

ISSN 0034-8740

TOMO LXVI - NÚMERO 3 - SEPTIEMBRE DE 2009

REVISTA DE PSICOANÁLISIS

Variaciones sobre el tema del amor



ASOCIACIÓN PSICOANALÍTICA ARGENTINA

Revista de Psicoanálisis

EDITADA POR LA ASOCIACIÓN PSICOANALÍTICA ARGENTINA

Variaciones sobre el tema del amor

Tomo LXVI, n° 3, 2009

BUENOS AIRES, REPÚBLICA ARGENTINA

ISSN 0034-8740

Secretaria Administrativa

SILVINA RICHICHI
revista@apa.org.ar

Responsable de la Indización

SARA HILDA FERNÁNDEZ CORNEJO

Corrección, Diagramación y Armado

DIEGO GRANERO

Ilustración de Tapa

Reproducción de *Promesse du bonheur* ([“el amor es la promesa de la felicidad”, dice Stendhal] ...y al mismo tiempo es una promesa imposible...), Gabriela Goldstein (técnica mixta: 130 x 100 cm).

Esta revista está incluida en el Catálogo LATINDEX, la Base de Datos LILACS y la Base de Datos PSICODOC

Registro de la Propiedad Intelectual N° 56.921
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

CORREO ARGENTINO CENTRAL (B) SUC. 10 (B)	INTERÉS GENERAL Concesión N° 1.510 FRANQUEO PAGADO Concesión N° 13513
---	--

© Esta publicación es propiedad de la Asociación Psicoanalítica Argentina, Rodríguez Peña 1674, (C1021ABJ) Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Teléfono: (5411) 4812-3518 / Fax: (5411) 4814-0079

Suscripciones: revista@apa.org.ar / Home page: <http://www.apa.org.ar>

Queda prohibida, sin la autorización escrita de la Asociación Psicoanalítica Argentina, la reproducción total o parcial de los artículos publicados en la REVISTA DE PSICOANÁLISIS por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático.

Impresión: *Cosmosprin*, E. Fernández 155, (1870) Avellaneda, Buenos Aires, Argentina, en septiembre de 2009.

Revista de Psicoanálisis

PUBLICACIÓN TRIMESTRAL DE LA ASOCIACIÓN PSICOANALÍTICA ARGENTINA
FILIAL DE LA ASOCIACIÓN PSICOANALÍTICA INTERNACIONAL (API)
SOCIEDAD COMPONENTE DE LA FEDERACIÓN PSICOANALÍTICA DE AMÉRICA LATINA (FEPAL)

Comité Editor

Directora

CLAUDIA LUCÍA BORENSZTEJN

Secretaria

LILIANA NOEMÍ PEDRÓN MARTIN

Miembros del Comité Editor

DARÍO ARCE

SILVIA BEATRIZ BAJRAJ

JEANNETTE DRYZUN

JUDITH GOLDSCHMIDT DE SCHEVACH

EDGARDO ADRIÁN GRINSPON

FERNANDO FÉLIX IMERONI

JUDITH KONONOVICH DE KANCYPER

GRACIELA MEDVEDOVSKY DE SCHVARTZMAN

MARÍA LOURDES REY DE AGUILAR

MARCELO DANIEL SALUSKY

Miembros del Consejo Editor Internacional

Eduardo Agejas (<i>Buenos Aires</i>),	Lucía R. Martinto de Paschero (<i>Buenos Aires</i>),
Alcira Mariam Alizade (<i>Buenos Aires</i>),	Norberto Marucco (<i>Buenos Aires</i>),
Madeleine Baranger (<i>Buenos Aires</i>),	Robert Michels (<i>Nueva York</i>),
Elias M. da Rocha Barros (<i>San Pablo</i>),	Thomas Ogden (<i>San Francisco</i>),
Carlos Basch (<i>Buenos Aires</i>),	Cecilio Paniagua (<i>Madrid</i>),
Ricardo Bernardi (<i>Montevideo</i>),	Ethel Person (<i>Nueva York</i>),
Jorge Canestri (<i>Roma</i>),	Andrés Rascovsky (<i>Buenos Aires</i>),
Guillermo Carvajal (<i>Santa Fe de Bogotá</i>),	Owen Renik (<i>San Francisco</i>),
Fidias Cesio (<i>Buenos Aires</i>),	Lía Ricón (<i>Buenos Aires</i>),
Horacio Etchegoyen (<i>Buenos Aires</i>),	Romualdo Romanowsky (<i>Porto Alegre</i>),
Antonino Ferro (<i>Pavia</i>),	Anne-Marie Sandler (<i>Londres</i>),
Glen Gabbard (<i>Houston</i>),	Gabriel Sapisochin (<i>Madrid</i>),
Leonardo Goijman (<i>Buenos Aires</i>),	Fanny Schkolnik (<i>Montevideo</i>),
André Green (<i>París</i>),	Evelyne A. Schwaber (<i>Brookline</i>),
Aiban Hagelin (<i>Buenos Aires</i>),	Marianne Springer-Kremser (<i>Viena</i>),
Charles Hanly (<i>Toronto</i>),	Jaime Szpilka (<i>Madrid</i>),
Jürgen Hardt (<i>Wetzlar</i>),	David Tuckett (<i>Londres</i>),
Max Hernández (<i>Lima</i>),	José Luis Valls (<i>Buenos Aires</i>),
Paul Janssen (<i>Dortmund</i>),	Juan Vives Rocabert (<i>México DF</i>),
Juan Jordán Moore (<i>Santiago de Chile</i>),	Robert Wallerstein (<i>Belvedere</i>),
Otto Kernberg (<i>Nueva York</i>),	Daniel Widlöcher (<i>París</i>),
Rómulo Lander (<i>Caracas</i>),	Paul Williams (<i>Londres</i>).
Jean Laplanche (<i>París</i>),	

Comisión Directiva de la Asociación Psicoanalítica Argentina

Presidente: Dr. Andrés Rascovsky

Vicepresidente: Dra. Ana María Viñoly Beceiro

Secretaria: Lic. Mónica E. Hamra

Secretario Científico: Dr. Eduardo E. Agejas

Tesorero: Lic. Enrique M. Novelli

Vocales: Lic. Justa Paloma Halac, Dra. Victoria Korin,

Lic. María Gabriela Goldstein, Dra. Lidia Bruno de Sittlenok,

Dr. Gustavo Dupuy, Lic. Emma N. Realini de Granero, Dr. Daniel Schmukler

Nota Editorial	547
Mesa redonda	
• Variaciones sobre el tema del amor y la sexualidad <i>Claudia Lucía Borensztein (coord.), Alcira Mariam Alizade, Leticia Glocer Fiorini, Lucía Martinto de Paschero, Andrés Rascovsky</i>	555
Discusión de trabajos	
• “My Heart belongs to Daddy”: Algunas reflexiones sobre la diferencia entre generaciones como organizador de la estructura triangular de la mente <i>Gabriel Sapisochin</i>	583
• Comentarios y respuesta del autor <i>Jorge Canestri</i>	603
<i>Norberto C. Marucco</i>	608
<i>Beatriz de León de Bernardi</i>	612
<i>Gabriel Sapisochin</i>	615
Trabajos teóricos y clínicos	
• El divino goce. La posición femenina y los místicos <i>Juan Eduardo Tesone</i>	627
• Madre e hija: entre lo compartido y lo escindido <i>Florence Guignard</i>	635
• Padre Zeus / padre fálico <i>Estela Goldschläger</i>	663
• Del apego al deseo de intimidad: las angustias del desencuentro <i>Hugo Bleichmar</i>	681
Psicoanálisis y arte	
• El cincel y la pluma: historias de repetición <i>Alicia Lotufo de Wainstein, Catalina Martino</i>	703
• El amor en la vida y la literatura <i>Luis Kancyper</i>	719

Nota editorial

Otros enfoques

- El transgénero y la actitud de la revuelta
Judith Butler 731

Reseña

- El trabajo creativo de amar. Del narcisismo a la alteridad.
Diálogo con Freud
Agustina Fernández,
Alejandra M. Gómez de Sister 749

Revista de libros

- *Primera infancia: psicoanálisis e investigación,*
Clara R. Schejtman (comp.),
por Rubén Zukerfeld 767
- *El desmantelamiento de la subjetividad,*
Silvia Bleichmar,
por Graciela Medvedofsky de Schwartzman 770

Revista de revistas

- *Revista Brasileira de Psicanálise*, 41, 4, 142-151, 2007,
Franco Borgogno,
por Jeanette Dryzun 773
- *Revue Française de Psychanalyse*, LXXII, 3, 2008,
por Irene Cusien 775

*“L’amour est un enfant timide,
la sévérité lui fait peur;
c’est la liberté que le guide
pour trouver le chemir d’un cœur.”*

Bergerette (Pastorela), canción del siglo XVIII armonizada por J.B. Weckerlin.

“Variaciones sobre el tema del amor” es el título de este número de la REVISTA DE PSICOANÁLISIS que hoy entregamos a nuestros lectores, y que hemos elegido para acompañar el proyecto de la Secretaría Científica de la Asociación Psicoanalítica Argentina del año 2009. Decimos “variaciones” por sus resonancias musicales y sensoriales, en forma de color, poesía, arte, literatura, belleza que inspira al amor. Todos hablamos de amor, vivimos de amor, sufrimos de amor, pero definirlo... ¡jamás! Al amor no le gusta ser definido, porque son variados los amores: materno, paterno, filial, fraterno, sexual; variadas formas de amar: posesiva, apasionada, amistosa, celosa, quejosa; variados objetos de amor: a la vida, a las personas, a la tarea, a la naturaleza, al conocimiento, y variados son los afectos que matizan el amor: odio, esperanza, desilusión, alegría, duelo, pena... Sabemos que no sobrevivimos sin amor, es como el aire que respiramos, el alimento que nos permite estar vivos. El psicoanálisis se ha ocupado mucho de pensar el amor: amor como sentimiento, como fuerza instintiva, como forma de relación.

¿Qué decir entonces del amor? Comenzaremos hablando de amor porque es en la conversación donde el amor se encuentra más cómodo, y por ese motivo publicamos en primer lugar una mesa redonda que lleva por título “Variaciones sobre el tema del amor y la sexualidad”. Con la coordinación de Claudia Lucía Borensztein, en esta mesa de la REVISTA DE PSICOANÁLISIS se abordan muchos temas de actualidad acerca del amor en la pareja, la monogamia, la poligamia y la infidelidad; se habla de monogamia serial, de las relaciones entre sexo y amor, de la pasión, del donjuanismo, del amor duradero en la pareja, de la envidia masculina y femenina, la homosexualidad y las nuevas realidades, como las prácticas reproductivas. A la clásica pregunta sobre qué desea una mujer se agrega qué es lo que el hombre desea. Los panelistas Alcira Mariam Alizade, Leticia Glocer Forini, Lucía Martinto de Paschero y Andrés Rascovsky discurren con solvencia sobre estos y otros temas que son objeto de su investigación desde hace muchos años, de modo que, sin duda, escuchamos palabras de especialistas.

La discusión de trabajos es también una sección clásica que valoramos mucho en la Revista como forma de debate e intercambio entre diferentes modalidades de concebir el psicoanálisis.

Elegimos para ello un artículo que tiene ya unos años y que merece repensarse por su vigencia y pertinencia. El trabajo de Gabriel Sapisochin, “My Heart belongs to Daddy’: Algunas reflexiones sobre la diferencia entre generaciones como organizador de la estructura triangular de la mente”, aborda una de las variaciones en el tema del amor: el de la relación padre e hija. En este caso, el autor la conceptualiza como heredera del vínculo del padre con su propia madre, dando forma a la sustancia de lo intergeneracional que se anuda en los vínculos y de la compleja relación de lo intersubjetivo y lo intrasubjetivo. *My Heart belongs to Daddy* sería una estación de paso de la constitución del psiquismo femenino, con el altísimo riesgo de convertirse en destino final; riesgo que es común observar en mujeres posiblemente incentivadas narcisísticamente por sus padres. Ya no se trata de desplazar a la madre, y triunfar sobre ella en la puja edípica, sino de ser la indiscutible, única y verdadera heredera del amor inconsciente del padre por su propia madre, con consecuencias conocidas por todos como el triste destino de la histeria, que conlleva un empobrecimiento del pensar creativo en personas de gran capacidad intelectual.

Los comentarios de Jorge Canestri, Norberto Marucco y Beatriz de León de Bernardi iluminan diferentes aspectos del caso presentado, remarcando la originalidad de la propuesta teórica sobre los procesos de subjetivación y los diferentes posicionamientos subjetivos de la mujer, así como su propuesta técnica de escucha a través del rodeo ineludible por la contratransferencia. La respuesta del autor a los comentaristas permite anudar otros cabos de su pensamiento actual sobre la escucha. Aquello que no puede ser dicho con las palabras, se recupera en lo que Sapisochin denomina *puesta en acto dramática tránsito-contratransferencial*, que es la traducción que propone para el término freudiano de *Agieren*.

Luego iniciamos la serie de trabajos teóricos y clínicos con un artículo de Juan Eduardo Tesone. “El divino goce. La posición femenina y los místicos” es una propuesta original en la que el autor comienza indagando acerca del goce femenino. Sus reflexiones lo llevan a sostener que no se trata de un patrimonio exclusivo de las mujeres, sino que se define por su particular relación con el objeto, ya que se asemeja al goce de los místicos, quienes, buscando su unificación total con la divinidad, anulan su propia subjetividad. En una vuelta al sentimiento oceánico, este perderse en el ser del otro, es lo que produce éxtasis corporales expresados en las poesías de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa de Ávila, que Tesone cita como ejemplos de exaltación orgásmica oculta tras la devoción religiosa.

Otra variación es la que presenta Florence Guignard abordando los complejos lazos que unen a la madre con su hija mujer; la manera en que se distribuyen las investiduras pulsionales entre lo femenino, lo materno y lo autoerótico. El tema es considerado también dentro de la cura analítica, en relación con el género. Para ello, la autora comienza tratando los lazos del ser humano con su madre. Presenta hipótesis de estadios o espacios que denomina como el maternal y el femenino primario. Investiga las repercusiones de la repulsa de lo femenino en cada sexo, como rechazo de la sexualidad de la madre. Sus fuentes son autores kleinianos, así como las ideas de D. Braunschweig y Michel Fain. Finalmente relata una interesante investigación acerca de los modos de escucha de analistas hombres y mujeres, en especial acerca de la forma que toma la interpretación de la transferencia según el género del paciente y el analista.

Estela Goldschläger, en “Padre Zeus / padre fálico”, describe la relación de un padre idealizado y omnipotente, una madre descartable y sometida a ese padre, y una hija que se identifica con ese padre, despreciando a su madre así como a la mujer que hay en ella. Es un trabajo eminentemente clínico, que de modo llamativo coincide en su intuición con las ideas que presenta Gabriel Sapisochin. En la constelación propuesta por la autora, los hijos son producto de las fantasías de “partenogénesis” del padre. Se trata de un padre psicológicamente incestuoso, que puede tomar diversas formas y al que denomina Zeus. Desarrolla las probables consecuencias patológicas que tendrá tanto en la hija, a la que llama Palas, como en el hijo varón. Relativiza el énfasis que hasta hoy se ha puesto –desde el psicoanálisis– en las deficiencias maternas. El trabajo se entretiene con un recorrido por los mitos –griego y bíblico– y fragmentos clínicos, que dan sustento a sus ideas.

Retomamos un trabajo de Hugo Bleichmar que nos ha interesado porque el autor desarrolla en él un tema poco trabajado en la literatura psicoanalítica y que hace a la esencia del amor: el deseo de intimidad y la razón que impulsa su búsqueda en todo ser humano. Describe las formas del apego, sus objetos y la conceptualización del deseo de intimidad como un movimiento en el campo intrapsíquico e intersubjetivo de las variaciones que puede adoptar el deseo de encuentro y las vicisitudes del desencuentro. La relación íntima es vista como un encuentro entre el sujeto y el otro en un mismo espacio emocional, provocando vivencias de júbilo sin perder el sentimiento de ser. Aborda las diferentes modalidades de la intimidad relacionándolas con el afecto, como expresión y como inducción para promover en el otro una respuesta emocional y una posición de rol en la relación. Extiende este fenómeno a la intimidad de la situación analítica, a la transferencia y contratransferencia como encuentro. La necesidad y el deseo de “estar con el

otro” presenta obstáculos en las vivencias de separación y soledad. Es interesante su desarrollo sobre las angustias ante la intimidad y las defensas que se erigen para mantener una distancia de protección.

Continuando nuestro recorrido por las variaciones del amor presentamos, dentro de la sección de “Psicoanálisis y arte”, dos trabajos. El primero es el de Alicia Lotufo de Wainstein y Catalina Martino. “El cincel y la pluma: historias de repetición” es un ensayo que interrelaciona el fenómeno de la expresión artística con la pasión, el sufrimiento y la locura, a través de la historia de vida de los hermanos Claudel: Camille y Paul. Esto se introduce desde una mirada del fenómeno de la repetición, que le otorga un sentido al enigmático proceso del acontecer creativo. La historia de Camille fue trágica no sólo por el abandono de su amante Rodin, sino por el desprecio de su madre y el cruel castigo de encerrarla en un instituto para enfermos mentales donde se le prohibió esculpir. Esta circunstancia seguramente fue la piedra de toque que la condenó a la locura. La conducta repetitiva es analizada incluyendo la transmisión en los vínculos, en la relación con las figuras primarias y el entorno epocal en un análisis que abarca las dimensiones intra, ínter y transubjetivas. En este trabajo se abordan temas que interesan al arte y al psicoanálisis, tales como la vocación, la pasión, el fanatismo y la posibilidad de ser a través de la obra. El texto se acompaña de bellas ilustraciones que iluminan su lectura.

El segundo trabajo de dicha sección pertenece a Luis Kancyper. Se trata de una participación de la Revista en la Feria del Libro de 2009 cuyo tema fue el amor en el psicoanálisis y la literatura. En ella, el autor considera que el psicoanálisis requiere aguzar la capacidad de escucha de la literatura, no por lo que ya sabemos, sino por todo lo nuevo que ésta tiene para aportarnos. Ambos comparten el material y difieren en la metodología. En lugar de servir de campo de aplicación para conocimientos analíticos previamente adquiridos, la obra literaria interrogará en lo sucesivo al psicoanálisis para dotarlo de nuevos instrumentos de escucha y comprensión. Sólo los escritores más grandes, los que crean y, que al crear, nombran al mundo desprenden de él un adjetivo. Al constituirlo, lo vuelven sustantivo: lo shakespeariano, lo dantesco, lo cervantino. Aquí el autor se refiere a lo kafkiano y lo borgeano en la clínica y la literatura. Diferencia la memoria kafkiana del pavor, de la memoria borgeana del rencor y del dolor. El psicoanálisis permite al sujeto internarse en los laberintos de sus diferentes memorias y liberar los afectos escindidos que lo secuestran en una aciaga e interminable repetición.

En una sección que denominamos “Otros enfoques”, incluimos una conferencia de Judith Butler, “El transgénero y la actitud de la revuelta”, en la que la autora cuestiona un aspecto de la identidad humana hasta hace poco tiempo impensable para el psicoanálisis: la identidad sexual y de género. Si bien el psicoanálisis ha considerado la sexualidad como uno

de sus temas prínceps, no se revisó oficialmente la propuesta inicial freudiana de considerar que lo que se aparta de la heterosexualidad es un desvío de un camino natural a transitar. Un aspecto de esta polémica se relata en la voz de Andrés Rascovsky en la mesa redonda que inicia el presente número, cuando cuenta un episodio del congreso de Chicago. Hoy, desde distintas disciplinas, se tiende a demostrar que este *natural* “ocurre dentro de un encuadre normativo donde la asignación de la femineidad o de la masculinidad es en sí misma uno de los mecanismos de producción del género”. Es decir que, lejos de una cualidad con la que se nace, el género es un producto de las normas sociales que dependen del contexto histórico, geográfico y político. En este artículo, Butler, representante de la llamada “teoría *queer*”, aboga por los que no se definen en la lógica binaria de la heterosexualidad y corren el riesgo de sufrir una pérdida irreparable a través del no reconocimiento social, asimilable a una patología melancólica. Es un enfoque que vale la pena considerar dado que, si bien se aparta de conceptos clásicos del psicoanálisis, dialoga con él y propone un cambio en sus concepciones.

Finalmente, la reseña de Agustina Fernández y Alejandra Gómez, “El trabajo creativo de amar”, se introduce en la vida amorosa de los seres humanos siguiendo los desarrollos metapsicológicos freudianos. Destaca la noción de “trabajo” del amor, “trabajo creativo”, pulsión de vida. El adulto, nos dicen, plasma en los vericuetos de su vida amorosa los lazos afectivos que lo envolvieron desde su infancia y que van a estructurar su vida psíquica. Partiendo de la evolución freudiana de los temas, las autoras realizan un trabajo actualizado con otros aportes (Kristeva, Roudinesco, Green, etc.). En la reseña van desgajando el amor y sus fuentes: pulsión y libido, los distintos tipos de amor, la elección de objeto, la metapsicología del amor y el odio, el giro de los años veinte, la evolución del narcisismo a la alteridad, y las distintas variedades de amor.

Llegamos así al final de esta nota editorial que es el comienzo del texto que tienen en sus manos. Es un número que nos gusta por tratar un tema que atrae, esperamos que encuentren en él algunas respuestas, muchas preguntas y que disfruten al leerlo. Si eso conseguimos, habremos logrado cumplir con la tarea propuesta. No olviden antes de entrar, detenerse un momento en el dintel, allí Borges, Jorge Luis, los está esperando.

Comité Editor de la Revista de Psicoanálisis

Claudia Lucía Borensztein
Directora

El amenazado*

Es el amor. Tendré que ocultarme o que huir.

Crece los muros de su cárcel, como en un sueño atroz. La hermosa máscara ha cambiado, pero como siempre es la única. ¿De qué me servirán mis talismanes: el ejercicio de las letras, la vaga erudición, el aprendizaje de las palabras que usó el áspero Norte para cantar sus mares y sus espadas, la serena amistad, las galerías de la Biblioteca, las cosas comunes, los hábitos, el joven amor de mi madre, la sombra militar de mis muertos, la noche intemporal, el sabor del sueño?

Estar contigo o no estar contigo es la medida de mi tiempo.

Ya el cántaro se quiebra sobre la fuente, ya el hombre se levanta a la voz del ave, ya se han oscurecido los que miran por las ventanas, pero la sombra no ha traído la paz.

Es, ya lo sé, el amor: la ansiedad y el alivio de oír tu voz, la espera y la memoria, el horror de vivir en lo sucesivo.

Es el amor con sus mitologías, con sus pequeñas magias inútiles.

Hay una esquina por la que no me atrevo a pasar.

Ya los ejércitos me cercan, las hordas.

(Esta habitación es irreal: ella no la ha visto.)

El nombre de una mujer me delata.

Me duele una mujer en todo el cuerpo.

Jorge Luis Borges, en "El oro de los tigres" (1972)

* Extraído del artículo de Luis Kancyper publicado en este número de la Revista, pág. 719.

*Mesa redonda: “Variaciones sobre el tema del amor y la sexualidad”

**Claudia L. Borensztein (coord.)
Alcira Maríam Alizade
Leticia Glocer Fiorini
Lucía Martinto de Paschero
Andrés Rascovsky

CLAUDIA L. BORENSZTEJN: Retomamos hoy una actividad que es cara a la REVISTA DE PSICOANÁLISIS: la realización de mesas redondas nos dan la posibilidad de entrar en contacto con la hechura de las ideas psicoanalíticas. Estas mesas comenzaron a realizarse en el año 1963. La primera de ellas era una investigación acerca de la técnica del grupo psicoanalítico, la conclusión de dicho estudio fue que existe un grupo argentino con características propias, y eso da sustento a una idea que deseo relanzar sobre la existencia del movimiento de psicoanálisis argentino. Sostengo que la Argentina es uno de los cuatro polos de desarrollo del psicoanálisis en el mundo, siendo los otros tres: Inglaterra, Francia y los Estados Unidos. Las mesas redondas, durante años, no faltaron en la Revista, y se han debatido en ellas los grandes temas del psicoanálisis, tales como teoría de los instintos, construcciones, fantasía, perversiones, complejo de Edipo y muchos más. Durante años se realizaron a puertas cerradas. Me pareció que sería de interés hacerla abierta y escuchar, ésta será hoy nuestra tarea. Contamos con la presencia de colegas que tienen mucho para decir sobre este tema, ya que todos vienen trabajando y escribiendo

* Esta mesa redonda se realizó en la Asociación Psicoanalítica Argentina el 25 de agosto de 2009.

** Direcciones: Uruguay 1061, 2º “43”, (C1016ACA) Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, claudiaborensztein@yahoo.com.ar / Ortiz de Ocampo 2561, 2º “L”, (1425DSA) Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, mariamalizade@fibertel.com.ar / Crámer 1635, 9º “C”, (C1426APA) Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, lglocer@intramed.net.ar / Junín 1476, 6º, (1113AAN) Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, luciapaschero@yahoo.com.ar / Cerrito 1488, 13º, (1010ABD) Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, rasmianandy@ciudad.com.ar

sobre ellos desde hace muchos tiempo. No necesitan presentación, son: el doctor Andrés Rascovsky y las doctoras Mariam Alizade, Lucía Martinto de Paschero y Leticia Glocer Fiorini. A su pedido les envié un tiempo antes algunas ideas como asociación libre para que tuvieran algún eje a partir del cual pensar estas variaciones de la sexualidad y el amor. Este es el tema del próximo número de la Revista, en el que la mesa que escucharemos tendrá un lugar central. Aquí mis preguntas, del modo crudo en que fueron escritas para que se pueda apreciar el origen de las participaciones.

En el libro de la antropóloga Helen Fisher, *Anatomía del amor*, en el cual hace una historia de los vínculos amorosos desde los prehomínidos hasta nosotros, ella plantea que, a pesar de las razones que justifican la poligamia, entre las que están las necesidades de perpetuación de la especie, la monogamia es la tendencia natural del animal humano, que está psicológicamente condicionado a formar pareja con una persona a la vez. Hay un ciclo que consiste en flirtear, enamorarse, casarse, procrear y divorciarse cuando los hijos adquieren independencia para moverse y alimentarse, y el ciclo recomienza otra vez. El hombre y la mujer, ¿serían monogámicos naturales? La tendencia a formar pareja, ¿es característica del animal humano? Bion decía que la unidad biológica del ser humano es la pareja. ¿Cómo se entiende la relación monogamia poligamia en la formación de la pareja humana?

Las condiciones de producción de la cultura actual en la que se desarrollan los vínculos amorosos, nos hablan de amor líquido, de monogamia serial. Esta nueva realidad, ¿fuerza, de alguna manera, al psicoanálisis a algún tipo de modificación en sus teorías sobre el amor?

La represión de la sexualidad fue característica de la época en que Freud desarrolló sus teorías; luego, la revolución sexual femenina, con la pastilla anticonceptiva, que le permitía el sexo sin procreación, cambió el mundo femenino. Una nota del diario *La Nación* del día sábado 6 de junio decía que la liberación femenina no aportó más felicidad a la vida de la mujeres, porque aumentó el conflicto en sus vidas. Bajo la égida de los hombres y en su hogar, ¿estaban más tranquilas y seguras? ¿Siguen la mujeres buscando la protección, al amparo de un hombre? La pregunta “¿qué quiere una mujer?”, ¿está vigente?, ¿es válida? ¿O es una pregunta masculina que habla de la imposibilidad de comprensión de un sexo por otro?

¿Asusta al hombre la sexualidad femenina? El mito de Tiresias según el cual la mujer goza nueve veces y el hombre una, ¿se corresponde con la realidad física de la posibilidad multiorgásmica femenina? Las condiciones de la sexualidad masculina ligadas a la erección y su pérdida, ¿podrían condicionar el Donjuanismo masculino, el deseo de tener muchas mujeres que compensen un oculto sentimiento de inferioridad? ¿Es

el ataque al hijo una forma grave de envidia a la mujer por su capacidad de hacer hijos? ¿Es el filicidio un ataque a la mujer y a su posibilidad generativa en su producto?

En esta época en que muchas mujeres ejercen libremente su sexualidad, ¿hay formas de Donjuanismo femenino? ¿O en la mujer el Donjuanismo es promiscuidad? ¿Seguimos regidos por el mito de la Virgen y la puta?

¿No es el deseo de experiencias eróticas, un derivado del instinto epistemofílico?

¿Puede existir tanto en la mujer como en el hombre una división entre la vida sexual y la amorosa? Se dice que las mujeres tienden a enamorarse de las personas que desean sexualmente. Los hombres, ¿se enamoran de lo que desean? El niño apegado a su madre la ama. El adulto enamorado de su pareja se apega, y ésta es la segunda etapa del amor. ¿De qué depende que este vínculo perdure?

¿Cuáles son los vínculos entre el amor y el deseo, entre el amor y el sexo?, ¿tienen independencia? ¿Se puede odiar lo que se desea? ¿En qué casos?

En *El amor y Occidente*, Denis de Rougemont analiza el mito de Tristán e Isolda y dice que la poción mágica que ambos bebieron y los hizo enamorarse tuvo una duración de tres años. Esto coincide con estudios de la antropología amorosa que dice que los ciclos de amor duran unos cuatro años, y estadísticas actuales americanas han corrido la comedia del séptimo año al cuarto. ¿Cuáles son las condiciones que harían que una pareja perdure más allá de estos ciclos y cuáles las que impulsan a sus miembros a recomenzar con otras personas? Es decir que otros elementos hacen de un amor algo duradero cuando se extingue la pasión. El amor parece un gran consuelo frente al desamparo de la vida y la finitud que nos angustia. La pasión, en cambio, es en esencia trágica en su condición de imposibilidad, ¿es masoquismo lo que lleva a hombres y mujeres a salir de sus apacibles vidas matrimoniales? ¿Qué quiere el hombre? ¿Por qué no se ha hecho esta pregunta el psicoanálisis?

Finalmente, hay toda una problemática en relación con el amor y el sexo que es extramuros del consultorio: el estudio de la prostitución, tal como lo ha hecho Andrés Rascovsky, el travestismo como forma de vida tal como lo llamé yo alguna vez para diferenciarlo del travestismo sexual, las prácticas sexuales grupales, la homosexualidad, la bisexualidad, la concepción de hijos en vientres alquilados, lo que permitiría a homosexuales convertirse en padres, toda una serie de situaciones de la realidad que obliga a los psicoanalistas a pensar en ello.

¿Puede el psicoanálisis contener hipótesis sobre conductas sexuales y experiencias amorosas actuales, sin perder las condiciones que lo harían reconocible como tal? O el psicoanálisis, en contacto con problemáticas

extra-analíticas, ¿deja de serlo? ¿Se diluye? ¿Cuáles son los elementos del psicoanálisis que nos permitirían reconocer que se está hablando desde ese punto de vista? ¿En que consiste su invariancia?

Escuchamos ahora a nuestros panelistas

MARIAM ALIZADE: Agradezco la invitación a introducirnos en un tema por demás vasto, que nos remonta a un abanico de cuestiones diversas.

Para empezar, diré que el amor es un afecto complejo que contiene en sí la dimensión del infinito. En el amor se pone en juego la vertiente asintótica de cumplimiento de un deseo totalizador imposible. Despierta sentimientos de placer y de displacer. En él se escriben episodios de abstinencia, de ilusión, de prohibición, de transgresión y de sufrimiento.

La herencia romántica y la mística del amor lo instituyen como un bien mayor.

El amor es la metáfora viva de una existencia completa, sin resquicios por donde se cuele la angustia y el temor. Esta fantasía universal oficia de anzuelo engañoso que diviniza el deseo por el otro, en una falaz construcción imaginaria.

Junto a Calderón de la Barca, podríamos decir que si la vida es sueño, el amor también lo es en gran medida.

La historia nos muestra distintas expresiones del amor: el amor cortés, “el amor, ese invento del siglo XII”, como escribe Duby, el desprecio griego por la pasión, “esa especie de furia”, el amor platónico, el amor romántico, el amor hacia el otro, el ágape cristiano, el amor sublime de la mística, el amor líquido descrito por Bauman, entre otras formas.

El amor cortés es un amor idealizado e infeliz al mismo tiempo, que hace del sufrimiento su estandarte. Se expresa en las tristes canciones de los trovadores medievales, en ese amor “donde no hay más de dos personajes; el poeta, que ochocientas, novecientas, mil veces repite su lamento, y una bella que siempre dice que no”, como escribe Rougemont en su libro *El amor y Occidente* (pág. 77). El “vasallaje amoroso” es condición de este amor insatisfecho.

Bataille, en su libro *El erotismo* de 1957, incluye en su distinción de la vida amorosa una elevación que parte del amor de los cuerpos (que denominará como “el más barato”), para ascender hacia el amor de los corazones (inclusión del afecto), y desembocar en el amor sagrado. En ese último grado del amor refulge la sublimación de Eros y una suerte de estabilidad objetual de carácter especial.

Ferenczi (1924), en su obra *Thálassa*, estudia la unión y las vicisitudes de los erotismos sin hacer mención al amor. El ser aparece como sujeto de puro deseo por fuera de la persona en la cual este deseo se proyecta, e independientemente de su sexo.

La fusión de los erotismos engloba a dos seres que se compenetran, en una suerte de lo que él llama la “anfimixis de los erotismos”, donde se combinan movimientos de pulsión parcial, de identificación, de proyección. Esta fusión es el preámbulo al goce que no adviene siempre y en todos los sujetos, verdaderos momentos de despersonalización y de acceso a lo que se ha llamado “la pequeña muerte”.

Bauman, en su conocido texto *Amor líquido* (2003), estudió las relaciones amorosas contemporáneas y observó sus formas de conectarse y de desconectarse. Describió un tipo de amor que se escurre y desaparece con la misma velocidad con que se extingue el deseo por un objeto de consumo una vez conseguido. A esta forma, no comprometida y evanescente, de sucesivos enamoramientos, la llamó *amor líquido*. Distinguió las ganas, el deseo y el amor. Las ganas por contactar eróticamente con otro podrían homologarse con el amor de los cuerpos descrito por Bataille. Este amor líquido se diferencia del amor genuino. El verdadero amor es una aventura de vida impredecible. Escribe Bauman (pág. 22): “Sin humildad y coraje no hay amor. Se requieren ambas cualidades, en cantidades enormes y constantemente renovadas, cada vez que uno entra en un territorio inexplorado y sin mapas, y cuando se produce el amor entre dos o más seres humanos, éstos se internan inevitablemente en terreno desconocido”. El amor, en las páginas de Bauman, adquiere categoría de excepción. Lo que abunda, en cambio, es un continuo de amores y desamores ligeros, comandados por el temor al encierro y una defensa automática a la entrega.

Claudia [Borensztein] nos acercó hace un rato un ejemplar de la REVISTA DE PSICOANÁLISIS de 1997 centrada en el tema del amor y la pasión, donde participamos varios de los que hoy estamos en esta mesa.

Yo decía por entonces, en un trabajo sobre el amor conyugal, que hay dos elementos que sostienen el amor y que son fundamentales: uno, la alteridad, el respeto por la forma de ser del otro, el mantenimiento de una distancia psíquica trófica y una libertad operativa. Implica una fusión con libertad, la renuncia a la posesión extrema del amado y el dominio sobre celos y exclusiones. El segundo elemento es la mutación fantasmática que alude a la capacidad lúdica de transformación dentro del vínculo, al cultivo de la sorpresa creativa.

De la obra de Freud destaco la homologación del enamoramiento con la hipnosis en cuanto pasión ciega, su alusión a un amor auténtico al cual dedica unas pocas líneas en su trabajo sobre el amor de transferencia de 1912, y su planteo de que el amor es una fuente tanto de felicidad como de sufrimiento, pero que, finalmente, “tenemos que amar para no enfermarnos”.

Freud no alcanza a describir fehacientemente los componentes intervinientes en el amor auténtico. Según él, solamente el tiempo dará el veredicto acerca de la naturaleza y calidad del vínculo.

Para terminar, quisiera comentar alguna de las ricas cuestiones acerca del amor y sus variantes que nos acercó Claudia unas semanas atrás. Me referiré al concepto de monogamia serial.

ANDRÉS RASCOVSKY: Hay asesino serial, monogamia serial... [risas].

MARIAM ALIZADE: Claro, monogamia serial... ése es el punto que quiero tomar.

A mi entender, ni la monogamia ni la poligamia son inherentes o naturales en el ser humano. Los condicionamientos culturales y los mandatos histórico-sociales comandan de forma manifiesta y latente lo que denominamos "natural" de manera algo ingenua.

Hacer la vida no tiene una sola manera de concretarse. No hay una secuencia prolija de atravesar la existencia: elegir objeto, unirse de manera monogámica, criar hijos, morir. La llamada monogamia serial es un término que no enseña mucho. ¿Cómo denominamos a la poligamia espontánea de tantas personas? Y... un paso más adelante: ¿cómo la juzgamos? ¿No existió siempre la poli-objetividad amorosa o simplemente deseante? ¿O la coexistencia de varios amores al mismo tiempo? ¿Amores de matices distintos: edípicos, preedípicos, narcisistas, de conservación, compasivos, solidarios?

Lanzo al ruedo otra pregunta: ¿pensamos como psicoanalistas que el modelo perfecto es el del amor único ejercido en monogamia erótica absoluta?

El psicoanálisis, con su idea de genitalidad, en tanto ideal de fusión de las pulsiones dirigidas en forma estable a un único objeto de amor, es un concepto que merece una profunda revisión. La vida es compleja y lleva en sí un germen trófico de desorden del cual el amor participa en todas sus manifestaciones. Incluso Freud, en 1908, hace más de 100 años, en "La moral sexual 'cultural' y la nerviosidad moderna", escribía que existen distintas dosis de libido y consideraba saludable que un integrante de una pareja con mayor caudal libidinal no se sometiera a la carencia sexual sino que buscara la realización sexual con otra persona.

El deseo puede pensarse como un amante interior, en la medida en que promueva la creatividad vital en contra de toda rutina mental estéril. La potencialidad deseante de un ser humano es *per se* un capital mental extraordinario.

El hombre de Occidente teme a la voluptuosidad, teme a la muerte. La pequeña muerte del goce del orgasmo es a la vez una proximidad al peligro, un desafío, y una victoria de la vida. Una hazaña erótica que podría ser fuente de aprendizaje en tanto modelo de un plus que acerca al sujeto a la extinción y la escenifica en fracciones incontables de tiempo. Es un viaje a la disolución, al no ser más, a la despersonalización y

al triunfo sobre lo precedero. Es una introducción a la eternidad y una consubstanciación con el todo, quizá la forma más acabada de experimentar –sentimiento totalizador mediante– una suerte de fusión con lo atemporal.

La entrega psíquica, la penetración en el territorio del otro con ánimo libidinal positivo produce temor al instalarse la ecuación amor = muerte. El temor a la muerte se desplaza al temor al amor.

Y las quejas neuróticas por ausencia o carencia del amado no hacen más que traducir este límite.

Dejo acá. Muchas gracias.

CLAUDIA L. BORENSZTEJN: Gracias Mariam, empezamos así, directo... Lo que viene muy bien.

Si seguimos por orden alfabético de mujeres, y después dejamos al hombre que dé la última palabra, seguiría Leticia.

LETICIA GLOCER FIORINI: En primer lugar mi agradecimiento a Claudia y al Comité Editor de la Revista por esta invitación. Voy a hablar sobre ideas que vengo pensando hace tiempo sobre el amor y la vida erótica. Algunos de los puntos que voy a tocar se van a cruzar con la exposición de Mariam.

Es muy difícil decir algo sobre el amor y la vida erótica que no haya sido dicho, cantado o escrito con anterioridad en el curso de la historia y en distintas expresiones científicas y artísticas. No hay disciplina humana que no haya reflexionado sobre el amor, las pasiones, el odio, la sexualidad. Y, por otra parte, ¿caso las consultas en psicoanálisis no tienen que ver, en última instancia, con el amor, ya sea con la falta de amor, o con la dificultad para dar o recibir amor, o incluso con el exceso de amor en algunos casos?

Para comenzar podemos decir que hablar de amor es hablar fundamentalmente de una experiencia que tiene que ver con los afectos y las emociones. Experiencia en gran medida inasible. Es también recordar que al intentar referirnos al amor, inmediatamente surge la necesidad de pensar en las relaciones y oposiciones entre amor/enamoramiento, amor/pasión, amor/deseo/sexualidad, amor/pulsión. El concepto se ramifica y las experiencias también. Son experiencias en las que el cuerpo está involucrado, aunque sea por omisión, como en el amor virtual, y en las que siempre se bordea el exceso, como diría Bataille.

Recordemos, además, que la geografía amorosa cambia con las épocas y que cada época y cultura nos muestran diferentes clases de amor. Desde el amor cortés hacia la Dama, pasando por el amor romántico hombre/mujer, o por las grandes pasiones amorosas reflejadas en la literatura (Tristán e Isolda, Romeo y Julieta, Otelo, Cyrano de Bergerac, y

otras), hasta los amores de todos los días, cotidianos, existe una amplia gama de presentaciones que hacen imposible unificar estas experiencias.

Hubo en el siglo XX una caída en el valor asignado a las relaciones amorosas luego de su auge en los años sesenta. Y actualmente, podemos decir que ésta es la época de los amores nómades, fluctuantes, fugaces. Para algunos autores, esto se relaciona con el excesivo individualismo y, a la vez, con la inestabilidad social, política, laboral. En otras palabras, en el mundo contemporáneo y, ciertamente en la consulta, las figuras del amor, como por ejemplo el amor romántico, están devaluadas y, en cambio, se ven pasiones por la comida, los deportes, los objetos, el juego, las adicciones, así como enamoramientos impregnados fuertemente de sus fuentes narcisistas.

Como señalé, la experiencia del amor ha cambiado con las épocas. Muchas veces se lo restringe al amor hombre/mujer, pero recordemos a los griegos y su valorización del amor entre hombres. ¿Acaso no hay eventualmente amor en una pareja homosexual, o en aquellas relaciones conformadas entre personas ubicadas en las llamadas diversidades sexuales? Si además pensamos también en el amor padres/hijos, el amor fraterno, o en el amor a la humanidad o a Dios, vemos que el campo se amplía hasta hacerse casi inabarcable. Y aquí entra a jugar la relación del amor con el deseo y la sexualidad en general, por un lado, y el amor tierno o el amor vinculado a actividades sublimatorias, por el otro.

Voy a enfocar entonces de esta amplia temática un punto que tiene que ver con los discursos sobre el amor, la sexualidad y el deseo en hombres y mujeres. Para ello voy a volver a los trabajos de Freud sobre psicología del amor (“Contribuciones a la psicología del amor”), donde él plantea que hay una escisión en el hombre entre amor y deseo; escisión que, en diversos grados, afirma como característica del hombre de la cultura. En otras palabras, escisión entre la mujer/madre y la prostituta, a la manera de un cortocircuito que permite eludir la tentación incestuosa. También señala que la mujer actúa por reacción, o bien renuncia a la sensualidad para mantener el amor del hombre o bien opta por la sensualidad con el riesgo de ser desvalorizada o denigrada y, así, ubicada en el lugar de la prostituta. Es evidente que, en el marco de este discurso, a las mujeres se les plantea un dilema imposible de resolver. Ninguna de las dos opciones les permitirá conciliar amor y deseo y, en este sentido, el encuentro hombre/mujer bordeará siempre el desencuentro.

Entiendo que hay varios aspectos a señalar en la propuesta freudiana. En primer lugar, que en el contexto de este discurso se indica que la escisión amor/deseo también se observa en las mujeres y no sólo en los hombres, aunque por motivos diferentes. En segundo término, que se trata de un discurso que describe escisiones que en parte se mantienen hasta la actualidad –aunque con diferencias en distintos grupos étnicos,

culturales, sociales– y que forman parte de inscripciones psíquicas difícilmente modificables. Pero también hay que considerar que existen en las culturas occidentales tendencias crecientes, principalmente en los jóvenes, a quebrar estos moldes. Quisiera recordar también que en las sociedades globalizadas, el ideal de consumo impregna los lazos sociales, las relaciones llamadas amorosas se sostienen en el uso, las personas se transforman en cosas y objetos, se agotan y se descartan. En esto se constatan también diferencias generacionales entre los ideales clásicos de estabilidad de las relaciones hombre/mujer *versus* los ideales de posesión y fuga, con acentuación al máximo de la vertiente narcisista, como sucede en la actualidad.

Estas diferencias generan, y es importante para la clínica, zonas de choque entre inscripciones y enunciados pre-concientes e inconcientes, en contradicción entre sí. Recordemos que F. Hérítier sostiene que cambios de este tipo pueden requerir el paso de muchas generaciones para poder inscribirse como cambio psíquico.

En tercer lugar, hay otro punto que quisiera enfatizar y es que la propuesta freudiana tiende a universalizar el campo de lo femenino y lo masculino. Se trata de saberes y discursos sobre el amor y el deseo que forman parte de figuraciones ideales sobre la pareja heterosexual. No voy a entrar aquí a considerar las propuestas que sostienen que hay un universal para la posición masculina y un singular, contingente, para la posición femenina. En cambio, planteo tanto para el campo de lo masculino como el de lo femenino (que, como sabemos, no coinciden necesariamente con hombres y mujeres respectivamente) la posibilidad de pensar en zonas de cruce o intersección que, a mi modo de ver, exceden el concepto de universal. Pero, y en esto también quisiera insistir, que también sobrepasan el concepto de una singularidad absoluta que excluya cualquier posibilidad de generalización. Entonces, pienso estas cuestiones en un campo de intersecciones: entre el universal y lo particular. Y considero ese “entre” en un sentido deleuziano. Entiendo que esta forma de pensar permite sobrepasar las fuertes tendencias al maniqueísmo en relación con las posiciones femenina o masculina.

Siguiendo el hilo de estas cuestiones surge otro punto, que Claudia había planteado: la relación entre deseo y amor. Es necesario destacar que las manifestaciones de la vida amorosa tienen una íntima relación con la sexualidad y que la vida erótica abarca todas esas manifestaciones. Creo que se trata de una cuestión compleja. Surge entonces la pregunta: ¿se puede sostener en el tiempo el deseo y el amor en la misma persona? Esto nos conduce a recordar que, como señalaba Freud, estamos hablando de cosas distintas. El amor tiene que ver con el yo: es el yo quien ama. Es el yo quien se engrandece cuando es amado y se empequeñece, según Freud, cuando ama. En cambio, el deseo y la sexuali-

dad tienen su sostén en las pulsiones, y las pulsiones no aman. Entonces, el deseo y el amor pueden coincidir en y hacia una misma persona, en un determinado momento, o bien coexistir en ciclos temporales, pero también pueden seguir caminos divergentes en sus itinerarios de acuerdo con sus diversos orígenes.

Finalmente, creo que tratar el tema del amor y la sexualidad es tratar el tema del otro, en un sentido levinasiano. En otras palabras, como modelo ético y también como modelo de encuentro (desde ya no simétrico y distinto del de la comunicación), como lo plantea Finkielkraut.

Entonces, si vuelvo al principio de mi exposición, pienso que es de interés diferenciar entre amor y enamoramiento. Ciertamente el narcisismo está en juego, y, aun cuando amor y enamoramiento comparten un origen narcisista, en el enamoramiento domina con fuerza su origen narcisista y la tendencia al Uno, a lo absoluto. En este sentido, si bien es muy conocido que los estudios sobre el amor y el enamoramiento tienden a destacar en ambos su carácter engañoso, yo resaltaría que incluso cuando hay superposiciones entre ambas condiciones, hay también la posibilidad de marcar ciertas distinciones.

Por este motivo quisiera insistir en que la cuestión del otro está en juego. El reconocimiento del otro como radicalmente otro para el yo es, a mi juicio, una variable que separa las aguas entre amor y enamoramiento, a pesar de la comunidad de orígenes y de las zonas ambiguas en común. Ciertamente, hay en la experiencia amorosa una aspiración a la totalidad, que alcanza su máximo en la pasión y el enamoramiento. Pero hay, como dije, otra vertiente en que esa aspiración se acota y se pone en evidencia la finitud, la incompletud. Está en juego la apertura a los otros *versus* el cierre en la mónada narcisista, mónada que bloquea la relación yo/otro, anulando al otro a favor de un absolutismo del yo. Como en otras ocasiones recuerdo la frase de Trías: “El amor es amor de finitudes, propias y ajenas”.

O, como lo destacó Deleuze (1972) sobre la obra de Proust, lo que se busca en el amor es descubrir los mundos posibles de los que el otro es portador y, a la vez, los del propio sujeto.

Para terminar, como ya lo había planteado en una publicación anterior, considero que el amor puede ser entendido como *daimon*, como bisagra, tal como sostenía Diótima en *El Banquete* de Platón. Decía Diótima a Sócrates: “El amor no es ni bello ni feo, ni bueno ni malo, ni pobre ni rico, sino algo intermedio entre estos dos extremos, algo intermedio entre mortal e inmortal, se encuentra en el término medio entre la sabiduría y la ignorancia”. Indudablemente este concepto es distinto del concepto del andrógino, también planteado por Platón, en el que las dos partes tienden a buscarse, a unirse, a fusionarse. En cambio, el concepto de bisagra, de algo intermedio entre dos polaridades, está enfocado desde otra vertiente por Platón.

O, también podemos decir nosotros: el amor como intermediario entre el yo y el otro. En este sentido, como algo intermedio, es también una experiencia de borde. Esto inevitablemente contraría tanto las tendencias a la apología e idealización del amor como a relegarlo a un registro exclusivamente imaginario e ilusorio sin considerar su apelación a lo simbólico.

CLAUDIA L. BORENSZTEJN: Muchísimas gracias, Leticia. Se está haciendo evidente que estamos en una mesa de especialistas y no son tanto ideas en germen sino ideas muy elaboradas, que tienen mucho recorrido y en las cuales, además, los psicoanalistas venimos pensando desde hace muchos años, y algunos en particular. De modo que va teniendo este cariz...

Antes de darle la palabra a Lucía, me había quedado picando la pregunta acerca de esta cuestión sobre el engrandecimiento del yo cuando se es amado y su disminución cuando no se es amado.

Hay que revisar este tema en función de las ideas de relación entre yo y otro. Que no puede ser de otro modo que también amar engrandece al yo, no solamente ser amado.

LUCÍA MARTINTO DE PASCHERO: Gracias por haberme invitado, estoy encantada de estar en esta mesa, tan bien acompañada.

Quiero contestarle a Claudia, me parece muy interesante lo que acaba de decir. Hay una vieja polémica sobre si el amor disminuye la libido del yo y engrandece a la libido del otro, una vieja dialéctica entre yo y el otro. Hay toda una línea fuerte dentro del psicoanálisis actual que dice que el amor engrandece al yo y lo enriquece. Amar, amar, el amor...

Y además el enamoramiento, que Freud ve como una idealización extrema del objeto, poniéndole cualidades, virtudes y cargas que en realidad no tiene. Esta nueva corriente dice lo contrario: que el amor detecta en el objeto virtudes, posibilidades, condiciones, que generalmente alguien que no ama a esa persona no detecta. Es como para pensar estas dos líneas...

El amor como concepto no fue definido de entrada en la obra freudiana, sino como una vertiente del sexo y de la pulsión sexual y como tal adscripto a “carga” y “representación”, pulsional.

No tomaré este camino en este aporte, trataré de alejarme de la metapsicología tan austera y acercarme más al “afecto” amor, que sí es encarado como pulsión de vida, o mejor, sinónimo de vida.

En el año 1915, Freud escribe: “Los afectos, el amor, se dan en reproducciones de acontecimientos antiguos de importancia vital, eventualmente preindividuales, comparables a los ataques histéricos, universales, típicos, innatos” (“La represión”, 1915).

El amor es una experiencia vivencial, intransferible, tal vez indefinible, donde podemos ver la profundización, la identificación y la recreación del vínculo del yo con los objetos.

El amor es ínsito a la vida misma, a Eros. Es la manifestación afectiva primaria y pura de la pulsión erótica, posición ésta que se va nutriendo y complejizando a medida que se desarrollan todos los conceptos pulsionales, de vida, de autoconservación, del yo, etc.

El amor es primario, aun cuando a menudo su lugar es visto como posterior o como contrapartida del odio.

No podemos vivir sin amor y todos, o casi todos, poseemos dos formas de amor: el amor sexual directo hacia alguien y el amor sublimado. Este último incluye los amores tiernos y todas las realizaciones que finalmente llamamos sublimación hacia los objetos concretos o abstractos: la cultura, la belleza, el arte, la historia, la humanidad...

Nuestra civilización es el producto de las sublimaciones de amor llevadas a cabo por el hombre en milenios. Este acto de hoy también lo es.

La visión histórica filo y ontogenética nos marca que somos producto del amor sexual entre dos seres humanos. Todos deseáramos haber sido concebidos con amor y para el amor.

La religión y la literatura han profundizado este tema de manera exhaustiva a menudo muy idealizada, muy recortada de otras variables que intervienen en el amor.

El otro cabo que nos brinda el psicoanálisis es el del objeto. Porque obviamente nosotros nacemos y fuimos deseados por nuestros objetos primarios. De esta textura libidinal erótica somos inevitable producto.

Este sello del amor, en el que fuimos engendrados, en el inconciente de nuestros padres, marca definitivamente nuestro destino. El otro cabo teórico dentro del cual estamos incluidos es el complejo de Edipo, cuando renunciamos al amor incestuoso y prohibido y hacemos una alquimia con el amor, lo purificamos de sus componentes incestuosos, aunque nunca del todo, y lo trasladamos hacia fuera del triángulo edípico, hacia otro objeto tomado como modelo o antimodelo, del objeto primario del sexo opuesto.

¿Es esta una fórmula demasiado normativa, demasiado esquemática? Tal vez sí, pero es sólo una fórmula. Este desprendimiento de los amores primarios es fundante. Y también lo son la meta y el objeto nuevo. Hay una tendencia rectora hacia otro que es uno: hay una tendencia a la monogamia. Acá se suman algunas complejidades:

- La tendencia incestuosa no se borra totalmente jamás.
- Todo amor es en cantidades y calidades variables una mezcla de Eros y Tánatos, donde Eros domina, cohesiona y neutraliza a Tánatos.

-Debido a lo anterior, el amor nunca es puro. El puro amor, el puro amor al hijo, a la madre... son utópicos. En el ser humano nada es puro ni completo. Todo movimiento afectivo está marcado por una ineludible ambivalencia. El ser humano busca, quiere, necesita, un objeto erótico, sexual, uno. También quiere y tiende con él a tener hijos. Los hijos son muy amados por ellos mismos, pero además como prolongaciones del amor. Se quiere al hombre por él, pero también porque es el padre de los hijos. Se quiere a la mujer, también, porque es la madre de los hijos.

Cada sujeto sexuado tiende a colocar en el otro amado caracteres, visajes, aspectos, de sus propios padres. El amor erótico a un objeto evoca aquella forma primaria del amor de la cual no nos desprenderemos nunca.

Todas las culturas, desde hace milenios, nos ilustran ampliamente sobre las inmensas variables de este objeto-uno. Así es como en todos los tiempos mujeres y hombres aman sexualmente a varios objetos, la monogamia serial, a la que se refería Mariam hace un rato. Objetos simultáneos y sucesivos. Asimismo objetos de igual sexo o de sexo opuesto.

El psicoanálisis habla en este punto sobre la fragmentación del objeto, lo explica a veces como una dificultad especial para mantener integrado al yo en sí mismo e integrado al objeto. Mientras el Donjuanismo masculino y femenino es descripto como un conflicto, como una cierta patología de la organización libidinal.

El sumun de esta patología reside en escisiones simples o múltiples del yo que son alteraciones de la cohesión de su textura. Tal vez por miedo u otros afectos inelaborables, con lo cual el sujeto huye de uno a través de una cadena de múltiples otros.

Del Donjuanismo surgen varias líneas explicativas. Una habla de la fragmentación del objeto, que es lo que expliqué recién, sea por endeblez del aparato psíquico o por temor al objeto, por angustia, por fobias diversas. Este punto de vista ubica al Donjuanismo como una patología.

Si lo vemos como una tendencia a la "promiscuidad", lo estamos calificando peyorativamente y le estamos dando entonces un cariz ideológico. Si lo miramos desde el punto de vista de la pulsión insaciable, el hambre de experiencias múltiples, estaremos cerca de una perversión, la bulimia del amor. Y en caso contrario, otros insisten en que esto sería un impulso epistemofílico. Por ejemplo, conocer más y más objetos y más experiencias. No comparto estas ideas.

El amor tiene en sí mismo algo íntimo, privado, que tiende a concentrarse más que a dispersarse. No es un deporte.

En cuanto al sexo, amar a sujetos del mismo sexo, es poco lo que podemos agregar a lo sabido por todos nosotros. Freud lo atribuye a una

especie de detenimiento en un particular momento del devenir libidinal, en el que no se acepta la castración de la madre.

Esta dialéctica gira alrededor del pene: su presencia, su ausencia en el otro...

La homosexualidad masculina, intentaré una definición, no acepta que en el nivel inconciente del amor sexual existan seres sin pene. Necesita objetos que den testimonio de que sí lo tienen.

La homosexualidad femenina, en ese mismo estatus inconciente, no acepta la existencia del pene ni del hombre que lo posee. Su libido sólo se enamora de aquellas que dan testimonio de que el pene no es necesario para el amor.

Freud dudó posteriormente de sus definiciones. Nunca terminó de decir una última palabra.

Por otro lado, civilizaciones enteras practican la homo y la heterosexualidad y ponen en práctica la bisexualidad constitucional, sin otorgarle ningún relieve de patología.

En la clínica nos cuidamos mucho de cuestionar o de abordar este tema con los homosexuales que nos consultan. Ellos difícilmente consultan por esto, sino por temas circundantes a esto o del todo ajenos. Nuestra visión es libre y desprejuiciada. Sólo buscamos profundizar nuestra comprensión. Que algo no nos guste, que choque con nuestros sentimientos e ideas, sean concientes o inconcientes, creemos y queremos que no domine en absoluto nuestra mirada.

Respecto a muchas tendencias de la sexualidad actual –que estuvimos viendo en una mesa redonda de “Publicaciones”, hace dos semanas, como el travestismo, el pansexualismo, el sexo grupal... también otras posturas sobre la maternidad, que están orientadas por avances de la ciencia, como inseminaciones, alquiler de vientres, paternidad de los homosexuales– nada podemos decir ni menos aun definir ni generalizar desde el psicoanálisis.

El tema pertenece a otras disciplinas, como la bioética, la psicología social o la antropología...

Las conductas no son nuestro fin. En todo caso son indicadores de lo que pasa en la vida y en el inconciente de determinados sujetos. Nosotros tomamos al paciente con todo lo que el paciente trae. De manera que sus formas de amor, sus conductas de amor, su privación de amor, en realidad son aspectos de sí mismo. Lo que sí pertenece a nuestro campo es el dolor mudo y negado. Debajo de las sexualidades distintas, de las transexualidades, en las que incluyo a la homosexualidad, yace un sufrimiento mudo, silente, que no necesariamente es percibido concientemente por los protagonistas. Cabe aquí hablar de una renuncia a los placeres del amor heterosexual, que aparece totalmente negado o minimizado, como si fuera nada; a la realización plena de pulsiones vi-

tales, hacia la maternidad o paternidad, que no son abstracciones, sino pulsiones psicobiológicas. Pongo las dos palabras juntas: psicobiológicas concretas.

Este dolor mudo no puede desmentirse como los protagonistas desean. Y otros caminos que emprenden los homosexuales no encubren, no anulan, no desmienten lo que no es ni puede ser. Este duelo subyace en estas personas, aunque no siempre en la clínica podemos acceder a ello.

Se nos pregunta, en otro momento del interrogatorio: ¿qué quiere una mujer? Bueno, depende de cuál mujer, en qué momento de su vida, según cuál es su historia, según su estatus en la sociedad, según cuán sana o enferma sea.

Si lograra hacer alguna generalización acerca de la mujer normal, digo esto con mucha medida, porque no existe la mujer normal, la mujer busca ser femenina. Saber y aceptar que el hombre es otro y diferente. Con sus caracteres y destino que comparten, y que no son equiparables. La mujer está atravesada por su cuerpo biológico maternal, con su estructura psíquica deseante del hombre y deseante del hijo. Siempre hay un componente masoquista ineludible en el destino de la mujer. Su biología la marca, sus tendencias psicológicas la marcan. Ser penetrada, parir, amamantar, cuidar...

No adhiero a la idea de que el hijo la compensa de nada. Al hijo lo desea, lo necesita, lo ama. No la veo resignada sino asumida en su feminidad.

Ambos, mujer y hombre, se sostienen en el deseo y en el amor.

No se nació para estar solo. Aunque es interesante aceptar que tal vez se necesitan períodos de soledad.

La mujer está determinada por el amor que recibió de sus objetos parentales. Quiero poner énfasis especial en el amor del padre hacia ella. A esto le sigue el amor al hombre y luego al hijo. Tal vez el amor al hijo es lo más emblemático de la mujer.

Creo que la liberación femenina del siglo XX no aportó mayor felicidad.

Comparto esta idea, aun cuando resulta muy difícil definir qué es felicidad...

ANDRÉS RASCOVSKY: Freud decía que no es un bien cultural.

LUCÍA MARTINTO DE PASCHERO: No es un bien cultural, exacto.

Tal vez implique, como lo definió Mariam, plenitud, armonía interior, alegría de vivir. La felicidad son momentos, a veces efímeros.

La mujer anterior al siglo XX era un ser interior. Un modelo femenino más estático, más quieto. Se dice a menudo que la mujer es el interior del hombre –es una frase literaria, metafórica–. Ni el hombre ni el

hijo constituyen hoy el interior de la mujer. Hoy la mujer busca salir al mundo, irrumpir en el exterior. Lograr realizaciones sublimadas aunque esto sea un desafío para ella, pues ha duplicado su trabajo. Le cuesta mucho estar en el mundo interior y, simultáneamente, en el mundo exterior. Por eso una felicidad tan trabajosa resulta a veces relativa.

La mujer ayer y hoy busca ser amada. Busca el amparo del hombre pero anhela que esto no la esclavice. No acepta más la postergación y la discriminación.

La sexualidad masculina está ligada a su potencia sexual, también potencia en la sociedad, a su poder y su éxito, sus logros en la cultura. Tendencia al engrandecimiento de su yo a través de poder político, o material, o sublimatorio.

Pero quiero hablar de la potencia sexual. La felicidad del hombre está ligada a su erección. Ésta es una preocupación seria para el hombre. Un desafío constante a cualquier edad del hombre.

La mujer está libre de esto, no necesita nunca mostrar que es potente. Sólo vemos esta tendencia en el falicismo femenino, nada infrecuente. Tendencia que la saca de su centro emocional. Competir, superar, vencer, no son verbos femeninos, sino masculinos. El hombre envidia secretamente el mundo femenino: no competir, no estar sujeto a erección, no crear ni sostener rivalidades, no tener que salir obligatoriamente a hacer la guerra o a luchar en el mundo externo.

Engendrar y parir son los milenarios poderes absolutos femeninos que el hombre sí envidia, aunque viva queriendo demostrar lo contrario.

El sádico comportamiento de muchos hombres, en muchos ámbitos, con la mujer, es una formación reactiva y es ominoso.

Sí es cierto que, en su inconciente, el hombre teme y envidia a la mujer. Si no fuera así no se hubiera consolidado a través de los siglos, y en muchas culturas, el vejamen al cual el hombre somete a la mujer. Hasta el crimen.

El amor y la locura. Diré algo muy breve pues se acaba mi tiempo de exposición. De la mano de la locura, de la pasión amorosa, hemos llegado al fondo de la tragedia humana.

Concluyo mi aporte afirmando que el amor es el gran ingrediente de la vida, con modalidades diferentes en la mujer y el hombre. Constituye un amparo contra la soledad del destino y la desolación de la vida misma. Sostiene la pregunta existencial ¿para qué vivimos?, ¿para qué estamos? Nos ayuda, además, enormemente en la aceptación de su transitoriedad.

CLAUDIA L. BORENSZTEJN: Muchas gracias Lucía. Y me impresiona que respecto a las ideas y a las preguntas que formulé, cada uno tomó algo muy distinto, como si hubiera habido un funcionamiento del grupo ar-

gentino, inconciente, y se hubieran puesto de acuerdo en tomar cada uno un aspecto absolutamente distinto y complementario. Así que retomo esto de que hay un espíritu psicoanalítico argentino trabajando. Y ahora, nuestro presidente, el doctor Andrés Raskovsky.

ANDRÉS RASCOVSKY: Bueno... [risas]. No sé si ha quedado lugar para la potencia masculina... Pero bueno, los hombres siempre dudamos, como dijo Lucía [Martinto de Paschero], de nuestra potencia. Siempre tenemos un horizonte más difícil que el de la mujer.

Yo tomaría lo de Octavio Paz, que el amor y la pasión son nuestra porción de Paraíso.

Y en cierto modo el amor, para muchos autores, no es un concepto psicoanalítico. Pero indudablemente, intentamos hacer la delimitación del sentido de la palabra amor. Y la tomamos a veces en un sentido amplio.

Freud dijo que el psicoanálisis es una curación por vía del amor y habló del concepto del amor amplificado. Pero como también señalaban algunas de mis predecesoras, podemos delimitar el amor de la pasión y del enamoramiento y el nivel de la sexualidad.

En un sentido amplio influye a todos. Pero Freud dice que el que ama es el yo. Y para ello necesita una integración yoica.

La pasión y el enamoramiento parecerían estar más allá del yo, son territorios del ello.

La pasión y el enamoramiento tienen más que ver con esta idea de encontrar la plenitud, una plenitud narcisística. Tiene más que ver con el imaginario. Mientras que el amor, al ser un desarrollo yoico, requiere de la integración.

Freud dice que el yo es un político. El yo hace transacciones. Y en ese sentido, el yo está observando sus múltiples fronteras, para hacer su elección. Elección amorosa tomando en cuenta la realidad, los ideales y el ello; en su elección hace transacciones.

Podemos decir que tenemos una concepción psicoanalítica del amor al objeto. El amor al objeto implica aceptar la alteridad del otro.

El amor es singular. El amor requiere de lo único y excepcional del otro. Como señala Barthes, caminó por la ciudad y vio mil personas; deseó cien cuerpos, pero amó sólo a uno. El amor exige exclusividad.

El amor podemos integrarlo con la idea de la relación con el objeto en cuanto a la vivencia de gratitud, porque Freud dice que el amor es la relación con los objetos que nos brindan satisfacción. Y podemos articularlo con algunos desarrollos kleinianos, en el sentido de la gratitud al otro. El amor implica ese reconocimiento y agradecimiento al otro.

Pero el amor implica el reconocimiento de la castración en el otro. Amamos cuando podemos velar algo de la angustia del otro, neutralizar algo de la angustia y de las carencias del otro y sin embargo poder amar-

lo. En la pasión y en el enamoramiento, se está más cerca del imaginario y de la ilusión de completud.

En el deseo tenemos un registro simbólico. En el amor estamos más cerca del imaginario.

Pero ¿el amor es una vivencia, una experiencia? Todos hemos leído los *Fragmentos del discurso amoroso*. Ahí Barthes señala el amor como un discurso. Esos discursos que se han desarrollado a través de los siglos. El discurso del amor, aquel de los poetas, aquel que Freud nos dice que debemos consultar, nos esclarece, nos enriquece y nos va delimitando la noción del amor. Esta noción del amor de los poetas y del discurso nos humaniza, como dice Bloom acerca de Shakespeare y su obra: el creador de lo humano.

Estamos asignando representaciones. Estas representaciones hacen también a la noción del amor que vamos redescubriendo en forma permanente.

El discurso amoroso o las palabras sobre el amor que en el transcurso del tiempo se van desplegando y adquiriendo nuevas metáforas y nueva significación, ¿son nuevas formas de amor? ¿Nuevos desarrollos en la forma de amar?

Todos tenemos una historia de amor. Una historia de amor que es un bálsamo o resuelve el drama de nuestra infancia. La escena primaria, la problemática narcisística... Atraviesa el Edipo. El amor inicialmente es salvación. Sin el amor de nuestros progenitores no sobrevivimos. La historia de amor de cada uno, de alguna manera, nos brinda ese sentimiento de mismidad.

Freud, en "Introducción al narcisismo", nos habla del sostén de la vivencia de mismidad. La traducción de López Ballesteros dice autoexistencia. Es la sensación del ser. Una es primaria, la libidinización inicial, la narcisización inicial. Otra tiene que ver con el logro de los ideales. Y dentro de estos ideales también está el logro del objeto y el ideal sexual.

La historia de amor de cada uno neutraliza el drama de la infancia. Es distinto del erotismo, debemos diferenciar en parte la sexualidad como corporal y el erotismo, del amor. La sexualidad alude a lo biológico, a la necesidad; en cambio, el nivel erótico incorpora las representaciones, la fantasía. Entramos en el campo erótico en función del reencuentro con el objeto que tiene condición fetichista, que alude al reencuentro con aquel objeto original. Se genera este campo erótico que implica representaciones, imágenes, fantasías. El campo erótico es el campo de las fantasías. El campo de la seducción y el juego en torno al reencuentro con el otro o con el falo.

Para algunos autores, no hay reencuentro con el otro, solamente reencuentro fálico. Como decía Lacan, no hay relación sexual.

Esto fue dicho por muchos autores psicoanalíticos. Sería el encuentro esencialmente narcisístico en el campo erótico. Por eso delimitamos la idea del amor al objeto y la aceptación de la castración del otro.

En cuanto a alguna de las preguntas de Claudia... ¿Hay una relación de naturaleza con la sexualidad? No. Siempre es histórica. ¿Somos polígamos? No es la naturaleza. Hay un mito en la cultura, el mito de la horda primitiva. Yo apoyaría la idea de la poligamia... la que compartimos con el hombre de la horda primitiva como fantasía inconciente, quizás como protofantasía también heredada, el deseo imposible de poseer a todas las mujeres...

No diría que se trata de la masculinidad, sino que es la fantasía del machismo. La ilusión de la identificación con el padre de la horda primitiva.

¿Qué desean los hombres? Freud lo dice, en el principio de *El malestar en la cultura*: "poder, éxito y riqueza. Y desdénan los verdaderos valores que la vida nos ofrece".

Entendería que poder y éxito, en este universo, implica la identificación con el padre de la horda primitiva. En cada cultura aparece la alianza fraterna de la comunidad y pone restricciones a esta ilusión narcisística del padre de la horda: de la posesión de todas las mujeres. Incluso la pornografía alude a desbordes corporales, pero sin subjetividad, anónimos y ahistóricos. En cambio, lo erótico exige un guión, un texto. Subyace el negativo de la satisfacción realizada. Tiene su historia latente a ser construida, y su fantasma o fantasía particular de raíces de privación. Realizada a la modalidad onírica. Sexualidad, erotismo y amor se articulan como en una secuencia ideal, pero se des-articula en diversas circunstancias. Cada cultura en una forma singular.

Así, si cruzamos el océano y vamos a los países musulmanes, nos encontramos con una poligamia, legislada y normal en relación con las mujeres, absolutamente diferente de la que encontramos en Occidente.

INTERVENCIÓN: Pero las mujeres no pueden hacer lo mismo.

ANDRÉS RASCOVSKY: Las mujeres no pueden hacer lo mismo porque Occidente es una cultura patriarcal, que ha sometido durante siglos y siglos a la mujer. Y en muchas instancias conserva una manera patética. El infanticidio generalizado universal destruye a las recién nacidas mujeres en proporción creo que de 7 a 1. En China sucede algo similar. Ahí está el tema del filicidio especialmente hacia la mujer.

Para Lacan, el hombre es bígamo. Tomándolo de Freud, indudablemente. Tiene una estructura en relación con la ternura y una estructura en relación con la sensualidad. Inevitablemente el hombre buscaría ambas mujeres.

También como han dicho muchas de las autoras anteriores, hay una diferencia en la forma de amar.

La mujer, a raíz de la herida narcicista que significa su lugar o posición en el universo masculino, necesitaba un plus de reconocimiento, que se manifiesta en el deseo de ser amada. Es un posicionamiento, insisto, femenino.

Por supuesto que eso lo puede hacer el hombre también.

En todos los casos donde hay una necesidad ontológica importante, como consecuencia de heridas en el narcisismo, el posicionamiento en el deseo de ser amada o lo que denominamos la elección narcisística, caracteriza al polo femenino. Helene Deutsch decía, para la posición femenina, “él es maravilloso y yo soy una parte de él”.

Y esto podríamos verlo en la elección narcisística también en los hombres, la elección en el homosexual implicaría recuperar aquello que uno fue, lo que uno quisiera ser o, una parte de sí mismo, un doble como señala Freud, y poder resolver la inseguridad ontológica inicial.

Claro que este circuito es muy diferente a elegir un objeto con el cual se ha tenido una experiencia de satisfacción que reproduce las experiencias de satisfacción iniciales que luego se articulan con los genitales femeninos. Aquel que no ha podido articular la experiencia de satisfacción inicial con los genitales femeninos (quizás ésta sea la garantía de la masculinidad), tiene que encontrar, en otro, algo que le garantice una vivencia de seguridad, como solución para su inseguridad ontológica, toma el sendero homosexual.

La biología en la normalidad debería ser un destino, ya que cuando nace un bebé, decimos “es hombre o es mujer, es un varón o es una nena”. Y los padres normalmente tienden a aceptar esta situación y a través del hecho identificador, normalmente, se desarrollaría.

Si esto no sucede, por heridas tempranas, porque no hay un ambiente propicio a las identificaciones masculinas, se toma el sendero de la elección narcisística. Pero esto implica también el erotismo anal o prácticas de *fellatio* o masturbatorias.

Freud trabajó inicialmente la fijación pregenital como génesis de la perversión cuando comprendió la significación de la castración, la pregenitalidad que se usa como estrategia defensora.

A veces planteo esto porque en el Congreso Internacional se me creó un problema ideológico. Porque yo llevé adelante esta postura y hablé de la importancia de la elección narcisística y del erotismo anal en la perversión, como una práctica sexual en psicoanálisis. Pero me encontré con que una parte de la audiencia se levantó en contra de esta idea, diciéndome que la homosexualidad no era una perversión. Y que las perversiones no eran sexuales, sino que tenían que ver con la violencia y la destrucción del otro. Y el tema de la sexualidad, en el congreso psicoa-

nalítico, quedó en parte de lado para la perversidad. Cuando esta persona se levantó y enfrentó la idea de que la perversión tenía que ver con la elección narcisística, el erotismo anal y la práctica sexual “*contra natura*”, hubo un aplauso en la sala. Una sala muy amplia.

Así que el problema ideológico en las consideraciones sobre lo que es perverso o no, tiene una gran trascendencia.

En un momento pensé cuál es la problemática ética y cuál es la problemática moral, considerando estas situaciones.

La problemática ética implicaría aquello que permite el desarrollo del ser humano y de la especie. Y en cierto modo afirmaríamos tres normas centrales: el respeto al tabú del incesto, el respeto a la diferencia sexual y el respeto a la integridad del otro.

Esto implicaría una posición ética frente a la sexualidad y a las perversidades. Las que violan alguno de estos tres fundamentos básicos: incesto, diferencia de sexos e integridad del otro, entrarían dentro de la perversión o de las perversidades.

Y lo otro, todas las otras limitaciones, tendrían que ver con la moral. Ya no con la ética. Y entonces hacemos una delimitación entre la moral ligada a las tradiciones, a las costumbres y a los pueblos. Y lo ético como respeto básico al ser humano.

En ese sentido se nos extiende el interrogante sobre la sexualidad y la extraordinaria diversidad de las configuraciones sexuales y de las conductas sexuales.

En una época, esto es parte de la pregunta de Claudia, trabajamos con un grupo a través de la cámara Gesell, con distintas sexualidades que llamábamos sexualidades marginales. No eran perversiones pero tampoco era la sexualidad convencional.

Trabajábamos con prostitutas, que contratábamos en la cámara Gesell. Y puedo decir que la prostitución, dentro de estas categorías, no entraría como una perversión.

Los juegos grupales y el intercambio de parejas, en muchas situaciones, tampoco entrarían dentro de la noción del acto sexual perverso.

Estudiamos también, Claudia escribió sobre esto, sobre transexualidad y sobre travestis. Y acá sí, porque entraba en contradicción con alguno de los fundamentos de lo que podríamos considerar la ética de la sexualidad. Aquello no ligado a las costumbres de un pueblo, de una comunidad, su moral o sus tradiciones.

Con esto intentábamos una visión psicoanalítica más amplia sobre el problema sexual internacionalmente.

También se nos planteó el tema de que, en la actualidad, en el matrimonio o la pareja habría dos situaciones que hacen a lo contemporáneo. La primera es que el “hasta que la muerte nos separe” ha quedado muy restringido. Y muchos se han referido a la monogamia serial o a esta ins-

titución que se instituyó en el siglo XIII como sacramento cristiano. Y la segunda es la realidad de que el deseo de hijos ha quedado en Europa muy desdibujado, reducido.

Si estudiamos el mundo estadísticamente, el 90% de los hijos no son deseados. Hay un estudio de Feder, un colega mexicano, que está en una de estas revistas de congreso, que dice que el 95% de los niños no son deseados. Solamente el 5%, y ojalá muchos de nosotros lo hayamos sido... [murmullos].

Y esto tiene que ver con la baja de la tasa de natalidad en Europa.

CLAUDIA L. BORENSZTEJN: Quería recordarles que estamos en una mesa redonda de la REVISTA DE PSICOANÁLISIS, la idea es que los integrantes de la mesa se pregunten entre sí y se respondan mutuamente a lo que han planteado, nunca se hacía a puertas abiertas como esta vez. Si alguien tuviera una pregunta, y sólo una pregunta muy puntual, entonces les pediría que la acerquen. Pero no un aporte, porque ya tenemos suficiente aporte con lo que hemos escuchado.

Quisiera entonces que, en estos quince minutos que quedan, intercambien ideas y se pregunten mutuamente.

Por mi parte, sólo diría una palabra con respecto a esta cuestión de las relaciones de amor y muerte, de amor y separación, y al hecho de que la separación sea equiparada a una muerte, y de ahí el conflicto que tiene. Y relacionar levemente esto con la terminación del análisis y con la dificultad que podría haber en los analistas para terminar los análisis como aceptación de la propia muerte. Como si nos resistiéramos a aceptar que antes que la muerte nos separe, tenemos que terminar el análisis.

MARIAM ALIZADE: Seré muy breve. Tengo la impresión, después de escuchar tantas ideas, de que recién empezamos a abrir un debate entre nosotros.

Me interesaría retomar de las palabras de Leticia [Glocer] su alusión a los reemplazos del amor, la inclusión del amor a las adicciones o las pasiones por la comida... Un tema que parece lejano a la temática del amor y que, sin embargo, debiéramos incluir. Incluso, como bien señala Leticia, los amores a los animales como sustitutos de otros objetos de amor...

El de Lucía [Martinto de Paschero] me pareció un planteo más clásico. Más clásico, muy freudiano y muy justo. Pero al mismo tiempo, no sé si hoy día podríamos, tomando en cuenta lo expresado por Andrés [Rascovsky] acerca de los hijos no deseados, coincidir con la primacía natural del amor maternal. La psicohistoria nos enseña, fuera y dentro de los límites del consultorio, lo que yo llamo el lado oscuro de las mater-

nidades. En las historias de las maternidades, la mayor parte de los filicidios es perpetrada por las mujeres y no por los varones.

¿Cuántas mujeres manifiestan que quieren tener hijos, influenciadas por un mandato cultural y después no saben qué hacer con ellos? Hubieran sido más felices si no los hubieran tenido. Pero la sociedad, el narcisismo, la trascendencia... todos estos factores intervienen y casi parece obligatorio expresar que se desea tener un hijo. Porque si dicen que no lo desean, serán mal miradas. Esto se observa con mayor frecuencia en las mujeres que en los hombres, debido al mito del amor maternal.

Habría muchos más puntos para debatir y me encantaría que tuviéramos el tiempo. Gracias.

CLAUDIA L. BORENSZTEJN: Cómo aceptamos esta limitación...

LETICIA GLOCER FIORINI: ...yo también creo que deberíamos haber tenido más tiempo.

Voy a tomar un punto que tiene que ver con algo que había planteado Claudia: ¿qué quiere una mujer? Y que en cierta medida fue planteado por todos nosotros. Creo que es una pregunta que parte de un sujeto de conocimiento y de deseo masculino hacia un objeto (femenino) decretado como enigmático.

A mi juicio, entonces, el enigma no es la mujer en particular, sino lo femenino. Pero, a la vez, lo femenino tampoco sería el enigma, sino que el enigma es la diferencia. El verdadero enigma es la diferencia. El enfrentarse a la diferencia. Y que de alguna manera está proyectado y desplazado en lo femenino debido a la angustia de castración.

Esto lo veo así, por eso me parece que la pregunta en realidad está mal planteada. No es qué quiere una mujer, puede ser qué quiere una mujer o qué quiere un hombre o qué quiere una persona... Tiene que ver con la posición de enigma que se le asigna a la mujer y a lo femenino, desplazando así el enigma ante la diferencia.

Y creo que esto está relacionado con algunas cosas que planteó Lucía, también, sobre el tema de lo femenino, acerca de qué es lo femenino. Por ejemplo, que competir no es femenino. Creo que las categorías de femenino y masculino son conceptos que impiden pensar, porque generalizan demasiado.

Ya Freud mismo, en el artículo sobre "La feminidad", dijo, analizando el tema de qué es femenino y qué masculino, que finalmente llegaba a la conclusión de que no podía hablar de femenino o masculino porque eran categorías inciertas. Eso ya lo dijo en 1933, y antes también. Y señaló que finalmente las únicas categorías que se podían pensar eran las de activo y pasivo.

Entonces, cuando nosotros colocamos las clásicas polaridades binarias: amar/ser amado, sujeto/objeto, activo/pasivo, a ambos lados de una línea vertical, encabezadas de un lado por lo masculino y de otro lado por lo femenino, estamos armando polaridades que expresan relaciones de poder. Éste es un tema del que no se habló y que no lo voy a poder desarrollar tampoco, pero cuando se plantea en estos términos, están en juego también relaciones de poder que son propias de las fantasmáticas de dominio y sumisión.

ANDRÉS RASCOVSKY: Una palabra al respecto de lo que decías. Kundera, en *La insoportable levedad del ser*, dice que hay dos tipos de hombres: algunos épicos y otros románticos, líricos.

Los románticos o líricos tienen un placer enorme de reencontrarse cada vez con el mismo objeto y tener una sensación de seguridad.

Los épicos son aquellos que disfrutan de la diferencia y que anhelan cada vez un otro objeto.

La tolerancia a la diferencia.

LUCÍA MARTINTO DE PASCHERO: Estarían entonces para vos, Andrés, de acuerdo con esto que dice Kundera, en un mismo nivel, tanto el épico como el romántico.

Te acuerdas todo lo que Freud sostiene acerca de la pasividad en el hombre. Que el romanticismo exija demasiado del yo hacia el objeto, eso es romántico. Y a eso, a esa fijación al objeto, el hombre le huye por naturaleza. Los dos ensayos sobre las características del amor en el hombre son demasiado conocidos...

Quiero leerles una cosa de Pessoa que me pareció muy linda. Dos renglones:

*No quiero, Cloe, tu amor que oprime.
Porque me exige amor. Quiero ser libre.*

Esto yo lo veo en los análisis de los hombres.

No vamos a caer en definiciones universales, porque eso nos llevaría a un sustancialismo, a una especie de monocausalidad. Estamos muy lejos de eso en psicoanálisis.

Pero tenemos que marcar tendencias. Es excepcional el hombre que busca su definición en la línea romántica. Y, en cambio, es general en la mujer que sí hay que buscar la línea romántica.

El hombre es más bien épico.

Me gustó mucho Andrés lo que dijiste acerca de la perversión. También coincido con todo este grupo de personas, que tratando de lle-

gar a un mínimo común múltiplo de lo que es una perversión, hablaron de la destructividad. Propia y del otro. Incluyo las adicciones, el sado-masochismo.

Yo diría que son perversas todas aquellas prácticas vinculares, sexuales, libidinales, eróticas, cuya finalidad oculta es la destrucción propia o del otro.

ANDRÉS RASCOVSKY: Pero ¿no harías una diferencia entre perversión y perversidad? Porque me parece que la perversión está más ligada al rechazo de la posición femenina o de lo femenino y la castración. Y la perversidad me parece que coincide más con esta línea que estás desarrollando, con el mal, con el daño al otro.

LUCÍA MARTINTO DE PASCHERO: Estoy apoyándome en eso. Estoy apoyándome en la tercera tópica de las pulsiones. Pulsión como pulsión de muerte, como pulsión de destrucción. Seguramente.

Me resulta mucho más difícil moverme dentro de las llamadas desviaciones sexuales, como perversiones, como se llamaban en aquel momento, en 1905, en *Tres ensayos...* Porque el amor es una sumatoria de todas estas prácticas. Todos los seres humanos son igualmente perversos en cuanto a la realización del amor. Es muy difícil establecer una línea entre una cosa y otra. ¿Qué es normal? ¿Qué es normal en el amor?

ANDRÉS RASCOVSKY: Sería interesante defender el polimorfismo sexual adulto, como un desarrollo de polimorfismo sexual infantil, integrando las limitaciones que implican el incesto, la integridad del otro, la diferencia de los sexos...

LUCÍA MARTINTO DE PASCHERO: Me parece importante mencionar la prohibición del incesto, la diferencia de los sexos, aceptada como tal, y el cuidado por la integridad del otro. Me pareció que eran un mínimo, una mínima definición donde sí podíamos colocar de un lado la perversión y, del otro lado, la no perversión.

[Alguien del público pregunta acerca de la paidofilia.]

ANDRÉS RASCOVSKY: ¿La paidofilia? Yo la colocaría en una perversión. Porque tiene que ver con la destrucción del otro.

Entraría en la noción de perversidad, como el paradigma de la perversidad. El otro como un objeto que no tiene aún conciencia para elegir. Un abuso del otro.

LUCÍA MARTINTO DE PASCHERO: Es un abuso del otro.

ANDRÉS RASCOVSKY: Desde esta línea, habría una necesidad de contar con protección, de reaseguramiento por parte de la mujer. Mientras que en el hombre se trataría de poder, éxito y riqueza, o demostración de su potencia.

De todos modos, quería incorporar dos temas que me parecen importantes. El primero, la forma en que la píldora anticonceptiva colocó a la mujer en una posición muy diferente. Y creo que muchos de los desarrollos de la mujer de hoy tienen que ver con la píldora.

En la clínica veo, por ejemplo, una adolescente que tiene un hermano mayor a quien ella admiraba mucho. Y cuando iban a los bares, a esta adolescente le gustaba elegir a los hombres, no le gustaba una posición femenina. Quería ser como el hermano. Entonces se le acercaba a un muchacho y le decía: "Che, me gustás mucho, ¿qué te parece si nos vamos a un lugar más íntimo?"

Y nunca lograba éxito porque los hombres se aterrorizaban. Ese otro de la escena, que teme a la voluptuosidad femenina y es quizás la fobia básica del hombre, que quiere libertad o quiere fugarse de este poder que inicialmente ha tenido la mujer madre para con él.

Hay una fobia básica inicial, por ello el hombre acentúa la necesidad de lograr "libertad" para no caer en el poder femenino matriarcal.

Pero para esto introducía el otro tema, sobre el que hemos hablado poco los psicoanalistas, que es la importancia que abre el Viagra...

CLAUDIA L. BORENSZTEJN: Para la liberación masculina.

ANDRÉS RASCOVSKY: Para la liberación masculina, que no solamente toca a los sexagenarios en adelante, sino también a los adolescentes. Porque da una garantía que anula un poco este horizonte que todos los hombres hemos temido de la impotencia. Y es un tema muy significativo.

MARIAM ALIZADE: Estamos cerrando. En el futuro, el psicoanálisis seguramente ha de profundizar la investigación sobre la influencia del peso de las convenciones culturales y la ideología de época en la producción de las diferentes teorías psicoanalíticas.

Es una tarea a realizar, nos guste o no nos guste. Justamente, en honor a Freud, deberemos desechar antiguas ideas para poder dar lugar a otras. Freud escribió en 1911, en su contribución al simposio sobre la masturbación, que tenía plena conciencia de que estaba abriendo un camino en gran medida inexplorado y que esperaba que nuevas legiones de investigadores continúen el trabajo iniciado por él.

Lo nuevo desafía al psicoanálisis. Muchas ideas que fueron creídas a pie juntillas como universales están siendo cuestionadas. Esto significa que la ciencia está viva y en continuo crecimiento.

LETICIA GLOCER FIORINI: Quería decir unas palabras sobre esto último que se fue armando alrededor de las diferencias entre hombres y mujeres.

Creo que no hay simetría ni tendría por qué haberla. Pero también me parece que las asimetrías requieren un trabajo de distinción. Y en eso estoy de acuerdo con Mariam, hay que hacer un trabajo muy intenso, muy fuerte, para poder ubicar, para poder distinguir, cuáles son estereotipos, convenciones y demás, que hacen a lo femenino y a lo masculino. Y cuáles pueden ser conceptos que sean útiles desde el punto de vista psicoanalítico para nosotros, más allá de esos estereotipos y convenciones que ya vienen desde hace mucho tiempo y que, algunos de ellos, fueron discutidos por el mismo Freud.

Entonces, si hay que buscar las asimetrías, eso requiere un trabajo de invención, de creación, de estudio... E incluso, también, de poder repensar el tema de la diferencia y profundizarlo mucho más.

CLAUDIA L. BORENSZTEJN: Quería agradecer muchísimo a todos la participación en esta mesa. A los que han escuchado silenciosamente, también agradezco su presencia... lo que puedo prometerles, para que no nos quedemos esta vez con la idea de que deberíamos haber comenzado donde terminamos, es que podremos continuar de algún modo virtual esta mesa, pues estará publicada íntegramente en Internet. Vamos a abrir un foro de discusión, donde todo el mundo pueda decir lo que piensa y discutir con los autores.

[Aplausos.]

DESCRIPTORES: AMOR / SEXUALIDAD / DESEO / ENAMORAMIENTO / MONOGAMIA / FEMENINO / MASCULINO / COMPORTAMIENTO SEXUAL / PERVERSIÓN / PERVERSIDAD / ÉTICA / DIFERENCIA DE LOS SEXOS / OTRO

KEYWORDS: LOVE / SEXUALITY / DESIRE / FALLING IN LOVE / MONOGAMY / FEMININE / MASCULINE / SEXUAL BEHAVIOR / PERVERSION / PERVERSITY / ETHICS / SEXUAL DIFFERENCE / OTHER

PALAVRAS-CHAVE: AMOR / SEXUALIDADE / DESEJO / PAIXÃO / MONOGAMIA / FEMININO / MASCULINO / COMPORTAMENTO SEXUAL / PERVERSÃO / PERVERSIDADE / ÉTICA / DIFERENÇA DOS SEXOS / OUTRO

*“My Heart belongs to Daddy”:¹ Algunas reflexiones sobre la diferencia entre generaciones como organizador de la estructura triangular de la mente

**Gabriel Sapisochin

En este trabajo me propongo reflexionar sobre el concepto de *diferencia entre generaciones* como articulador metapsicológico y clínico del acceso a la terceridad edípica.

Como ya sugería Freud (1914), todo sujeto tiene la doble tarea de someterse, por un lado, a las leyes que rigen su funcionamiento inconsciente, comandado a su vez por el principio de placer y, por otro lado, a la legislación impuesta a la mente, a raíz de su ligazón con el espacio intersubjetivo, donde una historia genealógica deja su impronta en la identidad subjetiva como si de un escudo de familia se tratara. Por ello pondré una primera hipótesis consistente en que el sujeto teje una malla fantasmática combinando activamente los aspectos captados en la historia del vínculo intersubjetivo con sus objetos edípicos, con otro hilado proveniente de su espacio intrapsíquico que busca satisfacer los deseos infantiles incestuosos. Y que, como analistas, sólo tendríamos acceso a la significación retroactiva (*Nachträglichkeit*) de la historia familiar del sujeto, quien escoge *selectivamente* aquellas temáticas significativas de lo intersubjetivo que, al desmentir la diferencia entre las generaciones, le

* Trabajo publicado en *The International Journal of Psychoanalysis*, 80, 4; y en el *Libro Anual de Psicoanálisis*, 15, 2001.

** Dirección: Orense 85, 28020, Madrid, España.
sapisochin@wanadoo.es

1. “My Heart belongs to Daddy”, letra y música de Cole Porter, 1938, Chapell & Co., Chapel/Intersong, USA.

permiten sostener la creencia en la posibilidad de la total satisfacción del deseo inconsciente incestuoso.

Presentaré una viñeta, con la constelación fantasmática que denomino “My Heart belongs to Daddy”, en la que se aprecia que la paciente se había identificado con una abuela paterna, a quien sólo había conocido a través de narraciones realizadas por su padre, relatos en los que éste transmitía a su hija su fijación a un vínculo incestuoso. De esta manera, convertirse en la madre de su padre le permitía creer que sorteaba los diques impuestos por la diferencia entre las generaciones que señala los diferentes lugares que ocupan los sujetos en la situación edípica. Mi segunda hipótesis, íntimamente relacionada con la anterior, es que esta posición identificatoria con un objeto perteneciente a dos generaciones anteriores produce trastornos en la estructuración triangular del aparato psíquico y en la génesis de los procesos del pensar.

La metáfora de la diferencia entre generaciones

Cada modelización psicoanalítica contiene en su interior una metáfora sobre el origen de la estructuración de la tópica psíquica, lo que condicionará una cierta manera de escuchar y significar los datos clínicos así como una determinada concepción de la teoría de la cura (Bernardi, 1989; Cooper, 1996). En general, las diferentes metaforizaciones sobre el origen de un espacio representacional coinciden en que la instauración en el analizando de un nuevo modo de funcionamiento mental tendría como precondition el acceso a una calidad de vinculación con el objeto, donde *alguna diferencia* se impone entre ambos. Los analistas freudianos lo modelizan como la aceptación de la diferencia de los sexos; los analistas kleinianos como la aceptación de una realidad vincular en la que el objeto de amor, al dejar de ser parcial y ser reconocido como una totalidad, es a la vez reconocido como víctima de los ataques destructivos del sujeto; los analistas winnicottianos como la diferencia entre un objeto percibido subjetivamente y otro que adquiere un estatuto de externalidad; los analistas bionianos como la percepción de un objeto ausente que entonces devendrá pensable, y así en los diferentes modelos.

A mi entender *el concepto de diferencia entre generaciones es la transformación en una metáfora* –una ficción narrativa– *del funcionamiento en tres dimensiones del aparato psíquico*. Con ello me refiero a que la instauración de una brecha generacional entre el sujeto y el objeto figura el espacio diferenciador entre las representaciones entre sí, entre el símbolo y lo simbolizado, etc.; espacio que es indispensable para la génesis del pensar.

Soy consciente de que la noción de diferencia de generaciones va indisolublemente ligada a la de diferencia de los sexos, no existe la una sin la otra. Sin embargo, desde el punto de vista diacrónico, pienso que el reconocimiento de las diferencias sexuales sería anterior a la inscripción de la diferencia de generaciones que se produciría a la salida del complejo de Edipo. Por ello, y a los efectos de la exposición, haré un clivaje entre ambos conceptos.

Hasta donde llegan mis conocimientos, la primera mención explícita del concepto de diferencia entre generaciones fue realizada por E. Jones en 1913 en una conferencia pronunciada en Nueva York titulada “La fantasía del trastocamiento de las generaciones” (Jones, 1913). En este trabajo describe una fantasía infantil a través de la cual el niño invierte las posiciones generacionales que ocupan sus padres y él mismo. Se trataría, según Jones, de la creencia infantil de que el crecimiento conlleva el enpequeñecimiento de los progenitores, culminando en el trastocamiento de los vínculos familiares dado que el niño, mediante la identificación con algún abuelo, cree ocupar el lugar del progenitor de sus propios padres; y esto a los efectos de desmentir la diferencia de generaciones impuesta por la prohibición edípica.

Bastantes años más tarde D. Meltzer se refiere a una organización caracteropática que denomina *pseudomadurez* –equiparable a las descripciones clínicas de *falso self* de Winnicott y de *personalidad as if* de H. Deutsch– y que relaciona con actividades masturbatorias anales, cuyo sustrato fantasmático residiría en una idealización del recto y los contenidos fecales (Meltzer, 1966). Meltzer conjetura que el sujeto infantil haría una equiparación imaginaria entre los pechos maternos ausentes y sus propias nalgas infantiles, y entre los contenidos rectales retenidos, alcanzados con la masturbación anal, y los contenidos fantaseados del vientre materno. Sostiene que “esta estructura puentea el complejo de Edipo [...]” (Meltzer, *ibíd.*) en la medida en que el sujeto haría simultáneas identificaciones confusionales con ambos progenitores, al equiparar su ano a la vagina materna y su dedo masturbador al pene paterno. Como si proclamara: “Soy la madre penetrada y el padre penetrador”. De esta manera, al desmentir la intolerable percepción de una escena primaria edípica que marca diferencias de roles, capacidades y posiciones identificatorias entre las generaciones parentales y las filiales, esta fantasía permitiría sostener la creencia de que es posible ocupar todos los lugares de la escena primaria.

Por estas mismas fechas, B. Grunberger (1967) también aborda la noción de diferencia entre generaciones y postula que el niño, a pesar de constar la imposibilidad de consumir el incesto, debido a su inmadurez, cree en la posibilidad de hacer un *salto* sobre el Edipo sosteniendo una fantasía de poseer mágica y autoengendradamente aquellos atributos fá-

licos –también de características anales como en la descripción de Meltzer– que le permitirían triunfar sobre el rival edípico que interfiere la satisfacción incestuosa, haciendo como si el progenitor del mismo sexo jamás hubiese existido. De esta manera, el sujeto *saltaría por encima* del largo y azaroso proceso de la maduración pulsional basado en una sucesión de identificaciones edípicas: la cadena de la filiación habría quedado abolida.

J. Chasseguet-Smirgel continúa y profundiza la línea propuesta por Grunberger y sostiene la hipótesis (Chasseguet-Smirgel, 1984a) de un deseo primario en todo ser humano tendiente a vivir en un universo sin límites y diferencias entre los objetos, fantaseado como un vientre materno despojado de sus contenidos –el padre y su pene o los bebés– en tanto serían representantes de la imposibilidad de dicho deseo (con)fusional. Así, pues, la fantasía de destrucción de los contenidos del vientre materno, que interferirían un funcionamiento mental al servicio del principio de placer, representaría la destrucción de la inscripción psíquica de la realidad misma: la realidad, impuesta por el Edipo, de que el padre y su pene fecundante adulto son los únicos capaces de satisfacer a la madre. De ahí que Chasseguet-Smirgel sostenga que la realidad misma derivará de la inscripción o borramiento de la categoría de hijo como discímil a la de padres (diferencia entre generaciones).

H. Faimberg (1985, 1993) plantea un tipo de identificación alienante, que ella denomina *telescopaje de generaciones*² puesto que condensa tres generaciones: el sujeto, sus progenitores y sus abuelos. Según la autora, dicha identificación surgiría en un encuentro intersubjetivo a raíz del cual el paciente sería depositario de una historia que no pertenecería a su generación, es decir, a su posición de hijo en la cadena de filiación; por el contrario quedaría identificado inconscientemente con la lógica narcisista de algún progenitor –o de ambos– creyendo que: “Soy aquello que mis padres odian o aman de sí mismos y de sus objetos pasados”. Sostiene Faimberg que este tipo de identificación sería el resultado de un entrecruzamiento intersubjetivo en la medida en que el sujeto no sólo sería víctima de la depositación parasitaria de la historia de una relación de objeto que pertenece a sus progenitores y abuelos, sino que la identificación alienante, al posicionarlo en el sitio de un abuelo, le permitiría resistir de un modo narcisista la herida infligida por el complejo de Edipo y desmentir la diferencia entre generaciones.

En la década de los ochenta algunos analistas poskleinianos de Londres retomaron la noción de diferencia entre generaciones como el organizador “*par excellence*” de la alteridad, apoyándose en ciertos pa-

2. Del francés *télescope*, que significa un “choque frontal” –entre dos vehículos, por ejemplo– y que por analogía alude a la intrusión de un objeto en otro.

sajes del artículo de M. Klein sobre el Edipo temprano del año 1945, en el cual sugiere una coincidencia entre Edipo y conflictos de la ansiedad depresiva (Klein, 1945).³ Plantean que, si bien la relación continente-contenido con el pecho sería la base para poder elaborar la conflictiva edípica, en la situación diádica originaria el bebé sería participante y beneficiario de dicha relación; por el contrario, la percepción de la pareja edípica confrontaría al sujeto con una buena relación continente-contenido de la que ahora sería tercero excluido. Sostienen que este hecho dejaría su impronta en el funcionamiento psíquico dado por la instalación de un espacio de separación entre el sujeto y sus objetos, y entre éstos entre sí, espacio donde la ausencia sería representada simbólicamente. Pero, dado que este acceso a la terceridad edípica no se alcanzaría de una vez y para siempre, el sujeto intentaría borrar la percepción de su exclusión de la pareja edípica adulta, y el reconocimiento de la brecha generacional, por medio de la creación de *creencias edípicas ilusorias* que harían posible saltar imaginariamente dicha diferencia y reestablecer vínculos diádicos con-fusionales (Britton, 1989).

Por todo lo anterior pienso que “hacer trabajar” el concepto de diferencia entre generaciones dentro de la teorización psicoanalítica podría ser el punto de partida que nos permita salir de ciertos *impasses* en los que, desde mi punto de vista, se encuentra el pensamiento analítico; fundamentalmente en lo concerniente a la articulación de lo intersubjetivo con lo intrasubjetivo, así como en la conceptualización y los destinos del complejo de Edipo y la génesis de los procesos del pensar. Y es a estos temas a los que dedicaré los cuatro próximos apartados de mi trabajo, aproximándome a ellos desde lo negativo; es decir, infiriendo lo que sucede en el funcionamiento mental cuando la diferencia entre las generaciones es desmentida.

“My Heart belongs to Daddy”: la diferencia entre generaciones como vínculo entre lo intra e intersubjetivo

L., una mujer en su treintena, que lleva siete años en análisis a una frecuencia de cuatro sesiones semanales, fue una de mis pacientes que me

3. Aunque no es el objetivo de este trabajo, me parece importante subrayar el diálogo fructífero que, en los últimos 25 años, condujo al mutuo enriquecimiento metapsicológico-clínico entre el movimiento analítico poskleiniano inglés y el movimiento posfreudiano francés, surgiendo de dicho encuentro un lugar tercero de transicionalidad teórica que, metafóricamente hablando, podríamos definirlo como una corriente de pensamiento analítico que no discurriría ni por Londres ni por París, sino por el Canal de la Mancha (Chasseguet-Smirgel, 1991; Birksted-Breen, 1996; Green, 1997).

enfrentó con la constelación que denominé “My Heart belongs to Daddy”. Publicista de profesión, casada y con dos niños pequeños, vino a consultarme ya que creía que había algo que bloqueaba su capacidad para desarrollarse profesionalmente. Aunque se consideraba inteligente, sentía que no podía hacer uso de este atributo para pensar creativamente. Era una mujer bastante atractiva físicamente, que contactaba fácilmente con sus emociones.

L. supo de mi origen argentino, a través del colega que la refirió a mí, aunque este conocimiento no lo mencionó manifiestamente en nuestros primeros encuentros, dando por descontado que yo debía saber que ella conocía este dato de mi propia filiación. Efectivamente utilizaba típicos “argentinismos” que me contó había aprendido por mediación de unos conocidos suyos, también de origen argentino. Esta tendencia de L. a relacionarse conmigo, expresándose con giros idiomáticos que me recordaban mi propia lengua materna, era algo que me resultaba enigmático y no fue posible analizarlo hasta bastante avanzado su proceso analítico; momento en el que fue interpretado, en el contexto transferencial edípico positivo, como repeticiones de antiguos intentos de seducción de la niña L. a su padre, de origen italiano, a quien ella recordaba *embobado* oyéndola pronunciar un perfecto dialecto de cierta región de Italia. Sin embargo, durante esa temporada, yo percibía que no había nada de sorprendente para L., ni suficientemente convincente para mí, en ese tipo de interpretaciones; comprendí *a posteriori* que ambos desconocíamos, en ese momento del proceso, el vértice identificatorio que sostenía con tanta tenacidad los intentos de L. de ser portadora de mi lengua materna.⁴

Luego de haberse instalado la situación edípica en el espacio analítico, sobrevino una fase, de su cuarto año de análisis, durante la cual nos trasladamos al escenario de su neurosis infantil. Y fue en este contexto narrativo que me contó, por primera vez, un ceremonial que repetía obsesivamente desde su tierna infancia. Era algo que necesitaba realizar todas las noches de su vida antes de acostarse y que consistía en una forma muy peculiar de colocar el embozo de la cama, bordado con las iniciales familiares. Algo que era tan egosintónico para L. que se escuchaba sorprendida hablando de este tema que jamás se le habría ocurrido traer al análisis. También para mí había algo de enigmático en esta aparición de un ceremonial obsesivo disarmónico con el funcionamiento mental histérico de L.

4. La capacidad que tiene la lengua materna de cada sujeto de evocar la primitiva relación oral con la madre (lo *heimlich*) ha sido señalada por numerosos autores entre los que citaré a Greenson (1950), Bollas (1979), Casement (1982), Anzieu (1987), Amati Mehler *et al.* (1990), Grieve (1990), Tessone (1996), Rallo (1998).

Recuerdo que de pequeña papá me decía: “Cuando te veo ordenar de esta manera el embozo veo a mi madre”. ...Papá, que era huérfano de padre desde muy pequeño, estaba muy unido afectivamente a su madre. Decía que era la mujer más importante de su vida y siempre relegaba a mi madre a un segundo lugar... De hecho se ha dedicado a coquetear con mujeres que son verdaderamente parecidas a su madre...

Efectivamente L. buscaba *ser la primera* en la relación con su padre, pero para ello debía ser portadora de aquello que permitiera que el padre la *confundiera* con su objeto de amor incestuoso. El síntoma *obsesivo* dejaba de serlo al poder L. contactar con esta abuela paterna muerta-viva (Baranger, 1961; Mijolla, 1986), quien, como un intruso, se había apoderado de su psiquismo.

Por supuesto que, durante todo este tiempo, L. continuaba hablándome con giros idiomáticos argentinos, y en muchas sesiones notaba que su coqueteo verbal tenía como finalidad que yo mismo me identificara contratransferencialmente con un objeto paterno que confundiera a una hija-paciente con su propio objeto materno incestuoso. En otra sesión, algún tiempo más tarde, dijo:

Alguna vez he pensado que seguramente Ud. emigró joven y se casó aquí en Madrid, y que su esposa podría ser española lo cual le haría echar de menos la Argentina... Ayer fui a casa de mis amigos los F...⁵ M., la esposa, le prepara a su marido las típicas comidas argentinas. Será para que no eche de menos la Argentina...⁶ Pues, había empanadas salteñas y panqueques de dulce de leche.⁷ Recuerdo que pensé: “Podría llevarle una fuente a Sapisochin... se quedaría embobado”.

Mientras L. hablaba, recuerdo haber visto en mi mente “las empanadas y los panqueques de dulce de leche”, con los que L. intentaba seducirme, hasta que me di cuenta de que dichos alimentos aparecían servidos en espacios de mi vida pasada. Fue entonces, al recuperarme de mi ensoñación contratransferencial, cuando fui consciente de que el discurso de L. me había llevado a espacios donde yo había vivido hacía mucho tiempo y que no era el tiempo real en el que, en esa sesión, estaba con L.; recordé entonces mi forma de escuchar polisémicamente “la Argentina” y pensé

5. Los amigos argentinos con quienes aprendió los giros idiomáticos propios de ese país.

6. En castellano suena muy parecido “echar de menos la Argentina” (país) y “echar de menos a la argentina” (mujer de origen argentino).

7. Platos típicos de la oferta gastronómica argentina. Nótese la relación entre lengua materna y oralidad, hecho que como señalé antes ha sido subrayado por numerosos autores.

que L., portando los “manjares” de mi pasado infantil, me proponía que ella sería “la madre argentina”. Entonces, le dije que “en ese caso yo quedaría tan embobado que ‘pasaría’ de mi esposa española al confundir a una españolita con una madre Argentina”. Y mientras le interpretaba venían muy fugazmente a mi mente todos aquellos momentos en los que L. me había hablado con argentinismos, que en este contexto narrativo daba un nuevo significado a nuestro vínculo y permitía comprender su tenacidad en ser portadora de mi lengua materna.

Así, para L., desear convertirse en la madre del padre –que representaba su analista– significaba un *salto generacional* que le permitía desmentir la exclusión de la pareja de padres edípicos creada en el espacio analítico. No se trataba de que se colocara en la posición de la madre edípica, sino fundamentalmente por encima de ésta, como si le proclamara: “No tienes nada que hacer conmigo ya que soy el objeto primario de papá. A diferencia de ti que eres *sólo* un sustituto desplazado”.

Faltaban algunos minutos para acabar la sesión, durante los cuales L. se quedó serenamente pensativa. Al día siguiente me dijo:

Ayer salí de la sesión bastante tocada. Recuerdo que, cuando en casa, todos se fueron a dormir, me senté en el salón a fumar un cigarrillo y me vino a la cabeza algo que jamás había pensado. Cuando yo tenía 3 años murió la madre de mi padre en Italia. Cuentan mis hermanas que papá estuvo varios años muy abatido echando de menos a su madre. Tal vez cuando yo le hablaba en italiano o le cantaba canciones de su infancia, que él mismo me había enseñado, le hacía sentir que su madre seguía viva... Tengo imágenes de ella, aunque no sé si realmente la he visto alguna vez. Cuando murió su marido, que no sé si le conté que era su primo hermano, heredó una importante fortuna que le permitió vivir como una reina. Esto hizo que mi padre fuera tan consentido por ella... Y le decía, que la veo en su cama desayunando, a altas horas de la mañana leyendo, entre enormes cojines bordados... Muchas mañanas, cuando me parece que debo levantarme para salir a la vida, y creo que no podré, me digo a mí misma: “Vives como si fueras una millonaria y no lo eres”. Y ahora me doy cuenta que vivo como si fuera ella.

Discusión teórica del material clínico

¿Debo creer a “mi neurótica”, quien rastrea en una historia familiar, que trasciende lo que ella ha vivido individualmente, la explicación a su insaciable búsqueda de alcanzar la posición identificatoria de “ser la madre de su padre”?

Como sabemos, Freud instaura el campo propiamente psicoanalítico cuando confiesa a su amigo Fliess que ha dejado de creer a sus neuróticas, aquellas pacientes que situaban el origen de su padecimiento en experiencias de “reales” seducciones sexuales por parte de un otro adulto.

Freud pensaba que, de seguir sosteniendo su teoría de la seducción, se toparía con “[...] la sorpresa de que en todos los casos el padre hubiera de ser inculcado como perverso [...]” (Freud, 1950, pág. 259), incluido el suyo propio.

Atrás quedaba toda una línea de investigación, resumida así en otra carta a Fliess, en la que le decía:

La histeria se me insinúa cada vez más como una perversión del seductor; y la herencia, cada vez más, como seducción por el padre. Así se dilucida una alternancia de generaciones:

1ª generación: perversión

2ª generación: histeria... (Freud, 1950, pág. 238).

O más tarde, en otra carta, en la que sostiene: “Por desgracia, mi padre ha sido uno de los perversos y se ha hecho culpable de la histeria de mi hermano (cuyos malestares son todos ellos, identificación) y de una hermana menor. La frecuencia de esta circunstancia me hace dudar a menudo” (Freud, 1994, pág. 246). Lamentablemente al renunciar Freud a su *teoría de la seducción*, “tira al bebé junto con el agua del baño” confundiendo la seducción manifiestamente actuada –el abuso sexual del adulto perverso– con la seducción impuesta por el inconsciente del otro (Jones, 1913; Ferenczi, 1949; Laplanche, 1987), quien, buscando satisfacer su propia sexualidad infantil reprimida, se relaciona con el sujeto induciéndole cierta posición identificatoria. Así podríamos pensar que coexistirían en Freud dos modelizaciones sincrónicas sobre el origen de la realidad psíquica. Una, en la que la realidad psíquica se gestaría autónomamente del vínculo con los objetos, es decir, una génesis intrasubjetiva, comandada exclusivamente por la dotación pulsional congénita. Por otro lado, otra conceptualización que, partiendo del modelo de la seducción perversa, considerada ahora como una metáfora de la construcción intersubjetiva de la realidad psíquica, culmina en su modelización de 1923 (Freud, 1923), en la que el sujeto es considerado adquiriendo una genealogía transgeneracional al identificarse con los ideales parentales. Y esto se da en varios niveles. Veámoslo pormenorizadamente en el material de L.

En un primer nivel de análisis, el padre de L. la seduce perversamente no porque abuse sexualmente de su hija, sino porque, a través de los relatos de su vínculo con su propia madre –“Mi madre siempre ha ocupado dentro de mí el sitio de la mujer más importante”–, le transmite la creencia de que el incesto es una eventualidad posible; pero aún más, porque como ya había sugerido Freud, “el hombre que ha violado un tabú [...] posee la peligrosa aptitud de tentar a otros para que sigan su ejemplo [...] Realmente, pues, es contagioso, puesto que su ejemplo impulsa a la imitación [...]” (Freud, 1913, pág. 32 [el destacado es mío]).

Es decir, el padre de L. proporciona a su hija un modelo de tránsito por su propia conflictiva edípica en el que el tabú del incesto quedaría desmentido.

En un segundo nivel de análisis el padre *transfiere*⁸ sobre L. algo del pasado. “Cuando te veo a ti, veo a mi madre”, recuerda L. que solía decirle su padre, quien, por este procedimiento, hacía presente a una madre ausente de su pasado infantil. Tal vez un padre para quien sus anhelos narcisistas siguen inmortales por lo que hace de su hija, en lugar de “His Majesty... the Baby” (Freud, 1914, pág. 91), “Her Majesty... the Mother”. Normalmente se interpreta lo formulado por Freud como la adjudicación de los “inmortales” ideales narcisistas de los padres a su perfecto descendiente. Sin embargo, creo que hay una versión sobre el mismo tema consistente en una identificación por parte de los progenitores con su *self* infantil y en una adjudicación del rol de adulto a su hijo/a. Escuchemos lo que decía Jones al respecto en su artículo ya citado:

[...] no es exagerado decir que, en mayor o menor medida, siempre tiene lugar cierta transferencia por parte de un progenitor hacia el hijo del sexo correspondiente [...] Es común encontrar a una madre intentando moldear a su hijo de acuerdo a las características de su propio padre o encontrar a un padre moldear a su hija de acuerdo a su madre, es decir haciendo que el niño(a) incorpore el carácter del abuelo(a) [...] así el niño imita no a sus padres sino los ideales de sus padres, los cuales son habitualmente tomados del abuelo del mismo sexo que el niño. Frecuentemente he seguido este proceso en detalle y observado cómo la actitud de los progenitores con respecto a ciertos rasgos que odiaron o amaron de sus padres es reproducida en el trato con su hijo o hija [...] El significado social de esto es obvio en cuanto a la transmisión de la tradición se refiere [...] (Jones, 1913, pág. 411).⁹

8. En el sentido psicoanalítico del término por el que se designa el proceso en virtud del cual los deseos inconscientes se actualizan sobre ciertos objetos del presente con los que se repite un modelo de relación objetal del pasado. El vocablo alemán (*Übertragung*) con el que Freud designa la transferencia, se emplea también para los fenómenos de transmisión (de pensamientos, afectos, de enfermedades) entre un sujeto y otro, y aludiría por ende también a la transmisión hereditaria de la patología psíquica.

9. Por supuesto que, en este y otros asuntos, la madre de la analizanda no ocupa un lugar totalmente pasivo. Muy por el contrario, por los relatos de L., conjeturo que su madre podría haber contribuido –inconscientemente– a sostener intersubjetivamente este modelo de relación padre/hija para –por identificación narcisista con la paciente– también ella poder sortear la diferencia entre las generaciones, imaginando ser una hija cuyo padre la elige como primera mujer. Sin embargo, dado que este aspecto no ha sido re-construido en el espacio de lo tráfeso-contratransferencial que, desde mi punto de vista, es la *vía regia* de acceso a la observación psicoanalítica, permanece aún como hipótesis.

El tercer nivel de análisis tiene que ver con el hecho de que L. se identifica con la posición que el padre le atribuye inconscientemente en su propia constelación edípica infantil perteneciente a una generación anterior. Pero ¿es L. sólo una víctima pasiva de la seducción de un adulto que le proclama que la amará en tanto le recuerde a su objeto incestuoso? Veamos qué sucede en el espacio analítico, que es la única realidad que, como analistas, podemos aprehender. L. dice que si ella ocupa el lugar de “la mujer argentina”, ocupará para mí el lugar de la primera mujer, tanto en el sentido de máxima valoración narcisista, como en el sentido cronológico del término; y esta posición identificatoria le permite desmentir la diferencia de generaciones y puentear el complejo de Edipo recreado en la situación analítica.

De modo que L. “lleva efectivamente una existencia doble en cuanto es fin para sí mism[o]a y eslabón dentro de una cadena de la cual es tributari[o]a contra su voluntad o, al menos, sin que medie ésta” (Freud, 1914, pág. 78, [los corchetes son míos]). ¿Cómo conciliar este conflicto entre la legislación que comanda su funcionamiento intrapsíquico y aquella otra que –desde el espacio intersubjetivo– la encadenan a una genealogía familiar? Freud se refiere a este hecho al comentar cierto texto del *Fausto* de Goethe: “Acaso sea este el sentido de las palabras del poeta: ‘Lo que has heredado de tus padres adquiérello para poseerlo’” (Freud, 1913, pág. 158). “Adquiérello” implica hacerse sujeto activo de la historia transmitida por los progenitores. Así, en el proceso analítico de L., hacer suyo el legado transmitido por intermediación de la seducción paterna implica significar retroactivamente (*nachträglich*) dicha historia, de manera tal que queda transformada en una ficción narrativa (Bion, 1965) en la que la paciente, al ocupar el papel de agente provocador –de seductora–, asume su culpabilidad y responsabilidad por esta nueva versión de su realidad psíquica. Nueva versión que, por otra parte, la protegerá del desvalimiento (*Hilfslosigkeit*) al que la somete, desde el nacimiento, la inundación traumática del inconsciente del otro.

Lo anterior me lleva a postular que el sujeto se aferra a aquellos fragmentos de la historia de su progenitores susceptibles de permitirle sostener una creencia, acerca de sí mismo y en relación con la pareja edípica que, al romper los vínculos de filiación intergeneracional, da por cumplidos sus deseos incestuosos infantiles.

La diferencia entre generaciones como motor del *Untergang* del complejo de Edipo

Pero ¿de qué y por qué estaba enferma mi paciente? Si continuamos sosteniendo el paradigma psicoanalítico –que centra en la *disolución*

(*Untergang*) del complejo de Edipo el acceso a la salud (Freud, 1924)–, podremos sostener que efectivamente L. estaba fijada a un tipo de vinculación incestuosa con el padre. Aquí se abren dos vías diferentes para conceptualizar dicha disolución. Veamos la primera. Freud plantea que sería a raíz de las “[...] dolorosas desilusiones acontecidas [...]” (Freud, *ibíd.*, pág. 173) que el sujeto infantil acepta la *imposibilidad* del incesto entre un adulto y un niño, línea de pensamiento que es abandonada en favor de la “teoría de la castración”. Es así que en segundo lugar postula que, en el varón, sería la percepción sensorial de la amenaza de castración la que haría caer la creencia infantil en la posibilidad del incesto. Vemos, pues, dos motivaciones diferentes como motor del *Untergang* del Edipo. En el primer caso, un sentimiento depresivo; en el segundo, un sentimiento amenazador que, como toda situación persecutoria, alimentaría –en el varón– la esperanza de poder sortear la amenaza. Y en el caso de la mujer sería, como mostraré a continuación, ineficaz como motivación para abandonar la situación edípica. Es así que Freud sostiene que en el caso de la niña las respuestas se vuelven “[...] insatisfactorias, lagunosas y vagas [...]” (Freud, *ibíd.*, pág. 179) debido a que la mujer “[...] acepta la castración como un hecho consumado [...]” y “[...] excluida la angustia de castración, está ausente también un poderoso motivo para instituir el superyó e interrumpir la organización genital infantil [...]” (Freud, *ibíd.*, pág. 178). Un año más tarde escribía sobre los destinos del Edipo en la mujer: “[...] puede ser abandonado poco a poco, tramitado por represión, o sus efectos penetrar mucho en la vida anímica que es normal para la mujer [...]” (Freud, 1925, pág. 257 [el destacado es mío]) y acaba caracterizando el superyó femenino como incapaz de conducir a la mujer a la sublimación y la simbolización, al no hallar una equivalencia de una represión tan eficaz para *disolver* el deseo incestuoso como en el caso del niño. En 1932 sostiene que “la niña permanece dentro de él [el complejo de Edipo] por un tiempo indefinido, sólo después lo deconstruye y *aun entonces lo hace de manera incompleta* [...]” (Freud, 1933, pág. 129 [el destacado es mío]). Finalmente, en uno de sus últimos escritos, dice: “[...] Para la mujer conlleva *mínimos daños* permanecer en su postura edípica femenina [...]” (Freud, 1940, pág. 194 [el destacado es mío]), lo que considero que contradice sus descripciones fenoménicas sobre lo que denomina “el carácter femenino medio” (Freud, 1933, pág. 129) que expuse antes.

¿Podemos seguir sosteniendo a finales del siglo XX que la fijación edípica conlleva pocas secuelas en el funcionamiento mental de la mujer? El eterno dilema sobre la sexualidad femenina escapa a los fines de mi trabajo, pero sí me parece que los analistas deberíamos dar una respuesta teórica a la paradoja con la que, desde mi punto de vista, se enfrenta toda mujer de *seducir y ser seducida por el mismo objeto que, a su*

vez, impondrá la prohibición incestuosa. El problema surge de un entrecruzamiento de espacios diferentes donde se procesa la realidad psíquica. Cuando hablo de que la niña es seducida y debe seducir al padre para acceder a una posición femenina, estoy describiendo el espacio intersubjetivo, el entrecruzamiento de fantasías de la niña de seducir al padre con las fantasías del padre de seducir al objeto femenino que la niña representa para él. Pero cuando hablo de que es el padre quien cumple la función de interferir el incesto, estoy describiendo el procesamiento intrapsíquico de la realidad psíquica, en el que los objetos carecen de historia y poseen sólo cierta posición y función en la estructura edípica.

De modo que no sería suficiente con afirmar que, dado que la historia sería el destino normogénico para la mujer, bastaría con que accediera femeninamente al Edipo positivo,¹⁰ pues esta conceptualización deja a la mujer funcionando con una “[...] lógica de sopas y argumentos de albóndigas [...]” (Freud, 1915, pág. 167); es decir, deficitaria para acceder a la bisexualidad psíquica por medio de la *identificación masculina post-edípica con la actividad penetrante del padre*. Y esta identificación sólo podrá lograrla si hace el duelo, no sólo por la pérdida del objeto primario –lo que la condujo a los brazos del padre–, sino también por la relación incestuosa con éste. De lo contrario la persistencia en este tipo de vinculación acaba convirtiendo al padre en un objeto que satisface demasiado, en lugar de instaurar una brecha discriminativa con lo primario –al legislar una normativa que prohíbe el incesto, regula las funciones e intercambios entre generaciones y marca los límites entre lo posible e imposible de satisfacerse–. Tal vez un padre que dice “Conmigo no”, a la vez que guiña el ojo a su hija dejando abierta la puerta a dicha posibilidad: la constelación que denomino “My Heart belongs to Daddy”. Pienso que gran parte de las caracterizaciones de Freud sobre los “defectos” del aparato psíquico en la mujer derivan de este déficit identificatorio.

Y en este punto creo que el concepto “diferencia entre generaciones” es de una gran utilidad teórico-clínica para conceptualizar el *Untergang* del Edipo en ambos sexos, dado que la percepción por parte del sujeto de su *impotencia infantil para satisfacer al adulto* implica reconocer un nuevo espacio intermediario que lo separa de la relación narcisista con-

10. Según lo entiendo, en este aspecto existe una confusión entre el logro madurativo de la relación tercerizante con el padre —que es progresiva desde la relación (con)funcional primaria con la madre y en este sentido estación de tránsito— con un destino final.

fusional –de carne e intercambio de líquidos corporales– que tiene con el objeto primario, relación en la que, como señalé antes, el sujeto es partícipe y beneficiario. Por el contrario, esta nueva vinculación del sujeto con los padres edípicos, mediatizada ahora por dicha brecha generacional, es figurada por el psiquismo humano como la percepción-no-sensorial de una pareja de padres edípicos (Sapisochin, 1996) frente a la cual el sujeto infantil se identifica con una posición de tercero excluido. Sin embargo, no se trataría de un ideal de abolición del deseo inconsciente –que siempre seguirá pujando para satisfacerse a través de las producciones inconscientes–, sino de lograr transformaciones progresivas (Bion, 1965) desde el funcionamiento más arcaico; así, el objeto ausente podrá recrearse en ese nuevo espacio exogámico, que separa ahora al sujeto de la pareja edípica, donde existirá como premio una potencialidad infinita de “[...] encontrar lo familiar en lo no-familiar [...]” (Milner, 1987).

La diferencia entre generaciones y el acceso al pensamiento simbólico

Decía que la teoría de una estructuración defectuosa del aparato psíquico presentada como “normal” para la mujer deriva, a mi entender, de una solución patológica, como lo atestigua el material de L. que “no tiene capacidad para trabajar y pensar creativamente”, característica típica de la constelación “My Heart belongs to Daddy“. Y aquí nuevamente creo que la metáfora de la diferencia entre generaciones es de utilidad teórico-clínica ya que podríamos definir la capacidad de pensar naciendo de la *percepción de la diferencia entre el vínculo adulto de los padres y el que tienen con el sujeto*. Y esto porque considero que, para los psicoanalistas, la metapsicología de los procesos del pensar se define como la capacidad subjetiva de vincular dos representaciones discriminadas entre sí mediante una causalidad temporo-espacial; y emergiendo de la necesidad del aparato psíquico de encontrar una explicación causal a la diferencia entre lo esperado –preconcepción– y lo acontecido –realización negativa– (Bion, 1962b): entre la expectativa de ser lo único en la ensoñación del objeto y la inevitable constatación de que la madre pensará en otro adulto que la satisface en algo que el sujeto –debido a su inmadurez– jamás podrá satisfacerla.

Ahora bien, si, como en el caso de la constelación “My Heart belongs to Daddy”, la mujer vivencia el vínculo con el objeto paterno de tal manera que cree poder ocupar en su psiquismo el sitio del máximo interés, la diferencia entre lo esperado y lo acontecido quedaría borrada, hecho que trae aparejadas dos consecuencias. En primer lugar, al desaparecer

el reconocimiento de las diferentes posiciones identificatorias en la escena primaria entre adultos y niños, desaparecería *lo que pone en marcha la actividad representativa del psiquismo*, que intenta encontrar una significación causal a la crudeza de los hechos fácticos de la exclusión edípica –“Donde esperaba un positivo, encuentro un negativo”– transformándolos en un pensamiento con cualidades narrativas –“No mamá porque está con papá” y “No papá porque está con mamá”–. La segunda consecuencia sería que, en tanto el objeto materno y paterno pasarían a cumplir idénticas funciones –de objetos de disposición exhaustiva– en la estructura edípica, *desaparecería la materia prima a partir de la cual surgen los pensamientos* –dos representaciones discriminadas entre sí y diferentes al propio sujeto– (Segal, 1957; Bion, 1962a y b); quedando, pues, borrada la categoría (Money-Kyrle, 1965 y 1967) de padres e hijos como estructura básica para poder significar las diferentes situaciones vitales de lo ausente. De modo que representar la ausencia del objeto primario y descubrir la existencia del *tercer objeto* –representado por el padre– serían las dos caras de un mismo proceso sincrónico, ya que difícilmente podría generarse significado psicológico en un campo completamente homogéneo. De ahí que desmentir el principio paterno que marca la diferencia entre las generaciones, implicaría borrar la noción de causa y efecto, es decir, la causalidad lógica del porqué y el cómo y el principio temporal del antes y el después que marca la historicidad (Chasseguet-Smirgel, 1984b).

Es por ello que un déficit de tránsito, duelo y transformación en identificaciones de la conflictiva edípica, al producir trastornos en la estructuración triangular del aparato psíquico, afectará la génesis de los procesos del pensar. Así, al no transformar el vínculo incestuoso con el padre en una identificación con su actividad penetrante, la mujer posicionada en la constelación “My Heart belongs to Daddy“ carecerá de la epistemofilia necesaria para aludir metafóricamente a la literalidad de la cosa; y se quejará constantemente de que “No se entera” (fenómenos -K de Bion) atribuyendo al otro la posesión exclusiva del conocimiento, ihecho clínico que ha llevado a algunos autores a adscribir a este tipo de pacientes un bajo coeficiente intelectual!

Para terminar, y derivado de todas las reflexiones anteriores, tal vez podamos conjeturar que la constelación “My Heart belongs to Daddy”, en la que se ve claramente la constitución de la realidad psíquica como resultado de un entrecruzamiento fantasmático intersubjetivo, sería como ya he señalado una estación de paso –no un destino final– del Edipo de toda mujer, quien así adquiriría su identidad femenina por la mirada seductora del padre. Mirada paterna que proporcionaría a la niña el modelo de mujer –abuela paterna– que despierta la máxima pasión del hombre. Y que si bien la niña iría al encuentro con su primer

hombre moldeada por la identificación femenina con la madre edípica, sería con esta posición identificatoria incestuosa que proporcionaría el padre –“Serás mi objeto incestuoso”– que se instalaría el drama edípico y la rivalidad matricida.¹¹ Es decir, se pasaría del “amo al hombre que ama mi madre” –momento de la percepción no sensorial de la diferencia de los sexos– al “siendo la madre de mi padre he triunfado sobre mi madre, que es sólo un sucedáneo exogámico del verdadero amor de él” –creencia que desmentirá la percepción-no-sensorial de la diferencia entre las generaciones y por la que finalmente habría que penar para poder consolidar la estructura triangular de la mente–.

Resumen

El autor comienza su trabajo con un rastreo histórico del concepto de *diferencia entre generaciones* y propone que dicho concepto supone la transformación metafórica del funcionamiento en tres dimensiones del aparato psíquico, debido a que la instauración de una brecha generacional entre el sujeto y el objeto figura el espacio diferenciador entre ambos.

En la intersección de lo intersubjetivo con lo intrapsíquico se propone que el sujeto se aferra a aquellos fragmentos de la historia de su progenitores susceptibles de permitirle sostener una creencia, acerca de sí mismo y en relación con la pareja edípica que, al romper los vínculos de filiación intergeneracional, da por cumplidos los deseos incestuosos infantiles.

Se postula que, cuando dicha brecha generacional es desmentida, fallan las identificaciones secundarias post-edípicas, produciéndose trastornos en la estructuración triangular de la mente que, a su vez, afectan la génesis de los procesos del pensar.

El autor presenta material clínico de una paciente mujer en análisis, quien utilizando la lengua materna del analista, intentaba que éste regresara contra-transferencialmente y la confundiera con su propio objeto primario, tal y como la paciente *creía* que su padre había hecho con ella misma. El autor considera que esta constelación, que denomina “My Heart belongs to Daddy”, sería una estación de paso del complejo de Edipo femenino.

11. “La niña pequeña está fijada con ternura al padre, *quien probablemente lo ha hecho todo para ganar su amor*, poniendo así el germen de una actitud de odio y competencia hacia la madre [...]” (Freud, 1919, pág. 186 [el destacado es mío]).

DESCRIPTORES: GENERACIONES / IDENTIFICACIÓN / OBJETO / COMPLEJO DE EDIPO / INCESTO / SEDUCCIÓN / PENSAMIENTO / DIFERENCIACIÓN

Summary

"MY HEART BELONGS TO DADDY": SOME REFLECTIONS ON THE DIFFERENCE OF GENERATIONS AS ORGANIZER OF THE TRIANGULAR STRUCTURE OF THE MIND

The author begins his paper tracing the historical development of the concept of difference between generations and proposes that this concept means the metaphorical transformation of the three dimensional functioning of the psychic apparatus because the establishment of a generational gap between subject and object represents the differentiating space between them.

At the intersection of the intersubjective with the intrapsychic it is proposed that the subject clings to those fragments of his parents' history which serve to hold a particular belief about himself/herself, and in relation to the Oedipal couple, that provides the illusion of fulfilled incestuous wishes.

It is postulated that, when the generational gap is disavowed, secondary post-oedipal identifications are thwarted, disturbing the triangular structuring of the mind which, in turn, affects the genesis of thought processes.

The author presents the clinical material of a female patient in analysis who, by using the analyst's mother tongue, attempted to make him regress countertransferentially, confusing her with his own primary object, as the patient believed her father had done with her. The author considers that this constellation, that he names “My Heart belongs to Daddy”, would be an intermediary step of the feminine Oedipus complex.

KEYWORDS: GENERATIONS / IDENTIFICATION / OBJECT / OEDIPUS COMPLEX / INCEST / SEDUCTION / THOUGHT / DIFFERENTIATION

Resumo

"MY HEART BELONGS TO DADDY": REFLEXÕES SOBRE A DIFERENÇA ENTRE GERAÇÕES COMO ORGANIZADOR DA ESTRUTURA TRIANGULAR DA MENTE

O autor começa o seu trabalho fazendo uma retrospectiva histórica sobre o conceito da diferença entre gerações e propõe que este implica na transformação metafórica do funcionamento do aparato psíquico em três dimensões, porque ao instaurar-se uma brecha geracional entre o sujeito e o objeto existe um espaço diferenciador entre ambos.

Sugere que na interseção do intersubjetivo com o intrapsíquico o sujeito se aferra aos fragmentos suscetíveis da história de seus progenitores, que lhe permitem manter uma crença sobre si mesmo e em relação ao par edípico que, ao romper os vínculos de filiação intergeracional, termina com os desejos incestuosos infantis.

Supõe que quando dita brecha geracional é desmentida falham as identificações secundárias pós-edípicas, produzindo-se transtornos na estruturação triangular da mente que afetam a gênese dos processos de pensar.

O autor apresenta material clínico de uma paciente feminina em análise, que utilizando a língua materna do analista tentou fazer com que ele regressasse contra-transferencialmente e a confundisse com seu próprio objeto primário, tal como a paciente acreditava que seu pai havia feito com ela. O autor considera que esta constelação, que denomina "My heart belongs to daddy", seria uma etapa da passagem do Complexo de Édipo feminino.

PALAVRAS-CHAVE: GERAÇÕES / IDENTIFICAÇÃO / OBJETO / COMPLEXO DE ÉDIPO / INCESTO / SEDUÇÃO / PENSAMENTO / DIFERENCIAÇÃO

Bibliografía

- Amati Mehler, J. et al. (1990): *La babele dell'inconscio*, Milán, Raffaello Cortina Editore.
- Anzieu, D. (1987): *El yo-piel*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Baranger, W. (1961): "El muerto-vivo: estructura de los objetos en el duelo y los estados depresivos", en *Problemas del campo psicoanalítico*, Buenos Aires, Kargieman, págs. 217-229.
- Bernardi, R. E. (1989): "The role of paradigmatic determinants in psychoanalytic understanding", *Int. J. Psycho-anal.*, 70, págs. 341-357.
- Bion, W. R. (1962a): *Learning from experience*, Londres, Maresfield Library.
- (1962b): "A theory of thinking", *Int. J. of Psycho-anal.*, 43, pág. 306. En *Second Thoughts*, Londres H. Karnac Books, págs. 110-119.
- (1965): *Transformations*, Londres, Heinemann.
- (1970): "Medicine as a model", en *Attention and interpretation*, Londres, Maresfield Library, pág. 6.
- Birksted-Breen, D. (1996): "Phallus, penis and mental space", *Int. J. Psycho-anal.*, 77, 4, págs. 649-657.
- Bollas, C. (1979): "The transformational object", en *The British School of psychoanalysis: The Independent Tradition*, G. Kohon (ed.), Londres, Free Association, págs. 83-100.
- Britton, R. (1989): "The missing link: parental sexuality in the Oedipus Complex", en *The oedipus complex today*, Britton (ed.) et al., Londres, Karnac Books, págs. 83-101.
- Casement, P. (1982): "Samuel Beckett's relationship to his mother-tongue", *Int. J. of Psycho-anal.*, 9, págs. 35-44.
- Chasseguet-Smirgel, J. (1984a): "The archaic matrix of the oedipus complex", en *Sexuality and mind*, Londres, Karnac, pág. 74.
- (1984b): *Creativity and perversion*, Nueva York/Londres, W.W. Norton & Co.
- (1991): "Book review of The Oedipus Complex Today", R. Britton et al., *Int. J. of Psycho-anal.*, 72, pág. 727.
- Cooper, S. (1996): "Facts all come with a point of view", *Int. J. of Psycho-anal.*, 77, 2, págs. 255-273.
- Faimberg, H. (1985): "El telescopaje de generaciones: la genealogía de ciertas identificaciones", *REV. DE PSICOANÁLISIS*, XLII, 5, págs. 1043-1056.

- (1993): "La dimensión narcisista de la configuración edípica", *REV. DE PSICOANÁLISIS*, L, 4/5, págs. 900-917.
- Ferenczi, S. (1949): "Confusion of tongues between the adult and the child (The language of tenderness and of passion)", *Int. J. of Psycho-anal.*, 30, págs. 225-230
- Freud, S. (1913[1912-13]): *Totem and Taboo*, S. E., 13.
- (1914): "On Narcissism: An Introduction", S. E., 14.
- (1915 [1914]): "Observations on Transference-love", S. E., 12.
- (1919): "'A child is being Beaten': A Contribution to the Study of the Origin of Sexual perversions", S. E., 17.
- (1923): *The Ego and the Id*, S. E., 19.
- (1924): "The Dissolution of the Oedipus Complex", S. E., 19.
- (1925): "Some Psychological Consequences of the Anatomical Distinction between the Sexes", S. E., 19.
- (1933 [1932]): *New Introductory Lectures On psycho-analysis*, S. E., 22.
- (1940 [1938]): "An Outline of Psycho-analysis", S. E., 23.
- (1950 [1892-1899]): "Extracts from the Fliess Papers", S. E., 1.
- (1994): "Carta 120", en *Cartas a Wilhem Fliess*, Buenos Aires, Amorrortu, pág. 246.
- Green, A. (1997): "Opening remarks to a discussion of sexuality in contemporary psychoanalysis", *Int. J. of Psycho-anal.*, 78, 2, pág. 346.
- Greenson, R. (1950): "The mother tongue and the mother", *Int. J. of Psycho-anal.*, 31, pág. 18-23.
- Grieve, P. (1990): "La lengua materna y el espacio transicional", *Revista de Psicoanálisis (APM)*, 11, págs. 39-52.
- Grunberger, B. (1967): "El niño como tesoro y el evitamiento del Edipo", en *El narcisismo*, Buenos Aires, Editorial Trieb, págs. 251-268.
- Jones, E. (1913): "The phantasy of the reversal of generations", en *Papers on psycho-analysis*, Londres, Maresfield Reprints, págs. 407-412.
- Klein, M. (1945): "The oedipus complex in the light of early anxieties", en *The writings of Melanie Klein*, Londres, The Hogarth Press, vol. 1, págs. 370-419.
- Laplanche, J. (1987): *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Meltzer, D. (1966): "The relation of anal masturbation to projective identification", *Int. J. of Psycho-anal.*, 47, págs. 335-342.
- Mijolla, A. de (1986): *Los visitantes del yo. Fantasmas de identificación*, Madrid, Tecnipublicaciones.
- Milner, M. (1952): "The role of illusion in symbol formation", en *The suppressed madness of sane men*, Londres, Routledge, pág. 97.
- Money-Kyrle, R. (1965): "Success and failure in mental maturations", en *The Collected Papers of Roger Money-Kyrle*, Perthshire, Clunie Press, págs. 398-406.
- (1967): "Cognitive Development", en *Do I dare disturb the Universe?*, J. Grotstein (ed.), Londres, Karnac, págs. 538-550.
- Rallo, J. (1998): "Beyond poetry, music", *Int. J. of Psycho-anal.*, 79, 4, pág. 811.

- Sapisochin, G. (1996): "Sobre la recuperación de la escena primaria y sus vicisitudes". Trabajo presentado en la Asociación Psicoanalítica de Madrid, octubre de 1996 (inédito).
- Segal, H. (1957): "Notes on symbol formation", *Int. J. of Psycho-anal.*, 38, págs. 391-397.
- Tessone, J. E. (1996): "Multi-lingualism, word-presentations, thing-presentations and psychic reality", *Int. J. of Psycho-anal.*, 77, 5, págs. 871-881.

(Este trabajo fue seleccionado para su publicación el 13 de julio de 2009.)

Discusión de trabajos

“My Heart belongs to Daddy”: Algunas reflexiones sobre la diferencia entre generaciones como organizador de la estructura triangular de la mente, de Gabriel Sapisochin

Jorge Canestri*

Procesos de subjetivación

En este trabajo excelente, por forma y contenido, Sapisochin promueve más de una hipótesis, pero la tesis central es resumida por el autor en el primer párrafo: la diferencia entre generaciones es considerada “el articulador metapsicológico y clínico del acceso a la terceridad edípica”.

Dos hipótesis sustentan la tesis central y se apoyan en una interesante viñeta clínica en la cual una paciente se identifica con su abuela paterna para negar la diferencia generacional y autorizar el vínculo incestuoso, padeciendo consecutivamente trastornos en la estructuración triangular del aparato psíquico y en la génesis de los procesos de pensamiento.

Sapisochin resuelve el clásico dilema del pensamiento occidental, caracterizado por el sinólogo Joseph Needham como el dilema del “o esto o aquello”, subrayando que en el pensamiento freudiano rigen en el sujeto las leyes del funcionamiento inconsciente y las leyes del espacio intersubjetivo. La tarea del sujeto consiste en tejer una red fantasmática integrando, a su manera, ambas leyes. Se trata, pues, de un rol activo, selectivo, y este aspecto creo que debe ser evidenciado, ya que existe, a mi parecer, una cierta tendencia en aquellos que tienden a privilegiar el rol ambiental, el “trauma”, el “defecto”, a considerar el sujeto de forma

* Dirección: Via Sesto Rufo 23, 00136, Roma, Italia.
canestri@melink.it

prevalentemente pasiva. Esta actividad fantasmática constituye la primera hipótesis del autor; la segunda se refiere, como ya dicho, a las consecuencias de la negación de la diferencia generacional.

En la sección titulada “La metáfora de la diferencia entre generaciones”, Sapisochin aborda una temática que considero esencial. Él sostiene, siguiendo los trabajos de Bernardi (1989) y de Cooper (1996), que cada modelización psicoanalítica contiene en su interior una metáfora sobre el origen de la estructuración del psiquismo. Esta metáfora, propone el autor, condiciona la escucha, el significado que otorgamos a los datos clínicos y nuestras concepciones de la teoría de la cura. Bernardi, en su texto, habla de “determinantes paradigmáticos”, Cooper titula su trabajo “Facts all come with a point of view” (“Todos los hechos vienen con un punto de vista”). En realidad sabemos que los “términos de observación” son de observación sólo en un sentido “Pickwickian”, sabemos que no hay “pura observación” ni un lenguaje de observación neutral. Ése es exactamente el significado del título de Cooper. En diversas oportunidades he defendido la tesis de la existencia de “*patterns*” conceptuales o de teorías implícitas en la mente del analista que hacen que el significado de los términos de observación sea una función de esos “*patterns*” o teorías implícitas (Canestri, 2006, 2009).

Sapisochin identifica en el acceso a una especial cualidad de vinculación del sujeto con el objeto, en la cual se acepta la diferencia, no sólo una precondition para que se instaure un nuevo modo de funcionamiento mental, sino además un punto de congruencia y convergencia entre las diferentes teorías psicoanalíticas. Ha sido Bion quien ha propuesto la idea de la posibilidad de individualizar puntos críticos hacia los cuales convergen y desde los cuales divergen las teorías psicoanalíticas. Estos puntos son identificables luego de una atenta revisión e investigación conceptual. El autor, si bien en una apretada síntesis, hace una convincente caracterización de las semejanzas y las diferencias que existen entre las teorías de Freud, Klein, Winnicott y Bion sobre el origen de un espacio representacional.

Un paso sucesivo podría conducir a una “integración conceptual”, que parece ser uno de los objetivos de la reciente constitución en la IPA de una “Task Force on Conceptual Integration”. Desde mi personal punto de vista, la integración no puede asumir ciertamente el sentido de propugnar la uniformidad teórica, sino el de promover, como ya he dicho, una atenta exploración conceptual tendiente a identificar los puntos de convergencia y de congruencia entre teorías, más allá de diferencias que pueden ser aparentes y superficiales. No debe tampoco convertirse en una falsa dilución de auténticas discrepancias teóricas. Modelos de integración conceptual interesantes pueden ser identificados en otras disciplinas (Piaget y García, 1983; Canestri, 1999), que pueden asimilarse

mo ofrecer ejemplos de metodologías adecuadas para articular un proyecto de investigación.

El autor concibe el concepto de diferencia entre generaciones como la transformación en una metáfora del funcionamiento en tres dimensiones del aparato psíquico, ligado al reconocimiento de las diferencias sexuales, que la precede. Por esta razón, dice Sapisochin, separará ambos conceptos. Con la prelación del reconocimiento de las diferencias sexuales y la necesidad de separar los dos conceptos estoy ampliamente de acuerdo. Lo estoy menos respecto a la necesidad (y la utilidad) de concebir los conceptos como metáforas o ficciones narrativas. A mi entender existe una clara diferencia, de orden epistemológico y semiológico, entre una metáfora y un concepto. Y existe también una clara diferencia entre una metáfora y una ficción. Por lo demás, debo confesar que la insistencia sobre la cualidad “narrativa” del psicoanálisis, sea en la práctica como en la teoría, que se ha difundido en el psicoanálisis contemporáneo, no me parece que haya producido resultados consistentes. Hallo, en cambio, utilísima la elaboración de Sapisochin de las ideas de Jones, Meltzer, Grunberger, Chasseguet-Smirgel, Faimberg, integrada con el comentario de las ideas de Britton y algunos analistas británicos poskleinianos. De ellos subrayaría, junto con el autor, el valor, a mi entender esencial, de considerar que ninguna posición –en este caso la terceridad edípica– se alcanza de modo definitivo, que el sujeto puede borrar la percepción de su exclusión de la pareja edípica adulta y crear, como propone Britton, creencias edípicas ilusorias. Estas consideraciones que, junto con el reconocimiento de la importancia de las características del objeto externo (Bion), constituyen a mi parecer las mayores correcciones del poskleiniano al psicoanálisis kleiniano, son, creo, las mismas que llevan a Sapisochin a concebir, justamente, la constelación “My Heart belongs to Daddy” como una estación de paso y no un destino final del Edipo femenino. Una estación de paso que implica un “entrecruzamiento fantasmático intersubjetivo”, como dice el autor, que pone en juego la mirada seductora del padre en la adquisición de la identidad femenina. Es necesario recordar que en la canción compuesta por Cole Porter en 1938, para el musical “Leave it to me”, la letra dice: “My Heart belongs to Daddy / cause my Daddy, he treats it so well”.

En su transmisión del material clínico, Sapisochin interpreta la figura de la abuela paterna en la vida psíquica de su paciente como una muerta-viva, como un intruso que se apoderó de su psiquismo. Las referencias a Baranger y a Mijolla me parecen muy pertinentes, yo agregaría una referencia a García Badaracco, quien mucho y originalmente ha trabajado sobre las identificaciones patológicas.

Muy convincente es la interpretación que ofrece el autor a su paciente cuando se “recupera de su ensoñación contratransferencial”, notable

la respuesta de *insight* de L. al día siguiente, cuando la paciente consigue pensar, por primera vez, en la depresión de su padre, y comprende que quizás sus propias actitudes, estimuladas indudablemente por su padre, tenían una función terapéutica. Esta observación es frecuente en el análisis infantil. En diversas patologías, por ejemplo en niños diagnosticados como afectos de ADHD: el niño está designado por la madre o por el padre para vitalizar la depresión manifiesta o latente de los padres.

En la discusión teórica del material clínico, el autor aborda el tema de la seducción y su tratamiento en la teoría freudiana. Éste es un argumento al que Ilse Grubrich-Simitis ha dedicado páginas significativas en diversas ocasiones. Ella publicó en 1988 un ensayo en *The Psychoanalytic Study of the Child*, cuyo título era: “Trauma or Drive-Drive and Trauma: A Reading of Sigmund Freud’s Phylogenetic Fantasy of 1915”. Recordemos que Grubrich-Simitis es quien nos ha dado acceso al texto extraviado de Freud. En el Congreso de Río de Janeiro de 2005, la colega alemana, en un panel organizado por el Comité de Investigación Conceptual de la IPA de título: “¿Qué entendemos verdaderamente por investigación conceptual sobre el trauma?”, desarrolló una tesis que puede ser relacionada con cuanto dice Sapisochin sobre el abandono freudiano de la teoría de la seducción, abandono del cual el autor justamente se lamenta.

Grubrich-Simitis sostiene que, luego de haber abandonado, al menos explícitamente, la teoría de la seducción actuada, perversa, como causa de la patología, Freud tenía dificultad para aceptar los factores traumáticos de la patogénesis. Freud, dice la autora en el ensayo mencionado, temía que, asignando un rol significativo al trauma en la teoría etiológica, se crease una vía de fuga para negar la importancia de la teoría de las pulsiones. ¿Era justificado este temor? Grubrich-Simitis, y yo mismo, que discutía en el panel su ponencia, considera que, a la luz de algunas posiciones teóricas de las últimas dos décadas, la respuesta podría ser positiva. Es siempre más fácil adherir a los modelos simples e ignorar la complejidad del pensamiento psicoanalítico. Desde ese punto de vista es importante la posición adoptada por Sapisochin, que, como he dicho al comienzo, busca superar el dilema intrapsíquico-intersubjetivo en una integración teórica. De la misma manera, la distinción entre la seducción actuada y la seducción impuesta por el inconsciente del otro, como en el caso del padre de L., nos permite incorporar un aspecto en la génesis de la patología de L. que la actitud defensiva de Freud había eliminado.

Muy interesantes son las consideraciones del autor sobre la capacidad de pensar, sobre las necesarias “transformaciones” progresivas del objeto arcaico que puede ser recreado en un espacio exogámico. Sobre estos y otros argumentos mis notas se prolongan por varias páginas, mas he descubierto haber ya sobrepasado el número de palabras que la redacción me había asignado.

No quiero, sin embargo, terminar este comentario sin mencionar brevemente un argumento que me parece estar en el centro de la “subjetivación” y que está además íntimamente ligado al caso propuesto por Sapisochin. En 1982, M. Foucault dictó su seminario anual en el Collège de France, dedicado ese año a “L’Herméneutique du sujet”. La pregunta central de ese seminario, el motor del desarrollo sucesivo, podría declinarse de este modo: ¿las luchas más importantes, más significativas que debemos librar si queremos “cuidar de nosotros mismos” (*epimeleia heautou, cura sui*), son aquellas contra las dominaciones políticas, contra las explotaciones económicas, o contra las sujeciones identitarias (*assujettissements identitaires*)? Si consideramos que en realidad el texto de Sapisochin se ocupa de “modos, o modalidades de subjetivación”, en particular de aquella modalidad por la cual L. ha quedado atrapada en una identificación patológica de la que no puede (y simultáneamente y activamente no quiere) librarse, podemos quizás reconocer que la lucha contra las sujeciones identitarias ocupa un lugar central en el proceso de subjetivación.

Puedo sólo concluir agradeciendo al autor el interés y la consistencia de su trabajo.

Bibliografía

- Bernardi, R. E. (1989): “The role of paradigmatic determinants in psychoanalytic understanding”, *Int. J. Psycho-anal.*, 70, págs. 341-357.
- Canestri, J. (1999): “Psychoanalytic Heuristics”, en *Psychoanalysis on the Move. The Work of Joseph Sandler*, Londres y Nueva York, Routledge.
- (ed.) (2006): *Psychoanalysis: from practice to theory*, Nueva York y Londres, Wiley.
- (2006): “Trauma o pulsione – Pulsione e trauma: una rivisitazione” di Ilse Grubrich-Simitis. *Discussione, Psicoanalisi*, Roma, Franco Angeli, págs. 25-29.
- Cooper, S. (1996): “Facts all come with a point of view”, *Int. J. of Psycho-anal.*, 77, 2, págs. 255-273.
- Foucault, M. (1981-1982): *L’Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981-1982*, París, Gallimard-Seuil.
- Grubrich-Simitis, I. (1988): “Trauma or Drive – Drive and Trauma; A Reading of Sigmund Freud’s Phylogenetic Fantasy of 1915”, *The Psychoanalytic Study of the Child*, 43, págs. 3-32.
- (2006): *Trauma o pulsione – Pulsione e trauma: una rivisitazione, Psicoanalisi*, Roma, Franco Angeli, págs. 9-24.
- Piaget, J. y García, R. (1983): *Psychogenèse et Histoire des Sciences*, París, Flammarion.

Norberto C. Marucco*

Quiero en primer lugar agradecer al Comité Editor de la REVISTA DE PSICOANÁLISIS su invitación a comentar algunas de las sugerentes ideas que nos presenta Gabriel Sapisochin en este trabajo. El título ilustra por sí mismo la importancia que el autor atribuye a la diferencia entre generaciones como organizadora de la estructura triangular de la mente, y a su vez de la generación del pensamiento. Me resulta llamativa e interesante la importancia que el autor atribuye a esta diferencia generacional en el psicoanálisis contemporáneo, en el que ha sido tan subrayada la diferencia de los sexos. Aunque reconoce la íntima ligazón entre estos conceptos, opta por hacer un clivaje entre ambos para dedicarse especialmente a la diferencia generacional cuya inscripción ubica a la salida del complejo de Edipo. Así, la diferencia generacional supone para el autor no sólo una manera de “dictaminar” la prohibición del incesto, sino también de definir, lo que en mis términos sería algo así como un “abuso entre personas”. “Abuso” que no es sólo de un sexo sobre otro, sino de un adulto sobre un menor, y que implicaría una desmentida de la diferencia generacional, especialmente por parte del abusador. Es de destacar, por otro lado, que para Laplanche (1987) el surgimiento de lo psíquico tiene que ver con la implantación en el infante de la sexualidad inconciente del otro adulto, que él ubica en la madre –implantación de los llamados significantes enigmáticos y a su vez de los significantes designificados-. En este caso, la actuación inconciente de la diferencia generacional sería estructurante del psiquismo. Ahora bien, en términos generales, Sapisochin apunta en su texto a la construcción de una teoría acerca de los referentes en la estructuración del psiquismo, así como de sus derivados psicopatológicos; y, por ende, de una manera de entender la clínica y la técnica analíticas. De ahí la condición de estructurante que le asigna a la “diferencia generacional” que en la mujer resulta más compleja que en el varón, pues la diferencia anatómica de los sexos no parece tener un lugar privilegiado en el *Untergang* del complejo de Edipo (Freud, 1925). En las niñas, la falta de la amenaza de castración tiene, como dice Freud, sus propias consecuencias psíquicas, que entiendo que son las que se encarga de desarrollar en su texto Sapisochin.

* Dirección: San Luis 3364, (C1186ACN) Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
marucco@ciudad.com.ar

Vayamos a su clínica. Se trata de una paciente joven, con inhibiciones en su creatividad. (Quiero aclarar que, aunque desconozco la edad de Sapisochin, supongo que debe de haber una diferencia generacional con respecto a esta paciente.) Ella trae en sus asociaciones referencias continuas a argentinismos. Siendo Sapisochin oriundo de nuestro país, esas expresiones que la paciente trae a sus oídos penetran en él como una actitud seductora aparentemente edípica: la seducción al padre. El proceso analítico se torna más interesante cuando las alusiones de la paciente a las empanadas y a otras comidas de origen argentino le evocan, como dice Sapisochin, *el lenguaje oral de su relación con su propia madre*. Por este camino, su “paciente-hija” parecería querer ocupar en un primer momento el lugar de su mujer; una situación en la que Sapisochin ve realizarse, de manera acentuadamente dramática pero por otro lado muy frecuente, una estación incestuosa del complejo de Edipo femenino *que parece inhibir las posibilidades creativas de la paciente*. Interesante postura, probada “a la letra” por el material clínico que presenta el autor. Su interpretación de esta situación no parece modificar la clínica. Pero esa música, ese *ritornello*, esa repetición edípica, cobra otra dimensión cuando, en una correlación con la historia, aparece un hecho en el cual el padre de la paciente le ofrece inconcientemente el papel de su propia madre para vivir nuevamente su Edipo. Historia de Edipo... de Edipos –del Edipo paterno y del Edipo de la hija-. Repeticiones en el análisis. La paciente se identifica, no con la mujer sino con la madre de su analista. Y, ante cierta normalidad de su paciente en esta situación edípica, Sapisochin se pregunta con renovado interés de qué y por qué está enferma su paciente. Y se responde: está enferma porque no ha logrado *una identificación con lo penetrante de la figura paterna*, quedándose en la etapa de su propia seducción y de ser seducida por el padre. Para Sapisochin, la deriva patológica está en la fijación a esta situación que él define como un estado hacia el *Untergang* del complejo de Edipo. Un estado que yo diría que está a veces facilitado por las normas culturales, por las características particulares del superyó femenino, o, podríamos decir, por la falta de la “amenaza de castración” paterna. Pero es necesario que el padre instale algún tipo de interdicción a este incesto “acomodado”, que podría llevar a algunas mujeres a tramitar su vida por una elección sexual que remede bastante cercanamente a un Edipo y que se manifieste, no por síntomas –como podrían ser los síntomas histéricos comunes-, sino por una detención en el proceso del pensar creativo.

Creo que un hallazgo de Sapisochin es esta identificación de la mujer con lo penetrante del padre, que a su entender sólo se produce si hay una renuncia al incesto y un reconocimiento de la diferencia generacional. Estamos en el plano del duelo. El duelo incluiría a ambos, y a través

de esa renuncia y ese duelo la mujer lograría acceder a esa identificación con lo penetrante del padre que la hace más libre, más creativa, y que, lejos de disminuir los atributos de su feminidad, los expande en una ola exogámica.

Este es el punto que me pareció central en el texto de Sapisochin que incluye también otros temas de interés. Me parece un trabajo que, siendo muy clínico, tiene a la vez gran profundidad metapsicológica. Los autores citados son una prueba de ello, desde Freud (cuya lectura se traspasa como muy concienzuda y minuciosa por parte de este autor) Klein y Ferenczi, hasta Bion, Chasseguet-Smirguel, Laplanche, Green, y otros.

Sólo quiero detenerme en un punto de este caso clínico para dar quizás apertura a algún tipo de discusión: si la desmentida de la diferencia generacional como evitación de la interdicción edípica, cuya permanencia indefinida coincide que detiene el proceso creativo, no podría ser al mismo tiempo un momento del psiquismo que se instale como un pasaje a la estructuración del final del Edipo a través, ahora sí, del reconocimiento generacional. O sea, podría pensarse no tanto en términos de evolución sino como un estado en movimiento en el que se procesa para la mujer la oscuridad de su complejo de Edipo.

Dicho en otras palabras: quizás en las mujeres haya “en el fondo de su corazón” algún espacio dedicado a su padre en el que desmiente la diferencia generacional para mantener viva la pulsión incestuosa. ¿Cómo? A través de la desmentida también de la diferencia de los sexos (como lo propuse en mi presentación en la apertura del Congreso de Barcelona sobre “Edipo, castración y fetiche” [Marucco, 1997]). Sería entonces una desmentida que a la vez que impediría que la fuerza de la pulsión sucumba en el *Untergang* identificatorio, daría lugar a una resultante identificatoria que habilite “lo penetrante” de la mujer, necesario para la creación. Esta desmentida estructural (Marucco, 1977) permitiría latir esa pulsión incestuosa que, coincido con Sapisochin, se va a multiplicar en infinitas ramas que se expandirán por los objetos exogámicos que cada mujer tiene.

En ese sentido me parece que, parafraseando el “My Heart belongs to Daddy”, los analistas tendríamos que estar alertas de no caer en la posición transferencial “cómoda” de “mi corazón le pertenece a mi analista”, que podría llevarnos a quedar encerrados en un amor narcisista transferencial y a un eventual *impasse* analítico. De ocurrir, la detención del análisis implicaría la detención de un proceso de desarrollo de la sexualidad femenina en la nueva oportunidad que le brinda el análisis. Vuelvo a decir: tiendo a pensar que lo evolutivo dejaría lugar a formas de funcionamiento psíquico más estructurales. De ser así mi acuerdo con Sapisochin sería mucho mayor. Si rescatamos como posición “My Heart belongs to Daddy” junto a la posición identificatoria del duelo edí-

pico, veremos a una mujer que pueda, en determinados momentos, recibir a su padre-amante con la fuerza pulsional del “incesto”, y que al mismo tiempo tenga la posibilidad sublimatoria que le brinda la identificación con el padre “duelado” para poder producir creativamente sus aspectos más femeninamente penetrantes.

Para finalizar, quisiera transmitirle a Sapisochin, y dejar planteados aquí, algunos comentarios e interrogantes sobre su interesante y sugerente trabajo. En primer lugar, y aun cuando Sapisochin hace una aclaración al comienzo de su texto con respecto al tema, me pregunto si, al considerar el problema de la desmentida de la diferencia generacional, podrían pensarse el Edipo y la castración como estructurantes sin incluir el entrecruzamiento con las diferencias anatómicas sexuales.

Por otra parte, ¿habrá una primacía de lo generacional por sobre lo anatómico teniendo en cuenta, por ejemplo, las vicisitudes que se producen en las parejas homosexuales, o en familias ensambladas? ¿Tendrá esto que ver con lo masculino y lo femenino en relación con la problemática de la llamada diversidad sexual? ¿Será en ese sentido la estructura edípica una estructura única? ¿O, así como Freud describe el Edipo positivo y el Edipo invertido, habrá, según entiendo del texto, estadios del complejo de Edipo que se superponen, como dice Sapisochin? Y, ¿habría entonces, en lugar de un Edipo final resultante de la multitud de identificaciones que conocemos, un Edipo polimorfo con distintas variaciones o estados que van constituyéndose y recreándose quizás a lo largo de la vida, siempre en relación con un polo identificatorio y un polo pulsional en distintos niveles de intrincación? ¿Será toda esta situación reeditada en repeticiones en la transferencia sólo en palabras, o a veces también en actos? El lenguaje de acción, el *agieren* freudiano, el *enactment*, entraría aquí para explicar algunas conductas del Edipo que no pueden darse en palabras, y sí en el lenguaje acción, como lo propone Bush (2009).

Por último, sólo me resta expresar mi reconocimiento a Gabriel Sapisochin por el interés de esta indagación que es a la vez clínica, teórica y técnica. Resulta sin dudas un estímulo para nuestro pensamiento creativo como analistas y es en ese sentido un trabajo muy grato y bienvenido.

Bibliografía

- Bush, F. (2009): “¿Es posible hacer pasar un camello por el ojo de una aguja? Reflexiones sobre la forma en que nos habla el inconsciente y sus implicaciones clínicas”, *REV. DE PSICOANÁLISIS*, LXVI, 1, 2009, págs. 41-55. *Internacional Journal of Psicoanálisis*, vol. 90, sección 1.

- Freud, S. (1925): "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos", A. E., XIX.
- Laplanche, J. (1987): *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Marucco, N. C. (1997): "Edipo, castración y fetiche" (presentación en la Reunión Plenaria inaugural del 40° Congreso Psicoanalítico Internacional, Barcelona, 1997), REV. DE PSICOANÁLISIS, LIII, 3; *International Journal of Psycho-analysis*, vol. 78, 2, abril de 1997.

Beatriz de León de Bernarditi*

El trabajo de Gabriel Sapisochin, se refiere a un tema de indudable vigencia en nuestra práctica clínica: el impacto que las influencias transgeneracionales tienen en la organización del psiquismo humano. Para abordar el tema, el autor se ubica en una zona de cruce entre la experiencia intrapsíquica y el ámbito intersubjetivo. Apoyándose en distintos desarrollos teóricos y en su propia experiencia clínica, postula que la peripetia subjetiva del Edipo está condicionada no sólo por el vínculo con las figuras parentales primarias, sino por el modo en el cual los propios padres pudieron aceptar o no su rol en la cadena generacional. En este sentido, adhiere a la visión de H. Fainberg sobre el "telescopaje de generaciones", quien destaca cómo identificaciones alienantes pertenecientes a padres y abuelos hacen al niño depositario de una historia que no le pertenece. Siguiendo esta línea de pensamiento, la viñeta clínica ilustra los efectos de la desmentida del orden filiatorio en el crecimiento mental y la productividad de una joven paciente adulta.

La negación del orden generacional y sus efectos es vinculada por el autor a la desmentida del tabú del incesto, temática que es desplegada en el trabajo con amplitud y riqueza conceptual. Quisiera detenerme en uno de los temas, que si bien es sólo mencionado por el autor, se liga estrechamente al anterior: la influencia transgeneracional de procesos de duelo patológicos de los progenitores en la identidad del infante y en las vicisitudes de su dinámica edípica. Vemos que el relato de la viñeta culmina con la irrupción en la escena analítica de "la abuela paterna muerta-viva (Baranger, 1961; Mijolla, 1986), quien, como un intruso, se había apoderado de su psiquismo".

Nos sorprende la fuerza alucinatoria de este objeto muerto-vivo que ha sobrevivido a dos generaciones, y su aparición no sólo apoya la tesis central del trabajo, sino que muestra los niveles complejos de la comunicación analítica, dejando abiertos múltiples interrogantes. Ideas de W.

* Dirección: Santiago Vázquez 1144, Montevideo 11300, Uruguay.
deleon.bea@gmail.com

Baranger –citado anteriormente por el autor– a propósito de las características del objeto del duelo se me hacen especialmente presentes durante la lectura. En la visión de Baranger (1980), el objeto del duelo no tiene las mismas características de una representación en el sentido freudiano, o de significante en el sentido que después fue desarrollado por Lacan y Leclaire, sino que, como señala el autor del trabajo que hoy comentamos, aparece como un personaje, "un intruso" que se apodera del espacio mental de la paciente y también de la escena analítica. En la misma línea de pensamiento W. Baranger señalaba: "[...] el *status* metapsicológico del objeto descrito por Freud en 'Duelo y melancolía' y por M. Klein en sus artículos correspondientes no es el de una representación, sino un *status* semejante al de las instancias psíquicas (yo, superyó), un *status* de casi-persona" (Baranger, 1980, pág. 316).

Es interesante notar que W. Baranger no sólo se refiere al objeto del duelo sino a una característica del trabajo psicoanalítico: "todo un aspecto muy importante de nuestro trabajo consiste en lidiar con este tipo de existencia ambigua, dotado de una cierta sustancialidad distinta de la representación y más cercana al tipo de existencia del sujeto [...] al cual llamamos objeto interiorizado" (ibíd., pág. 320).

Pienso que el trabajo del analista posibilitó, en este caso, la captación, recuperación y modificación en la escena analítica de ese tipo de "existencia ambigua" de esa "cierta sustancialidad", no sólo del personaje interno de la paciente, vinculado al duelo paterno, sino de aspectos "sustanciales" de la experiencia subjetiva de paciente y analista y de la comunicación establecida entre ambos. Este trabajo fue progresivo e implicó una constelación de registros comunicacionales explícitos e implícitos que operaron en el marco de la transferencia y la contratransferencia.

De entrada el analista nota la tendencia de la paciente a usar giros idiomáticos que para ambos tienen especial significación. En el analista evocan la lengua materna; en la paciente el recuerdo del padre "embobado oyéndola pronunciar un perfecto dialecto de cierta región de Italia". Y si bien el analista interpreta esta tendencia de la paciente "en el contexto transferencial edípico positivo, como repeticiones de antiguos intentos de seducción de la niña", percibe que su forma de intervenir es poco convincente y que no logra aportar algo nuevo. Parecería que, en este primer momento de la secuencia clínica, el lenguaje se desliza sobre la experiencia de ambos, como el aceite sobre el agua, sin poder penetrarla. Sin embargo, el progreso del análisis y el develamiento del ceremonial obsesivo de la paciente permiten recuperar actos y gestos corporales implícitos en el intercambio verbal y visual entre hija y padre. El ceremonial obsesivo agrega "sustancia" a la escena analítica mostrando el "vértice identificatorio" de la paciente que repite, dándole vida, los mismos gestos y actitudes de la abuela paterna ya muerta.

La lectura deja entrever procesos de cambio correlativos al establecimiento de una comunicación intensa entre paciente y analista. Por momentos la asimetría analítica se desdibuja en la ensoñación contra-transferencial que lleva al analista a compartir “memorias de sentimientos”, “*memories in feelings*”, dejándose llevar por fantasías en las que imagina a L: “portando los manjares de su pasado infantil”. Pero es desde esta identificación complementaria que puede captar el aspecto central de la problemática de la paciente: “su coqueteo verbal tenía como finalidad que yo mismo me identificara contratransferencialmente con un objeto paterno que confundiera a una hija-paciente con su propio objeto materno incestuoso. [...] [la paciente] me proponía que ella sería la madre argentina”.

En un trabajo anterior (1993) he descrito cómo, en momentos significativos de encuentro entre paciente y analista, se intrincan experiencias arcaicas de ambos, constituyendo verdaderos nudos interactivos y puntos nodales de cambio en el análisis. La lectura de este trabajo y de la viñeta clínica me muestra nuevas perspectivas sobre estos momentos. En efecto, no sólo vemos cómo se activan en ellos identificaciones recíprocas, de carácter concordante o complementario como ha señalado Racker, sino un telescopaje de identificaciones transgeneracionales, que pueden agregar nueva existencia y sustancia a estas formaciones del campo del análisis.

Pero más allá del caso clínico particular, la temática planteada por el trabajo abre otros múltiples interrogantes sobre el modo en que se articulan apego, sexualidad, identidad y duelo. En efecto, ¿es la negación del tabú del incesto el aspecto determinante que lleva a negar el orden filiatorio en la paciente? O, por el contrario, ¿son procesos de duelo del padre y probablemente de la abuela que han limitado el desarrollo de un “vértice identificatorio” propio a la niña-paciente? La imagen de la abuela la muestra “como una reina”, en una actitud de repliegue narcisista, y vemos que el duelo paterno despoja a la niña de una mirada paterna que pueda reconocer sus características y rasgos personales en una edad especialmente significativa. Esto abre nuevos interrogantes. La seducción en el vínculo paterno y en el vínculo analítico, ¿es una reacción transgresora de triunfo, o una defensa frente a la sensación traumática de desfallecimiento del vínculo con un padre deprimido? No tenemos respuesta para estos interrogantes que quedan abiertos a futuras investigaciones teórico-clínicas. Lo que sí podemos afirmar, y se desprende de la lectura del caso, es que los movimientos en el análisis y los procesos desidentificatorios sufridos por la paciente fueron posibles gracias al trabajo intrapsíquico elaborativo del analista. Este trabajo le permitió, dejando de lado la nostalgia por sensaciones e imágenes queridas de su propio pasado, respetar el marco del encuadre y el orden identita-

rio analista-analizando, posibilitando simultáneamente a la paciente su reubicación en su propio orden generacional.

Bibliografía

- Baranger, W. (1980): “Acerca del concepto lacaniano de objeto”, en *Aportaciones al concepto de objeto en psicoanálisis*, Buenos Aires, Amorrotu, págs. 130-152.
- De León, B. (1993): “El sustrato compartido de la interpretación. Imágenes, afectos y palabras en la experiencia analítica”, *REV. DE PSICOANÁLISIS y Boletín de la API* (38° Congreso de la API, Ámsterdam, 1993), L, 4/5, págs. 809-826. También publicado en *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 81, págs. 121-140.

Gabriel Sapisochin

Respuesta

Agradezco al Comité Editor de la REVISTA DE PSICOANÁLISIS de la APA que me haya convocado a volver a pensar este trabajo diez años más tarde de que fuera publicado por primera vez en el *International Journal of Psycho-Analysis*. Y también agradezco a los comentaristas, tanto por sus agudos comentarios, como por la generosidad de acompañarme con su preciado tiempo en esta relectura de mi escrito.

Porque siempre sorprende al autor encontrar en el texto del comentarista otro aspecto de su trabajo que adquiere una existencia de una manera hasta ahora no pensada y que por ello exige un trabajo de re-procesamiento y de re-apropiación, es decir, de re-conocer *a posteriori* vericuetos de la propia teorización sobre los que no se había meditado profundamente.

Lo cual entronca con la comprobación de que no nos constituimos como sujetos con un pensar psicoanalítico acabado, de una vez y para siempre, sino que, por el contrario, se trata de un proceso de construcción y deconstrucción constante de nuestra posición subjetiva como psicoanalistas –asunto sobre el que volveré más adelante–; una identidad analítica siempre sostenida tanto desde nuestra intrasubjetividad, modelada y remodelada por el devenir de la vida pulsional, como desde el espacio intersubjetivo por las preocupaciones cambiantes del entorno científico y cultural en el cual habitamos.

Pertenezco a una sociedad psicoanalítica pluralista en la que, si bien co-existen una diversidad de modelos psicoanalíticos a los que se adscriben los diferentes miembros que la componen, en los años noventa del siglo pasado prevalecían las corrientes del pensamiento francés y el británico. Debido a ello este artículo, junto con otro dedicado a las Controversias Freud-Klein, publicado años antes (Sapisochin, 1995), fue escrito en el contexto de un diálogo imaginario que intentaba mantener con los freudianos y los kleinianos de mi Sociedad; tal es así que, cuando en 2000 se discutió “My Heart belongs to Daddy” en el Simposio Psy-Bc, que por esas fechas coordinaba Glenn Gabbard, se comentó que era un trabajo de pensamiento francés dirigido a una audiencia anglófila.

A *posteriori* creo que al hacer un corte transversal y sincrónico, me esforzaba en hallar puentes conceptuales entre teorizaciones, aparentemente tan diferentes, que nos permitieran dialogar manteniendo la tensión necesaria entre los modelos, que es la precondition de la expansión y creatividad científica, evitando caer, como bien nos lo recuerda Jorge Canestri, “[...] en una falsa dilución de auténticas discrepancias teóricas”.

Y utilicé el concepto de *diferencia entre las generaciones* como lo que explicaba, a la vez que figuraba, el espacio triangular que emerge entre el sujeto y el objeto, donde surge el pensar conceptual. Un articulador que unía, a la vez que separaba, los universos de la intra y de la intersubjetividad permitiendo comprender, con las herramientas psicoanalíticas, el tránsito de un espacio a otro.

Esto enlaza con mi idea de que las teorizaciones psicoanalíticas de alto nivel de abstracción, como es el concepto de estructuración triangular de la subjetividad pensante, requieren, para el intercambio con los otros, de cierta transformación en la cual quede figurado visualmente aquello que el concepto explica. Es el *nivel de mito* que tienen las diferentes metapsicologías (Freud, 1933), de *modelo* que, al estar constituido por imágenes vinculadas por una narrativa, devuelve el sentido de concreción a una teorización de alto nivel de abstracción (Bion, 1962), constituyéndose de esta manera en una “[...] prueba visible que aseguraría al teórico la claridad y la verdad de sus enunciados” (Aulagnier, 1986).

Sin embargo, me parecía importante que, además del valor de metáfora visual que proporciona figuración al funcionamiento mental intrasubjetivo, la teorización recogiera elementos del papel del objeto externo en la historia y las vicisitudes de la subjetivación del analizando, como acertadamente subraya Jorge Canestri en su comentario.

Efectivamente, en las fechas en que escribí este trabajo, tenía la necesidad teórica de pensar cómo “la locura privada” de los progenitores, y específicamente su manera idiosincrática de elaborar su propio com-

plejo de Edipo, habría condicionado la estructuración subjetiva; es decir, cómo se podía reflexionar sobre ciertos hechos clínicos en los que se escucha al analizando “*ventrilocuizado*” por un objeto del pasado que tiene un estatuto de presente en el psiquismo.

Creía que corríamos el riesgo clínico de caer en una especie de *percepticidio*, aquello que los anglosajones denominan “*gaslighting*” en recuerdo de la película de Cukor, si estábamos sordos a escuchar analíticamente la contribución de los progenitores en la estructuración subjetiva. Es decir, si continuábamos conceptualizando la fundación de la realidad psíquica de manera solipsista y explicándola exclusivamente por los movimientos proyectivos del sujeto.

Pero, como bien lo señala Canestri, me preocupaba, y me sigue preocupando, poder pensar de manera compleja (Morin), articulando lo intra con lo intersubjetivo para evitar caer en la simplificación de ciertos discursos analíticos contemporáneos que conceptualizan el peso de lo intersubjetivo en la psicopatogénesis en relación con ciertos “actos” que los objetos parentales llevaron a cabo y no debieron, o que debieron realizar y fallaron. Como consecuencia de estos supuestos teóricos, el proceso psicoanalítico escora hacia cierto tipo de “tareas” que el psicoanalista debiera cumplir (ya sea modificando el encuadre o actuando cierto rol parental defectuoso), perdiéndose, a mi entender, la especificidad del psicoanálisis que es crear las condiciones para la elaboración y la transformación psíquica de ciertos elementos del psiquismo del analizando que, debido a la modalidad arcaica de representación que tienen, se repiten compulsivamente en diferentes escenarios intersubjetivos bajo la modalidad de puesta en acto (*Agieren*) (Sapisochin, 2007, 2009).

Cada vez más creo que la empresa psicoanalítica tiene que ver con crear las condiciones para la transformación progresiva en las cualidades formales de la simbolización del pasado que se tuvo. Entiendo que esto conlleva no sólo un duelo para el analizando, sino también para el analista, quien debe resignar la creencia omnipotente de suponer que podría restaurar, en el presente, lo que no fue en el pasado, como si fuera posible ser un objeto mejor que los objetos del pasado del paciente.

Lo cual no significa que en el proceso analítico no haya nuevas internalizaciones, pues no sólo se restituye lo sabido no pensado, sino que sincrónicamente se instituye una lógica con una cualidad que subvierte la lógica precedente. Es decir, cierto vínculo emocional adquiere existencia bajo una forma novedosa.

Porque, en el caso concreto de la paciente que presento, devenir identificada con la abuela paterna supone no sólo borrar los límites de las representaciones subjetivas y del objeto, sino un tipo de funcionamiento mental específico que busca dicho borramiento.

Y el abandono de la posición identificatoria, con el otro del objeto deseado –la madre del progenitor edípico– implica, sincrónicamente, tanto una modificación en la representación subjetiva (desde depositario de la inundación traumática del inconsciente parental a la representación de un universo de objetos con límites bien demarcados) como el abandono del funcionamiento mental narcisista heteronomizante, que por tender a la anulación del espacio tercero de demarcación intergeneracional entre los objetos y el sujeto, anula el estatuto de alteridad del otro. Es la lucha contra las sujeciones identitarias a las que se refiere Canestri.

Y esta idea de transición de una lógica a otra me permite adentrarme en el diálogo con Norberto Marucco, quien, con sus agudos comentarios, me vuelve a poner en contacto con cierta preocupación referente a la sexualidad femenina y, fundamentalmente, a la conceptualización de aquello –la diferencia entre generaciones– que transforma “el Edipo” en un complejo nuclear estructurante del psiquismo y motor de la actividad simbólica del sujeto en ambos sexos.

Para desarrollar mi argumentación partí, entonces, de la aseveración freudiana de que la fijación edípica positiva conllevaría “mínimos daños” en el funcionamiento mental de la mujer. Planteamiento que ha llevado a cierta línea de pensamiento analítico a sostener que, dado que el destino normogénico de la mujer sería la histeria, bastaría con que accediera femininamente al Edipo positivo; punto de vista que, como señalo en mi trabajo, supondría “[...] una confusión entre el logro madurativo de la relación tercerizante con el padre –que es progresiva desde la relación (con)fusional primaria con la madre y en este sentido estación de tránsito– con un destino final” (Sapisochin, 1999).

Creo que la “teoría de la castración”, como motor del *Untergang* del complejo de Edipo, es insuficiente para comprender cómo y por qué se “disuelve” dicho complejo, dejando al analista sin herramientas conceptuales para, como bien señala Marucco, “[...] no caer en la posición transferencial “cómoda” de “mi corazón le pertenece a mi analista”, que podría llevarnos a quedar encerrados en un amor narcisista transferencial y a un eventual *impasse* analítico”. Algo que, a mi entender, alejaría el proceso analítico de un proceso de cambio psíquico para adentrarse en posicionamientos antiéticos como son el abuso psíquico, económico o sexual de nuestros analizandos.

Y, efectivamente, considero que cierto discurso analítico, que habla de “la mujer” como estructura invariante, en lugar de funcionamientos de pacientes femeninas en el diván, tiene dificultades para conceptualizar la sincronía de internalizaciones femeninas y masculinas por fuera de la noción de “envidia del pene”. Y en ese sentido la internalización de la actividad penetrante del padre como consecuencia del duelo, da la posibi-

lidad de conceptualizar la adquisición de la capacidad de penetrar el conocimiento y la adquisición del pensar creativo.

Aunque el objetivo de mi texto era enfatizar la paradoja a la que se enfrenta toda mujer, de seducir y ser seducida por el mismo objeto que impondrá un límite a la incestuosidad, esta posición identificatoria con el otro-del-otro no se abandona de una vez y para siempre, como si de una lógica binaria se tratara, porque, como sostengo en el trabajo, no se trata de la abolición del deseo hacia el objeto ausente, sino de hacer transformaciones progresivas en el espacio exogámico donde habrá la potencialidad infinita de “[...] encontrar lo familiar en lo no-familiar” (Milner, 1952).

No concibo “My Heart belongs to Daddy” sino como una constelación, en el sentido que tiene este término en astronomía, para describir un específico posicionamiento subjetivo en relación con los objetos parentales edípicos, que se repite con variaciones individuales, y que coloca a la mujer en los bordes arcaicos del complejo de Edipo (Chasseguet-Smirgel, 1984; Faimberg, 1993). Es decir, en el escenario donde “His Majesty the Baby” se constituye epigenéticamente por el objeto y ambos permanecen en un estado de indiscriminación.

Se trata de aquellos aspectos del psiquismo “acuñados” (*Prägung*) por la inundación proyectivo-traumática del inconsciente parental (no solamente de la madre, como nos recuerda Marucco que sostiene Laplanche) que irreductiblemente violenta al sujeto atribuyéndole cierta posición identificatoria en una trama con otros amados u odiados de generaciones anteriores (Sapisochin, 2007, 2009).

En ningún momento la considero una estación de destino final porque, como dije al principio, pienso los procesos de subjetivación en una oscilación constante entre su construcción y su deconstrucción, entre análisis y síntesis, es decir, surgiendo en la intersección de flujos de significado que se ligan y se desligan, dando lugar a un tercer modo de procesos psíquicos. Creo entender que esto podría relacionarse con la idea de una “desmentida estructural” que nos propuso Marucco, en Barcelona, hace ya varios años.

Y, efectivamente, considero que la constelación “My Heart belongs to Daddy” es sólo el contrapunto de una oscilación dialéctica con otra posición subjetiva de la mujer, quien, por tener inscrita la diferencia de generaciones, ha podido internalizar la actividad penetrante del padre que recrea en cada gesto creativo de su vida.

Si se me permite la metáfora, diría que la mujer retiene algo del personaje de aquella Marilyn Monroe que cantaba “My Heart belongs to Daddy”, es decir “[...] el modelo de mujer –abuela paterna– que despierta la máxima pasión inconsciente del padre” (Sapisochin, 1999) pero no demasiado como para que, por funcionar con una “[...] lógica de sopas

y argumentos de albóndigas [...]” (Freud, 1915), o sea demasiado des-intrincadamente y con muy bajo nivel de transformación simbólica, devenga tan inanalizable, como comprobó nuestro colega Ralph Greenson cuando intentó psicoanalizar a Marylin! (Schneider, 2008).

En otra oportunidad he propuesto que utilicemos, como metáfora visual de este *continuum*, un polo constituido por la desmentida de lo ausente, el pasado compulsivamente repetido, lo identificatorio endogámico y la concreción, en interacción dialéctica con otro polo de tensión constituido por el duelo, el futuro exogámico, el pensamiento y la abstracción creativa. Y dado que, afortunadamente, ninguno de los dos polos se alcanzaría de una vez y para siempre, esto supone un infinito trabajo elaborativo para el psiquismo humano, que siempre buscará irrefrenablemente encontrar lo antiguo en lo nuevo, lo familiar en lo extraño (Sapisochin, 2006, 2008).

Un hecho que supone intrincarse con la actividad de ligazón placentera del yo de crear nuevos objetos y nuevos vínculos, cada vez más alejados de esta crónica ofrenda al objeto parental incestuoso como su otro privilegiado, que supone “My Heart belongs to Daddy” como posición identificatoria alienante.

Finalmente, Marucco aborda de pasada el tema del *Agieren* preguntándose si esta vertiente arcaica del complejo de Edipo se manifestaría no a través de lo dicho con las palabras sino por medio de lo puesto en acto dramático (*Agieren*).

Lo puesto en acto, lo que Freud denominaba *Agieren* en su texto “Repetir, recordar y reelaborar”, y que los anglosajones denominan “*enactment*”, es un tema al que he dedicado los últimos años de mi reflexión teórico-clínica y me permite enlazar con la puntualización de Beatriz de León de Bernardi sobre la dificultad de escuchar este tipo de dinámicas intergeneracionales cuando nos centramos sólo en el valor semántico de lo hablado.

Acuerdo totalmente con ella porque creo que, cuando este inconsciente arcaico irrumpe en el escenario analítico, se trata de momentos del proceso en los que “decir es hacer”, ya que las palabras tienen el sentido secreto de suscitar cierta posición contratransferencial, de la que el analista sólo toma conciencia *a posteriori* (*Nachträglich*) de múltiples momentos de “simetrización” tránsito-contratransferencial.

En los últimos tiempos creo que aquello que es “puesto en acto” (*Agieren*), en diferentes contextos intersubjetivos, entre ellos la situación analítica, atañe a estos elementos del psiquismo arcaico, de tiempos in-memorables (*Zeitlos* los definía Freud) cuando las palabras no estaban aún disponibles para nombrar las cosas.

Se trata de específicas modalidades de vincularse emocionalmente con el otro, no recordables verbalmente por estar representadas de

forma ideo-pictográfica, a la manera de escenas de relación sujeto-objeto o “procedimientos psíquicos” para manejarse con el impacto de la realidad. Y, en efecto, según la modalidad que tuvieron los progenitores de elaborar la “madre de todos los duelos” como supone renunciar a la posibilidad de disponer de los objetos edípicos “parcializándolos” como si fueran objetos-de-libre-disposición. Es decir cómo llegaron los ancestros al umbral de la “posición depresiva” (Klein), que supone el reconocimiento de un “límite generacional” para disponer y estar disponible para el otro.

Sólo es posible adentrarse en estos niveles arcaicos, donde la “transmisión de la tradición” (Jones) se inscribe en el psiquismo, a partir de estos “nudos inter-activos”, como los denomina Beatriz de León, en los que la asimetría funcional de la pareja queda borrada. Pero, en la actualidad, considero que la intrincación de experiencias pasadas de ambos participantes del encuentro analítico es condición necesaria, pero no suficiente, en la escucha de lo inconsciente arcaico representado ideopictográficamente.

Se requiere algo más que son las múltiples “micro-puestas en acto” por parte del analista; no se trata de puestas en acto de tipo motor, sino vehiculizadas a través de su técnica interpretativa y de las que el analista toma conciencia *a posteriori*, en una “segunda mirada” al campo, como lo postuló Baranger.

Un encuentro entre inconscientes que dado que ni se ve, ni se huele, ni se oye, se recupera en un “*enactment*”, siempre tránsito-contratransferencial, que vuelve perceptible lo no dicho, lo implícito, aquello que las palabras no alcanzan para describirlo. Y, como sucede con la tinctura de los preparados histológicos, la palabra dicha, es decir, determinadas intervenciones del analista, permite ver lo invisible: escuchar con qué objeto del guión inconsciente que el paciente intenta “realizar”, el analista ha devenido identificado sin saberlo (Sapisochin, 2007, 2009).

La otra cuestión que quisiera abordar del comentario de Beatriz de León de Bernardi es nuestra diferente visión acerca de la estructuración psíquica y lo traumático.

Ella se pregunta si la motivación que lleva a la desmentida del orden filiatorio en la paciente que presento habría sido evitar el tabú del incesto o si los procesos de duelo patológico de los ancestros habrían actuado como un traumatismo que hubiera impedido un “[...] desarrollo del vértice identificatorio propio a la niña”.

Como expliqué antes, en este trabajo mi intención era articular las motivaciones intra con las intersubjetivas, por lo que me cuesta pensar en un desarrollo identificatorio “propio”, es decir, totalmente autónomo. Y esto porque creo que el tránsito desde la heteronomía a la autonomía del yo no es algo dado en el psiquismo, sino que supone un largo traba-

jo de transformación des-identificatorio desde que Freud lo planteara en términos de “Donde era ello, yo debo advenir”.

En otra oportunidad sostuve que los progenitores que se internalizan en la génesis de la estructura psíquica son objetos que no son huérfanos de historia (Sapisochin, 2006). Por ello creo que de la descripción inicial de un fenómeno particular en la clínica analítica de los setenta, entusiasmada por la escucha de lo traumático negativizado en una generación que retorna impactando el psiquismo de las generaciones subsiguientes, estos procesos identificatorios intergeneracionales serían de alcance general sometidos al estatuto paradójico de la irreductible existencia del otro dentro del sujeto. Una situación paradójica dada, en primer lugar por la ineludible necesidad del ser humano de investir primariamente a un otro, que a su vez inviste al sujeto. Y el otro polo de la paradoja reside en el hecho secundario desde un punto de vista lógico (no crono-lógico), aunque no por ello menos importante, de hacer propio lo transmitido. Algo similar al proceso de osteointegración luego de la implantación de una prótesis en el cuerpo. Es decir a la transformación intrapsíquica de este legado que nos permita alejarnos de una causalidad lineal entre el discurso inconsciente parental y lo que el sujeto infantil hace con esto.

Se trata, entonces, de pensar de “manera compleja” intentando articular este conflicto entre la legislación que comanda el funcionamiento intrapsíquico y aquella otra que, desde el espacio intersubjetivo, encadena a una genealogía familiar.

Por ello postulé que todo sujeto humano teje una malla fantasmática combinando activamente los aspectos captados sesgadamente de la historia intersubjetiva, con otro hilado proveniente de su espacio intrapsíquico que busca satisfacer lo infantil endogámico. Y que el resultado de esta fantasía inconsciente es un proceso identificatorio con los otros incestuosos de los progenitores, lugar donde la historia intersubjetiva se inscribe en el psiquismo (Sapisochin, 1999, 2006, 2008).

En algún sentido, la posición activamente seductora de la paciente supone una defensa, pero no de desconocimiento yoico, sino más bien una transformación progresiva de su psiquismo que lo protege de la inundación traumática a la que lo somete desde el nacimiento la seducción parental.

Y cuando esta versión del sujeto frente a los progenitores deja de ser inconsciente, abre la posibilidad de acceder a la des-identificación, que es la precondition para devenir un sujeto que puede pensarse en términos pasados y con un proyecto de futuro fuera de la repetición mortífera.

Por último, Beatriz de León de Bernardi plantea la interesante cuestión de los puentes conceptuales que pudieran existir entre apego, sexualidad e identidad.

A *posteriori* me doy cuenta de que su pregunta torna explícito algo que está implícito en el modelo de “entrecruzamiento fantasmático intersubjetivo” que propongo. Porque para sobrevivir al desvalimiento (*Hilfslosigkeit*) psíquico, el sujeto siempre deviene identificado con un otro que trae una historia pulsional, y es la manera como ciertos aspectos del psiquismo arcaico son “acuñados” (*Prägung*) por la atribución proyectiva del inconsciente parental.

Es por ello que, en este trabajo de 1999, cito a un Freud bastante intersubjetivista cuando sostiene que “[...] la niña pequeña está fijada con ternura al padre, quien probablemente lo ha hecho todo para ganar su amor poniendo así el germen de una actitud de odio y competencia hacia la madre [...]” (Freud, 1919).

Un hecho que subraya Canestri, al recordarnos la letra de la canción escrita por Cole Porter, y que me hace pensar que, cuando define de esta manera la contribución del progenitor en la fijación incestuosa de la niña, Freud sabe por propia experiencia de lo que habla si nos atenemos a la idea de que el análisis de su hija Anna sería uno de los cuatro casos femeninos presentados en este trabajo de 1919 (Young-Bruehl, 1988).

“*Prägung*” es el vocablo que utiliza Freud en el historial de la joven homosexual para referirse a la impresión dejada en el psiquismo por una influencia exterior sobrevenida en épocas muy tempranas. *Prägung* fue retomado por Konrad Lorenz para su concepto de *imprinting* y reingresó en la teoría analítica de la mano de Bowlby como *apego* y por Lacan para explicar aquellos acontecimientos traumáticos inaugurales que quedan desintegrados del sistema verbal del sujeto.

Así, en algún sentido, podríamos afirmar que el sujeto tiene “apego” a procesar los contenidos psíquicos según cierta modalidad vincular que lo “pega” al objeto-que-salva-del-desvalimiento-psíquico; y que esa modalidad específica, inscrita como “gestos psíquicos no pensados verbalmente” (Sapisochin, 2007, 2009) supone cierto tipo de posicionamiento subjetivo, cuyo sostén yoico es la identificación intergeneracional con “otros prestigiosos” en la vida emocional de este objeto arcaico salvador. Creo que ésta podría ser, entre otras, una posible respuesta psicoanalítica a la tan traída cuestión de la transmisión de patología psíquica, habitualmente explicada sólo desde un punto de vista biológico.

Debo terminar aquí siendo consciente que las limitaciones de espacio hacen que mi respuesta no haga justicia a las diferentes y tan sugerentes cuestiones planteadas por los comentaristas.

Sin embargo, son interrogantes que permanecerán como un acicate a mi pensar y por ello, nuevamente, gracias. Porque como dice el aforismo de Blanchot, que nos recuerda Green, a través de un texto de Bion (1976): “*La réponse est le malheur de la question*”.

Bibliografía

- Aulagnier, P. (1979): *Del lenguaje pictórico al lenguaje del intérprete. Un intérprete en busca de sentido*, Siglo XXI, México, pág. 356.
- Bion, W. R. (1962): *Learning from Experience*, Karnac: Londres, pág. 79.
- (1976): *Acerca de una cita de Freud, Seminarios Clínicos y Cuatro Textos*, Lugar Editorial: Buenos Aires, pág. 232.
- Chasseguet-Smirgel, J. (1984): “The Archaic Matrix of the Oedipus Complex”, en *Sexuality and Mind*, Karnac: Londres, pág. 75.
- Faimberg, H. (1993): “La dimensión narcisista de la Configuración Edípica”, en *El telescopaje de generaciones*, Amorrortu: Buenos Aires, pág. 106.
- Freud, S. (1915 [1914]): “Puntualizaciones sobre el amor de transferencia”, *Obras Completas*, XII, Amorrortu: Buenos Aires, pág. 170.
- (1919): “Pegan a un niño. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales”, *Obras Completas*, XVII, Amorrortu: Buenos Aires, pág. 184.
- (1933 [1932]): *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, XXII, *Obras Completas*, Amorrortu: Buenos Aires, pág. 88.
- Milner, M. (1952): “The role of illusion in symbol formation”, en *The Suppressed Madness of Sane Men*, Londres Routledge, pág. 97.
- Sapisochin, G. (1995): “Freud y/o Klein: A 50 años de las Controversial Discussions”, publicado en la *Revista de Psicoanálisis* de Madrid, n° 21. Reproducido en *Contribuciones al pensamiento psicoanalítico*, APM/Biblioteca Nueva: Madrid, 13.
- (1999): “My Heart belongs to Daddy: Some reflections on the difference between generations as the organiser of the triangular structure of the mind”, *International Journal of Psycho-Analysis*, 80, págs. 755-767.
- (2006): “Entre la identificación y el pensamiento: reflexiones sobre la internalización”, publicado en la *Revista de Psicoanálisis* de Madrid, 48, pág. 185.
- (2007): “Variaciones postfreudianas del *Agieren*: sobre la escucha de la puesta en acto”, publicado en la *Revista de Psicoanálisis* de Madrid, 50, pág. 73.
- (2008): “Tra l’identificazione e il pensiero: riflessioni sull’internalizzazione”, *Psicoanalisi*, 41, FrancoAngeli: Milán.
- (2009): Trabajo presentado en el Panel “Escucha y contra-transferencia en la práctica psicoanalítica contemporánea”, 46° Congreso de la IPA, Chicago, julio de 2009. Inédito.
- Schneider, M. (2008): *Últimas sesiones con Marilyn*, Alfaguara: Madrid.
- Young-Bruehl, E. (1988): *Anna Freud: A Biography*, Nueva York: Summit Books

DESCRIPTORES: DIFERENCIACIÓN / GENERACIONES / APARATO PSÍQUICO / IDENTIFICACIÓN / SEDUCCIÓN / SUBJETIVACIÓN / DESMENTIDA / COMPLEJO DE ÉDIPO / DUELO / SITUACIÓN ANALÍTICA

KEYWORDS: DIFFERENTIATION / GENERATIONS / PSYCHIC APPARATUS / IDENTIFICATION / SEDUCTION / SUBJECTIVATION / DISAVOWAL / OEDIPUS COMPLEX / MOURNING / ANALYTIC SITUATION

PALAVRAS-CHAVE: DIFERENCIAÇÃO / GERAÇÕES / APARATO PSÍQUICO / IDENTIFICAÇÃO / SEDUÇÃO / SUBJETIVAÇÃO / DESMENTIDA / COMPLEXO DE ÉDIPO / LUTO / SITUAÇÃO ANALÍTICA

*El divino goce

La posición femenina y los místicos

**Juan Eduardo Tesone

¿Qué quiere la mujer?, se pregunta Freud, asimilándola a un continente inexplorado. Enigma cuya resolución dejó en suspenso, sin que nunca lo haya develado.

Resolver los enigmas no ha brindado mucha suerte a los osados que se precipitaron al abismo de las respuestas, ya sea que se contemple Edipo frente a la Esfinge o Tiresias frente a Atenas. Avanzaré, sin embargo, no sin aprensión, en la reformulación de la pregunta, proponiendo recorrer juntos el camino que nos lleva a acercarnos a una respuesta posible, sabiendo de antemano que conviene tomar la precaución de no pretender encontrar una respuesta unívoca.

Tiresias, antes de ser adivino, fue mujer. Al menos durante un cierto tiempo. Como consecuencia de haber golpeado, herido o matado (en todo caso separado) dos serpientes que copulaban, vivió en un cuerpo de mujer. Más tarde, atacando nuevamente a una pareja de serpientes vuelve a ser hombre. Su paso por la condición femenina le brindó la experiencia de los dos sexos.

Ahora bien, un día en el cual Zeus discutía con Hera y afirmaba que, durante el acto sexual, la mujer lograba mayor placer, mientras que Hera sostenía lo contrario, decidieron consultar a Tiresias, dado que era el único que había conocido las dos condiciones. A la pregunta que le fue planteada respondió que, si existían diez partes de placer, el hombre gozaba de una sola mientras que la mujer gozaba nueve veces. Hera reacciona con furia a dicha respuesta y convierte a Tiresias en ciego, mientras que Zeus, satisfecho con la respuesta lo hace adivino. Paradójica la apasionada reacción de Hera.

* Versión modificada de un artículo publicado en la *Revue Française de Psychanalyse*, Tomo LXX, PUF, París, diciembre de 2006.

** Dirección: Teodoro García 2475, 3° “B”, (1426) Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

jetesone@hotmail.com

Nicole Loraux (1989) subraya que decididamente los secretos femeninos deben permanecer bien guardados. Los ojos enceguecidos del tebano muestran que no tiene más necesidad de ver... dado que sabe. Pero tuvo que pagar un pesado tributo por haber puesto en valor el goce femenino. ¿Acaso dicho goce debería permanecer silenciado?

Clásicamente lo femenino ha sido culturalmente más ligado al sufrimiento o a la *belle indifférence* histérica que al goce. Ya sean los dolores del parto, las reglas, la frigidez histérica o el masoquismo, llamado femenino.

Lacan tuvo el mérito de subvertir ese lugar común, proponiendo que la mujer, en relación con lo que ella designa como goce en la función fálica, tiene un goce “suplementario”, adhiriendo quizás a la afirmación de Tiresias. Afirma: “creo en el goce de la mujer en tanto que está en más”. Y remarca que este goce es aún más evidente en el exceso de los místicos. Goce del cual el rostro en éxtasis de Santa Teresa, inmortalizado por la estatua de Bernini en la iglesia Santa María de la Victoria en Roma, es un ejemplo paradigmático. Pero aun ahí el goce femenino debe permanecer velado, incluido para la santa: “está claro que el testimonio esencial de los místicos, es precisamente decir que lo sienten, pero que no saben nada de que se trata” (Lacan, 1975). Tienen que aparentar ignorar el goce vivido o al menos que no trascienda.

Como lo recuerda Marie-Christine Laznik (1990), para Lacan, la sexuación depende de la relación que los sujetos humanos tienen con la cuestión fálica y a lo que apuntan en su deseo. Para Lacan, el sexo real no es determinante para un sujeto respecto al lado que vendrá a ocupar en la fórmula. Esta afirmación de Lacan, que mantiene una cierta ambigüedad, tiene el mérito de subrayar que lo femenino puede ser antes que todo una posición, no necesariamente ligada al sexo anatómico. Dicho autor afirma que San Juan de la Cruz se situaba del lado femenino. ¿Acaso no escribió “en género femenino” en la medida en que lo simbólico nupcial feminiza el discurso? San Juan de la Cruz se refiere a Dios dirigiéndose al Esposo:

*¿Adónde te escondiste Amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste,
Habiéndome herido,
Salí tras ti clamando, y eras ido.*

*¡Oh bosques y espesuras,
Plantadas por la mano del Amado!
¡Oh prado de verduras,
De flores esmaltado!
Decid si por vosotros ha pasado.*

San Juan de la Cruz (1991)

Freud hizo de la feminidad la “roca de base” en los dos sexos. Aunque, como lo remarca Christian David (1992), la bisexualidad psíquica en el hombre no es simétrica de la bisexualidad psíquica en la mujer.

Los discursos de los místicos se despliegan en plena paradoja. Desde su omnipotencia narcisística, buscan hacer Uno más grande que sí mismo, es decir con Dios, a veces en el repliegue, a veces en un impulso fusional. En una relación especular buscan la completad narcisística generando simultáneamente un desprendimiento que los “excentra” de sí mismos. Santa Teresa de Ávila comienza así uno de sus poemas: “Vivo, sin vivir en mí”.

Como lo remarca Didier Anzieu (1980), el núcleo del ser no se encuentra en el centro sino en su periferia, ahí donde Dios lo envuelve:

*Vuestra soy, pues me criaste,
vuestra, pues me redimiste,
vuestra, pues que me sufristes,
vuestra, pues que llamaste,
vuestra, porque me esperastes,
vuestra, pues no me perdí:
¿que mandais de mí?*

Santa Teresa de Ávila (1997)

¿Puede ser Dios una elección de objeto? Si como lo subraya Winnicott, toda elección de objeto es un objeto creado-encontrado, Dios no puede ser un objeto, aunque sea grandioso, dado que no deja margen para crearlo. Él simplemente Es, a tal punto que los humanos no pueden ni siquiera nombrarlo. Es aquel que Es.

Como mucho, se puede remarcar la cualidad de objeto subjetivo, narcisístico, que implica dicha elección. En el amor místico nos encontramos en pleno sentimiento oceánico del cual hablaba Freud en *El malestar en la cultura*, esa necesidad de regresar a un estado anterior al de la distinción entre un yo y un no-yo, característico del narcisismo primario. Sin embargo, Freud, en vez de recurrir a un materno primario, como lo remarca M.-C. Laznik, es a la nostalgia del padre que él reenvía el sentimiento de hacer Uno con el gran Todo.

En esta aproximación de Dios, el místico paga el precio de un desahirse de sí mismo, de una desubjetivación que marca su abolición como sujeto. No vive sino a través de los destellos del objeto, fulgurancia que ilumina... velando simultáneamente (a penas) el placer carnal del éxtasis. Este goce debe permanecer desconocido o al menos velado para los otros. Si ocurriese que el velo caiga, el goce adquiriría legitimidad a través de la oblatividad religiosa. En consecuencia, el místico goza... sin

pecado y sin reproches, al abrigo de toda mirada, en el claustro monástico.

El Yo narcisístico, ligado al narcisismo de muerte, dice Green (1983), debe luchar a la vez contra sus pulsiones y contra el objeto, ambos siempre traumáticos para el ser humano. Frente a ese combate que todo sujeto debe realizar, el narcisista pretende estar exceptuado, elige el repliegue narcisista, soberbio y engañoso aislamiento. Busca desesperadamente el aplanamiento del deseo, lo neutro, la puesta a distancia del objeto.

El místico, en plena paradojalidad, reprime las pulsiones a través de una perversidad afectiva que evita, vacilante, la satisfacción directa de las pulsiones, pero no renuncia totalmente. En cuanto al objeto, no lo rechaza, no lo pone a distancia, entra en una relación especular en la cual la mirada atribuida a Dios lo diviniza y lo confirma en su omnipotencia narcisística. Unido a Dios, remarca Anzieu, el místico participa de la creación divina y la continúa. En la unión mística, el alma entera deviene el otro: “Amado con amada, amada en el Amado transformada” (San Juan de la Cruz, 1991).

La carga libidinal está fuertemente genitalizada : Jesucristo es el Esposo divino, la iglesia su Esposa. Esta recarga libidinal dota al místico “de una energía excepcional que le permite afrontar la soledad, las intemperies, el desierto, las persecuciones o consagrarse a la fundación de múltiples confraternidades o monasterios. Pero la vivencia de plenitud requiere la conjunción de dos elementos: la sobreabundancia libidinal y el acceso al sentimiento de un Sí-mismo primario y sin límites” (Anzieu). Paradoja de encontrar lo pleno en el vacío extremo.

Bataille (1957) nos recuerda que los seres humanos somos discontinuos, que, entre un ser y otro hay un abismo, una discontinuidad. Define el erotismo como la tentativa de anular dicha discontinuidad, “lo que está en juego en el erotismo es siempre la disolución de las formas constituidas”. Dicho autor propone tres formas de erotismo, el de los cuerpos, el de los corazones y el sagrado, que contiene a los tres. Este erotismo, divino o sagrado, es la búsqueda del ser pleno, ilimitado, que ya no limita más la discontinuidad personal. Bataille subraya que lo que caracteriza la experiencia mística es una ausencia de objeto. Elección que no está desprovista de una relativa condena a muerte de la subjetividad... movimiento que hace remarcar que la muerte está en juego en toda búsqueda erótica. La expresión “*petite mort*” que tiene la lengua francesa para describir la vivencia del orgasmo es elocuente de la pérdida provisoria de la subjetividad que produce todo encuentro sexual. Dicha búsqueda de desubjetivación, los místicos la extreman hasta el paroxismo y el éxtasis:

Vivo sin vivir en mí

*y de tal manera espero
que muero porque no muero*

San Juan de la Cruz (1991)

El campo del erotismo, dice Bataille, es aquel de la transgresión de las prohibiciones, el deseo que triunfa sobre lo prohibido. Liga la experiencia erótica a la santidad sin hacerlas equivalentes. Su punto de convergencia es la intensidad. En los místicos hay transgresión, particularmente de los límites, y una carga libidinal perceptible en el goce del éxtasis. Pero la condición sagrada exige que el goce permanezca velado, en nombre de aquello más grande que uno mismo. Santa Teresa decía que “incluso si el infierno debiera hundirla, no podría sino perseverar”.

¿Perseverar en qué? ¿No sería en el goce justamente, aunque sea divino y más allá que pueda conducirla al infierno? Goce también en el sufrimiento, a menudo asociado, por identificación, al dolor de Cristo crucificado. Se trata en todo caso del corrimiento del límite que permite obtener el goce, del cual la oración y las etapas de las moradas del alma de Santa Teresa son un buen ejemplo. Solamente en la séptima y última morada accede a la “comunidad- unión”:

La habitación definitiva de Dios en el alma tiene lugar en esta morada. Aunque, a decir verdad, la comunión total y perfecta sólo se da en la otra vida.

Cuando sucede por primera vez, se presenta Cristo, visible a los ojos del alma, con gran resplandor, hermosura y majestad, como después de resucitado y le dice al alma que ya es hora de que tome sus cosas como propias, pues él se ocupará de las tuyas.

Da la impresión en ese momento, de que Dios da un anticipo de toda la alegría, gozo y paz del cielo. No hay palabras, ni comparaciones para describir lo que se vive. Se realiza la unión de Dios y la pequeñez, como una gota de agua en la inmensidad del océano. (Santa Teresa de Jesús, 2000).

Rosolato (1980) propone que el éxtasis es una transposición sublimada del goce orgásmico sexual, que exalta toda visión hierogámica, como el Cantar de los Cantares, en un desdoblamiento narcisístico de naturaleza simétrica. Dicho autor cita a El Halladj para subrayar esa relación en espejo: “El ojo por el cual tu me ves es el ojo por el cual yo te veo”.

¿Qué vínculo podríamos intentar establecer entre Tiresias, el goce femenino, los místicos y la elección de objeto?

Lavie (1980) remarca que el místico se otorga el derecho de la falta de pudor común que habitualmente hace esconder a los otros su fuente de goce. El místico es un convencido de que Dios “santifica” todo, o al menos que se puede hacer en Su nombre lo que no podría hacerse de otro modo impunemente. Dios sería entonces un objeto-no objeto ligado

a un sujeto que no sería tal, sino que serían Uno, en esa comunión-uniión de la cual hablaba Santa Teresa.

A través de dicho rodeo, el místico se siente liberado de lo que vive, como si la carga libidinal le llegara inocentemente:

*Entreme donde no supe
y quedeme no sabiendo
toda ciencia trascendiendo*

*Yo no supe donde estaba
pero cuando allí me vi
sin saber donde me estaba
grandes cosas entendí
no diré lo que sentí
que me quedé no sabiendo
toda ciencia trascendiendo*

San Juan de la Cruz (1991)

Como lo remarca Marie-Christine Hamon (1980), un léxico se impone : “dilatación” opuesto a las “sequedades”, “suavidad”, “favores”, “heridas deliciosas”, “placeres terrestres”, “raptos”, “transportes”, el “robo del espíritu”, “heridas de amor”, entre “el éxtasis” y la “suspensión” y los “tormentos sabrosos”. El goce es explícitamente referido al cuerpo: “...el cuerpo tiene efectivamente su parte de felicidad y de delicias, muy notoriamente...” confiesa Santa Teresa de Ávila. Enfatiza al extremo, sugiere Hamon, las sensaciones: asir, rigidez de los miembros o desarticulación de todo el cuerpo, debilitación del pulso, pérdida de respiración, desvanecimiento, levitaciones; sin contar las imágenes de licuefacción, o de penetración (la transpenetración o la transverberación).

A través de siglos de dominación masculina, el goce femenino no ha sido admitido fácilmente, prohibición de la cual las histéricas fueron las principales víctimas de dicha intolerancia y habiendo pagado un pesado tributo, a veces a costa de su propia vida en la hoguera de la Inquisición. Aún hoy se practica en vastas comunidades la mutilación-excisión del clítoris en las niñas, condenando a las mujeres a la no obtención del placer que normalmente les proporciona dicho órgano.

¿Y si el discurso de los místicos mostrara de manera extrema, aunque velada por las exigencias religiosas, el goce suplementario de la mujer, inenarrable de otra manera si no se quiere padecer el mismo castigo que Tiresias?

Resumen

Los discursos de los místicos se despliegan en plena paradoja. Desde su omnipotencia narcisística, buscan hacer Uno más grande que sí-mismo, es decir con

Dios, a veces en el repliegue, a veces en un impulso fusional. En una relación especular buscan la completad narcisística generando simultáneamente un desprendimiento que los “excentra” de sí mismos, interrogando la fórmula de la sexuación y la posición que ocupan. El místico existe sólo para el objeto divino que no es aparentemente un objeto pulsional, en detrimento de su propia subjetivación que, sin embargo, se exalta. Viven sólo para la gloria del objeto, esplendor que ilumina... ocultando (a penas) el placer carnal del éxtasis. Pues el místico goza... sin atisbo de pecado o de reproches, lejos de cualquier mirada, en su reducto monástico.

Este trabajo intenta establecer un vínculo entre el goce de los místicos y el goce femenino. ¿Y si el discurso de los místicos mostrara de manera extrema, aunque velada por las exigencias religiosas, el goce suplementario de la mujer, inenarrable de otra manera si no se quiere padecer el mismo castigo que Tiresias?

DESCRIPTORES: GOCE FEMENINO / GOCE MÍSTICO / MISTICISMO / ELECCIÓN DE OBJETO / NARCISISMO / EROTISMO

Summary

DIVINE JOUISSANCE. THE FEMININE POSITION AND MYSTICS

The discourses of mystics unfold in a plenitude of paradox. In their narcissistic omnipotence, they seek to make the One greater than itself; that is to say with God, sometimes in retreat and sometimes with a fusional impulse. In a mirror relation, they seek narcissistic completeness by simultaneously generating a detachment which “excenters” themselves from themselves, questioning the formula of sexuaction and the position they occupy. Mystics exist only for the divine object which is not apparently a drive object, in detriment of their own subjectivization, which is nonetheless exalted. They live only for the object’s glory, a splendor which illuminates... concealing (barely) the carnal pleasure of ecstasy. Mystics enjoy... without the least sin or reproach, far from other eyes, in their monastic retreat.

The author aims to establish a connection between the jouissance of mystics and feminine jouissance. What if the discourse of mystics displayed in an extreme form, however veiled it may be by religious requirements, the supplementary jouissance of women, unspeakable in any other way, if they are to avoid suffering the same punishment as Tiresias?

KEYWORDS: FEMALE JOUISSANCE / MYSTICAL JOUISSANCE/ MYSTICISM /OBJECT CHOICE/ NARCISISM / EROTICISM

Resumo

O DIVINO GOZO. O POSICIONAMENTO FEMININO E OS MÍSTICOS

Os discursos dos místicos são em si mesmo um completo paradoxo. Desde sua onipotência narcisística desejam ser Alguém maior que ele mesmo, isto é, ser

como um Deus, às vezes para proteger-se e às vezes como um impulso fusional. Em uma relação especulativa tentam alcançar a complementaridade narcisística gerando, simultaneamente, um desprendimento que os “excentra” de si mesmos interrogando a fórmula da sexuação e a posição que ocupam. O místico existe só para o objeto divino que não é aparentemente um objeto pulsional, em detrimento de sua própria subjetivação que, entretanto, é exaltada. Vivem só para a glória do objeto, esplendor que ilumina...ocultando (apenas) o prazer carnal do êxtase. O místico goza... sem temor ao pecado ou à reprovação, protegido de qualquer olhar, escondido no seu reduto monástico.

Este trabalho tenta estabelecer um vínculo entre o gozo dos místicos e o gozo feminino. E se o discurso dos místicos fosse mostrado de maneira extrema, embora velado pelas exigências religiosas, o gozo suplementar da mulher que não pode ser narrado de outra maneira, se não quiser sofrer o mesmo castigo que Tiresias?

PALAVRAS-CHAVE: GOZO FEMININO / GOZO MÍSTICO/ MISTICISMO / ESCOLHA DO OBJETO/ NARCISISMO / EROTISMO

Bibliografía

- Anzieu, D.: “Du code et du corps mystiques et de leurs paradoxes”, *NRP*, 22, Gallimard, 1980.
- Bataille, G.: *L'érotisme*, Edition de Minuit, París, 1957.
- David, C.: *La bisexualité psychique*, Payot, París, 1992.
- Green, A.: *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, Editions de Minuit, París, 1983.
- Hamon, M.-C.: “Le sexe des mystiques”, *Ornicar? Champ freudien*, n° 20-21, París, 1980.
- Lacan, J.: *Le séminaire Encore, Livre XX*, Seuil, París, 1975.
- Lavie, J.-C.: “Servir”, en *NRP*, n° 22, Gallimard, París, 1980.
- Laznik, M.-C.: “La mise en place du concept de jouissance chez Lacan”, *RFP*, LIV, 1990.
- Loroux, N.: *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Gallimard, París, 1989.
- San Juan de la Cruz: “Cántico espiritual. Canciones entre el alma y el Esposo” *Obra Completa*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- : “Noche Oscura. Cántico Espiritual”, *Obra completa*, Alianza Editorial, Madrid, 1991
- : “Cántico 2”, *Obra Completa*, Alianza Editorial, Madrid, 1991
- Santa Teresa de Ávila: “El libro de la Vida”, *Obras completas*, Ed. Monte Carmelo, Burgos, 1997.
- Santa Teresa de Jesús: *Se trata de amar mucho*, Ed. Paulinas, Buenos Aires, 2000.
- Rosolato G. “Présente Mystique”, *NRP*, n° 22, Gallimard, París, 1980.

(Este trabajo fue seleccionado para su publicación el 9 de junio de 2009.)

*Madre e hija: entre lo compartido y lo escindido

**Florence Guignard

Introducción

Así como la armonía de relación y la armonía sexual entre un hombre y una mujer que se aman constituye la coronación de todas las expresiones de la intimidad psicosexual, la relación de una mujer con su hijo o hija organiza íntegramente la investidura de lo corporal del *infans*, tanto en lo que atañe a su fuerza como a su duración: C. Dejours¹ llama a esto “subversión libidinal”. Hablar de este vínculo desde un punto de vista psicoanalítico impone considerar el devenir de las pulsiones en cada uno de ambos protagonistas, es decir, la organización de sus sexualidades psíquicas respectivas, regidas por el *tabú del incesto*. Ahora bien, hablar de lo sexual a propósito de la relación de una madre con su hijo conduce inevitablemente a considerar el problema de la *escisión*. En efecto, para la mujer adulta y madre, el cuerpo del Otro es Dos: el hombre amante, por un lado y, por el otro, el feto que habrá de ser un bebé, luego un niño y luego un adulto. Toda la dificultad del discurso analítico sobre la psicosexualidad de la mujer reside, pues, en lo siguiente: ¿cómo comprender y describir la manera en que se distribuyen en ella las investiduras pulsionales, entre lo femenino, lo materno y lo autoerótico?

Los complejos lazos que unen a madres e hijas integran un número considerable de variables. Sólo algunas de éstas son más directamente de mi competencia –limitada y a la vez específica– de mujer analista, compañera, madre e hija. Vale decir que mi abordaje será inevitablemente parcial y en el doble sentido del término, puesto que, al ser humano, es también subjetivo.

* En el original, *Mère et fille: entre partage et clivage*. (N. de la T.)

** Dirección: Square d'Orleans, Pavillon 7, 80 rue Taitbout, 75009 París, Francia.
flogui2@club-internet.fr

1. Dejours, C. (2001): *Le corps, d'abord. Corps biologique, corps érotique et sens moral*, París, Payot-Rivages.

En mi enfoque de esta configuración particular dejaré de lado los campos de lo *biológico*, lo *mítico*, lo *ritual* y lo *social*, todos los cuales lindan, indefectiblemente, con cada dato del campo *psicoanalítico* en el que me sitúo.

Por otra parte, varios psicoanalistas^{2,3,4} estudiaron el problema del transexualismo, planteado por lo *biológico*. Lo hicieron con competencias específicas y apoyados en sólidas bases clínicas. En este plano, me limitaré a recordar que, desde un punto de vista metapsicológico, el concepto de *género* no puede obviar ni la consideración de la *relación de objeto* y de las *identificaciones*, ni la cuestión de la *pulsión*, ese “concepto límite”.⁵ De manera más general, la vasta problemática de las *homosexualidades*⁶ confronta cotidianamente a los psicoanalistas con las aporías de la articulación entre el género y la bisexualidad psíquica.

En cuanto a lo *social*, se entreteje de manera tan estrecha con lo *psíquico* que reaparecerá, *nolens volens*, en el curso de mi reflexión. Como principio general, señalaré en lo *social* dos niveles de variables que se enlazan, por otra parte, entre ellos: la *mentalidad de grupo*⁷ dominante en el *socius* del que la familia forma parte y, por otro lado, la compleja problemática de la *investidura parental* de un *infans* varón *versus* la de un *infans* niña.

Socialmente hablando, el nacimiento de un varoncito va a ser bien recibido en una familia pues este niño va a ser el portador y transmisor del *patronímico*. A este contenido *manifiesto* surgido de la *mentalidad de grupo* le corresponde un doble contenido *individual latente*: el Edipo ya organizado de la madre y el Edipo, en devenir, del hijo. En ambos casos, el padre del niño es el tercero excluido de esta *pareja* a la vez *real* en el plano de la *seducción*⁸ ligada a la *neotenia*, y *fantasmática* en el de la fantasía edípica de ambos protagonistas. La reconquista del espacio psicosexual de la mujer por el hombre amante, y la conquista del espacio psicosexual –en devenir– del chiquillo por el hombre padre, van a modular toda la historia edípica del pequeño.

2. Stoller, R. J. (1968): *Recherches sur l'identité sexuelle*, París, Gallimard, 1978.

3. Faure Oppenheimer, A. (1980): *Le choix du sexe*, París, P.U.F., col. Voix nouvelles.

4. Chiland, C. (1993): “Dans la tête de l'autre”, *Revue française de Psychanalyse*, LVII, n° especial Congreso, París, P.U.F.

5. Green, A. (1995): *Propédeutique. La métapsychologie revisitée*, Seyssel, Champ Vallon, dif. P.U.F. [La metapsicología revisitada, Buenos Aires, EUDEBA, 1996.]

6. Bokanowski, T. (2001): “Homosexualité psychique, homosexualité masculine et cure psychanalytique: quelques propositions, en Les homosexualités aujourd'hui: un défi pour la psychanalyse?”, *Cliniques Méditerranéennes*, n° 65, Éres.

7. Bion, W. R. (1961): *Recherches sur les petits groupes*, París, P.U.F., 1965.

8. Laplanche J. (1986): “De la théorie de la séduction restreinte à la théorie de la séduction généralisée”, *Études Freudiennes*, n° 27, París, págs. 7-25.

La mentalidad de grupo es muy diferente en lo que concierne a la hija mujer. Son conocidas las matanzas de las recién nacidas así como los asesinatos y abusos, sobre todo sexuales, a los que aún hoy son sometidas niñas y mujeres en más de la mitad del planeta, y ello hasta en nuestras propias tierras. A causa de este predominio del *acto violento* sobre el *pensamiento*, no es fácil escuchar con oído psicoanalítico un eventual discurso sobre la *investidura parental*, y más en particular *materna*, de aquellos y aquellas que viven en condiciones de *terror cotidiano*.

Por el lado de los *mitos* y *ritos*, disponemos actualmente de una mirada nueva gracias a nuestros colegas etnólogos, varios de los cuales, siguiendo a Georges Devereux, tomaron en consideración el pensamiento psicoanalítico y a menudo emprendieron un trabajo psicoanalítico personal que ha enriquecido su reflexión.⁹ Con relación al tema que nos interesa aquí, diré que la mayoría de los *mitos*, desde la antigua Grecia hasta los cuentos de Charles Perrault, coinciden en enfatizar la expresión fálica y asesina de la rivalidad edípica existente entre la madre y la hija. En cuanto a los *ritos*, su tendencia general es *enmascarar lo femenino bajo la primacía de lo materno*. Desde esta perspectiva, la *hija* sólo es tomada en cuenta en tanto *madre por llegar*, mientras que, las más de las veces, lo masculino es reintroducido bajo la forma del *hijo*.

Yendo concretamente al tema que me ocupa, diré que toda búsqueda de definición y descripción de lo que distingue a la relación madre-hija desde el punto de vista psicoanalítico, confronta de inmediato al investigador con la partición entre lo manifiesto y lo latente, lo visible y lo invisible, lo fálico y lo genital, lo materno y lo femenino.

Es clásico reconocer que, en su desarrollo edípico, y contrariamente al varón, la niña debe cambiar su objeto de amor. Como consecuencia de este cambio, ante la conmoción producida por el descubrimiento de su amor por el padre, la niña quedará situada en una oposición cruelmente peligrosa respecto de su primer objeto amoroso, la madre. Ahora bien, esta madre es igualmente, no sólo su primer objeto de identificación, como en el caso del hijo varón –quien por su parte tendrá que cambiar de objeto de identificación–, sino que también es, para todas las etapas de su desarrollo y para toda su vida de mujer y madre, su referencia identitaria. Esta configuración indica simultáneamente la fuerza y la vulnerabilidad del desarrollo femenino y de las relaciones de las mujeres entre sí.

9. Juillerat, B. (2001): *Penser l'imaginaire. Essai d'anthropologie psychanalytique*, Lausanne, Payot.

Me propongo abordar la cuestión desde dos ángulos diferentes, tributarios de los parámetros que se fueron despejando durante mis años de práctica y de reflexión teórica.

- 1^o) En primer lugar, expondré algunas hipótesis referidas a las primeras etapas del desarrollo psíquico de la niña.
 2^o) Luego, tomando en cuenta el papel que puede desempeñar el género en la cura analítica, extraeré de la clínica algunas observaciones centradas, en particular, en las expresiones de la relación madre-hija según las cuatro configuraciones posibles de la pareja analítica.

Hipótesis sobre el desarrollo psíquico de la niña

El espacio de lo *materno primario*¹⁰

He llamado *espacio de lo materno primario* al espacio interno del *infans* en el cual va a instalarse, desde el nacimiento, su investidura pulsional de las primeras relaciones identificatorias con la *capacidad ensoñadora de la madre*.¹¹ Constituida a partir de los mecanismos elementales de proyección, introyección, escisión e identificación proyectiva normal, esta investidura que he designado como el *conflicto pulsional primordial* se organiza en tres direcciones simultáneas:

- imprime violentamente lo *desconocido del objeto*¹² en el psique-soma del *infans*;
- vectoriza las pulsiones de éste hacia ese objeto que llegó a ser calificado de enigmático (Laplanche, 1986, ob. cit.) e incluso de estético;¹³

10. Bégoïn Guignard, F. (1987): “À l’aube du maternel et du féminin. Essai sur deux concepts aussi évidents qu’inconcevables”, *Revue française de Psychanalyse*, LI/6, París, P.U.F., págs. 1491-1503.

11. Bion, W. R. (1962): “A theory of Thinking”, *International Journal of Psychoanalysis*, 43/4-5. [Volviendo a pensar, Buenos Aires, Hormé, 1977.]

- Reproducido en: (1967) *Second thoughts. Selected Papers on Psycho-analysis*, Londres, Heinemann Ltd.

- Traducción francesa: “Théorie de la pensée”, *Revue française de Psychanalyse*, XXVIII/1, París, P.U.F., 1964.

- 2^a traducción francesa: “Une théorie de l’activité de pensée”, en *Réflexion faite*, París, P.U.F., Bibliothèque de psychanalyse, 1983, 2^a ed. 2001, págs. 125-135.

12. Rosolato, G. (1978): *La relation d’inconnu*, París, Gallimard, Connaissance de l’Inconscient. [La relación de desconocido, Barcelona, Petrel, 1981.]

13. Meltzer, D. y Harris Williams, M. (1988): *L’appréhension de la beauté. Le conflit esthétique, son rôle dans le développement, la violence, l’art*, Larmor-Plage, Éditions du Hublot, 2000.

- por último, remite al *infans* a la doble encajadura de dos formas de la fantasía originaria: la *fantasía de retorno a la vida intrauterina* y la *fantasía de castración*. Volveré sobre este punto en el transcurso de mi exposición.

Esta configuración pulsional, relacional e identificatoria favorecerá la *Mischung*¹⁴ de las pulsiones y el desarrollo o incluso la propia constitución del yo del *infans*¹⁵ según parámetros que serán de entrada diferentes para el varón y para la niña.

Efectivamente, aun cuando pretendamos evitar la aporía de lo biológico, que permitiría invocar el carácter innato de un atributo masculino o femenino –y aquí nos encontraríamos de nuevo con la cuestión del género–, me parece imposible soslayar, después de Bion, otra aporía, en este caso el papel fundamental de la actividad psíquica materna como elemento constitutivo de la aparición del pensamiento en el *infans*.

En este punto de impacto va a situarse la doble influencia de la organización edípica específica de la madre, por una parte y, por la otra, de su relación con su propia *mentalidad de grupo interno*; la cual determina su relación con el *socius* y la manera en que, dada esa mentalidad, se representa ella a su hijo o hija.

Ahora bien, frente a este dato materno complejo, cabe concebir que el *conflicto pulsional primordial* no será el mismo para el *infans* niña que para el *infans* varón, respecto de la pertenencia sexual de cada uno de ellos y, en consecuencia, respecto de la constitución de su identidad sexual, inmediatamente ulterior.

El espacio de lo *femenino primario*

Instalado al calor de lo materno primario, aquello que llamé *espacio de lo femenino primario* (Bégoïn-Guignard, 1987, ob. cit.) representa la porción de espacio psíquico que se organiza en relación con la primera triangulación de las relaciones de objeto y de las identificaciones.

El espacio de lo femenino primario coincide con la descripción, por parte de Melanie Klein, de una *fase femenina primaria común a los*

14. Freud, S. (1895): “Esquisse pour une psychologie scientifique”, en *La naissance de la psychanalyse, lettres à W. Fliess, notes et plans 1887-1902*, París, P.U.F., 1956. [“Proyecto de psicología”, *Los orígenes del psicoanálisis*, en Obras Completas, Buenos Aires, Amorrortu, t. 20.]

15. Guignard, F. (1997): *Épître à l’objet, Généalogie des pulsions; Le Moi et l’objet dans tous leurs états*, París, P.U.F., «Épîtres», págs. 26-32 y 33-45.

niños de los dos sexos.¹⁶ En el correr de esta fase, la influencia de las pulsiones sexuales crece de manera considerable, y el *infans* se identifica con el deseo de la madre por el padre y su pene. Esta identificación con el deseo femenino de la madre incrementa considerablemente las capacidades de introyección del *infans*. Desde el punto de vista psicopatológico, es en la fase femenina primaria donde se constituye el punto de fijación de la *homosexualidad masculina*. Recuérdese también que esta fase corresponde a lo que M. Klein describirá después como el *umbral de la posición depresiva*.¹⁷

Para todo *infans*, pues, sea varón o niña, el espacio de lo *femenino primario* constituye la puerta de salida de la identificación proyectiva mutua madre-bebé propia de lo materno primario. Es el lugar de la *identificación con el deseo del otro por el Otro*, ante todo con *el deseo sexual femenino de la madre por el hombre padre*; es igualmente el lugar de la *experiencia de la ausencia*, de la diversificación de lo negativo y, en particular, de la aparición del mecanismo de *negación*, que viene a sumarse a otro ya presente, el de la *renegación*. Por último, a mi entender, en este lugar es donde el *infans* se confronta con esas otras dos formas de la fantasía originaria que son la *fantasía de seducción* y la de *escena primitiva*. Volveré sobre este punto un poco más adelante.

Mi hipótesis personal es que, debido a que el segundo objeto de investidura –paterno– no se forma en el mismo tiempo psíquico que el primero –materno–, su historia psíquica en la organización infantil jamás podrá superponerse ni reducirse a la del primer objeto. Pues la formación de ese segundo objeto sobreviene en el doloroso conflicto que vive el *infans*, conflicto entre su amor y su odio por una madre que se sustrae a su influjo y que, como escriben poéticamente D. Braunschweig y M. Fain,¹⁸ “...vuelve a tomar del niño su narcisismo para maquillarse con él”, es decir, para reconquistar a “su hombre”. Capturado en la elaboración del duelo del objeto materno propio de la elaboración de la posición depresiva, el *infans* posee introyecciones suficientes para dirigir su búsqueda pulsional hacia *otro* objeto, el *padre*, que tal vez vaya a revelarse más satisfactorio que el primero y que, según mi hipótesis, es *experimentado directamente como un objeto total*.

16. Klein, M. (1932): “Le développement psychosexuel du garçon et de la fille”, en *La psychanalyse des enfants*, París, P.U.F., 1959. [*El psicoanálisis de niños*, Barcelona, Paidós, 1987.]

17. Klein, M. (1934): “Contribution à l’étude de la psychogenèse des états maniaco-dépressifs”, en *Essais de psychanalyse*, París, Payot, 1967.

18. Braunschweig, D. y Fain, M. (1975): *La nuit, le jour. Essai psychanalytique sur le fonctionnement mental*, París, P.U.F.

Así pues, de la buena instalación de ese espacio de lo *femenino primario* va a depender el destino de los *procesos de duelo* y de las *identificaciones introyectivas* del sujeto, así como el *equilibrio económico de su bisexualidad psíquica* en relación con su pertenencia sexual biológica. Y si se considera que el núcleo del yo está constituido por las identificaciones introyectivas, entonces su destino quedará orientado por la cualidad de lo que se organiza en dicho espacio de lo femenino primario.

Puede decirse entonces que, durante este proceso, los destinos del varón y de la niña van a diferenciarse aún más. En efecto, al mismo tiempo que se hace el descubrimiento del Otro del otro, la *identificación con lo femenino de la madre introduce*, en realidad, *lo sexual de la madre en el mundo psíquico del infans*. La pérdida de la omnipotencia que le brindaba la ilusión de ser el Único objeto de la madre, lo conducirá a *identificarse simultáneamente con el objeto perdido que es la “madre materna”, y con el objeto del deseo femenino de esa “madre de rostro nuevo”*: el padre.

El Edipo precoz

Melanie Klein descubrió que la constitución de la primera triangulación edípica¹⁹ deriva inmediatamente de la fase femenina primaria. Durante esta nueva etapa, el varoncito se apartará de su objeto de identificación femenina sexual para identificarse con el padre, objeto del deseo femenino de la madre, e instala así las bases de su identidad sexuada sobre esta nueva identificación. Se verá ayudado para esto en tanto y en cuanto la madre, primer objeto de su amor, vuelva a ser su objeto de investidura. Se conocen empero, en la patología de la sexualidad masculina, los eventuales riesgos causados por trastornos en la escisión entre investidura de la madre materna e investidura de la madre sexual.

En cuanto a la niña, *deberá identificarse precisamente con aquella que la privó de su estatus omnipotente de único objeto amoroso de la madre materna: la madre sexuada*. La ayudará a esto el interés precoz y apasionado que despierta en ella *el padre edípico*.²⁰ Visto desde el ángulo de la relación de objeto, el cumplimiento del destino edípico de la niña la fuerza, pues, contrariamente al varón, a cambiar de objeto de amor. Este cambio tiene la consecuencia de que, en la conmovición desa-

19. Klein, M. (1928): “Les stades précoces du conflit œdipien”, en *Essais de psychanalyse*, París, Payot, 1967. [“Primeros estadios del conflicto de Edipo”, en *El psicoanálisis de niños*, Barcelona, Paidós, 1987, t. 2.]

20. Guignard, F. (1996^a): “Prégénitalité et scène primitive”, en *Au vif de l’infantile*, Lausana, Delachaux & Niestlé, Champs psychanalytiques, págs. 175-192.

tada por el descubrimiento de su amor al padre, quedará en una oposición cruelmente peligrosa respecto de su objeto de amor primario: la madre.

Así pues, primer objeto de amor y de identificación, la madre seguirá siendo la referencia identitaria para la hija durante todas las etapas de su desarrollo y para toda su vida de mujer y de madre. Esta configuración en tríptico constituye, en mi opinión, a la vez la fuerza y la vulnerabilidad del desarrollo femenino y de las relaciones de las mujeres entre sí.

La fantasía originaria

Hablar de psicosexualidad es hablar de los avatares propios de la transformación de los instintos en pulsiones. Debo hacer, pues, un rodeo por la expresión primera de la pulsión, esto es, la fantasía y, muy en particular aquí, la fantasía originaria.²¹

Freud describirá cuatro aspectos de la fantasía originaria: la seducción, la castración, la escena originaria y el retorno a la vida intrauterina. Es notable observar que, en materia de seducción y de escena originaria, Freud establecerá la primacía de una fantasía genital ya en el origen de la vida psíquica, incluso en calidad de herencia filogenética. Si bien el origen filogenético de la fantasía originaria plantea hoy interrogantes, su transmisión transgeneracional no deja ya ninguna duda.²²

Estos aspectos fantasmáticos se presentan en el material clínico como formaciones defensivas contra los cuatro componentes del destino humano que son el nacimiento, la pertenencia biológica a un sexo determinado, el empuje constante de la pulsión y la diferencia de generaciones.

He propuesto²³ considerar estos cuatro aspectos de la fantasía originaria como situados de a pares en una *relación de doble inclusión*:

- la fantasía de retorno a la vida intrauterina con la fantasía de castración, por una parte,
 - y la fantasía de seducción con la de escena originaria, por la otra.
- Es así como:

21. Laplanche, J. y Pontalis, J.-B. (1964): *Fantasme originaire, fantasmes des origines, origines du fantasme*, París, Hachette, Textes du XXe. siècle, 2^a ed., 1985. [*Fantasía originaria, fantasía de los orígenes, origen de la fantasía*, Buenos Aires, Gedisa, 1986.]

22. Faimberg, H. (1993): *Le mythe d'Œdipe revisité, en Transmission de la vie psychique entre générations* (trabajo colectivo dirigido por R. Kaës), París, Dunod, Inconscient et Culture, págs. 150-169.

23. Guignard, F. (1996b): "Éprouvé d'amour, déni d'amour", *Revue française de Psychanalyse*, LX/3, París, P.U.F., págs. 805-812.

- la fantasía de retorno a la vida intrauterina va a ser utilizado en tanto renegación [*déni*] del nacimiento, constituyendo la fantasía de castración su versión complementaria como renegación de la pertenencia biológica a un sexo determinado;
- la fantasía de seducción va a situarse en tanto renegación del empuje constante de la pulsión, en una relación de doble inclusión con la fantasía de escena originaria, que expresa la renegación de la diferencia de generaciones.

Mi hipótesis es que la primera de estas dos asociaciones fantasmáticas defensivas –fantasía de retorno a la vida intrauterina como renegación del nacimiento + fantasía de castración como renegación de la pertenencia biológica a un sexo determinado– va a constituir una configuración específica dependiente del sexo del niño, mientras que la segunda –fantasía de seducción como renegación del empuje constante de la pulsión + escena originaria como renegación de la diferencia de generaciones– me parece común a los niños de ambos sexos.

Examinemos un poco más de cerca lo que ocurre con la primera asociación fantasmática defensiva en la relación madre-hija.

Debido a la pertenencia de la niña al mismo sexo que la madre que la alumbró, la fantasía de retorno a la vida intrauterina como renegación de la expulsión del nacimiento va a chocar con una problemática específica de la fantasía de castración en tanto renegación de la pertenencia biológica a un sexo determinado. En efecto, esta problemática no podrá organizarse, como ocurre en el caso del varón, alrededor de una renegación de lo femenino cuya expresión unisex clásica es la imagen de la madre fálica.²⁴ Así pues, en la niña, la identificación proyectiva mutua entre madre e *infans*, que organiza la individuación primera de los *infans* de ambos sexos –lo "materno primario"–, afrontará de entrada la primacía de un juego de espejos al infinito: puesto que lo Infantil (Guignard, 1996a, págs. 11-31) inconsciente de la madre comprende la representación de ella misma en tanto niña pequeña, una y otra vienen a encontrarse en "la misma".

A mi juicio, en esta configuración específica se instalará la formidable investidura de los contenidos del cuerpo materno, de la cual Melanie Klein nos legó una impresionante descripción a lo largo de su obra. Pero, mientras que el varoncito será sostenido en su deseo por sus pulsiones de penetración, ligadas a su sexo masculino, la pequeña oscilará sin cesar entre una individuación que traerá aparejados celos envidiosos²⁵

24. Guignard, F. (1993): "Différence des sexes et théories sexuelles. Désir et danger de connaître", *Revue française de Psychanalyse*, LVII, número especial Congreso, París, P.U.F., págs. 1691-1699.

25. Guignard, F. (1997): "L'envie, terre de désolation. Jalousies, envie et scène primitive", *Revue française de Psychanalyse*, LXI/1, Jalousies, París, P.U.F., págs. 123-139.

hacia las riquezas poseídas por la madre, y la regresión a una identificación proyectiva casi mimética. El incesante juego de espejos entre lo *Infantil* de la madre y lo *Infantil* de la niña amenaza con cuestionar repetitivamente la individuación de esta última, sobre todo si la organización edípica de la madre y en especial sus identificaciones paternas y su investidura del hombre amante flaquean.

Destinos ocultos de la feminidad y la maternidad

Los destinos de la feminidad y de la maternidad están doblemente ocultos, no sólo debido a la configuración anatómica de la mujer, sino asimismo, en mi opinión, a causa de la mencionada oscilación de la individuación en la hija.

Es sabido que, en tres oportunidades,²⁶ Freud basó su descripción y su investigación del masoquismo en lo que él llamó *masoquismo femenino*. Pienso que probablemente fue instado a ello por la mencionada oscilación de la individuación en la niña. Por mi parte, he expresado mi perplejidad ante tal definición demasiado “positivista” de lo femenino y, a fin de ilustrar los lazos existentes entre masoquismo y feminidad, propuse una alternativa consistente en una representación de tipo *Cinta de Moebius* (Guignard, 1997, ob. cit., págs. 115-146). Por otro lado, procuré conceptualizar los vínculos existentes entre el masoquismo, el duelo y el trauma (Guignard, ob. cit., 1997, págs. 46-56).

Si apuntamos a la descripción de los primeros espacios psíquicos del *infans*, el proceso de individuación se efectuará en el espacio de lo femenino primario; a su vez, será al calor de la asunción jubilosa de sí-fuera-de-la-madre donde tendrá lugar el descubrimiento del rostro de la madre ocupado por otro deseo, *al otro lado del espejo*. Este descubrimiento revela súbitamente al *infans* el tercero y, al mismo tiempo, la diferencia de sexos. Lo “demasiado poco” de la mujer materna se redobra así, precozmente, de lo “demasiado” de la madre sexual. De ahí la complejidad casi inmediata de los procesos identificatorios del *infans* con la madre psíquicamente ausente, por un lado y, por el otro, con el objeto de

26. a) Freud, S. (1905): *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, París, Gallimard, 1962.

b) Freud, S. (1919): “Un enfant est battu”, en *O.C.F.* XV, París, P.U.F., 1996, págs. 115-146.

c) Freud, S. (1924): “Le problème économique du masochisme”, en *Névrose, psychose et perversion*, París, P.U.F., 1973.

deseo que la “ausentifica”: el padre, a cuyo respecto enuncié más atrás la hipótesis de que era inmediatamente investido como un objeto total.

En la mujer, órganos de goce sexual y órganos de reproducción comparten el mismo destino anatómico en el sentido de que están ocultos a la vista. Clásicamente, no se hace en los textos freudianos ninguna diferencia en cuanto a la figurabilidad de estos dos tipos de órganos femeninos, que son tratados globalmente como inexistentes según el modelo de la teoría sexual infantil fálica organizadora del complejo de castración masculino. Sin embargo, en cuanto se los considera desde el punto de vista de sus investiduras pulsionales respectivas y de su representación psíquica por parte del sujeto –¿debería yo decir “la sujeta”?–, sus destinos comienzan a diferenciarse.

Las curas analíticas de mujeres que son madres me llevaron a descubrir y estudiar una diferencia inesperada entre los modos respectivos de investidura inconsciente, por la mujer, de sus órganos de reproducción –útero y sus anexos internos: trompas y ovarios– por un lado y, por el otro, de sus órganos de goce sexual –vagina y sus anexos semiexternos: clítoris, grandes y pequeños labios–. He podido comprobar, en efecto, que la investidura pulsional inconsciente del útero y la de la vagina siguen trayectos muy distintos. Se observan asimismo importantes diferencias en el plano de sus figurabilidades respectivas.

Es así como, en las configuraciones más diversas de investidura de la sexualidad adulta, el material analítico de mujeres jóvenes que no tienen hijos ni proyectan tenerlos en lo inmediato revela que viven inconscientemente sus úteros como totalmente indiferenciados del de sus madres. Como corolario, invisten de manera muy intensa y ambivalente este útero materno en tanto sede de un deseo prohibido para siempre. Esta vivencia se expresa muy en particular en preocupaciones hipocondríacas, por ejemplo respecto de sus propias reglas. De manera complementaria y antagónica, envidian y atacan a la vez las capacidades creadoras de dicho útero materno. Los avatares ginecológicos de sus madres –sobre todo la histerectomía– son vividos por ellas como un ataque personal, no sólo en el registro del temor a una retaliación, sino también como la injusta destrucción de un lugar que, en la fantasía, les sigue perteneciendo.

Concluyo de esto, pues, que el deseo de la chiquilla de sustraer los contenidos del cuerpo materno –deseo puesto en evidencia por M. Klein al investigar el Edipo femenino– es igualmente tributario de la *renegación de la pérdida del continente uterino, lugar tan codiciado como lo es su contenido*. Esta configuración desempeña un papel de primer orden en la prevalencia funcional de los mecanismos de identificación, tanto de la proyectiva histórica como de la introyectiva, en la médula de la relación madre-hija.

Sólo cuando las cosas marchan bien,²⁷ el primer embarazo permite a la joven renunciar a su deseo de poseer el útero materno y la conduce a reapropiarse por fin de su propio útero e incluso a representárselo.

Señalemos de paso que esto da cuenta de lo que Freud formuló sobre la maternidad en tanto última etapa del desarrollo psíquico de la mujer. Pero –y aquí radica todo el interés del tema– tal investidura nueva se produce en la mujer que ha sido madre en el momento preciso en que su útero cesa de pertenecerle como órgano potencialmente autoerótico ligado al sentimiento de identidad, ocupado como está por un feto de la generación siguiente.

En el discurso de las pacientes acerca de su cuerpo propio, este desplazamiento generacional, característico de la línea de investidura pulsional de los órganos reproductivos, cumple un papel de primer orden para el equilibrio económico de la mujer, capturada como está entre las investiduras genitales y las investiduras maternas de sus pulsiones sexuales.

La homosexualidad femenina puede ser considerada como la expresión más patente de la fantasía originaria de retorno al útero materno. El goce sexual de la mujer homosexual se produce entonces a partir de la investidura fantasmática de ese útero y gracias a una difusión de la excitación pulsional hacia sus propios órganos de goce sexual.

El cuello del útero, destino anatómico de la culpa en la mujer

Lo materno y lo femenino están anatómicamente ligados entre sí por ese lugar de frontera que llaman *el cuello*; del útero, se entiende.

Cuando se recorren las altas mesetas del Himalaya tras el bienvenido alto en la cúspide de un cuello –de montaña,** se entiende–, es usual lanzarse hacia el nuevo valle pronunciando alegremente una fórmula bastante impetuosa que significa, aproximadamente: “¡Al diablo con este sitio del pasado, lancémonos sin pena hacia el futuro!”.

De buena gana utilizaría yo este “dicho” tibetano como metáfora de la represión primaria de la fantasía originaria de retorno al útero materno, represión consecutiva a la ineluctable realidad del no retorno tras la expulsión del nacimiento.

27. Guignard, F. (1984): “Adolescence de la féminité”, *Adolescence*, T. 2 n° 2, págs. 221-236, París, G.R.E.U.P.P. Reeditado en *Épître à l'objet*, París, P.U.F., Épîtres, págs. 111-128.

** La expresión “cuello de montaña” designa el punto más bajo entre dos vértices de una misma cresta. (N. de la T.)

El útero materno representa el testimonio insoslayable de la diferencia de generaciones y, si ponemos la debida atención, descubrimos que su investidura por parte de las pulsiones sexuales es considerable. Esta investidura es distinta de la que recae sobre la vagina, y moviliza en todo ser humano, sea macho o hembra y tenga la edad que fuere, el deseo y la culpa inconsciente de hacerle un hijo a la madre o a las mujeres que la representan.

En la mujer, la culpa vinculada al deseo sexual no tiene los mismos orígenes que la vinculada al deseo de hijo.

En relación con el goce femenino, la culpa del deseo sexual está ligada a la importancia del movimiento introyectivo liberado por el goce femenino. Este movimiento borra por un instante todos los límites: los del sujeto –por elación narcisista–, los de los sexos –por identificación proyectiva– y los de las generaciones –por fusión efímera de las investiduras pulsionales del útero y de la vagina–. Aquí es donde se sitúa, a mi entender, la fantasía inconsciente de procreación enlazada a toda relación sexual.

En cuanto a la culpa ligada específicamente al deseo de hijo, pienso que encuentra sus raíces en la represión de la fantasía originaria de retorno al vientre materno. Esta represión es mantenida gracias a una escisión y a una renegación de la expulsión del nacimiento. Existe, es evidente, un retorno de esta investidura reprimida. En nuestras teorizaciones psicoanalíticas tal retorno se manifiesta, por ejemplo, en lo que describimos como *protector antiestímulo*, como *continente*, como cualidades de *holding* de una *madre suficientemente buena*, como *atención flotante* del analista y como *capacidad de ensoñación de la madre*.

Materno / femenino: el balancín

Tanto en el caso del varón como en el de la niña, es evidentemente necesaria una introyección identificatoria de lo *materno* y lo *femenino* para que se instale una bisexualidad psíquica equilibrada. Pero, a causa de su destino de mujer y de madre, esta introyección será requerida más particularmente en la niña en el plano de su yo corporal.

Mi hipótesis es que, salvo el recurso a una solución perversa, *la investidura de lo materno y la de lo femenino por parte de la mujer adulta y madre funcionan exclusivamente “en balancín” y bajo el signo de la culpa*. La maternidad y la feminidad efectivas en el ámbito de la realidad exterior constituyen, en consecuencia, *una falsa ilusión de integración de lo materno y lo femenino psíquicos*.

Además, ese oscuro objeto de investidura que es el *útero*, ese otro lugar –tan rebatido en la nomenclatura de las zonas erógenas– que es *la vagina* y, por último, ese lugar pregenital –muy cómodo de evocar pues–

to que es unisex— que es *el ano*, se encuentran en una situación de vecindad geográfica que lleva a confundir las pistas y a condensar las representaciones de la investidura de estos diferentes órganos por parte de las pulsiones sexuales.

La defensa por la analidad será adoptada más fácilmente por el niño y el hombre desde la perspectiva de una *teoría sexual infantil unisex* constitutiva del complejo de castración masculino. Las defensas por la hipochondría y la depresión serán adoptadas con más frecuencia por la niña y la mujer a causa de su identificación primaria con los órganos de reproducción maternos, pues esta identificación viene a obturar la castración primaria debida a la expulsión del nacimiento.

Lo irrepresentable: ¿materno o femenino?

Un colega y amigo madrileño (J. Rallo) me decía recientemente que, para él, así como existe lo irrepresentable en la música, existe lo irrepresentable en lo materno.

Sin embargo, si tomo en cuenta mi experiencia de escritura en lo relativo a la feminidad, por mi parte no podría decir qué es más irrepresentable, si lo femenino o lo materno. Me inclinaría más bien a pensar que lo irrepresentable se sitúa en el límite, en el cuello, o incluso que *lo irrepresentable es ese límite entre lo materno y lo femenino puesto que se trata, propiamente, del límite del incesto*. En cualquier caso, este límite irrepresentable es el que hace a la vez posible y necesario, para la mujer adulta y madre, funcionar “en balancín” entre lo femenino y lo materno de ella misma.

Puede ser, además, que el hombre mantenga más fácilmente que la mujer la irrepresentabilidad de ese límite entre lo materno y lo femenino en el conjunto de su *repulsa de lo femenino*.²⁸ La mujer, en cambio, debido a que la experiencia de la maternidad rompe ese límite en su realidad corporal —pues la vagina es un lugar de pasaje obligado que al mismo tiempo se disipa al pasar el bebé—, debería restablecerlo imperiosamente en el plano de su realidad psíquica: ésta sería su forma de repulsa de lo femenino.

“Cada cual lleva agua para su molino”. El reconocimiento de la diferencia de sexos implica la aceptación de nuestra pertenencia a un sexo biológico determinado y, por consiguiente, la renuncia a pertenecer al otro sexo. Este reconocimiento pasa por el abandono de las teorías se-

28. Schaeffer, J. (1997): *Le refus du féminin*, París, P.U.F., Épîtres.

xuales infantiles, es decir, por el abandono del pensamiento mágico omnipotente.

En “Análisis terminable e interminable”,²⁹ Freud considera la repulsa de lo femenino como la “roca primigenia” con la que tropieza la aceptación de nuestra pertenencia a nuestro sexo biológico, pertenencia que, por definición, implicaría reconocer que existe un sexo distinto. De acuerdo con la teoría sexual infantil unisex organizadora del complejo de castración en el hombre, Freud describe esta repulsa como una reivindicación de la posesión del pene por los dos sexos.

Pienso que existe una razón económica para este excluyente “enganche” teórico al pene. Mi hipótesis es que dicha razón atañe al desfase generacional ligado a la problemática de la investidura fantasmática del útero. En efecto, esta investidura une de manera indisoluble, en la representación inconsciente del cuerpo de la mujer por ella misma y por el Otro, la fantasía originaria de retorno a la vida intrauterina en tanto renegación del nacimiento y la fantasía originaria de castración en tanto renegación de la pertenencia biológica a un sexo determinado.

Definiré, pues, más precisamente *la repulsa de lo femenino* como *repulsa de la sexualidad de la madre*. Se trata cabalmente de una roca primigenia que actúa como fundamento biológico del Edipo y de la prohibición del incesto. Esta repulsa adopta formas diferentes para el varón y para la niña.

Para el varoncito, y luego para el hombre, la repulsa de lo femenino cumple un papel organizador capital en forma de complejo de castración, como defensa contra un “demasiado” en el descubrimiento del deseo sexual de la madre hacia el padre y su pene, descubrimiento que podría amenazar su sentimiento basal de identidad masculina a causa de los avatares de su rivalidad edípica con el padre.

Para la niña, y luego para la mujer, la repulsa de lo femenino cumple un papel organizador secundario en forma de reivindicación fálica, avatar del deseo de obtener un hijo del padre.³⁰ La reivindicación fálica de la niña, y luego de la mujer, constituye, pues, una defensa contra un “demasiado” en el descubrimiento del deseo sexual del padre hacia la madre y su vagina, descubrimiento que podría amenazar su sentimiento basal de identidad femenina a causa de los avatares de su rivalidad edípica con la madre.

29. Freud, S. (1937): “L’analyse avec fin et l’analyse sans fin”, en *Résultats, idées, problèmes*, vol. II, París, P.U.F., 1985. [“Análisis terminable e interminable”, Obras Completas, ob. cit., t. 23.]

30. Sobre este punto, seguiré el orden en el que M. Klein coloca el deseo de hijo como primero, y el deseo del pene como segundo.

Desde la misma perspectiva, el “balancín” de las investiduras de la mujer entre lo *materno* y lo *femenino* constituye otra solución para mantener escindidos, en una neutralidad activa, los empujes contrarios del deseo de pene y de la repulsa de feminidad.

A modo de ilustración, podríamos decir que, cuando lo materno prevalece sobre lo femenino, lo “cerrado” prevalece sobre lo “abierto”, el dominio prevalece sobre “la derrota” tal como fue conceptualizada por Jacqueline Schaeffer, la investidura inconsciente del útero prevalece sobre la de la vagina. Cuando lo femenino prevalece sobre lo materno, estos enunciados se invierten.

Madre e hija: entre lo compartido y lo escindido

Disponemos, pues, aquí de cierto número de elementos que deberían permitirnos comprender mejor la configuración de la relación madre-hija.

1) Durante el desarrollo de la niña, el empleo prevalente de la identificación como modo de relación entre madre e hija podrá ser prácticamente ilimitado:

- identificación primaria (“la identificación es la primera forma de relación”, dice Freud);
- identificación con el objeto primario perdido durante la fase femenina primaria (que se sitúa en el “umbral de la posición depresiva” conceptualizada posteriormente por Klein);
- identificación con el objeto perdido del Edipo invertido, en el momento de la resolución del complejo de Edipo.

Esta ausencia de límites constituirá un peligro que sólo podrá ser mitigado gracias a la buena constitución del Edipo materno y, sobre todo, a la buena investidura, por parte de la madre, de su vida sexual y de *la censura de la amante* (Braunschweig y Fain, 1987, ob. cit.).

2) Por otra parte, cuando una madre dé nacimiento a una hija, podrá contrainvestir el dolor del parto pensando que un día su hija experimentará lo que ella vive en ese momento preciso. Antes del advenimiento de la palabra en el *infans* niña, esta *mise en abyme* de la identificación proyectiva sellará el lazo de la madre y la hija en la condensación efímera de lo femenino y lo materno.

3) En cambio, *lo materno* podría ser menos intenso entre madre e hija que entre madre e hijo. He observado, por ejemplo, que las mujeres que

amamantan tienden a destetar más rápidamente a sus hijas mujeres que a sus hijos varones. Podría conjeturarse aquí un movimiento de celos edípicos de la madre respecto de la niña, movimiento apresado en esa *mise en abyme* de la identificación proyectiva a la que acabo de aludir.

4) En este entramado ya complejo, la infinitud virtual del juego de espejos irá más allá de las dos únicas generaciones biológicamente en cuestión. Es así como la madre proyectará inconscientemente sobre su hija a su propia madre o a su hermana mayor, mientras que, en general, vivirá a su hijo varón como su padre o como su hermano menor.

La relación madre-hija en la cura analítica

Conducimos con Dominique Arnoux un seminario de investigación en el Instituto de Psicoanálisis de la Sociedad Psicoanalítica de París, para un grupo de jóvenes analistas de ambos sexos. Este seminario se dedica a observar las particularidades de la escucha contratransferencial de los analistas hombres y de las analistas mujeres cuando unos u otras se encuentran con el discurso transferencial de analizantes pertenecientes a uno u otro sexo. Queremos observar *el papel que cumplen el género del analista y el del analizante* en la expresión, escucha, interpretación y resolución de la transferencia y la contratransferencia, a fin de comprobar si estos parámetros del *proceso psicoanalítico* son significativos.

Nuestro interés nació de nuestra experiencia de escucha tercera como supervisores. Pudimos observar en este campo diferencias indiscutibles en la forma que asume la contratransferencia edípica de un analista hombre y de una analista mujer según que él o ella trabajen con un o una analizante. De entrada, nuestro estudio confirmó esta primera observación clínica.

Puesto que nuestro estudio se limita a curas analíticas con pacientes neuróticos, nos hemos esforzados en representarnos, a través de la escucha del relato de las sesiones de análisis en grupo mixto, no tanto la manera en que tales analizantes, varones o mujeres, viven sus vínculos inconscientes con sus imagos parentales transferidas a la relación analítica, sino sobre todo el eco que pueden tener estos movimientos sobre nosotros mismos, hombres y mujeres analistas, en situación de *escucha de la escucha*, según el *género* al que pertenece cada uno de nosotros.

Dado que, a nuestro juicio, el esquema de la cura propio del psicoanálisis es una utilización de la *comunicación hablada* en la pareja analítica (la “*talking cure*” de Anna O.), comunicación dirigida a repetir, recordar y elaborar³¹ los dos grandes parámetros del complejo de

31. a) Freud, S. (1914): “Remémoration, répétition et élaboration”, *La technique psychanalytique*, París, P.U.F., 4ª ed., 1972. [“Recordar, repetir y reelaborar”, Obras Completas, ob. cit., t. 12.]

Edipo que son *la diferencia de sexos y la diferencia de generaciones*, nuestro estudio se sitúa como *una reflexión sobre el papel del género*:

- en el *setting* analítico,
- en la dinámica trófico-contratransferencial de la transferencia y de la interpretación,
- y, por consiguiente, en las especificidades del proceso de análisis.

Esperábamos, pues, que las observaciones nos dieran datos acerca de la influencia del género en la contratransferencia tanto del analista en función como, en segundo grado, de los analistas en escucha tercera y en identificación proyectiva con el analista en función. Precisamente, es en esta situación de escucha tercera en grupo mixto donde más fácil resulta percibir el modo en que las posiciones edípicas y contraedípicas por un lado, y los avatares de la relación primaria con lo materno y lo femenino de la madre por el otro, se organizan como posiciones defensivas unas contra las otras y esto en los dos protagonistas de la cura. Por ejemplo, mientras que la analista mujer puede detectar más fácilmente la angustia identitaria en una analizante, no se encuentra en la misma posición que un analista hombre en lo que atañe al manejo de la rivalidad edípica de la misma paciente; su problemática identitaria personal se verá, pues, más directamente en peligro que la de su colega hombre cuando tenga que acoger e interpretar la rivalidad edípica de esa analizante.

La idea de realizar esa investigación surgió en mí al participar en la preparación de varias jornadas de debate sobre la sexualidad femenina que reunían a colegas de la Asociación Psicoanalítica de Francia y de la Sociedad Psicoanalítica de París. Durante esas reuniones pude observar que nuestros consensos y desacuerdos habituales volaban en pedazos respecto de ese tema, poniendo al descubierto nuevas escisiones y una bipartición inédita que agrupaba a la mayoría de las mujeres de un lado y a la mayoría de los hombres del otro. Esta extraña disputa despertó en mí un interrogante: señalada por Freud como responsable del análisis interminable (Freud, 1937, ob. cit.), ¿tiene la *roca primigenia*, o *roca de la renegación de lo femenino*,³² efectos diferentes en el analista hombre y en la analista mujer?

b) Freud, S. (1920): *Au-delà du principe de plaisir*, O.C.F., XV, París, P.U.F., 1996. [Más allá del principio de placer, Obras Completas, ob. cit., t. 18.]

c) Freud, S. (1926): *Inhibition, symptôme et angoisse*, O.C.F., XVII, París, P.U.F., 1992. [Inhibición, síntoma y angustia, Obras Completas, ob. cit., t. 29.]

32. Guignard, F. (1999): "Maternel ou féminin? Le 'roc d'origine' comme gardien du tabou de l'inceste avec la mère", en *Clés pour le féminin, femme, mère, amante et fille*, París, P.U.F., Débats de psychanalyse, págs. 11-23.

Mi interés por la cuestión de las *manchas ciegas* en la transferencia y la contratransferencia (Guignard, 1996a, ob. cit.) tomó entonces este sesgo particular en la prosecución de mis investigaciones. En oposición a lo que se me había enseñado mucho antes durante mi carrera universitaria analítica, desde hacía un tiempo venía sospechando que las características edípicas en la contratransferencia eran distintas en el analista hombre y en la analista mujer, y que debían observarse sobre todo las diferencias vinculadas a los siguientes parámetros:

- cualidades de la relación del analista hombre o de la analista mujer con sus propios objetos parentales;
- estado y cualidad de sus relaciones inconscientes con su propia fratría, teniéndose en cuenta que la situación de hijo único no evita a nadie la angustia de que aparezca "el hijo siguiente".

A propósito del tema que nos interesa aquí, ¿qué se puede extraer de este estudio organizado en forma de reuniones mensuales en las cuales uno de los participantes en nuestro grupo mixto de analistas presenta una semana de sesiones de análisis, y donde, luego, tanto la presentación como los comentarios son vueltos a trabajar en varios niveles de elaboración?

Propongo extraer un breve condensado de las observaciones concernientes a la escucha, en este grupo,

- de un discurso manifiesto de hija sobre su madre en la transferencia,
- de un discurso manifiesto de hija sobre su fratría en la transferencia,
- de un discurso manifiesto de madre sobre sus hijos en la transferencia

...según que este discurso sea proferido por un analizante hombre o por una analizante mujer, a un analista hombre o a una analista mujer.

La escucha en grupo mixto de un discurso manifiesto de hija sobre su madre en la transferencia

Hemos observado que *la regresión en sesión* se ve favorecida por aquellas situaciones en las que el otro género "desaparece" en cierto modo del discurso manifiesto de la pareja analítica.

Con referencia al tema que nos ocupa, esto es lo que sucede cuando una analizante mujer, en análisis con una analista mujer, emite un discurso manifiesto de hija sobre su madre. En este caso, la transferencia de lo *materno primario* será predominante, sirviendo de defensa contra la problemática de lo *femenino primario* y contra la problemática *edípica* y

de castración. La *renegación de lo femenino* –“roca de lo biológico”– podrá conducir a la analizante a un *acting out* homosexual o a un embarazo imprevisto, actividades ambas dirigidas inconscientemente a reprojectar la angustia en un compañero del mismo sexo o en un nuevo bebé.

En cuanto a la analista mujer que se encuentra en función con una analizante mujer, puede tener dificultades para instalar la triangulación en la transferencia sin exponer la cura al riesgo de ruptura a causa del ascenso excesivamente violento de la rivalidad edípica en su paciente. Hemos notado que suele recurrir espontáneamente a la doble valencia de lo *materno* y lo *femenino* de la madre, *en la transferencia*, para instalar una *triangulación edípica* en la interpretación de dicha transferencia (madre de día, amante de noche).

La escucha en grupo mixto permite reducir la *renegación y la escisión de la transferencia* reintroduciendo la *problemática del género* renegada en la cura y reactualizando lo femenino de la madre, tanto a través de la escucha directa del relato del material como a través de la relación fantasmática y real que enlaza entre sí a los hombres y mujeres analistas de este grupo de trabajo.

Cuando una analizante mujer habla de su madre a un analista hombre, el material clínico comunicado al grupo por este analista hará aparecer en primer plano la *rivalidad edípica infantil* con la madre interna de la analizante, que parece hallarse en su punto máximo.

El analista hombre se experimenta en identificación proyectiva con “el padre amante, objeto de deseo del objeto interno materno de la analizante”, al mismo tiempo que revive, de manera más latente, la problemática de sus propias identificaciones con lo materno y con lo femenino de su madre interna.

En la escucha en grupo mixto, los analistas hombres oyen ante todo la problemática de rivalidad edípica directa de la analizante, en relación con la investidura paterna sobre el analista hombre. Las analistas mujeres oyen más las heridas y las carencias sobrevenidas en la relación con lo “materno primario”, que vienen a sobrecargar la transferencia edípica paterna de relaciones de objeto parcial y de erotización no contenida, lo cual hace planear el riesgo de un delirio erotomaniaco transferencial.

Puede ocurrir también que, en el material latente de un discurso manifiesto defensivo, un analizante hombre emita un discurso de hija a la madre en la transferencia. D. W. Winnicott hizo célebre esta configuración al declarar que el que enloquecía era el analista al oír dicha configuración, pues ésta ponía en tela de juicio *la identidad de género* de su analizante. Cuando el analista es un hombre, la escucha grupal suele ser útil para descubrir si se trata más, en el analizante hombre, de una demanda en el plano de lo *materno primario*, o de un deseo homosexual más organizado alrededor de una fijación a lo *femenino primario*.

La escucha en grupo mixto de un discurso manifiesto de hija sobre su fratría en la transferencia

Cuando una analizante mujer habla a su analista hombre de sus relaciones con los *otros hijos de su madre* (es decir, su fratría), los analistas hombres del grupo perciben ante todo el deseo edípico, en la transferencia, de obtener un bebé del analista hombre en función, mientras que las analistas mujeres del grupo oyen más bien el aspecto *identificadorio*, gracias al cual la analizante hace pasar a la transferencia una parte de ella difícil de aceptar y proyectada entonces sobre un miembro de su fratría.

Cuando una analizante mujer habla a su analista mujer de sus relaciones con los *otros hijos de su madre* (es decir, con su fratría), los analistas hombres del grupo se inclinan a oír esto en la vertiente que concierne a la envidia del pene, mientras que las analistas mujeres perciben más la curiosidad respecto de los contenidos del cuerpo materno, así como los deseos y el ansia de robar los bebés internos y de destruir el interior del cuerpo de la madre interna proyectada en la analista mujer en función.

Es llamativo comprobar que, en el nivel de la clínica, estas “escuchas preferenciales” trascienden claramente las referencias teóricas respectivas de los analistas que participan en nuestro grupo de trabajo.

Para todos los participantes, pero más regularmente entre los analistas hombres del grupo, lo que suscita más resistencias es, todavía y siempre, *lo sexual de la madre* en la organización de lo *femenino primario*. Sea cual fuere el protagonista considerado –analizante hombre o mujer, analista hombre o analista mujer en función, analista hombre o analista mujer en escucha grupal–, la sexualidad materna persiste realmente como el tema “*horresco referens*”.

Los analizantes hombres regresan a un nivel pregenital fálico anal, con lo que suprimen inconscientemente el sexo femenino, a fin de evitar la angustia de la fantasía de ser castrado por el padre. Esta configuración parece ser un punto de fijación específico en los hombres neuróticos, pues estos analizantes no regresan a etapas previas a la analidad, de modo que evitan igualmente toda la problemática objetal e identificatoria con lo “materno primario” y lo “femenino primario” de la madre. A causa de su identificación con lo Infantil del analizante, los analistas hombres de nuestro grupo de trabajo expresan a veces cierto malestar en la escucha o en el discurso que toca a lo femenino y a lo sexual de la madre; evitan esta dificultad evocando el material clínico desde la perspectiva del concepto de escena primitiva. Las analistas mujeres de este grupo detectan más espontáneamente, tras la angustia del analizante hombre, la defensa contra su descubrimiento infantil de la sexualidad materna.

La escucha en grupo mixto de un discurso manifiesto de madre sobre sus hijos en la transferencia

Toda evocación del hijo en un discurso analítico encierra una fuerte valencia edípica, y ello no sólo en la transferencia, sino también en la contratransferencia. Hombre o mujer, el analista no puede evitar interesarse por el discurso transferencial de una paciente que es madre. Este discurso comportará en sí una serie de variables, ligadas principalmente al sexo del hijo del que habla y a su lugar en la fratría. Salta a la vista que sus identificaciones se pondrán en juego de manera diferente para cada uno de sus vástagos, según estos dos parámetros (dejando de lado para la discusión cualquier factor traumático adicional relativo al nacimiento y/o a las primeras relaciones con el niño considerado).

Hemos podido observar que los afectos contratransferenciales expresados en el grupo por los analistas hombres y por las analistas mujeres diferían considerablemente en la escucha del material de una analizante madre que habla de sus hijos.

Por ejemplo, cuando esta analizante cuente que su pequeño hijo acude por la noche al lecho conyugal con diversos pretextos –angustias nocturnas, sobre todo–, la rivalidad edípica emanada de lo *Infantil* de los analistas hombres tenderá a orientar a éstos hacia una interpretación de las reticencias de la analizante mujer a tener relaciones sexuales.

Desde el punto de vista manifiesto, los analistas hombres del grupo no invisten en general el discurso de una analizante madre sobre sus hijos tanto como sus colegas mujeres. Sin embargo, un trabajo más profundo de asociaciones sobre el material presentado hace resurgir su rivalidad edípica respecto del niño directamente de lo *Infantil* que les es propio, puesto que el pequeño transgresor, varón o niña, es vivido, en una inversión clásica, como el *padre del analista*.

Las analistas mujeres se verán más movilizadas por su identificación con las preocupaciones *maternas* de la paciente, y sólo en un segundo momento abordarán las cuestiones relativas a lo *sexual femenino* de la analizante. En nombre de su identificación con la maternidad de esta última, las analistas mujeres guardan discreción sobre su envidia infantil de la maternidad. Admiten su rivalidad edípica con ella en un plano teórico, pero muy bien podrían permanecer en una mancha ciega en cuanto a los deseos edípicos del hijo que llora por las noches, sobre todo si se trata de un varón. “Cuando el hijo aparece”, la prohibición del incesto se actualiza en las analistas mujeres. Esto remite fundamentalmente a lo que apunté líneas atrás en relación con el aspecto social del Edipo del varón.

Aún tenemos pendiente afinar nuestro estudio examinando la cuestión según el sexo del hijo: ¿son las niñas tanto, más o menos intrusivas

de la intimidad parental que los niños? ¿Toleran los padres de manera similar, mejor o no tan bien la intrusión de las niñas que la de los varones? ¿Descubriremos diferencias según el género de los analistas en cuanto a su escucha identificatoria de las vestiduras homosexuales de los y las analizantes, confrontados en la parentalidad con el resurgimiento de su propio Infantil?

También aquí, la influencia del *género del analista* parece recaer sobre la cuestión de lo *materno* y lo *femenino* de la madre interna.

No obstante, los analistas de ambos sexos se apoyan en la identificación primaria con el *infans* para renegar su curiosidad infantil respecto de las relaciones sexuales de sus propios padres en su propia fantasía originaria de escena primitiva.

Algunas conclusiones de esta investigación a propósito de la relación madre-hija

Hemos observado que la investidura del objeto paterno por parte de los y las analizantes suscita en todos los analistas, hombres y mujeres, defensas que apelan al registro de la pregenitalidad para contener, tratar y hasta interpretar esa transferencia “ardiente”.

Sin embargo, existen claras diferencias entre los analistas hombres y las analistas mujeres respecto a los elementos pregenitales utilizados, así como a la dinámica de su utilización en la relación analítica.

Veamos algunas de esas diferencias:

- a) Al escuchar un relato donde la erotización de la transferencia de una analizante sobre un analista hombre es intensa, los analistas hombres del grupo evocan de inmediato la regla de prohibición del incesto con la madre, asociada a la problemática de la castración y de la envidia del pene. Lo hacen desde una perspectiva regresiva de pregenitalidad anal y fálica.
- b) Más allá de esta posición defensiva, algunos de ellos se orientan empero hacia una posición de objeto de transferencia materna, pero solamente respecto de las analizantes mujeres. Al hacerlo, se aproximan a la configuración propia de la sexualidad femenina, en la cual el enlace regresivo se efectúa más entre genitalidad y oralidad que entre genitalidad, falicidad y analidad. No obstante, este movimiento contratransferencial representa por sí solo una defensa contra los propios deseos infantiles incestuosos del analista hombre. La posición de éste en transferencia materna puede ayudar a refrenar la situación erótica durante un primer tiempo del trabajo analítico. Ahora bien, como la transferencia erótica es una puerta abierta a la trans-

- ferencia negativa,³³ no se puede evitar analizarla sin que esto acarree una fuga inconsciente hacia la seudomadurez y hacia la seudocuración, por miedo compartido a la regresión, tanto en el analista como en la analizante.
- c) Cuando escuchan un relato en el cual un analizante hombre, en pleno alardeo narcisista y amoroso destinado a su analista mujer, denigra a su padre, los analistas hombres del grupo salen en defensa de este padre.
- d) Por otra parte, aprueban discretamente las críticas dirigidas por los analizantes de ambos sexos a su objeto interno materno, al que acusan sobre todo, en tanto madre sexual, de ser la supuesta seductora de un analizante hombre o, en tanto rival edípica, de maltratar a una analizante mujer.
- e) En cuanto a las analistas mujeres del grupo, son inmediatamente sensibles a la erotización de la transferencia edípica directa, y ello a causa de su identificación tanto con la analizante mujer cuyas sesiones son informadas por el colega hombre, como con la analista mujer que relata el material de un analizante varón. Conocedoras de los riesgos de su propia decepción edípica, pueden contribuir a verbalizar los lazos que mantiene la erotización de la transferencia con la dependencia y la impotencia infantiles y, por lo tanto, con las premisas de una importante transferencia negativa.
- f) Sin embargo, como hemos visto respecto de los analistas hombres, la interpretación edípica directa de una analista mujer con vistas a situarla en pareja parental con el objeto paterno interno de su analizante varón, a menudo carece de eficacia.
- g) Se observa entonces que, en un segundo momento, las analistas mujeres suelen recurrir a la dinámica transferencial existente entre *lo materno primario* y *lo femenino primario*, a fin de moderar los aspectos defensivos y negativos de una situación transferencial demasiado erotizada y de restablecer el tabú del incesto con la madre.
- h) Desde la misma perspectiva, hemos observado que, cuando la situación transferencial se torna demasiado ardiente, las analistas mujeres se orientan hacia un lugar de objeto paterno de transferencia. El desfase que esto determina entre la *percepción* del género del *analista objeto de transferencia* y la *fantasía* concerniente al *objeto paterno interno*, opera una triangulación a menudo eficaz.

33. Freud, S. (1912): "La dynamique du transfert", en *La technique psychanalytique*, París, P.U.F., 4^a ed., 1972. ["Sobre la dinámica de la transferencia", Obras Completas, ob. cit., t. 12.]

- i) Corresponderá al grupo en su conjunto evaluar si, y cuándo, lo *materno primario* corre el riesgo de servir de defensa contra lo *femenino primario*, con lo que este último espacio psíquico implica de reconocimiento de la escena primitiva y de la sexualidad de la madre.

La escena originaria del analista

En los dos casos, el analista, hombre o mujer, es remitido en su contratransferencia a su propia escena originaria. A propósito de los cuatro personajes de la escena primitiva descritos por Freud en el texto sobre el Hombre de los Lobos,³⁴ el analista, hombre o mujer, puede tratar de determinar cuál es su identificación contratransferencial dominante en esta situación: ¿la paciente?, ¿el hijo del que se trata?, ¿otro niño de la fratría?, ¿el compañero de la paciente?, ¿uno u otro de los padres de ésta?

Al respecto, y en relación con un caso clínico dado, las reacciones de las analistas mujeres y de los analistas hombres de nuestro grupo varían.

Por ejemplo, el analista hombre o la analista mujer pueden sobrestimar en su contratransferencia –siguiendo al propio Freud– la supuesta no ambivalencia de la relación madre-hijo, con riesgo de olvidar que, si bien en el plano manifiesto el varón no parece cambiar de objeto entre su relación primaria y sus investiduras edípicas, en el plano identitario debe, opuestamente, cambiar de modelo identificatorio.³⁵

Puede entenderse que la idealización de la posición fálica del analista cumple un papel peculiar en esta circunstancia. Para el analista hombre se tratará, como para Freud, de presentar, subrogando a la realidad, un *modelo infantil idealizado* de su relación con su propia madre, mientras que, para la analista mujer, ocupará el primer plano la *contrainvestidura*, expresando su *decepción infantil* por no haber recibido hijos del padre y su *adhesión consiguiente a la teoría infantil del falo universal*. La fantasía de *madre fálica* puede llevar al analista a privilegiar esta temática fálica en el material de una paciente. Hemos podido observar que los analistas hombres de nuestro grupo proponían este tipo de es-

34. Freud, S. (1914-1918): "À partir de l'histoire d'une névrose infantile", *O.C.F.*, XIII, París, P.U.F., 1988. ["De la historia de una neurosis infantil", Obras Completas, ob. cit., t. 17.]

35. Bokanowski, T. (1993): "Destins du féminin chez l'homme", *Revue française de Psychanalyse*, LVII, número especial Congreso, París, P.U.F., págs. 1585-1597.

cucha más a menudo que las analistas mujeres, probablemente en relación con la estructura del complejo de castración en el hombre, que difiere del de la mujer.

A todo esto, si bien el nacimiento de un hijo varón suele venir a colmar las expectativas fálicas de una madre, también puede reforzar su rivalidad fálica con el niño y/o con su compañero. Y si bien el nacimiento de una hija mujer parecería contrariar tal expectativa fálica, de todos modos refuerza de manera considerable la identidad de base de la madre, por doble identificación con su propia madre y con la bebé niña.

Conclusión

Debo a mi colaboración con Ariane Deluz, etnóloga del Collège de France, los datos siguientes referidos a la población guro, de Costa de Marfil: en esta sociedad, los matrimonios jamás se celebran entre individuos de un mismo linaje y son convenidos desde la primera infancia. Se toma esposa en una aldea “extranjera”, designada como “enemiga”. Así pues, las chiquillas dejan tempranamente su terruño para ir a vivir al de sus esposos. Una vez en éste, se unen al “grupo de las esposas” que, mezcladas todas las generaciones, tiene muchos menos poderes que el que tiene allí el “grupo de las hijas y hermanas” de los hombres. Alrededor de esta dicotomía de los habitantes de una misma aldea se organizan múltiples rituales, y los ataques verbales contra el grupo de las madres van desde la simple broma hasta el insulto feroz.

Ahora bien, cierta vez, Ariane Deluz pudo observar en una de estas aldeas a un hombre que, durante los funerales de su madre, sufrió un episodio agudo de descompensación: en su desesperación, intentó oponerse al ritual funerario según el cual el cuerpo de la mujer debe ser “devuelto” a los habitantes de su aldea nativa y ser enterrado por sus sobrinos uterinos. La etnóloga vio que, ante el dolor de este hombre, los dos grupos antagónicos de mujeres –las “esposas” y las “hijas”– organizaron espontánea y conjuntamente una ayuda que pudiera mitigar el sufrimiento del huérfano sin alterar el correcto desarrollo de los funerales: frente al hombre niño en desamparo, la rivalidad de lo *femenino* hizo silencio y ganó lo *materno*.

En *Sonata de otoño*, filme de Ingmar Bergman, se ve claramente que es el hijo, y hasta el feto, quien constituye la baza más secretamente violenta del *conflicto madre-hija*. Ciertas muchachas como en este filme y como entre los guro de Costa de Marfil deben alejarse geográficamente de sus madres para quedar encintas; otras, por el contrario, no pueden ni pensar en procrear lejos de sus madres. Conocí el caso de una mujer

que sufría de una esterilidad psicógena desde hacía veinte años. Esta mujer había vivido en perfecta armonía conyugal en países muy distantes del de su familia de origen. Cuando finalmente la profesión de su marido hizo que la pareja retornara al país en el que se hallaba la madre de la mujer, a los pocos meses ésta quedó embarazada sin que mediara ningún método de procreación asistida.

La identidad de una hija es una sutil combinación entre lo que comparte con su madre y lo que la escinde de ella. Y como su madre es igualmente hija, y la hija devendrá igualmente madre, tal combinación es objeto de constantes modificaciones. Mi hipótesis es que, a causa de esto, tales modificaciones no pueden efectuarse sino a la manera de un *balancín entre lo femenino y lo materno*. Esto explica que sean tan repentinas, tan frágiles, y que contengan semejante potencialidad explosiva.

Por fortuna, está el hombre y, frente a él, la formidable fuerza de las investiduras edípicas de las chiquillas. Son estas investiduras las que organizan la base llamada “histórica” de la hija, referencia capital de la normalidad de la mujer. Pero ésta es otra historia.

(Traducción: Irene Agoff)

DESCRIPTORES: RELACIÓN MADRE-HIJA / MENTALIDAD DE GRUPO / MADRE / ETAPA FEMENINA / IDENTIFICACIÓN / COMPLEJO DE ÉDIPO TEMPRANO / PROTOFANTASÍA / FEMENINO / ESCISIÓN / SITUACIÓN ANALÍTICA

KEYWORDS: MOTHER-DAUGHTER RELATIONSHIP / GROUP MENTALITY / MOTHER / FEMININE STAGE / IDENTIFICATION / EARLY OEDIPUS COMPLEX / PROTOPHANTASY / FEMININE / SPLITTING / ANALYTIC SITUATION

PALAVRAS-CHAVE: RELAÇÃO MÃE-FILHA / MENTALIDADE DE GRUPO / MÃE / ETAPA FEMININA / IDENTIFICAÇÃO / COMPLEXO DE ÉDIPO PRECOCE / PROTOFANTASIA / FEMININO / EXCISÃO / SITUAÇÃO ANALÍTICA

Padre Zeus / padre fálico

*Estela Goldschläger

Yahveh Dios llamó al hombre y le dijo: [...] “¿Has comido acaso del árbol del que te prohibí comer?”. Dijo el hombre: “la mujer que me diste por compañera me dio del árbol y comí”.
GÉNESIS, 3:15

Quiero comenzar señalando que éste es un trabajo surgido de mi experiencia clínica. No utilicé la clínica para ilustrar alguna posición teórica sino que, por el contrario, usé la teoría cuando, a mi entender, coincidía con lo que la clínica me mostraba. Hay una idea de Guntrip (1975) que me parece muy acertada: “la teoría es un sirviente útil, pero un mal amo, susceptible de dar origen a ortodoxias de toda clase”. Sé que no hay observación no tendenciosa y no teñida de ideología; en todo caso, ésta es la manera en la que escucho a los pacientes.

Existe un tipo de organización familiar que me interesa especialmente y quiero describir, pero desde mi lugar de analista individual y que, así como Winnicott dice que un bebé solo no existe, que lo que existe es un bebé con su mamá, creo que un paciente solo no existe, que lo que existe es un paciente con el entorno en el que se crió. Por eso, considero que la sintomatología neurótica o psicótica que presenta alguien se debe más a las fallas del entorno temprano que a un conflicto instintivo; así, cuando escucho a un paciente, escucho el relato de la historia invisible de las primeras etapas de su desarrollo.

Estas familias a las que voy a referirme son aquellas en las que la relación entre el padre, la madre y sus hijas/os es tal que la madre está incluida en la familia como la que “no vale nada”. Ésta es una de las tantas formas de malfuncionamiento familiar que podemos resumir así: es

necesario un hombre que, además de requerir una mujer que funcione como subalterna, precisa un útero y un óvulo para que su espermatozoide tenga a quien fecundar, y un lugar adecuado para que anide el huevo fecundado. Pero una vez finalizado el embarazo, el parto, el amantamiento y la crianza durante los primeros años, período que puede llegar hasta la adolescencia, el envase es descartable.

Por supuesto hace falta una mujer que se considere a sí misma descartable para que las cosas resulten de este modo. Tampoco la descarta tanto tiempo después de la concepción, sino que, a lo largo de todos esos años, el marido le va recordando que esa hija/o únicamente le pertenece a él y que, por lo tanto, sólo podrá hacerse a su imagen y semejanza, y tener sentimientos de amor y respeto sólo hacia él. Son hombres que piensan que sus hijas/os pueden querer a una sola persona y, entonces, ellos tienen que ser esa persona. Si son tres, hay peligro de que él quede excluido; por eso, excluye a la madre con la fuerza que da la idea de que, en esa situación, sólo se puede matar o morir (ser amado o ignorado). Dado que esa mujer no se considera digna de respeto, especialmente en comparación con ese hombre idealizado con el que ha tenido la “suerte” de casarse, se alía con él y enseña a sus hijos cuál de sus padres es el verdaderamente “valioso”, el que debe ser tomado como modelo.

En un primer momento pensé en considerar esta forma de funcionamiento familiar como una de las vicisitudes del complejo de Edipo, pero luego llegué a la conclusión de que, en realidad, este “padre fálico”, sin castración simbólica, omnipotente y narcisista, tiene una patología preedípica, y por lo tanto, no puede ofrecerle a sus hijas/os la posibilidad de una verdadera triangulación. Es decir, sus hijos no sufren la castración simbólica en este nivel, ya que triunfan allí donde, para su salud mental, deberían fracasar.

Es por eso que esta constelación familiar resulta altamente patógena para estos hijas/os que van a presentar trastornos en su sexualidad, como frigidez, eyaculación precoz, dificultades en la erección, esterilidad psicógena, homo y heterosexualidad patológica, tanto en mujeres como varones;¹ también pueden mostrar disturbios alimentarios, alteraciones del sueño y adicciones varias. Además, se ven otros tipos de padeci-

1. Si bien en la actualidad se habla de la homosexualidad como una libre elección, en mi experiencia con pacientes he visto que estas elecciones estaban fuertemente determinadas por el entorno en el cual crecieron. Sabemos que la libertad absoluta no existe, que todos estamos condicionados. En estos casos, el condicionamiento es tal que uno de mis pacientes afirmó: “Estoy condenado a ser homosexual”. La homosexualidad puede ser una elección trastornada, de la misma manera que puede serlo la heterosexualidad.

mientos, por ejemplo, perturbaciones psicosomáticas, trastornos narcisistas y tendencias suicidas.

Este padre logra “concretar” con su hija mujer la fantasía de poseer los dos sexos, mientras que con su hijo varón “concreta”, entre otras, la fantasía de la eterna juventud. Se hace idolatrar por él para que, en estado de fascinación, no logre nunca estar a “su altura”.

La hija mujer lo completa, le da el útero y la capacidad de procrear que él no tiene, y con el hijo varón compite para ser el que siempre gana, para seguir siendo el “macho de la manada”. Así es que resulta tan frecuente, especialmente entre estos hijos varones, el intento de suicidio.

Las hijas desarrollan con el padre una relación muy intensa e interdependiente que es, entre otras, la causa de que no encuentren un hombre que “les venga bien” para formar pareja puesto que, ¿qué hombre podría estar a la altura de un padre que las prefiere por sobre su propia mujer?

Los hijos/as ven a sus madres/padres en una dimensión poco menos que Olímpica, y poder desplazar a la madre, enorme y omnipotente, del corazón de ese gran dios, más enorme y omnipotente todavía, no es comparable con ningún vínculo real y humano. Por mucho que idealicemos a un hombre, es imposible que llegue a igualar lo que nuestro padre representó en nuestra infancia; y mucho menos si es un padre que, por sus características, estimula el ser idealizado.

Estos padres que instan a sus hijas/os a ignorar a la madre son equivalentes e igualmente patógenos que las madres que instan a sus hijos a ignorar al padre. En ambos casos se trata de hijos del narcisismo, donde la relación es diádica y no triangular, por eso la considero preedípica.

Para los griegos, esta estructura familiar aparece, primero en el mito y después en la tragedia, en la familia conformada por Zeus, Metis y Palas Atenea, que da cuenta de la relación entre estos padres y sus hijas mujeres. En el mito bíblico queda reflejada en la familia del Nuevo Testamento formada por Dios Padre, María y Jesucristo. No es que tome el mito griego o el bíblico como casos clínicos o *autoritas*, sino que revelan que éstos son temas que han estado presentes desde que el hombre empezó a narrar historias.

Hombres que se adueñan de sus hijos o añoran concebirlos por partenogénesis abundan, desde Zeus hasta el padre de los hijos de Gabriela Arias Uriburu (véase Pinto, 2005), pasando por Jahveh y por Jasón, en *Medea*. Pensar al padre como el dueño de los hijos, hoy nos parece aberrante; sin embargo, recién en 1985 la patria potestad pasó a ser compartida en la Argentina.

Mucho es lo que se ha escrito sobre la incidencia que tienen las madres en la génesis de la patología de sus hijos. Pero poco se ha dicho

sobre la importancia del padre en la organización del psiquismo temprano, tanto de las niñas como de los niños.² Cuando digo que se ha dicho poco, me refiero al nivel de la práctica, allí donde el padre se encarna en un hombre particular y constituye un caso singular. Es que, siguiendo a Deleuze, pienso que, de un sujeto, sólo se puede predicar sobre sus prácticas.

Se da por sobreentendido, erróneamente, que la madre puede conectarse en mayor medida que el padre con las necesidades de los hijos/as. Si el desarrollo psíquico de éstos se ve perturbado, la culpa recae sobre ella (Mitscherlich-Nielsen, 1991).

Por un lado, para el psicoanálisis (Freud, 1933), las mujeres somos más narcisistas que los hombres, amamos menos de lo que necesitamos ser amadas porque la famosa diferencia anatómica nos hizo envidiar el pene.³ Pero, por otro lado, debemos cargar con todo el peso de la responsabilidad de los eventuales trastornos psíquicos de nuestros hijos.

¿Cómo puede ser que seamos tan frágiles e irresponsables y, al mismo tiempo, tan poderosas y responsables, en lo que a daños se refiere? ¿No seguimos, en pleno siglo XXI, compartiendo con la Pandora griega o con la Eva bíblica ser el origen de todos los males?

Aunque es indudable la importancia de la relación madre-hijo/a en el desarrollo psíquico, suponer que es sólo la madre, y no también y en igual medida el padre, insisto, el padre concreto, quien determina el futuro equilibrio o desequilibrio de los hijos es tratar a los hombres como inútiles o colocarlos en un “más allá”. En términos de Mitscherlich-Nielsen (1991, pág. 117): “La opacidad empática del padre hacia los ámbitos psíquicos de un hijo no es de menor importancia que la de la madre”. Esto es, el padre puede influir en su hija/o, estando presente o en ausencia, a través de lo que de él piense la madre que cría. No hace falta que Dios Padre participe de la crianza de su hijo para ser la figura determinante indiscutida de la pareja parental. Está en el ánimo de María el criarlo para su padre, para que después él decida sobre su vida y su muerte. Este mito bíblico se actualiza y concreta todos los días en cientos de miles de mujeres-María.

Otros autores también han señalado este mismo tema, sólo que, desde mi perspectiva, ninguno de ellos lo profundizó. Por ejemplo, Pontalis (1977) plantea que “siempre tenemos tendencia a acompañar a

2. Son interesantes al respecto dos artículos de Abelin (1971 y 1975), discípulo de Mahler, sobre el rol temprano del padre, quien señala la importancia de la relación de la pareja durante la crianza para el equilibrio emocional de los hijos.

3. A pesar de estos rasgos misóginos de la teoría freudiana, es mucho lo que el psicoanálisis favoreció la liberación de la mujer y la profundización de movimientos feministas que habían comenzado hacia fines del siglo XVIII.

nuestros pacientes en una denuncia de la madre y a buscar entonces la respuesta, en última instancia, del lado de la realidad. La acusación del padre queda comprendida en el conflicto edípico. Pero la madre ha amado mal, ha abandonado, pensaba en otra cosa, no estaba allí en el momento oportuno, etc. ¡Seductora o extremadamente fría, devoradora o rechazadora, intrusiva o distante, vociferante o reservada, siempre habría un exceso, un demasiado de madre!”.

“La mujer no existe”, nos dice Lacan, es decir que a la madre estamos dispuestos a verla como un caso singular, mientras que el hombre es generalizable y al padre lo consideramos más una función teórica que un caso.

Freud mismo, en una carta a Abraham,⁴ afirma que “Hasta ahora hemos tomado casi exclusivamente en consideración el papel de la madre. El trabajo de Jung [“La importancia del padre en el destino de sus hijos”, de 1909] tiene la originalidad de dirigir nuestra atención hacia el padre”.

Aun cuando después, en “Schreber” y *Tótem y tabú*, Freud comienza a ocuparse de la figura del padre, me parece que, en el espíritu general de su obra, aparece idealizado porque, si bien todos hemos sido objeto de la “castración”, las mujeres estamos “más castradas” que los hombres, lo cual los ubica en un lugar deshumanizado.

En este sentido, lo que estoy tratando de hacer es humanizar la figura del padre, “bajarlo” del lugar de ideal desprovisto de vida y encarnarlo en alguien que influye en sus hijos desde el comienzo, ya sea en forma directa o a través del vínculo con la madre. Si no lo hacemos, ese padre, que lo peor que puede hacer es estar “ausente”, se convierte en un “convidado de piedra” en la mesa familiar. Es destacable cómo, en general, cuando se presenta un caso clínico, se abunda en todos los “errores” de la madre y se los remata diciendo “y el padre es un padre ausente”. Esta última es, según creo, una frase hecha que, como todo cliché, esconde una zona oscura de nuestro pensamiento cercana al prejuicio que coincide con la creencia de que la función del padre por antonomasia es interceder entre la madre y su hijo. Si alguien está muy perturbado psicológicamente se piensa que es porque el padre no se hizo presente para cumplir con la misión de evitar que la madre se apropie de su hijo, de “reintegrar el producto”. Me pregunto si creer que la madre necesita del padre para separarse de sus hijos no es pensar que ella tiene una sola atracción: “ser madre”, una idea que en todo caso corresponde al lugar que la mujer ocupaba dentro de la familia del siglo XIX. Y si la figura del padre es aquí algo metafórico que representa todo

4. Citado por Kauffmann en su diccionario (1996).

lo que está por fuera o excede la relación de la madre con su bebé, ¿por qué llamarlo de esa manera que tanto nos recuerda la forma patriarcal de pensar, según la cual el padre aporta todos los beneficios y la madre todos los “maleficios”? Porque no nos olvidemos que es este concepto “padre” el que determina que alguien sea psicótico o neurótico, según esté presente o ausente. No hay duda de que muchas mujeres se adueñan de sus hijos, pero no más de lo que pueden hacerlo muchos hombres. Es bueno recordar que fue Cronos el que devoró a sus hijos y Rea, la madre de Zeus, quien lo salvó.

Humanizar al padre, entonces, es poder plantear lo compleja que es su figura (al igual que la de la madre). Compleja en el sentido que plantea Glocer Fiorini (2001, pág. 16), quien, siguiendo a E. Morin, y refiriéndose al pensamiento complejo, dice que el paradigma de la complejidad permite relaciones que puedan sostener no sólo articulaciones y conjunciones, sino también heterogeneidades, paradojas y contradicciones.

Insisto en que lo que me propongo es discriminar y replantear lo que, creo, son prejuicios. Así, si Freud muestra a un padre idealizado, Winnicott destaca su rol de protector o contenedor de la díada madre-bebé sin desarrollar teóricamente sus funciones y, cuando lo hace, no le da ni remotamente el espacio que le dedica a la madre. Por otro lado, Pontalis tampoco se adentra en su importancia, más allá de la afirmación tan interesante que acabamos de citar.

A nivel social, resulta una verdad de Perogrullo que hasta hace poco tiempo los hijos le “pertenecían” al padre: llevaban sólo su apellido, la patria potestad no era compartida, la estructura de la familia era básicamente patrocéntrica. Sin embargo, en el ámbito psicoanalítico es escaso lo escrito respecto de cuánto puede un padre condicionar a sus hijos, ya sea en forma saludable o patológica. Insisto, el padre como caso, no el padre de la teoría. Repito esto porque estoy describiendo lo que considero es un síntoma que se produce en el pasaje del nivel teórico al nivel de la praxis.

En cuanto a la figura de las madres, para entender a estas Metis-Marías hay que, entre otras cosas, remontarse a la generación anterior, a las madres de estas mujeres: mujeres que en general se mostraron como perfectas e inalcanzables y fueron muy envidiosas y competitivas con sus hijas. Para seguir modelizando, recordemos a la madrastra de “Blancanieves” y a la Reina de Corazones de *Alicia en el país de las maravillas*. Así, estas Metis-Marías que perciben a sus madres como perfectas, buscan aparearse con un hombre al que vean como perfecto también. Nuevamente es Freud (1931) quien dice que muchas mujeres reproducen con el primer marido la relación que tuvieron con su propia madre.

Sin embargo, he visto más de un par de Palas tomar como primer marido a un hombre con iguales características a las de su padre. En estos casos, si la relación fracasa, la segunda elección de pareja tendrá más a la madre de modelo.

En este sentido, Winnicott (1996, pág. 221) dice que “Por cada mujer siempre hay tres mujeres: la hija, la madre y la madre de la madre”.

La relación entre Zeus y Palas

Según las viejas creencias de la Grecia ática, la madre era sólo una nodriza. El que verdaderamente engendraba y transmitía el parentesco y el linaje era el padre. Así, en *Las Euménides*, de Esquilo, la tercera parte de la trilogía conocida como La Orestíada, Palas Atenea textualmente dice: “no tengo madre que me alumbrara y, con todo mi corazón, apruebo siempre lo varonil, excepto el casarme, pues soy por completo de mi padre” (pág. 527).

Unos versos antes, Apolo dice:

[...] no es la que llaman madre la que engendra al hijo sino que es sólo la nodriza del embrión recién sembrado. Engendra el que fecunda, mientras que ella sólo conserva el brote sin que por ello dejen de ser extraños entre sí. Voy a darte una prueba de este aserto, puede haber padre sin que haya madre. Cerca hay un ejemplo, la hija de Zeus Olímpico [se refiere a Palas Atenea] (ídem, pág. 523).

En la mitología griega, Atenea, hija de Metis y Zeus, es la primera hija de Zeus.

Metis en griego quiere decir “astucia”, una virtud considerada femenina. Zeus, temeroso de que Metis tenga un hijo varón que pueda destronarlo, como él hizo con su padre, decide eliminar a Metis, a quien, por tener el don de transformarse en distintas cosas, le pregunta si sería capaz de tomar la forma de una gota de agua; ella lo satisface y Zeus se la traga. El embarazo continua en la cabeza de Zeus, quien, cuando está a término, le pide a Hefesto que le de un hachazo allí. Entonces sale Atenea, ya pertrechada con todas sus armas.

Si bien Atenea no es concebida estrictamente por partenogénesis, podríamos decir que está cerca de serlo. También logra así Zeus apropiarse de los únicos dones de los que carecía, es decir, la metis (astucia) y la capacidad de embarazarse y dar a luz. El principio masculino no sólo se apropia del poder sexual y generador femenino, sino que elimina la autonomía femenina. El nacimiento de Atenea es así el paradigma ideal de un sistema social en el que los hijos han nacido de la madre pero pertenecen al padre (Arthur, 1982).

Asimismo, estos hombres se adueñan de sus hijas y las toman como falo que los completa en aquello que les falta: un útero. De este modo, en muchas de estas familias, la tríada padre-madre-hija es reemplazada por la tríada padre-hija-hijos de la hija. Esto es, en esta generación se invierte la figura-desecho de la madre incubadora (madre de Palas) y se pasa a la del padre semental (marido de Palas).

Esto explicaría, entre otras cosas, los aires de “superioridad” característicos de estas Palas. Welldon (1993, pág. 188) dice que “los/las que han sido víctimas de incesto se sienten explotados, denigrados y tratados como objetos-partes sexualizados por completo; por otro lado se sienten superiores, omnipotentes, precoces y preciosos”. No olvidemos que, desde nuestra perspectiva, estas hijas-Palas han sido objeto de “incesto psíquico”, es decir, aquel en el cual la relación sexual entre padres e hijos no se ha consumado. Conservo la palabra “incesto” porque creo que éste consiste en un cortejo de situaciones, dentro de las cuales, la genitalidad es sólo una parte. En un par de casos que veremos más adelante, estas hijas no se acuestan con sus padres pero ocupan el lugar de la que es respetada como par por ellos, “desbancando” así a sus madres.

Estos padres-Zeus tienden a anteponer sus intereses a los de los demás miembros de la familia. Generan entonces una relación de rivalidad con sus propios hijos por la atención de su mujer y, cuando sus hijos empiezan a enfrentarse para desprenderse de su madre en la adolescencia, se alían con ellos como un adolescente más.

La fantasía de nacer del padre aparece con cierta frecuencia en algunas patologías, tal como muestra Winnicott (1977) con el caso Piggie, donde la niña juega a nacer primero de la cabeza y luego de entre las piernas del padre. Winnicott habla allí de la fantasía de una nena, pero nosotros nos estamos ocupando de la fantasía del papá.

Las Palas suelen reproducir, en sus relaciones extrafamiliares, vínculos de idealización, como el que tienen con el padre, y de desvalorización, como el que poseen con la madre. Les cuesta reconocer los aspectos ambivalentes de los otros y, por supuesto, de sí mismas.

Es regla que estas hijas se sientan superiores a sus madres, y es frecuente también que se perciban mejores que el padre por este aspecto infantil y dependiente que él tiene dentro de la familia. Es por eso que terminan considerándose a sí mismas superiores a todos y todas. Al sentirse de ese modo, sin reconocer ninguna deuda con la madre, desembozan en una fantasía de autoengendramiento que, para mí, es una de las ideas sobre la que se sustenta esa práctica, hoy tan difundida, de acudir a los bancos de semen para concebir sin necesidad de pareja, ni deseo, ni placer sexual; sólo por medio de maniobras médicas.

Cuando el vínculo padre-hija es muy intenso, tenemos las Palas en “estado puro”, que son las mujeres que no pueden usar su útero (porque

les pertenece al papá), son homosexuales o nunca encuentran un hombre que esté a su “altura”. Este segundo caso está muy bien ejemplificado en Incesto, el diario de Anaïs Nin. Ella concreta el incesto con su padre diciendo que no existe un hombre más a su altura ni para el padre una mujer que esté más a su nivel. Además, por lo que sabemos de ella, eligió no tener hijos.

Hay algunas que, aun cuando puedan casarse y tener hijos, logran que su padre sea el verdadero “hombre fuerte de la familia”; otras se casan, pero no pueden quedar embarazadas, y otras logran hacerlo sólo después de la muerte del padre. Estas Palas suelen tener un superyó muy exigente, porque nadie les puso límite allí donde más falta hacía y, además, porque estos padres les transmiten que esperan de ellas cosas grandiosas, que en verdad son bastante inespecíficas, pero que poseen el sello distintivo de tener que ser “titánicas”.⁵ Esta grandiosidad, que las lleva a pensarse perfectas, las autoriza, por otro lado, a pretender ser las que pueden administrar justicia de la manera más ecuánime, tal cual hace Palas Atenea en *Las Euménides*, que es quien dirige la votación, tanto a nivel humano como divino, en la que Orestes es juzgado por matar a Clitemnestra, su madre, y los argumentos citados anteriormente son algunos de los que esgrime para absolverlo.

Es también interesante destacar que estos padres-Zeus no sólo desvalorizan a su esposa sino que la cubren con un “manto de sospecha” sindicándola como desconfiable y peligrosa. Entonces, no llama la atención que estas hijas-Palas vivan enjuiciando y condenando a sus madres. Otro rasgo que suele repetirse es que las hijas saben de las infidelidades de su padre, o de la doble vida que en general tienen, y se alían con él para sostener el secreto.

Ser la “mujercita” o la “esposita” de papá condena a quedar prisionera en la endogamia y, en consecuencia, la exogamia queda interdicta o, por lo menos, muy perturbada.

El hecho de estar ubicada en este lugar de la “favorita” del padre conlleva el desprecio a la madre y a la feminidad. En vez de hacerse mujeres se hacen hombres (Irigaray, 1992), en el sentido de valorar en más los ideales masculinos.

A causa del rechazo a su madre, es habitual que tengan la fantasía de que se “autogestaron”, que nadie les enseñó nada y son fundadoras del “año cero”. Y, de admitir alguna filiación, sólo se reconocen como descendientes de la línea paterna de la familia. Se identifican con el padre

5. Lo que la amenaza de castración destruye es la búsqueda del falo y, cuando todo está permitido, nada está permitido (Safuan, 1979).

y son autónomas y autosuficientes en lo profesional, pero tienen muchas dificultades para formar pareja y para ser madres porque, o no quedan embarazadas, por supuestos problemas “orgánicos” que suelen resolverse con un tratamiento psicoanalítico, o porque no se animan o, si se animan, les resulta tan complicada la crianza que prefieren dejar a sus hijos con alguien que los cuide aun cuando dispongan de tiempo para hacerlo.

He visto algunos casos con estas características en los que la muerte del padre hace que estas hijas se descompensen, y, por lo tanto, demanden tratamiento. Por ejemplo, Sandra me consultó cuando tenía 19 años, tras la muerte de su padre. Fue siempre su preferida y se parecía mucho físicamente a él. Su madre estuvo siempre opacada en la casa por ella: Sandra sabía cocinar, vestirse, bailar y, al igual que su padre, tocaba distintos instrumentos musicales. Su madre le consultaba desde el menú de la próxima reunión de amigos hasta la ropa que debía usar. La mamá trabajaba en la Facultad. Así es, abreviadamente, cómo Sandra me presentó a sus padres.

Con el correr de los años de análisis nos fuimos enterando, Sandra y yo, de que su madre es una reconocida investigadora. Llevó muchos años de tratamiento que Sandra pudiera salir de ese lugar de superioridad al que contribuían, también, el hecho de que fuera bonita y el éxito profesional que alcanzó luego de haberse repuesto de un estado depresivo severo que la retuvo en cama, con algunas alternancias, durante más de dos años. Otro dato importante es que el padre le pegaba, con mucha frecuencia, palizas hasta agotarse, tanto que durante una de éstas cayó desmayado. Tal como adelanté, es aquí donde corresponde precisar qué es lo que considero “incesto psicológico”. Es esta situación en la que Sandra es respetada por el padre como la inteligente y sensible (especialmente respecto de la música), es la consultada por la madre, quien además usa frecuentemente ropa de ella, en distintas ocasiones domésticas, es en la que buscan refugio sus hermanos y es la que comparte casi cotidianamente escenas de pasión descontrolada con el padre. Es decir, aunque no hay relación sexual consumada, en muchos otros sentidos esta hija ocupa el lugar de la pareja de su padre.

Junto con el reconocimiento de su madre y el mayor contacto con la realidad pudo formar una pareja, algo que, si bien era deseado, no podía concretar pues todos los hombres de su generación le parecían “poco”.

Elijo este ejemplo porque me resulta interesante ya que la madre de Sandra presenta este carácter ambivalente de ser la “despreciable” dentro de la casa, y la tan “apreciable” en el ámbito universitario. Pero compare con otros casos, en los que la madre no presenta esta ambivalencia, el hecho de no poder ser tomadas por sus hijas como modelo. ¿Quién puede querer parecerse a una mamá-desecho tan desvalorizada por papá?

Quiero destacar que sólo estoy tratando de describir una de las tantas facetas que presentan este tipo de pacientes y sus familias que, si bien es un aspecto relevante, no agota en absoluto todo el conocimiento que de ellas se podría extraer.

También hay que aclarar que a todas estas patologías se puede arribar por caminos muy distintos, con historias muy diferentes.

Creo que es útil señalar que estos padres fálicos son, a veces, personas muy destacadas en el mundo de los negocios, el arte, la ciencia, el deporte, la política, pero que en la intimidad de la familia funcionan como niños a los que su mujer debe hacerles de madre; por lo menos eso es lo que ellos necesitan. Así, estas Palas que se sienten herederas de la línea paterna sufren una fuerte ambivalencia: por un lado, la figura de un padre idealizado y, por el otro, la de un padre infantil y dependiente.

De este modo, algunas de ellas no sólo toman como modelo al papá, sino que se identifican con la imagen idealizada que algunos de estos hombres tienen de lo que es ser una buena mujer-madre. Aunque esta situación de algunos padres-Zeus, que se comportan como niños dentro de su casa, puede resultar contradictoria, en verdad, es harto frecuente.

Son infinitas las formas en las que estos papás van transmitiéndoles a sus hijas el mandato solapado de que tienen que convertirse en la mujer de sus sueños, esto es, que los complazcan de manera incondicional y sin pedirles nada a cambio.

Esta relación se replica luego en las parejas que estas mujeres eligen. Por ejemplo, a una paciente, el marido le dijo, cuando ella descubrió que le era infiel y quiso separarse, que cómo lo iba a dejar en el momento más difícil de su vida, en el que no sabía si la quería a ella o a su amante. U otro caso similar en el que el marido acusó a su esposa de insensible porque no se alegraba de que, habiendo vencido su timidez, pudiera estar teniendo una relación extramatrimonial. Éstos son ejemplos, casi graciosos si no fueran reales, de hasta qué punto un hombre con estas características puede ser demandante.

Breve reflexión de la situación de incesto padre-hija en la literatura

Es interesante destacar que, en tanto el incesto madre-hijo aparece ya como texto elaborado en el *Edipo Rey*, de Sófocles, el incesto padre-hija recién sale del nivel mítico a comienzos del siglo XX. Es decir, este último se “oficializa” en la literatura marginal en pleno siglo XX de la mano de las mujeres y el primero es “oficializado” por los trágicos, y aún antes, en los poemas homéricos, en los siglos V y VIII antes de Cristo, respectivamente.

Tal vez forzando un poco el modelo psicoanalítico, considero que el nivel mítico puede equipararse al proceso primario y el nivel literario, más elaborado y de autor, al secundario.

Edipo comenzó siendo un mito, luego fue tema de las leyendas heroicas y, finalmente, personaje de la tragedia. En cambio, el incesto consumado entre el padre y la hija, que es lo que más frecuentemente encontramos en la realidad, estuvo presente sólo como mito hasta que Anaïs Nin lo convierte en parte de la trama de su diario-novela. Más adelante aparece en la literatura negra americana como guión de la película “Chinatown” (1974) de Pola ski, escrita por Robert Towne y Roman Pola ski, y también recientemente en *El incesto*, de Christine Angot, y *Relaciones escandalosamente puras*, de Francesca Mazzucato, entre otros.

¿El tema del incesto padre-hija/o, sobre todo tomado como incesto psicológico, sigue siendo orillero y no oficial sólo para la literatura o también para el psicoanálisis?

La relación entre Dios Padre y Jesucristo

Estos padres-Dios quieren “eliminar”, por un lado, a sus hijos varones, por temor a que les disputen el lugar, como sucedió con Urano y Cronos, y, además, a su mujer, para quedar como únicos dueños de su prole. Respecto de sus hijos varones, más que hacerlos desaparecer se ocupan de que, en la competencia con ellos, resulten siempre perdedores. Competencia en la que, al ser ellos mismos quienes la plantean y crean las reglas, les resulta fácil dictaminar que el hijo siempre se está equivocando.

Tomo como modelo de este tipo de familia el mito bíblico del Nuevo Testamento, ya que en el Viejo Testamento Jahveh no necesita una mujer para procrear. En cambio, Dios Padre la necesita a María para que sea la madre de su hijo.

Esta vez nos encontramos con un dios que se acopla a una mortal, no es igual a la alianza de Zeus y Metis, en la que ambos son dioses aunque de distintas categorías, sino que la distancia es mayor aún. Si bien es María la que alumbró, cría y acompaña a su hijo durante su vida terrena, no duda de que le pertenece al padre y que él lo apartará de su lado cuando quiera. No sólo lo sabe, también se lo hace saber a su hijo. No hace falta que el padre esté presente en la realidad; con que lo esté en la cabeza de la madre alcanza para que ese hijo lo reconozca como su único dueño.

He visto por lo menos tres casos de hijos varones, con padres de este tipo, que tenían francas actitudes suicidas. Voy a relatar uno de ellos.

Juan era un destacado artista plástico. Su padre, un exitoso hombre de negocios. Su madre, en palabras del padre, “buena para nada”. Juan se reveló desde muy joven como talentoso, pero su padre lo despreciaba porque no consideraba el arte como una actividad seria, ya que había sancionado como tales sólo al dinero y los negocios.

La necesidad de estos padres de seducir a su hijo para ponerlo en contra de la madre y la relación de competencia con su pareja son unos de los tantos ingredientes sobre los que se monta esta estructura familiar, donde también quiero destacar los celos. Por ejemplo, una vez Juan me contó que su padre le preguntó: “¿Qué te da ella [refiriéndose a la terapeuta] que no pueda darte yo?”.

Quizás fue este clima cercenante el que finalmente determinó que se invirtiese el orden generacional –el hijo murió mucho antes que el padre–; subversión que es uno de los pilares de la tragedia *Edipo Rey*. Según Vernant y Vidal-Naquet (1987), Edipo es el monstruo del enigma de la Esfinge, “el que con una sola voz tiene dos, tres y cuatro pies”, ya que confunde tres generaciones al ser igual al padre (por ocupar su lugar) e igual a sus hijos (por ser hermano de ellos).

Vale la pena recordar que Layo fue condenado a no tener descendencia por seducir y abusar de Crisipo (hijo de Pélope, que fue el que crió a Layo), quien, a causa de ello, se suicida. El nacimiento de Edipo viola la ley divina y sentencia a toda su progenie a morir trágicamente. También habría otras fuentes que, según Grimal (1981), sostienen que Edipo conoció a Crisipo, en el sentido bíblico, y mata a Layo por celos. Para Xanthakou (1995) este hecho convierte a Edipo en un campeón del incesto, ya que con Yocasta comete un incesto de primer grado, tal como lo clasifica Héritier (1995), y con Layo un incesto de segundo grado doble, por ser dos hombres consanguíneos que comparten una misma amante mujer, Yocasta, y un mismo amante hombre, Crisipo.

Aquí podríamos preguntarnos, como Mehler (1988): ¿No será que Edipo mata al padre para evitar el incesto padre-hijo?

Es pertinente destacar que tanto en el mito griego como en el bíblico, Palas y Cristo son vírgenes porque su sexualidad le pertenece al padre. No olvidemos que son padres narcisistas que no toleran que sus hijas/os compartan el amor con otra persona más que con ellos.

Resumen

La intención nodal de este trabajo es señalar que el padre, como caso singular, incide en la vida de sus hijos desde el principio y de formas tan infinitamente diversas como la madre, sólo que, como nos recuerda Pontalis (1977), en la clínica, y desde el psicoanálisis, siempre estamos dispuestos a pensar en términos

de los excesos y defectos de la madre, y nunca en los del padre. Éstos son hombres que, además de requerir una mujer que funcione como subalterna, precisan un útero y un óvulo para que su espermatozoide tenga a quien fecundar y un lugar adecuado para que anide el huevo fecundado. Pero una vez utilizado, el envase se vuelve “descartable”. Por supuesto que hace falta una mujer que se considere a sí misma descartable para que las cosas resulten de este modo. Con la hija mujer, a las que he llamado Palas, logra “concretar” la fantasía de poseer los dos sexos, mientras que con su hijo varón, a los que he llamado Cristo, “concreta”, entre otras, la de la eterna juventud. Esta hija es hija de un padre narcisista que, al no poder instituirle la castración simbólica, hará de ella una “diosa Olímpica” igual que él, en tanto que la madre ocupará el lugar de la humilde mortal que aportó su útero-envase. Ser la “mujercita” de papá, sin embargo, condena a esa hija a quedar prisionera en la endogamia.

A sus hijos varones quieren “eliminarlos” por temor a que les disputen el lugar. Pero, en vez de hacerlos desaparecer, se ocupan de que en la competencia con él, en la que es el padre quien crea las reglas, resulten siempre perdedores.

Finalmente, la autora expresa el deseo de que la intuición central de este trabajo pueda ser de alguna utilidad para otros colegas, compartan, o no, este punto de vista.

DESCRIPTORES: FAMILIA / PADRE / FALO / MITO / RELACIÓN PADRE-HIJO / RELACIÓN PADRE-HIJA / MADRE / INCESTO

Summary

FATHER ZEUS / PHALLIC FATHER

This author's central intention is to point out that the father, as a singular case, influences his children's life from the beginning and in ways just as infinitely diverse as the mother. As Pontalis (1977) reminds us, in clinical work and in psychoanalysis, we are always ready to think in terms of the excesses and defects of the mother and never of the father. These [Zeus-type] men, aside from requiring a woman to function as a subaltern, also need a uterus and an ovule so that their spermatozoid may fertilize someone and the fertilized egg be provided with an adequate place to nest. However, once it is used, this container becomes “disposable”. Of course, a woman who considers herself disposable is necessary for things to function in this way. With his daughters, whom I have named Pallas, [the father] is able to “materialize” his fantasy of possessing both sexes, whereas with his sons, whom I have named Christ, he “materializes”, among other things, the fantasy of eternal youth. This daughter is the daughter of a narcissistic father who, unable to institute her symbolic castration, makes her a “goddess of Olympus” like himself, whereas the mother occupies the place of the humble mortal that contributed her uterus-container. However, being daddy's “little woman” condemns this daughter to imprisonment in endogamy.

He wishes to “eliminate” his sons for fear that they might dispute his place. However, instead of disappearing, they make sure that in their competition with him, the rules of which he creates, they are always the losers.

Finally, the author expresses her wish that the central intuition of this article may be useful to other colleagues, regardless of whether they share her perspective.

KEYWORDS: FAMILY / FATHER / PHALLUS / MYTH / FATHER-SON RELATIONSHIP / FATHER-DAUGHTER RELATIONSHIP / MOTHER / INCEST

Resumo

PAI ZEUS / PAI FÁLICO

A intenção nodal deste trabalho é mostrar que o pai, como caso singular, incide na vida de seus filhos desde o princípio e de formas tão infinitamente diversas como a mãe, só que, como dizia Pontalis (1977), na clínica e na psicanálise, sempre estamos predispostos a pensar sobre os excessos e defeitos da mãe, e nunca nos do pai. Eles são homens que, além de exigir uma mulher que seja subalterna, precisam de um útero e um óvulo para que seu espermatozóide tenha a quem fecundar e um lugar adequado para acolher o ovo fecundado. Porém, depois que foi utilizado se torna “descartável”. Evidentemente, para isso é necessário uma mulher que se considere a si mesma “descartável”. Com a filha mulher, as quais denominei Palas, consegue “concretizar” a fantasia de possuir os dois sexos, enquanto que com o filho homem, aos que chamei Cristo, “concretiza”, entre outras coisas, a eterna juventude. Esta filha é filha de um pai narcisista que, ao não poder impor-lhe castração simbólica, fará dela uma “deusa Olímpica” como ele, enquanto que a mãe ocupará o lugar de humilde mortal, que apenas contribui com seu útero como se este fosse uma “embalagem”. Entretanto, ao ser a “mulherzinha” do pai, essa filha está condenada a ser prisioneira na endogamia.

Aos seus filhos homens desejam “eliminá-los” com medo que eles disputem o seu lugar. Em vez de fazê-los desaparecer se preocupam com a concorrência com ele, mas onde sempre é o pai quem cria as regras, os filhos sempre serão perdedores.

Para finalizar, espero que o objetivo central deste trabalho possa ser útil para outros colegas, compartilhem ou não, meu ponto de vista.

PALAVRAS-CHAVE: FAMÍLIA / PAI / FALO / MITO / RELAÇÃO PAI-FILHO / RELAÇÃO PAI-FILHA / MÃE / INCESTO

Bibliografía

Abelin, Ernst (1975): “The role of the father in the separation-individuation process”, en J. B. McDevitt y C. F. Settlage (eds.), *Separation-Individuation*, Nueva York, Int. Univ. Press.

- Angot, Christine (1999): *El incesto*, Barcelona, Seix Barral.
- Arthur, M. B. (1981): "The divided world of Illiad", en: H. P. Foley (ed.), *Reflections of Women in Antiquity*, Londres (sin editorial), págs. 19-44.
- Chasseguet-Smirgel, J. (1985): *The ego ideal*, Nueva York, Norton.
- Deleuze, Gilles (1977): *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Gedisa.
- Esquilo (458 a.C): *Las Euménides*, Madrid, Cátedra, 1983.
- Fraga Iribarne, Ana (2001): *De Elena a Electra*, Madrid, Horas y Horas editorial.
- Freud, Sigmund (1931) "Sobre la sexualidad femenina", A. E., XXI.
- (1933): "La feminidad", A. E., XXII.
- Glocer Fiorini, Leticia (2001): *Lo femenino y el pensamiento complejo*, Buenos Aires, Lugar Editorial.
- Green, André (1999): *Narcisismo de vida, narcisismo de muerte*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Grimal, Pierre (1981): *Diccionario de mitología griega y romana*, Buenos Aires, Paidós.
- Guntrip, Harry (1975): "Mi experiencia analítica con Fairbairn y con Winnicott", REV. DE PSICOANÁLISIS. Editada por la Asociación Psicoanalítica Argentina, XXVIII, 1, 1981, págs. 9-31.
- Héritier, Françoise (1995): *Del incesto*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Irigaray, Luce (1992): *Yo, tú, nosotras*, Madrid, Cátedra.
- Kauffmann, Pierre (1996): *Elementos para una enciclopedia del Psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, Jacques (1981): *Aún. Seminario n° 20*, Buenos Aires-Barcelona, Paidós.
- Madrid, Mercedes (1999): *La misoginia en Grecia*, Valencia, Cátedra.
- Mazzucato, Francesca (2000): *Relaciones escandalosamente puras*, Barcelona, Tusquets Editores.
- Mehler, Sidonia (1988): "Cien años después". Ponencia presentada el 12 de abril de 1988 en la Asociación Psicoanalítica Argentina. En Marian Alizade (comp.), *Voces de femineidad*, Buenos Aires (sin editorial).
- Mitscherlich-Nielsen, Margaret (1991): "Psicoanálisis de la femineidad", en Marian Alizade (comp.), *Voces de femineidad*, Buenos Aires (sin editorial).
- Nin, Anaïs (1995): *Incesto*, Buenos Aires, Emecé.
- Pinto, Viviana (2005): "Madres e hijos en los '90: las representaciones sociales de la maternidad en la revista PARA TI". VI Congreso Lationamericano de Estudios del Discurso, Pontificia Universidad Católica de Chile, 5 al 9 de septiembre. Actas del congreso disponibles en: <<http://www.congresoaled2005.puc.cl/pdf/pinto.pdf>>.
- Pontalis, J.-B. (1977): "A propos du texte de Guntrip", *Nouvelle Revue de Psycanalyse*, 15, págs. 29-37.
- Safuan, Moustapha (1979): *La sexualidad femenina* (sin ciudad), Editorial Crítica.
- Stoller, Robert (1976): *Sex and Gender, vol. 2: The Transsexual Experiment*, Nueva York, Jason Aronson.
- Vernant, Jean-Pierre y Pierre Vidal-Naquet (1987): *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Madrid, Paidós.
- Welldon, Estela (1993): *Madre, virgen, puta*, Madrid, Siglo XXI editores.

- Winnicott, Donald (1968): "La interrelación en términos de identificaciones cruzadas", *Rev. de Psicoanálisis*, 25.
- (1977): *The piggie. Psicoanálisis de una niña pequeña*, Barcelona, Gedisa.
- (1996): "Este feminismo", en *El hogar, nuestro punto de partida. Ensayos de un psicoanalista*, Buenos Aires, Paidós.
- Xanthakou, Margarita (1995): *Del incesto*, Buenos Aires, Nueva Visión.

(Este trabajo fue seleccionado para su publicación el 22 de agosto de 2009.)

*Del apego al deseo de intimidad: las angustias del desencuentro

**Hugo Bleichmar

Este trabajo intenta explorar psicoanalíticamente cuáles son las relaciones entre los deseos de apego –sus variantes– y un área de la intersubjetividad que desencadena intensos deseos y tensiones: la vivencia, a nivel inconsciente y consciente, de que el sujeto y el otro se hallan o no en un mismo espacio emocional, espacio en que el sujeto puede sentir que se fusiona jubilosamente con el otro sin perder su sentimiento de ser, o que, por el contrario, tiene una sensación lacerante de soledad en presencia del otro, de vacío, de que el otro está por fuera de ese espacio, a la vista, incluso en estrecho contacto físico, pero inalcanzable. Vivencia difícil de describir con palabras porque el lenguaje convencional apenas resulta adecuado para dar cuenta de una experiencia profunda sobre cómo es el encuentro entre el sujeto y el otro, y cuya construcción se remonta a los primeros intercambios emocionales en un lento pero progresivo proceso que va desde precursores como la sonrisa de los primeros meses para provocar la sonrisa del otro –encuentro de sonrisas– hasta el sentimiento de compartir una ideal. Cuando se enuncian frases como “te siento distante”, “no nos entendemos”, “es como si estuviéramos en dos mundos diferentes”, con todo el dolor que encierran, se está intentando cercar con palabras algo perteneciente a otro orden: la soledad en el instante mismo en que se está físicamente acompañado. Sentimiento de desencuentro que no debe confundirse con la angustia, el miedo o la tristeza. Se trata, más bien, de una tensión dolorosa que podemos ubicar dentro de la categoría genérica que Freud (1926, págs. 160-161), para referirse al objeto perdido, denominara “investidura de añoranza”, la cual, en el caso de la intimidad, asume una forma específica de tensión psíquica: “añoranza de deseo de intimidad”, que puede llegar a alcanzar niveles intolerables cuando se siente que el otro está por fuera del alcance emocional del sujeto.

* Trabajo publicado en la revista *Aperturas Psicoanalíticas*, nº 2, julio de 1999.

** Dirección: Diego de León 44, 3º izq., 28006 Madrid, España.

bleichmar@aperturas.org

Es necesario diferenciar el sentimiento de no encontrarse en el mismo espacio mental del de soledad producido por la ausencia del otro. En este caso, se le puede extrañar pero no se produce el sufrimiento tantático de que está físicamente presente pero en otro lugar psicológico, de que el sujeto no ocupa el lugar deseado en la mente del otro y, sobre todo, que no le puede llegar con sus sentimientos, con sus pensamientos, para provocar en él/ella la resonancia que posibilite la vivencia de estar juntos, de intimidad. Entonces, se prefiere romper con el otro, no verle más, para no experimentar el dolor del desencuentro emocional en el momento mismo de su presencia. En estas condiciones, el odio es reforzado al servicio de tratar de destruir dentro del sujeto el anhelo de intimidad, base del sufrimiento.

Apego e intimidad, dos condiciones cuyas relaciones merecen ser precisadas. Las ideas de Bowlby (1969, 1973) sobre el apego encontraron mucha oposición dentro del psicoanálisis, al mismo tiempo que dieron lugar a una importante producción (véanse Ainsworth, 1978; Atkinson, 1997; Bailly, 1997; Bernardi, 1998; Lebovici, 1991; Marrone, 1998; Murray Parkes, 1991; Ortiz Barón, 1993; Sperling, 1994; Vollin, 1998). Contribuyó a ello el hecho que él mismo las opusiera de manera frontal a las tesis freudianas sobre el papel determinante de la sexualidad en la fijación al objeto, viendo al apego como independiente de aquélla, no impulsado por el deseo sexual sino por una motivación propia que, desde una perspectiva neodarwiniana, serviría en la escala zoológica para la autopreservación (Slavin, 1992). Otra causa del rechazo por parte de la comunidad psicoanalítica derivó de que buena parte de los estudios sobre el apego tuvieron un carácter conductual sin penetrar en la fantasía del sujeto, tratando de describir conductas frente a la presencia/ausencia/retorno del objeto del apego. A pesar de que Bowlby dejó claro que el apego depende de esquemas internos que moldean las formas que adoptan –esquemas internos a los que llamó “*working models*”–, la investigación no se centró en la subjetividad, en lo intrapsíquico, en la complejidad de la estructura motivacional que dentro del sujeto determina su búsqueda de relación con el objeto externo.

Por nuestra parte, en trabajos anteriores (Bleichmar, 1997, 1999), indicamos que, para comprender qué es lo que impulsa al apego, resulta necesario tener en cuenta los distintos sistemas motivacionales que movilizan al psiquismo. En ocasiones, el objeto del apego es aquel que permite obtener un sentimiento de seguridad –autoconservación–, como se constata en la relación del fóbico con su acompañante. En otras, es el placer sexual el que fija a un objeto que queda seleccionado de entre todos los que rodean al sujeto. En este orden de cosas, la tesis freudiana de la elección de objeto y fijación al mismo por ser el que satisface la pulsión sexual tiene en la actualidad una amplia confirmación no sólo a

nivel psicológico sino en base a rigurosos estudios en neurociencia (Insel, 1997).

El objeto del apego puede ser el que contribuye a la regulación psíquica del sujeto, a disminuir su angustia, a organizar su mente, a contrarrestar la angustia de fragmentación, a proveer un sentimiento de vitalidad, de entusiasmo. El sentimiento de desvitalización, de vacío, de aburrimiento ante la ausencia del objeto del apego hace que se le busque compulsivamente.

El objeto del apego puede ser, también, y de manera prevalente, el que sostenga la autoestima del sujeto, aquel con el cual fusionarse para adquirir un sentimiento de valía. Objeto narcisizante en las múltiples dimensiones que hemos descrito: objeto de la actividad narcisista, posesión narcisista (Bleichmar, 1981), a las que se agregan las funciones que Kohut (1971) denominó de especularización e imago parental idealizada.

Por otra parte, hay que distinguir el apego impulsado por el placer que surge en la relación con el otro (el sexual, por ejemplo, o el que narcisiza) del apego defensivo para contrarrestar angustias de separación, de soledad, de desregulación psicobiológica, de intensos sentimientos de inferioridad. En estos casos, el apego es secundario a la angustia, como en la simbiosis defensiva frente al terror de la desintegración.

En síntesis, el apego se realiza con un objeto de la autoconservación, con un objeto del narcisismo, con un objeto de la sexualidad, con un objeto de la regulación de las necesidades psicobiológicas. En todos estos casos, en la conducta de apego hay una fantasmática (de búsqueda del placer o de huida del displacer) que la impulsa y una memoria procedimental que lo organiza (Pally, 1997; Stern, 1985).

El placer en el sentimiento de intimidad que produce el encuentro con el otro es una motivación adicional para el apego que no es reducible ni a la sexualidad ni al sentimiento de protección de la autoconservación, ni tampoco a la valoración en el área de la autoestima y el narcisismo, o a la regulación psicobiológica. A algunos sujetos les es suficiente con el apego autoconservativo o el sexual, siendo la cuestión de la intimidad algo que ni siquiera está planteada en sus mentes. Basta que la propia necesidad sexual se satisfaga, incluso sin que el otro vibre, para que se busque a un objeto que rondará continuamente en sus pensamientos.

En cuanto a lo autoconservativo, para tomar un ejemplo, el paciente fóbico con crisis de pánico o hipocondríaco puede manifestar un sólido y compulsivo apego al terapeuta –no faltará jamás a sesión, sentirá intensas angustias de separación–, pero en su mente el otro es simplemente un instrumento-cosa que le protege, no alguien con sentimientos y necesidades que se desea compartir.

Otros sujetos no buscan ni que el objeto les proteja, ni que les brinde gratificación sexual, ni que les regule psicobiológicamente, ni que les

equilibre la autoestima. Su necesidad es la de sentirse en el mismo espacio emocional que el otro, sentir que hay un encuentro de mentes. En consecuencia, así como el psicoanálisis describió un objeto de la sexualidad, uno de la autoconservación, uno del narcisismo, uno de la regulación psicobiológica (Lichtenberg, 1989), de igual manera resulta necesario reconocer la existencia de un objeto de la intimidad.

El sujeto podrá tener todos estos objetos separados en distintas personas –el amigo/a de la intimidad es claramente diferente del objeto sexual o del autoconservativo–, o algunos de ellos confluir en un solo personaje que cumple varias funciones simultáneamente. Articulación compleja entre los diferentes objetos, con disociaciones y condensaciones, que nos alertan acerca de que expresiones tales como “ansiedad de separación” requieren ser particularizadas respecto a cuál es el objeto que está en juego: qué función cumple en relación con uno o varios sistemas motivacionales.

Modalidades de la intimidad

El sentimiento de intimidad se alcanza bajo modalidades diversas. Hay sujetos que experimentan estar en el mismo espacio psicológico si ambos sienten el cuerpo del otro. O, con más precisión, si el cuerpo de cada uno está representado placenteramente en la mente del otro. El tipo de contacto que pasa a ser índice de que se está juntos es muy diverso: mientras que para algunos requiere como indispensable la sexualidad directa, para otros resulta suficiente pasar junto al otro y rozar fugazmente una parte de su cuerpo a condición de que ese roce sea también para el otro índice de que se comparte una presencia. Este “objeto de la intimidad corporal” es diferente del “objeto del apego corporal” en que el sujeto busca el contacto sólo para sentir en su cuerpo al cuerpo del otro, en que se desea dormir abrazado al otro para que su presencia sea calor/sensualidad en el propio cuerpo. En cambio, cuando es el cuerpo de la intimidad el que se desea pasa a requerirse, adicionalmente, que la mente del otro, el cuerpo del otro, sientan al cuerpo del sujeto: encuentro entre dos mentes en las que el cuerpo del otro es vivido como deseante y no como objeto de un deseo que existe sólo en el sujeto.

Otros viven la intimidad como basada en participar de un mismo estado afectivo, sea el de alegría, el de tristeza, el de sorpresa, el de interés, el de horror y disgusto, etc. Cuando el anhelo de cohabitar tal espacio emocional es el que domina al sujeto, se hace todo lo necesario para activar en el otro el estado afectivo deseado: la comunicación es una acción sobre el otro para producir la resonancia afectiva, para que el otro vibre en la misma longitud de onda. Incluso, se hipertrofia el propio senti-

miento, se histeriza la emoción, para arrastrar al otro. O, a la inversa, el sujeto se mimetiza con el estado de ánimo del otro para sentir que está con ese otro. En ambos casos, la afectividad no es algo en sí misma, no vale por su cualidad expresiva de estados interiores, sino como medio para alcanzar el encuentro con el otro. Por ello, la pregunta que en la situación analítica guiará nuestra captación del paciente no es sólo ¿qué siente?, sino también, ¿siente esto para sentir qué otra cosa? Y esa otra cosa consiste, no infrecuentemente, en lograr sentir que se “está con”. Por ello se obtiene placer al estar sufriendo “junto con”, lo que genera en algunas personas una de las formas del masoquismo: el placer de sufrir deriva de que permite alcanzar el sentimiento de intimidad con un otro que sufre. Si ésta ha sido la modalidad básica de intimidad que se vivió en la relación con los padres o con los hermanos –relatos de uno de los padres sobre su sufrimiento en la relación con el otro, o sufrimientos experimentados en la infancia–, entonces, para readquirir la vivencia del encuentro, se recreará el sufrimiento que fue el aire que se respiraba en común. La propuesta de sufrir juntos que se propone inconscientemente al otro, sea un amigo/a o la pareja o el terapeuta, mediante el hablar o recordar hechos y experiencias dolorosas, tiene el carácter agríndice derivado de ser la condición que posibilita el sentimiento de encuentro íntimo.

La adicción al sufrimiento compartido, que constituye toda una forma del carácter, nos coloca de lleno en el papel de la intersubjetividad en la génesis de la psicopatología del masoquismo. Éste fue estudiado en su origen como fenómeno puramente individual: fuerza que dentro del sujeto producía placer –masoquismo sexual– o aliviaba culpa –masoquismo moral– (Freud, 1924), o lograba un sentimiento de cohesión del *self* (Kohut, 1971). Pero el placer en el sufrimiento puede tener sus raíces, y su reactualización en el presente, en vínculos en los que el sufrir es el medio privilegiado para sentirse en comunión con el otro. De ahí el riesgo de esta forma de transferencia-contratransferencia masoquista en que paciente y analista obtienen un sentimiento de intimidad a través de centrarse en experiencias dolorosas.

De paso, así como es un progreso incorporar la dimensión intersubjetiva a la comprensión del masoquismo, igual sucede con la profundización de las motivaciones que generan y mantienen a una personalidad narcisista. Junto a las motivaciones puramente intrapsíquicas, a los movimientos defensivos, en que la exaltación narcisista y el *self* grandioso sirven ya sea para contrarrestar sentimientos de envidia, de agresividad –“si soy grandioso, no tengo nada que envidiar, no siento rabia”–, la posición de Kernberg (1975), o porque contribuyen a compensar fallas de narcisización por parte de los objetos del *self* –Kohut (1971)– otra causa reside en que el *self* grandioso constituye una ofrenda que el niño/a brin-

da a padres que le requieren esa exaltación. Hay padres que exigen inconscientemente que el hijo/a despliegue una exaltación narcisista para otorgarle no sólo su presencia, su reconocimiento, sino para permitir compartir su intimidad: se sueñan juntos fantasías de grandiosidad que moldearán, luego, la forma prevalente bajo la cual la personalidad narcisista reclamará del otro un estado de exaltación grandiosa a compartir.

Nociones como las de “falso *self*” o de personalidad “como sí” recubren, entre sus modalidades, al carácter estructurado en base al uso del mimetismo para lograr la intimidad: se autofuerza el sentimiento, el pensamiento y la actitud hasta hacerlos equivalentes al del otro para conseguir ese sentimiento más básico –el de intimidad– que subtiende a los sentimientos particulares que son meramente productos del azar de qué es lo que sentía aquel con quien el sujeto se había encontrado.

Triple dimensión de los afectos: expresión, comunicación-inducción y acomodación

Buena parte del desarrollo emocional, de la adquisición por parte del sujeto del vocabulario emocional del otro, de la identificación emocional con los padres, la pareja o el analista, se produce para sentir que se está con el otro, para unirse a ese otro. Lo que obliga a revisar la tan difundida concepción de que los afectos serían exclusivamente expresión de un estado interior, reacción del sujeto a ciertas representaciones. Es decir que, cuando el sujeto es dominado por representaciones que significan peligro, entonces siente miedo; cuando pierde al objeto, sobreviene la tristeza; cuando logra realizar un deseo, aparece alegría, etc. En todos estos casos, el afecto es resultado, parte de un estado mental, correlato automático de ciertas ideas. Dimensión puramente intrapsíquica ya que los afectos se pueden experimentar en la más estricta soledad.

Junto a esta dimensión intrapsíquica de la emoción –no requiere de la presencia del otro ni está dirigida al otro– queremos destacar otras dos. Una más conocida, la emoción como comunicación, en que el sujeto activa o intensifica una emoción para llegar al otro y hacerle sentir lo que él siente. Y si el otro (padres o analista) es “sordo”, el sujeto debe incrementar su estado emocional en un intento de que se le escuche. Es la causa por la cual algunos pacientes desarrollan una angustia o una tristeza que van en aumento cuando el analista no “escucha”, o cuando el sentimiento de no ser escuchado resulta de que transfieren sobre éste un objeto interno –real en el pasado o pura construcción imaginaria– de padres insensibles, no empáticos que no captaban su estado emocional. Emoción “comunicación-inducción”, destinada a tratar de promover en el otro una respuesta emocional y un posicionamiento (un rol en la re-

lación) desde el cual responda a la demanda del sujeto expresada en forma de esa emoción particular. El estado afectivo es un instrumento en los intercambios con el otro para que éste sienta y se comporte de la manera deseada. Proceso en dos tiempos: primero, se produce en el sujeto un cierto estado emocional; luego, con la finalidad de llegar al otro, se lo intensifica. “Histerización” de lo existente, ahora al servicio de buscar cierta respuesta del otro.

Pero, además de lo anterior, cuando lo que se anhela es compartir un espacio psíquico, la emoción cumple una función a la que podemos denominar “fusional”: medio para producir el encuentro. La emoción pierde su carácter de componente de estados interiores cognitivo-afectivos y pasa a ser convocada sólo para generar el encuentro. Si los padres sólo prestan atención y responden positivamente cuando el sujeto muestra alegría, este estado afectivo corresponde no a estados interiores (emoción-expresión), sino que constituye la manera autoimpuesta por la cual el sujeto intenta estar con el otro.

Desde esta perspectiva, la génesis del carácter hipomaniaco no se debe siempre a una defensa en contra de algo que el sujeto trata de negar –puro movimiento intrapsíquico–, sino que puede ser el resultado del requerimiento del otro de que el sujeto sea alguien que le alegre. Si ésta es la relación interna que el sujeto tiene con un otro que le “obligaba” a la alegría, a la excitación, ahora, en la situación analítica, al proyectar en el analista ese otro, puede necesitar negar, alegrarse, para el otro, es decir, no en contra de representaciones negativas propias sino para sentir que agrada al otro. Lo que muestra, una vez más, que hay defensas a requerimiento del otro, sea este requerimiento real o simplemente imaginario en el sujeto que cree que ese otro así se lo demanda. Causa intersubjetiva de la defensa muy poco estudiada en que el sujeto está alienado en la emocionalidad y la modalidad defensiva que tiene el otro, y no por identificación –incorporación de un rasgo del otro que pasa a formar parte del *self* nuclear–, sino para proteger el vínculo con el otro.

Formas de alcanzar la intimidad

Si bien el compartir un estado emocional –sea por imposición al otro o por acomodación al de otro– es una de las formas privilegiadas para obtener el sentimiento de intimidad, no debemos universalizar aquella condición. Alguna gente adquiere ese sentimiento de espacio mental compartido cuando hace algo práctico en que el otro interviene –cocinar, arreglar un objeto, pintar un cuarto, seleccionar algo que se compra–. La actividad actúa de indicador semiótico para el sujeto de “estar con”. El

otro participante de la escena podrá no expresar emociones, pero el hecho de alcanzar el destornillador que se le pide, o que anticipa que el sujeto necesita para completar una acción, es lo que brinda el sentimiento de unión. “Ayúdame a poner la mesa o a hacer la cama” pueden ser el medio que en la cotidianidad trata de dar forma al anhelo de encuentro. Así como hay familias que se reúnen para hablar, para relatarse estados afectivos, para hacérselos vivir a los demás, otras alcanzan el espacio común de la intimidad a través de las tareas prácticas que comparten.

Lo expuesto hasta aquí nos va indicando que no es ni el cuerpo, ni la emoción ni la actividad instrumental lo decisivo para alguna gente, sino que hay una cierta y muy específica cualidad de la experiencia intersubjetiva que es lo que se desea. Lo que no significa que otra gente no busque exclusivamente gozar con el cuerpo sin interesarse en el espacio psicológico compartido, o alcanzar cierto estado emocional deseado propio, o conseguir cierto objetivo en sí mismo, para sí mismo, sin que entre como motivación lo que está pasando en el otro. Por ello la polémica entre Fairbairn (1952) –la libido busca la relación con el objeto– y la posición freudiana –el objeto es un medio para obtener la satisfacción de la pulsión– coloca en términos dicotómicos, universaliza, lo que son formas de la relación entre el sujeto y el objeto: se puede utilizar al cuerpo para alcanzar un sentimiento de unión con el objeto, o se puede utilizar al objeto, y hasta el sentimiento de unión, para conseguir la más pura realización de un deseo sexual o un objetivo práctico; o se pueden articular ambos tipos de deseos. Y ello dependerá no de una cualidad innata del sujeto sino de las experiencias bajo las cuales su psiquismo haya sido estructurado, de lo que buscaban sus padres en el contacto con el sujeto: por ejemplo, que éste fuera alguien que se comportase de determinada manera u, otra posibilidad, fuera un ser con quien obtener el sentimiento de estar “junto con”. Dependerá, también, y en no menor medida, de las transformaciones que la fantasía inconsciente imprima a las experiencias, en esa compleja interacción existente entre lo interno y lo externo. Si el experimentar emociones, por ejemplo, es captado como peligroso, y el sujeto bloquea defensivamente cualquier emergencia de aquéllas, el logro del sentimiento de intimidad tomará otros cauces, que podrán depender, a su vez, de la catectización narcisista de ciertas funciones –la de pensar, por ejemplo– y sus productos –los pensamientos–. Relación no lineal en los efectos de los intercambios con las figuras parentales que nos previene de cualquier concepción mecánica de la transmisión generacional: si los padres, para sentir que estaban en contacto, inundaban de una emocionalidad angustiante, el rechazo de ésta por parte del sujeto puede determinar que la forma de intimidad buscada no sea la vivida traumáticamente en la infancia sino el compartir un silen-

cio: se siente que ambos de la nueva relación “están con” porque experimentan el mismo placer del silencio y la calma emocional concomitante. Con toda la importancia que la identificación posee para reproducir en los hijos las modalidades de vínculos que se vivieron con los padres, las angustias y los deseos del sujeto imponen transformaciones al hacer entrar nuevas dimensiones. En ciertos casos hay interiorización pero siempre lo que domina es proceso interiorización-transformación.

La intimidad en la situación analítica

Deseos desvinculados de la intimidad, o guiados por la búsqueda de ésta, que imprimen su curso a la situación analítica: si el analista busca exclusivamente que el paciente haga *insight*, o que siga determinada conducta bajo ciertos ideales de salud/enfermedad, contribuirá a estructurar al psiquismo de su paciente bajo la motivación “un objetivo a alcanzar”. Metafóricamente, estarán tres: el paciente, el analista y la meta-objetivo terapéutico. El paciente será para el analista un objeto a transformar y éste, para el paciente, un objeto-instrumento para lograr ciertos fines. Ambos mirarán el objetivo, y si esto determina que se desatienda el deseo de “estar junto con”, en algunos pacientes se reforzará una estructura psíquica en que ese deseo estuvo insuficientemente desarrollado. Es lo que sucede con ciertas personalidades “fácticas” orientadas hacia acciones en el mundo exterior y para quienes el encuentro con el otro es una contingencia que se agrega, y a la que hay que soportar, en el camino hacia sus metas.

Otros pacientes, en aras de alcanzar el estar “junto con” el analista, moldearán toda su actividad: asociarán, contarán sueños, cambiarán. El hablar será una forma de “estar con”, de lograr un sentimiento de intimidad. Incluso el *insight* estará al servicio de la necesidad básica de compartir un espacio psicológico. Desde esta perspectiva, no podemos dejar de alertar acerca de la paradoja de una personalidad “como sí” que hace *insight* de que siempre ha funcionado como “como sí” pero bajo la motivación inconsciente de sentirse unida al otro al que sabe que agrada, y con el cual se une, mediante ese *insight*. Por tanto, reforzamiento del carácter “como sí”.

De manera simétrica, si el deseo prevalente en el analista es el de “estar con”, entonces, para algunos pacientes se reforzará esta tendencia que es la que ya dominaba su psiquismo, aunque en otros dará origen a lo que nunca fue desarrollado. Lo que nos aleja de cualquier valoración “*a priori*” de una u otra actitud –la de promover el encuentro intersubjetivo, el “estar con”, o la de buscar el *insight* y ciertos tipos de cambios– por parte del analista, pues entrevemos el riesgo de iatrogenia cuando se actúa universalmente independientemente del tipo de paciente.

En cuanto a la cuarta modalidad por la cual ciertas personas alcanzan el sentimiento de intimidad, la de compartir ideas, el pensar igual, tenemos como ilustración a ciertas comunidades ideológicas –movimientos políticos, religiosos, científicos o profesionales– en las que aquello que brinda el sentimiento de comunión, de intimidad, es el pensar de manera similar. Líderes o seguidores pueden sentir que forman una unidad, que “están con”, al compartir el credo pero molestándoles que el otro le proponga cualquier intercambio afectivo o una actividad desvinculada de la concordancia ideológica.

Pero hay en la dimensión cognitiva algo que va más allá del contenido de las ideas como capaz de producir o no el sentimiento de intimidad. Para una persona con una organización de su psiquismo bajo ciertas formas de razonar que se ajustan a la manera con la cual el discurso convencional encadena pensamientos y argumentos, cuando entran en contacto con alguien que piensa en términos más de proceso primario, ligando pensamientos mediante formas de articulación diferentes, saltando de un tema a otro, volviendo al anterior, dejando indeterminado de quién se está hablando (ejemplo, “entonces vino”, y no se ha explicitado quién es el que vino), al primero se le produce una disonancia cognitiva, una sensación de malestar, de falta de encuentro. Igualmente, el detallismo de algunos obsesivos que abrumba al interlocutor, genera en ciertas personas el sentimiento de no poder encontrarse con el otro porque las corrientes que organizan el pensamiento de uno y otro circulan por diferentes caminos de jerarquía de aquello de lo que se habla, de qué se espera que sea el momento siguiente en el diálogo

O el ritmo de pensar del otro, demasiado rápido o demasiado lento para el interlocutor, hace sentir que no se puede seguir el paso; asincronía que es captada como desencuentro. Lo que nos conduce a considerar en el sentimiento de encontrarse en un mismo espacio psicológico la importancia que reviste el fenómeno del “entonamiento” (“*attunement*”), de los ritmos que se encuentran por parte de ambos participantes de una interacción, cuestión que tanto ha destacado Stern (1985).

Entonamiento o ritmo que abarca al encuentro corporal, o al afectivo, o al instrumental o al cognitivo. Entonamiento que nos interesa por algo que va más allá de la posibilidad de que cierta acción se desarrolle exitosamente –la sexualidad en la pareja, o el amamantamiento, o la tarea terapéutica, por ejemplo–, ya que interviene con carácter de determinante para que se logre esa dimensión supraordinada que estamos trabajando, el sentimiento de intimidad. Supraordinada en el sentido de que el ritmo que posibilita el encuentro sexual hace que éste posibilite, a su vez, algo que el sujeto puede buscar por encima de todo: el sentimiento de comunión psicológica.

Cuatro dimensiones del “estar con” –afectiva, cognitiva, instrumental, corporal– que en la situación analítica se reducen a tres –excluida la corporal no sólo por razones doctrinarias sino por las funestas consecuencias que ocurren cuando así no se lo hace–, y que serán los vectores por los cuales transcurrirán las vicisitudes del sentimiento de intimidad para ambos participantes. Contenido y ritmo de la afectividad, de la labor compartida –lo instrumental, la célebre “alianza de trabajo”–, y de consonancia/disonancia de los estilos cognitivos marcarán la posibilidad del sentimiento de intimidad, con sus placer y angustias.

Las preguntas serán: ¿qué hace el paciente afectiva, instrumental, cognitivamente, para lograr que el analista esté en su mismo espacio psíquico, o para evitarlo cuando esto produce angustia? ¿Qué hace el analista afectiva, instrumental y cognitivamente para conseguir objetivos equivalentes de aproximación o distancia, de compartir o separar espacios psicológicos? ¿Qué hacen ambos, independientemente de lo que desean, por pura compulsión a la repetición que va en contra de lo que desean y se proponen?

Y, aún de más importancia: ¿qué sucede si ambos integrantes tienen distintas modalidades para sentir que el otro está en su espacio psicológico, o de mantener separados estos espacios? Por ejemplo, si el analista siente que “estar junto con”, su forma caracterológica óptima de intimidad, es cognitiva –pensar igual, compartir *insights*, construcciones, teorías sobre el funcionamiento psíquico– y para el paciente es el encuentro afectivo, compartir el mismo estado emocional. El conflicto entre ambos es inherente a la estructura de ese encuentro, y lo que desde el analista podría ser considerado resistencia del paciente al encuentro cognitivo, a “tomar conciencia de”, con igual legitimidad desde el paciente podría ser vivido como resistencia del analista al encuentro afectivo. A modo de ironía: ¿era Irma quien se resistía a las interpretaciones de Freud, o era Freud quien se resistía a la afectividad de Irma? En otros términos, ¿el paciente se resiste a las interpretaciones del analista porque su contenido despierta angustias o por transferencia negativa de tipo narcisista –qué dudas caben que esto sucede–, o porque, a veces, hay una diferente definición y necesidad, a nivel inconsciente, por parte de ambos integrantes de la pareja terapéutica de qué significa estar “junto con”, de la modalidad bajo la que se busca alcanzar el sentimiento de intimidad?

Pero ¿es indispensable para que exista el sentimiento de intimidad que se tengan iguales, similares o equivalentes estados afectivos, cogniciones, actividades o encuentros entre los cuerpos? Para algunas personas sí. Para otras, en cambio, bastará que cada uno de los participantes capte qué es lo que pasa en la mente –emocional, cognitivamente– del otro, lo valide, y sienta que esa diferencia no separa. Dos formas de sen-

tir que se logra la intimidad que podría conducirnos a considerar a la primera como más “inmadura”, “infantil”, “egocéntrica”, “narcisista”, que son los términos con que generalmente se valoran diferencias. Por nuestra parte, dado que la segunda forma es mucho más infrecuente, casi un ideal algunas veces alcanzado, incluso no de manera estable por ninguna pareja, sólo por momentos, preferimos ubicar a ambas formas como modalidades del encuentro. Desde el punto de vista terapéutico nos conformamos no con pasar de la primera a la segunda, sino con un ideal que la práctica muestra como tampoco fácil: que cada uno sepa cuál modalidad regula su encuentro con el otro y cuál regula en el otro el sentimiento de intimidad. Ese saber sobre uno y el otro es ya una forma de encuentro. Incluso, el saber que uno de los integrantes de la pareja busca la intimidad y el otro la rehúye, ambos por las legítimas razones que puedan tener. En algunos casos, el único encuentro posible consiste en compartir el conocimiento de las profundas diferencias que separan.

Diferenciación *self-no self* en el espacio compartido y su relación con el “espacio transicional”

¿Qué relación guarda el concepto de “espacio de intimidad” con el de “espacio transicional”, desarrollado por diversos autores influenciados por las ideas de Winnicott (1971) sobre lo que él denominara “espacio potencial”? Bajo la expresión “espacio transicional” se ha intentado describir a un tipo de experiencia ilusoria en que la diferencia entre interno/externo, subjetivo/objetivo, “mí/no mí” pasa a ser irrelevante, permitiendo ello que el sujeto no sea abrumado por una realidad con la cual tendrá que lidiar toda su vida y que siempre resulta traumatizante. Espacio de creatividad en el que es la actitud del otro –la madre, el analista, etc.– quien permite que esa ilusión se mantenga, aceptando esa realidad ilusoria del que así la vive, introduciendo gradualmente, a pequeñas dosis, la realidad. En *Playing and Reality* –traducido como *Realidad y juego* aunque la idea de Winnicott es la de algo que está ocurriendo creativamente, de ahí el uso de *playing*, “jugando”– se enfatiza que la ilusión es el resultado de una actitud del otro, “de una técnica de crianza”, en que no se cuestiona al sujeto acerca de si es él quien creó al objeto o lo encontró en la realidad, es decir que se le permite dejar indeterminada la diferencia entre lo interno, su fantasía y la realidad.

En cambio, el sentimiento de intimidad surge en relación con un otro al que se reconoce como separado del sujeto –existiendo en la realidad– en el momento que manteniéndose ese sentimiento de diferencia, simultáneamente, se vive como que se comparte algo importante de la mente del otro, sean sus sentimientos, sus ideas, sus intereses y se le

hacen vivir los propios. Es el sentimiento de unión en el seno de una diferencia percibida, unión que produce tanto más placer porque no anula la diferencia: somos diferentes pero sentimos, pensamos, igual. Uno existe para la mente del otro y el otro en la de uno, y se siente que ambas mentes tienen algo importante en común. Es la tensión entre separación y unión la que posibilita el placer de la intimidad. Por ello no es fusión total, pérdida de la individuación. Más aún, que se reconoce al otro como diferente dentro del marco de la intimidad se evidencia por las angustias que puede producir la intimidad al no existir el sentimiento de control en el fantasear que tiene lugar en el espacio transicional winnicottiano. La intimidad se desea y se sale en búsqueda de que el otro la desee. La intimidad exige una “teoría de la mente”, en el sentido que se le da actualmente: la atribución al otro de estados mentales (Fonagy, 1996).

Una vez establecida esta diferencia con el “espacio transicional”, dado que el sentimiento de intimidad con el otro es siempre una construcción subjetiva podrá moverse, según el momento y las personas, entre dos extremos: por un lado, en el nivel totalmente ilusorio en que el sujeto desea y cree que hay tal intimidad cuando eso no corresponde a lo que el otro siente y es. Guarda relación con lo que Kohut (1971) describió como “transferencia gemelar”, en que el paciente ve al analista como teniendo los mismos deseos y pensamientos. Pero, por otro lado, el sentimiento de intimidad puede corresponder a la captación, más acorde con lo que le pasa al otro, de que sí existe esa concordancia entre sujeto y el otro. Entre ambos polos, el de la subjetividad más arbitraria y el más cercano a la realidad –nunca alcanzable, nunca totalmente objetiva, siempre construida–, se encuentra toda la gama de experiencias posibles. Por lo cual el sentimiento de intimidad es una construcción subjetiva para cada uno de los participantes, regulada por sus deseos, por sus angustias, por las defensas pero, al mismo tiempo, creada entre los dos participantes. Lo que aplicado a la situación analítica indica que el sentimiento de intimidad puede ser para ambos participantes, no sólo para el paciente, sino para el analista también, una pura ilusión –uno de los polos mencionados– o algo que se aproxima a la realidad de lo que ambos sienten.

Pero antes de profundizar en las combinatorias posibles cuando dos subjetividades se relacionan, debemos detenernos en las angustias ante la intimidad, porque hasta aquí hemos razonado como si siempre fuera algo deseado. Para alguna gente, ya sea a través de experiencias directas de intercambios con sus figuras significativas, ya sea por identificación con esas figuras que le transmitieron cómo ellas viven la intimidad, o por el producto de sus producciones fantasmáticas, o por la articulación de estos factores con múltiples direcciones de determinación, lo cierto es que la representación interna del encuentro con el otro está cargada de

temor: ser invadidos, avasallados, culpabilizados, perseguidos, castigados, entristecidos, sobreexcitados, contagiados con ansiedad, forzados a hacer lo que no desean, perturbados en sus ritmos, desorganizados cognitivamente, etc. Es decir, violentados corporal, afectiva, instrumental o cognitivamente. El espacio compartido es equivalente a estar en la jaula de los leones. En algunas relaciones entre los adolescentes y sus padres, aquéllos rechazan a éstos porque la intimidad conlleva el sentimiento de invasión en cualquiera de los niveles descritos. Igual sucede en determinadas parejas, con el agregado que se puede rechazar al otro en una de las modalidades de la intimidad, la sexual, por ejemplo, no por retaliación narcisista ante las ofensas del otro, no para realizar el deseo de que se frustré el deseo del otro, no por falta de deseo sexual, no por ser vida bajo las angustias de la penetración corporal, sino por otra causa que se agrega a aquéllas: la sexualidad es significada como intimidad que es la que causa angustia por lo que ha significado en la historia del sujeto. Sobre el encuentro sexual recae el significado de que “estar con” es amenazante para la integridad del *self* en cualquiera de las dimensiones que señalamos poco más arriba.

Una de las modalidades de intimidad que pueden generar más rechazo, movilizandof defensas, es el impacto traumatizante que es capaz de producir la afectividad del otro. Si esta afectividad es excesiva, cambiante, caótica –padres *borderline*, por ejemplo–, el sujeto se defiende de los mismos, llegando a eliminar todo deseo de contacto. En la situación analítica, si el analista es ansioso, si su forma de hablar, su tono de voz, transmite alarma, si es un analista preocupado a la manera de padres que quieren hacer sentir la gravedad de lo que está en juego, en estos casos el paciente puede tender a aislarse, a “resistirse” no por el contenido temático de lo que se le dice, no por rivalidad narcisista, sino porque el estado emocional con el que se le inunda, y se le pide compartir, es desorganizante para su psiquismo.

Este nivel de la interacción, que no depende del contenido temático de lo que se dice, es el que ha sido más descuidado en psicoanálisis, a punto tal en no pocas ocasiones, para reflejar la participación del analista, se la transmite bajo la forma “le dije que...”, faltando la reflexión sobre la serie denominada “paralingüística” que aportaría: “le dije con un tono de... (alarma, dureza, gravedad, distancia afectiva, sobreinvolucración emocional, etc.), y con un ritmo... (precipitado, tumultuoso, lento, etc.).

Como con cualquier tipo de deseo, el de intimidad está inscrito en el sujeto bajo múltiples expectativas de cuál será la posibilidad de realizarlo. Se puede tener la anticipación de que la intimidad no será jamás alcanzada, de que no habrá forma de llegar al otro. Desesperanza generada, a veces, cuando se siente que el otro –la pareja, por ejemplo–, no

comparte una racionalidad que para el sujeto es autoevidente, que corresponde a cómo aprendió que socialmente se entienden las obligaciones recíprocas, las formas bajo las cuales cada uno debe regular su relación con el otro. Esta condición la ilustra el caso de una paciente que, cuando reclamaba a su pareja un comportamiento inadecuado, la respuesta consistía, según el sentimiento del paciente: “empieza a revolear argumentos, que los saca de cualquier lado, que escapan a toda lógica, y entonces me desespero, me lleno de rabia...”.

Si alguien ha tenido la experiencia de convivir en su infancia con padres irracionales puede llegar un momento en que abandone cualquier esfuerzo en pos del logro de intimidad, por lo que no comunicará sus pensamientos, sentimientos, o movimientos. La esquizoidia y el silencio se convierten en la forma de protegerse de las angustias del desencuentro, del sentimiento de que no es posible sentar una base común para el diálogo y el entendimiento.

En otras ocasiones, sin llegarse al terreno de la desesperanza, la expectativa es que el otro sólo llegará a entender al sujeto si éste fuerza dentro de este último los sentimientos que desea comunicar. Un paciente, cuando me quería transmitir una idea, una angustia, una preocupación, comenzaba a gritar dando por anticipado que no le entendería. La frase tan frecuente de “no sé si me entiende” no resulta siempre de la proyección de la incomprensión del sujeto sobre sí mismo o sobre el otro, sino de las experiencias reiteradas que ha tenido de no poder alcanzar el sentimiento de intimidad con el otro, de compartir el mismo espacio mental.

En este sentido, la pérdida del objeto de la intimidad –aquel en el que el deseo de intimidad se realiza– puede generar las reacciones emocionales equivalentes al primer tiempo descrito por Spitz para el hospitalismo y por Bowlby para la pérdida del objeto de amor, es decir, las correspondientes a la fase de protesta para forzar el reencuentro con el objeto. Pero si a pesar de la protesta, el objeto de la intimidad no se muestra dispuesto a desempeñar lo que de él se demanda, la fase de desesperanza y retracción es la que pasa a un primer plano.

Defensas en contra de la intimidad

Las formas que tiene el sujeto para mantener al otro a distancia, o directamente por fuera del espacio compartido –defensas ante las angustias de la intimidad–, podrán transcurrir desde el alejamiento físico, o el retiro esquizoide en presencia del otro, o los estados disociados en que se preserva una parte de sí por fuera de la organización de la personalidad que participa en los intercambios con el otro –múltiples *selves*, Bromberg

(1996)– hasta la agresividad para distanciar al otro (Bleichmar, 1997; Mahler, 1981).

Por otra parte, se puede buscar la intimidad en una de sus formas –corporal, afectiva, instrumental o cognitiva– pero rechazarse las otras no porque impliquen intimidad sino porque afectan el sentimiento de seguridad en los sistemas motivacionales del narcisismo, de la autoconservación, de la regulación del equilibrio psicobiológico. Así un miembro de la pareja puede buscar la intimidad en el plano sexual pero esto significa entrar en contacto con un otro que le desregula psicobiológicamente llenándole de ansiedad, o que le transmite su tristeza, o que desea imponerle sus ideas generando tensión en el sistema narcisista. Pero, a la inversa, la intimidad puede ser sobresignificada desde el sistema narcisista: “el/ella comparte conmigo... luego, me valora”, con lo cual se refuerza su búsqueda.

Esta reacción diferencial a la acción del otro desde los distintos sistemas motivacionales –se le acepta desde uno, se le rechaza desde otros– permite una descripción más fina de lo que se llama ambivalencia, fenómeno omnipresente en toda relación precisamente porque el sujeto se vincula desde una multiplicidad de sistemas motivacionales y modalidades de búsqueda y rechazo que propone al otro y desde los cuales reacciona a las propuestas de éste. Más que ambivalencia entre dos categorías (amor-odio), con lo que nos encontramos es con polivalencia, es decir, valencias de signos opuestos entre los sistemas motivacionales.

Los desencuentros resultan de las múltiples combinaciones que se pueden generar entre el deseo de intimidad, las formas de lograrlo y las necesidades que siente un sujeto desde sus sistemas motivacionales. Ferenczi (1933) habló de confusión de lenguas para referirse a la condición en que alguien se dirige a un otro en búsqueda de cuidado y protección y este último le responde mediante su deseo sexual. No importa que el primero sea el niño y el segundo el adulto, lo decisivo del aporte de Ferenczi es que ilustra acerca de una de las variantes del desencuentro entre dos subjetividades.

Así como la sexualidad puede ser algo en sí misma, por el casi puro placer pulsional, o ser un instrumento para alcanzar la intimidad, los deseos y necesidades de los demás sistemas motivacionales se pueden alcanzar sin que la intimidad esté de por medio. El placer narcisista es doble de obtenerse en algunos casos, precisamente, porque el sujeto siente que el otro no le interesa, ni lo que siente, ni lo que piensa ni lo que hace. Igualmente con la regulación psicobiológica o la autoconservación que es alcanzada mejor por alguna gente en soledad, sin la presencia física, emocional, instrumental o cognitiva del otro.

Si el sentimiento de intimidad estuvo acoplado con el de sentirse seguro, protegido, cuando no se alcanza la intimidad el sujeto puede representarse en peligro.

Pero como el psiquismo no funciona como un sistema de cómputo que logra maximizar beneficios y disminuir perjuicios, sino que es impulsado, de manera más bien ciega, por distintas fuerzas motivacionales, que empujan cada una en su propia dirección, alguien puede tener intensos deseos de intimidad, buscarla en el plano emocional o en el corporal, pero se encuentra con otro que le desregula el sistema narcisista o el sensual/sexual o el de la autoconservación, por lo que terminará rehuendo el contacto. O, a la inversa, alguien puede ser empujado por fuertes necesidades del sistema narcisista hacia la confrontación con el otro, hacia la demarcación y diferencia para sentirse superior, con lo que se frustran simultáneos e igualmente intensos deseos de intimidad.

En consecuencia, en cada encuentro con el otro, el sujeto se halla expuesto no únicamente a las contradicciones entre sus sistemas motivacionales –contradicciones intrapsíquicas–, sino a las que resultan del interjuego con las del otro. Y esto vale para el encuentro analítico en que se activan deseos y angustias ante la intimidad en cada uno de los participantes, con especificidad en sus predominios relativos, y, a la vez, encuentros/desencuentros entre los deseos y necesidades de los respectivos sistemas motivacionales.

Preguntas, entonces: ¿en la dimensión búsqueda/rechazo de la intimidad en la que se mueven ambos miembros de la pareja analítica, cuáles serán las consecuencias cuando los dos la buscan, cuando los dos la rechazan, cuando uno busca y el otro rechaza? ¿Cómo contribuye la orientación teórico-técnica del analista, además de su caracterología, para reforzar la búsqueda o huida de la intimidad? ¿Generan un campo similar, en cuanto a la intimidad, un analista freudiano, kleiniano, kohutiano, lacaniano, intersubjetivista, interpersonalista?

La falla en el logro de la experiencia de intimidad puede articularse con tendencias melancólicas o paranoides, es decir, tendencias de atribución de responsabilidad de quién ha sido el causante del dolor, lo que conduce a estados melancólicos o paranoides, de autorreproche o reproche al otro, en los que la preocupación por la intimidad pasa a un segundo plano. Momentos del suceder psíquico, pasaje desde el deseo de intimidad al sentimiento de frustración, de éste a la rabia contra el objeto externo, a las angustias que esta rabia produce, a las defensas ante estas nuevas angustias.

Las distintas combinaciones entre las modalidades por las que una persona busca la intimidad, la relación entre intimidad y apego, entre apego y sistemas motivacionales, variables para cada sujeto, nos indican una vez más que el psiquismo funciona como un sistema de articulación de componentes, en que los módulos, al articularse, sufren e imprimen transformaciones en los otros. Lo mismo, pero de manera aún más compleja, tiene lugar cuando son dos subjetividades las que entran en contacto.

¿Por qué se busca la intimidad?

Si hemos afirmado que el deseo de intimidad no se reduce a las motivaciones habituales que llevan al apego autoconservativo, sexual o narcisista, que aquél constituye una condición con especificidad propia, entonces, ¿por qué se busca la intimidad? De no responder a esta pregunta correríamos el riesgo de convertir a ésta en una entelequia. ¿Qué es lo que sucede en el momento en que sentimos que compartimos con otro un estado de ánimo? Por un lado, se convalida nuestro estado mental y nosotros en tanto seres que tenemos ese estado mental. Uno es confirmado en el sentimiento de que existe, en la validez de nuestras percepciones y pensamientos, en la medida en que para otro aquello que somos, sentimos, pensamos, sí existe. El sentimiento de ser sujetos lleva la marca de nuestra constitución a partir del otro: el niño desea, las más de las veces, casi dictatorialmente, que el adulto mire lo que él está mirando porque su placer acerca de algo requiere recrear los momentos constitutivos del psiquismo en que el significado de una experiencia, especialmente su valencia emocional, no puede ser asignado desde adentro sino a partir de los referentes que el otro provee. Incluso algo que es una disponibilidad biológica, el sonreír, es leído en la sonrisa y el placer del adulto que sonrío en el mismo momento; o el placer por un alimento determinado es creado por el que se observa en el otro significativo frente al mismo; o el placer funcional de los primeros dominios motores requiere la respuesta jubilosa del otro que contribuye a darle existencia.

Como adultos, continuamos requiriendo para nuestra confirmación como sujetos, para la validación de sentimientos, pensamientos y acciones, de que un otro los revalide. Revalidación que para algunas personas no corresponde simplemente a un “re” de un existente intrapsíquico, sino que es condición de su propia constitución, de que pase a existir.

Pero ya sea que el otro nos confirme o nos conforme (en el sentido de que nos da forma, nos construye), jamás dejamos de requerir que un otro real o imaginario dé testimonio de nuestra existencia y de la valencia emocional de la experiencia. El placer que se encuentra en la intimidad es, precisamente, esa revalidación. Por ello tiene un carácter vivificante que no se reduce al “yo valgo”, desarrollo ulterior que exige que se haya organizado en el psiquismo un sistema de valoraciones, una escala de preferencias, un yo ideal, una capacidad de comparar la representación de sí con la de ese yo ideal. Se trata, en cambio, de algo mucho más general y abarcativo en que la libido del otro, el placer del otro, entra como fundante del placer del sujeto en ser, en pensar, sentir y actuar.

Una vez que se descubre, dolorosamente, que el estado emocional del otro, que sus intereses y deseos, pueden ser muy diferentes de los del sujeto, el deseo de reencuentro mental se convertirá en motor del psiquis-

mo. El placer de la intimidad no es indiferenciación, borramiento de los límites *self-no self*, sino afirmación del ser en el encuentro con un otro que confirma al sujeto y sus vivencias, pero a condición de que el sujeto lo confirme dentro de sí para que, entonces, el otro sí disponga del poder de asignar significado a los momentos particulares del existir.

Obstáculos internos a la intimidad

Este requisito de que el otro tenga validez dentro del sujeto para que surja el sentimiento placentero de intimidad pone sobre la pista de cuáles pueden ser las condiciones que conspiran para que se alcance. No es sólo porque el objeto externo no aporte esa confirmación, factor sobre el que le reconocemos a Kohut haber hecho hincapié, sino porque la propia agresividad del sujeto deteriora, corroe la representación del objeto que podría confirmar a aquél. La crítica tendenciosa al objeto externo priva al sujeto de todo placer en la intimidad ya que hace desaparecer a aquel de quien se espera algo y para quien se es. Ése es el aporte de M. Klein (1940) al destacar las condiciones internas del sujeto que conspiran en contra del poder hacer uso del objeto externo para su propio desarrollo, en este caso para la confirmación de su ser y de sus vivencias.

La consecuencia que se deriva de lo anterior para la terapia analítica es que la reafirmación del sujeto, y la vitalización del self derivada, requiere de un analista que le confirme –la posición de la psicología del *self*– pero, además, de un trabajo sobre las condiciones internas, en especial la agresividad y sus diversas causas, que impiden que el objeto externo, el analista, tenga el “estatus” necesario dentro del sujeto para que su confirmación no sea denigrada –la posición kleiniana–.

Resumen

En este trabajo se examinan las motivaciones –deseos, angustias– que impulsan las conductas de apego desde la perspectiva del enfoque “*modular-transformacional*”, tratando de delimitar psicoanalíticamente los diferentes tipos de objetos del apego. Se establece la especificidad del deseo de intimidad, las modalidades bajo las cuales se trata de cumplirlo, el tipo de sufrimiento generado cuando no se lo logra –claramente diferente de las angustias de la ruptura del apego– así como ciertas estructuraciones de la personalidad que son defensas ante la intimidad. Se estudia una forma de la patología de la intimidad, el masoquismo del dolor compartido, como forma de alcanzar el sentimiento de comunión intersubjetiva.

El autor reconceptualiza la afectividad dentro de un modelo que toma en cuenta lo intrapsíquico y lo intersubjetivo, delimitando tres dimensiones de la

afectividad: la expresiva, la comunicacional-inductora, y una tercera en la que el sujeto se autoimpone la afectividad del otro para sentir que se fusiona con éste.

Los conceptos anteriores son aplicados a la situación analítica a fin de establecer variantes de combinaciones en la pareja analista-analizando de encuentros/desencuentros entre las respectivas formas de deseos de apego, de intimidad, así como angustias ante estos deseos, y tipos de defensas que en ambos integrantes se pueden activar

DESCRIPTORES: APEGO / INTIMIDAD / INTERSUBJETIVIDAD / AFECTO / SITUACIÓN ANALÍTICA / COMUNICACIÓN

Summary

FROM ATTACHMENT TO THE DESIRE FOR INTIMACY: THE ANXIETIES OF THE MISENCOUNTER

The author examines the motivations –desires, anxieties– which drive attachment behavior, in the perspective of the “modular-transformational” approach, attempting to define psychoanalytically different types of attachment objects. He establishes the specificity of the desire for intimacy, modalities of efforts to realize it, the type of suffering generated when it is not achieved –clearly different from anxieties produced by rupture of attachment– as well as certain types of personality structuring which are defenses against intimacy. He studies one type of pathology of intimacy, the masochism of shared pain, a way to induce a sentiment of intersubjective communion.

The author re-conceptualizes affectivity in a model which takes into account both the intrapsychic and the intersubjective, defining three dimensions of affectivity: expressive, communicational-inductive, and a third in which subjects impose the other’s affectivity on themselves in order to feel that they have fused with this other.

The above concepts are applied to the analytic situation in order to establish variants of combinations in the analyst-analyzand couple of encounters/misencounters between different kinds of desires for attachment and for intimacy, as well as anxieties generated by these desires, and types of defenses which may be activated in both members.

KEYWORDS: ATTACHMENT / INTIMACY / INTERSUBJECTIVITY / AFFECT / ANALYTIC SITUATION / COMMUNICATION

Resumo

DO APEGO AO DESEJO DE INTIMIDADE: AS ANGÚSTIAS DO DESENCONTRO

Examinam-se as motivações –desejos, angústias– que impulsionam as condutas de apego sobre a perspectiva do enfoque “modular-transformacional”, tratando de delimitar psicanaliticamente os diferentes tipos de objetos de apego. Estabelece-se a especificidade do desejo de intimidade, as modalidades com as quais se tenta alcançá-lo, o tipo de sofrimento gerado quando isto não é conse-

guido –claramente diferente das angústias da ruptura do apego–, como também certas estruturas da personalidade que são defesas ante a intimidade. Analisa-se uma forma da patologia da intimidade, o masoquismo da dor compartilhada, como forma de conseguir o sentimento de comunhão intersubjetiva.

Há uma reconceitualização da afetividade dentro de um modelo que leva em consideração o intrapsíquico e o intersubjetivo, delimitando-se três dimensões de afetividade: a expressiva, a comunicacional-indutora e uma terceira, onde o sujeito se auto-impõe a afetividade do outro para sentir que se fusiona com ele.

Os conceitos anteriores são aplicados à situação analítica a fim de estabelecer variantes de combinações na relação analista/analizando de encontros/desencontros entre as respectivas formas de desejos de apego, de intimidade, como também as angústias diante destes desejos e os tipos de defensas que podem ser ativadas em ambos os integrantes.

PALAVRAS-CHAVE: APEGO / INTIMIDADE / INTERSUBJETIVIDADE / AFETO / SITUAÇÃO ANALÍTICA / COMUNICAÇÃO

Bibliografía

- Ainsworth, M. D. S.; Blehar, M. C.; Waters, E. y Wall, S. (1978): *Patterns of attachment; A psychological study of the strange situation*, Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Atkinson, L. y Zucker, K. (comps) (1997): *Attachment and psychopathology*, Nueva York: The Guilford Press.
- Bailly, D. (1997): *Angustia de separación*, Barcelona: Masson, S.A.
- Bleichmar, Hugo (1981): *El narcisismo. Estudio sobre la enunciación y la gramática inconsciente*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- (1997): *Avances en Psicoterapia Psicoanalítica. Hacia una técnica de intervenciones específicas*, Barcelona: Paidós.
- (1999): “Fundamentos y aplicaciones del enfoque modular-transformacional”, *Aperturas Psicoanalíticas*, 1, abril.
- Bowlby, J. (1969): *Attachment and Loss: vol 1. Attachment*, Nueva York: Basic Books. (*El vínculo afectivo*, Barcelona: Paidós.)
- (1973): *Attachment and Loss, vol. 2. Separation, anxiety and anger*, Nueva York: Basic Books. (*La separación afectiva*, Barcelona: Paidós.)
- Bromberg, P.M. (1996): “Standing in the spaces: The multiplicity of self and the psychoanalytic relationship”, *Contemporary Psychoanalysis*, 32, págs. 509-536.
- Bernardi, R. (1998): “Informe del panel: Attachment representations in adult years: Implications for psychoanalysis”, *International Journal of Psycho-Analysis*, 79, págs. 798-801.
- Fairbairn, R. (1952): *Psychoanalytic studies of the personality*, Londres: Tavistock.
- Ferenczi, S. (1933): “Confusión de lenguas entre los adultos y el niño”, en *Psicoanálisis*, tomo IV, pág. 139. Barcelona: Espasa Calpe, 1984.

- Fonagy, P. y Target, M. (1996): "Playing with reality: I. Theory of mind and the normal development of psychic reality", *Int. J. Psycho-Anal*, 77, págs. 217-233.
- Freud, S. (1924): "El problema económico del masoquismo", *A. E.*, XIX.
— (1926): *Inhibición, síntoma y angustia*, *A. E.*, XX.
- Insel, T. R. (1997): "A neurobiological basis of social attachment", *American Journal of Psychiatry*, 154 (6), págs. 726-734.
- Kernberg, O. (1975): *Borderline conditions and pathological narcissism*, Nueva York: Jason Aronson.
- Klein, M. (1940): "El duelo y su relación con los estados maniaco-depresivos", en *Obras completas de Melanie Klein*, vol. 1, págs. 346-371, Barcelona: Paidós.
- Kohut, H. (1971): *El análisis del sí mismo*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Lebovici, S. (1991): "La théorie de l'attachement et la psychanalyse contemporaine", *Psychiatrie de l'enfant*, 34 (2), págs. 309-339.
- Lichtenberg, J. D. (1989): *Psychoanalysis and motivation*, Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Mahler, M. (1981): "Agression in the service of separation-individuation. Case study of a mother-daughter relationship", *Psychoanalytic Quarterly*, L, págs. 625-638.
- Marrone, M. (1998): *Attachment and interaction*, Jessica Kingsley Publishers: Londres
- Murray Parkes, C.; Stevenson-Hinde, J. y Marris, P. (comps.) (1991): *Attachment Across the Life Cycle*, Londres: Routledge.
- Ortiz Barón, M. J. y Yáñez Yaben, S. (comps.) (1993): *Teoría del apego y relaciones afectivas*, Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- Pally, R. (1997): "Memory: brain systems that link past, present and future", *International Journal of Psycho-analysis*, 78, págs. 1223-1234.
- Slavin, M.O. y Kriegman, D. (1992): *The adaptive design of the human psyche. Psychoanalysis, evolutionary biology, and the therapeutic process*, Nueva York: The Guilford Press.
- Sperling, M. y Berman, W. (comps.) (1994): *Attachment in Adult. Clinical and Developmental Perspectives*, Nueva York: The Guilford Press
- Stern, D. (1985): *The interpersonal world of the infant. A view from psychoanalysis and developmental psychology*, Nueva York: Basic Books. (*El mundo interpersonal del infante*, Buenos Aires: Paidós, 1991.)
- Volling, B. L. y Notaro, P. C. (1998): "Adult attachment styles: relations with emotional well-being, marriage, and parenting", *Family Relations*, 47 (4), págs. 355-367.
- Winnicott, D. W. (1971): *Playing and reality*, Londres: Tavistock. (*Realidad y juego*, Gedisa: Barcelona.)

(Este trabajo fue seleccionado para su publicación el 10 de septiembre de 2009.)

*El cincel y la pluma: historias de repetición

**Alicia Lotufo de Wainstein

***Catalina Martino

*“Ciegamente reclama duración el alma arbitraria
Cuando la tiene asegurada en vidas ajenas,
Cuando tú mismo eres el reflejo y la réplica
de quienes no alcanzaron tu tiempo
y otros serán (y son) tu inmortalidad en la tierra.”*
Jorge Luis Borges (1923)

La repetición es la resultante de dos vectores opuestos, por un lado la del empuje de la pulsión de muerte y, por otro lado, la de su lucha contra ella; se instala en la obra freudiana cuando se hace necesario dar cuenta de aquellos fenómenos clínicos que están “más allá del principio de placer”. En cada repetición se condensan las escenas de situaciones traumáticas infantiles y las de la realidad fáctica actual, la memoria y el devenir de la vida, las marcas psíquicas y el azar. Las situaciones traumáticas infantiles son aquellas que resultan de “un tipo particular de importantísimas vivencias, sobrevenidas en épocas muy tempranas de la infancia, y que en su tiempo no fueron entendidas, pero han hallado inteligencia e interpretación con efecto retardado (*nachträglich*), la mayoría de las veces es imposible despertar un recuerdo” (Freud, 1914, pág. 151).

La vía de la creación abre una particular forma de elaboración a las memorias que no llegan a constituirse en recuerdo, intenta dar forma perceptible a aquello “vivenciado no experimentado” concepto desarro-

* Este trabajo fue presentado bajo la forma de póster en el 45° Congreso de la IPA, realizado en Berlín en 2007.

** Dirección: Arenales 2437, 8° “A”, (C1124AAM) Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

raliwa5@hotmail.com

** Dirección: Guise 1678, 5°, (C1425DPB) Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

martinocatalina@yahoo.com.ar

llado por Winnicott (1963), constituido por vivencias pre-verbales y sensoriales particularmente impactantes, y a lo recibido en herencia. La vía de la creación enhebra memoria y pulsión, repetición y elaboración, talento y dolor, aunque con resultados disímiles en cada caso.

Son estas diferencias las que intentamos poner de relieve al tomar en consideración la vida y la obra de dos miembros de la familia Claudel, los hermanos Camille y Paul. Ellos nos motivaron a volver a pensar sobre la economía libidinal de los creadores y a enlazarlo con el posible destino de los vínculos familiares. Sabemos que estos vínculos se constituyen en vehículo de transmisiones psíquicas y en la trama en la que anudan las dimensiones transubjetiva, intersubjetiva e intrasubjetiva estableciendo lo fundacional del psiquismo humano y marcando rumbos a los destinos de la pulsión, a sus procesos de mezcla y defusión

Quienes nos ocupan son Camille Claudel, quien fuera una notable escultora, y su hermano Paul, hombre de letras y diplomático francés, ambos dotados con los dones especiales de la creación y poseedores de una particular inteligencia. Ambos tuvieron destinos muy diferentes: Paul, a pesar de ser un autor controvertido criticado esencialmente por su recalcitrante catolicismo y su conservadurismo, conoció en vida el halago y el reconocimiento por su trayectoria diplomática y su abundante obra literaria; Camille, autora de piezas artísticas de gran valor, es recordada como la amante de Rodin y la hermana de Paul, memoria que opaca sus propios méritos. Aun la reivindicación de los movimientos feministas que la transformaron en icono y mártir de las discriminaciones de género no hacen mérito a su arte si tenemos en cuenta que Camille fue una artista que revolucionó la expresión escultórica de su época (fines del siglo XIX), escapando del academicismo para liberar a las figuras y dotarlas de movimiento y emoción, asimismo fue una de las pocas mujeres escultoras de su época que tuvo acceso a modelos desnudos y que trabajaba el mármol del mismo modo que Miguel Ángel lo hacía, comenzando el proceso escultórico desde el tratamiento inicial de la pieza de piedra.

Se mezclaron en la vida de Camille talento, arte, amor y locura, y su destino fue el silencio, el abandono y el olvido; murió en el hospicio donde estuvo recluida por paranoia durante treinta años. Su madre mantuvo la decisión de no dejarla salir y prohibirle toda manifestación artística y toda visita o correspondencia de cualquiera que no fuese su hermano, negándose incluso al consejo de los médicos que le sugerían que intentara su inserción en el medio familiar. Una vez fallecida, nadie retiró su cuerpo.

En el recorrido de los datos biográficos –muchos de los cuales están contenidos en la obra literaria de Paul, mientras que otros se encuentran en los trabajos de comentaristas y biógrafos– y de la producción artística de estos personajes, hallamos un particular entramado familiar,

una red vincular señalizada por significantes de nombres y fechas que parecen haber marcado fuertemente los procesos de subjetivación y, por ende, sus vidas y sus creaciones.

Un poco de historia

El 3 de febrero de 1862 se casan Louis-Prosper Claudel (36 años) y Louise Athénaïse (18 años) en Villeneuve-Sur Fère, Aldea del Tardenois, ubicada a poca distancia de París. El pueblo compuesto por trescientas familias estaba rodeado de bosques y colinas. En los escritos de Paul Claudel (*Oeuvres en Prosa*, 1975, págs. 1005 a 1007), este bucólico paisaje será teñido de aspectos sombríos:

Villeneuve es una comarca ruda y austera [...] erigida sobre una especie de promontorio, disfruta de cuatro horizontes, todos muy poblados por mí, tan ricos en sugerencias y leyendas como los de las Eddas. [...] Tal como lo recuerdo hoy, todo ese inmenso paisaje descubierto a mis ojos estaba lleno de una tragedia latente, a la que traté de dar forma en mis primeros balbuceos dramáticos [...] llenos de amenazas, de presagios, de meditaciones y sollozos (el destacado es nuestro).

La pareja parental estaba relacionada con el poder local (alcalde, cura, médico) y se empeñaron en distinguirse por el aislamiento. El cronista H. Guillemin (1968, pág. 36) escribió sobre ellos: “Eran los Claudel, con la conciencia tranquila e indiscutible, una especie de superioridad mística inabordable, fundidos en la certidumbre de su diferencia”.

Louis era recaudador de impuestos. Louise, quien había perdido a su madre siendo niña, era la hija del médico y ex alcalde local, y su tío era el cura de la aldea, posiciones que en la campiña daban a la familia rasgos de hidalguía. Tuvieron cuatro hijos: en 1863 nace Charles Henri, primer hijo del matrimonio que fallece el 1 de agosto, a las 2 semanas de vida; 16 meses después le sigue Camille, en 1864, el día 8 de diciembre (fecha que en el calendario católico está dedicado a la Virgen). En 1866, el 26 de febrero, nace Louise Jeane, 14 meses menor que Camille. En 1868, el 6 de agosto, nace Paul Louis, 18 meses menor que Louise, el último hijo de la familia y único varón vivo.

Los niños crecieron oyendo de sus cuidadoras los mitos y leyendas locales que posteriormente incrementarán sus fantasías.

Paul describió así a su padre: “Una especie de montañés nervioso, irritable, colérico, caprichoso, imaginativo en exceso, irónico, amargo, insaciable y altanero [...] mi padre había hecho de su familia un círculo cerrado en el que se reñía desde la mañana hasta la noche y por su trabajo estaba bastante ausente del hogar” (P. Claudel, 1975, pág. 1005).

En cuanto a la madre, diversos testimonios concurren a describirla como carente de afecto y ternura hacia sus hijos, manteniendo sólo especial cuidado por su homónima Louise, la segunda hija, que desde el nacimiento tuvo salud precaria y continuó pegada a su madre, se casó a la misma edad que ella y no desarrolló ningún talento especial.

A pesar de la descripción que hace Paul, el padre parece haber sido el único que tuvo la capacidad de escuchar a sus hijos en cuanto a sus deseos y a su vocación; es él quien felicita a Paul cuando lee, a Camille cuando le muestra los dibujos, pinturas o figuras hechas con arcilla.

Camille insistía en su vocación, pese a las negativas y el rechazo que le provocaba a su madre. En esa época se consideraba una actividad impropia para mujeres, de suerte tal que la Academia pública no permitía el ingreso de niñas. Ante el empuje de Camille, el padre convocó a Alfred Boucher, conocido escultor de Nogent para que juzgara el trabajo de la niña y en función del dictamen dar su autorización o desalentarla para encaminar formalmente sus estudios. Boucher califica a los trabajos de excepcionales: “Poseen el don de la vida. Para un escultor es lo más importante”, se refería especialmente al grupo modelado de David y Goliat.

Entre 1880 y 1881 la familia se instaló en París. Paul ingresó en el liceo Louis-le-Grand para iniciar una carrera que se completaría más tarde con la licenciatura en Derecho y Ciencias Políticas. En ese mismo año falleció el padre de Louise Athénaïse, luego de padecer una agonía atroz a causa de un cáncer de estómago. Paul comenzó a sufrir crisis de pánico por haber convivido con él en aquellos momentos. Esas imágenes aterradoras más tarde volverán a salir en palabras en sus múltiples escritos. Louise se deprimió, se sintió desamparada sin su padre y sin el reconocimiento de su hidalguía en la gran ciudad. Camille ingresó a la Academia Colarossi, una de las mejores de Francia, y una de las pocas que aceptaban mujeres, contó con el permiso paterno y la obstinada oposición materna. En 1882, Paul Dubois, director de la Escuela Nacional de Bellas Artes, la aceptó luego de haber examinado sus obras. A los 18 años expuso por primera vez y con éxito. En 1883, Boucher, el maestro de Camille, partió hacia Italia con una beca y dejó a cargo de su taller a Auguste Rodin, escultor de fama para esa época. Ese encuentro, que se produjo cuando Rodin estaba en duelo por la muerte de su padre en un hospicio, inauguró una relación apasionada que duró quince años, y que enriqueció la producción de ambos. Se alimentó del deslumbramiento mutuo, del amor por el arte, de trasgresión, de celos, de traición, de angustia y de dolor. Camille no sólo trabajaba en el taller en sus propias obras, sino que también colaboró de forma decisiva en el trabajo de Rodin y le sirvió de modelo: sus bellos rasgos y su cuerpo desnudo se reconocían, para escándalo de su familia y comidilla del medio en que se movían, en las obras de Rodin. Este escultor era veinticuatro años

mayor que Camille y siempre mantuvo, de forma paralela, su relación con Rose Beuret, de la que nunca se separó y con quien terminó casándose al fin de sus días.

Camille y Auguste se unieron en la pasión por el arte y por sus propios cuerpos, y fue esta pasión la que inspiró obras como *El eterno ídolo*, *El beso*, *La aurora* y *El pensamiento* (véase la imagen en la página 714), firmadas por Rodin, y *Sakountala* (véase la página 713) o *El abandono*, *La edad madura* y los bustos de Rodin, por Camille.

En 1894 comenzó el distanciamiento y fue probablemente el comienzo del fin para Camille. Se hicieron evidentes los trastornos mentales que la llevaron a encerrarse y a organizar un delirio persecutorio centrado en Rodin: colocó al objeto de su amor en el lugar del perseguidor. El 3 de marzo de 1913 falleció su padre y, una semana más tarde, la madre y Paul la internan, para siempre, en un hospital psiquiátrico.

Esta reclusión contrasta con la vida de su hermano Paul, de quien Camille era muy afecta y a quien introduce primero en la lectura en la bien nutrida biblioteca de la casa familiar, donde Paul encuentra a Rimbaud, y más tarde en el círculo literario de Mallarmé. Paul recorre Oriente, Europa, los Estados Unidos y Brasil en su condición de diplomático y difunde su producción literaria. Quizás el encierro se traduzca en su vida en el fanatismo religioso, rayano en fundamentalismo, que esgrimió a partir de su llamada “conversión” producida a los 18 años. Un 25 de diciembre, en la catedral de Notre Dame de París, dijo sentirse atraído por la belleza estética de la liturgia y el canto del Magnificat. De ese episodio escribió “[...] fue entonces cuando se produjo el acontecimiento que ha dominado mi vida [...] en un instante mi corazón fue tocado y creí [...] La Divina Providencia se servía para alcanzar y *abrir el corazón de un pobre niño desesperado*” (P. Claudel, 1936, págs. 39-55 [el destacado es nuestro]). Toda la producción literaria de Paul (poesía, teatro, prosas religiosas, libros de viaje y críticas literarias) expresan su ardiente fe en Dios y en la Iglesia Católica. En 1906 contrajo matrimonio con Reine Saint Marie Perrin y de esa unión nacieron cinco hijos.

Preguntas, conjeturas

¿Cuánto de las marcas psíquicas correspondientes a los traumas infantiles, cuánto de las marcas psíquicas transmitidas por la familia y cuánto del azar tuvieron que ver en el destino tan disímil de estos dos creadores? Es difícil decidirlo, haremos nuestras conjeturas basándonos en los datos históricos.

En la familia Claudel, los nombres de Louis y Louise parecen dibujar un atrapante juego de espejos, donde lo diferente no tiene cabida, y de-

marcar una tendencia a repetir lo igual. Camille está excluida del juego: ella no recibió el nombre de Louise. La querulancia y la frialdad que Paul describe en sus escritos como imperante en la familia puede leerse como una situación de violencia familiar que traduce la psicopatología subyacente, sobre todo los rasgos paranoicos que, según Piera Aulagnier se detectan en la pareja parental de los declarados enfermos. Es así que esta autora señala que éstos tienen

La posibilidad de preservar un lugar, en su discurso y en su fantaseo de la escena primaria, a dos representantes de la pareja, aunque a condición de que entre los dos pueda ser puesta en escena una relación conflictiva, y a menudo una relación de odio. Muy pronto vimos que esta relación no era reductible a una simple proyección, sino que era una respuesta, sin duda ampliada, a algo aprehendido y a algo visto que determinaron que la escena exterior fuese apta para la fantasía de rechazo y no para una fantasía de un deseo de reunificación” (Aulagnier, 1975, pág. 260).

Micheline Enriquez (1988) con la cual concordamos, los describió con precisión como los destinos del odio.

Cuando nació Camille, ¿es posible que la madre ya hubiera tramitado el duelo del niño muerto que la precedió? No lo parece. Suponemos que hay otro motivo inscripto en el psiquismo de la madre por el cual el encuentro de Camille con “ese otro prehistórico inolvidable” se transformó en un encuentro traumático. La temprana muerte de la madre de Louise y la culpa instalada en la trama edípica hacen que el nacimiento de Camille represente para la madre la cifra de su propia muerte en la expectativa de la retaliación. Camille queda identificada con la niña matricida. Las cartas que la madre envía al director del sanatorio en el que queda recluida Camille nos dan señales de la calidad de este vínculo. En una de ellas le dice: “téngala, se lo suplico... tiene todos los vicios, no quiero volver a verla, nos ha hecho demasiado mal...”.

En Camille se “imprimieron” viejas huellas que tradujeron el contenido del psiquismo materno mediante el “*handling*” y el “*holding*” winicottianos, la sonoridad de la voz y, luego, mediante las palabras (Anzieu, 1987): los deseos inconcientes con respecto a esta niña y los vínculos que unían a la madre con sus objetos primarios y con el padre del niño, recordamos la depresión de Louise ante la muerte del padre y el efecto que produjo en Paul la agonía y la muerte del abuelo, lo cual dejó asentado en sus escritos.

En los primerísimos momentos de la vida, la psiquis materna, el cuerpo del *infans* y su psiquismo naciente constituyen una unidad que sólo podrá disociarse en la medida en que se permita el proceso de subjetivación del *infans*, proceso en el cual la represión tiene un papel relevante. Si hay un fracaso de la represión en el discurso materno –fracaso que

Piera Aulagnier denomina “la falencia de la dimensión histórica materna”, la madre sólo puede identificar al niño con una imagen reencontrada de sí misma que le permite vivir de forma inversa una relación incestuosa y arcaica que dirige a su propia madre.

Suponemos entonces que Camille pudo haberse transformado no solamente en la deudora de un ideal imposible de cumplir, como es ocupar el lugar del varoncito muerto, sino también en la depositaria de una identificación tanática matricida. El azar determinó que fuese mujer y quedara no solamente alejada del ideal materno y atada a un grave conflicto identificatorio esencialmente en el plano sexual, sino también depositaria por vía del mecanismo de renegación y proyección en la madre de los contenidos intolerables de su psiquismo. Suponemos que esta conjunción la llevó a “la adoración” hacia Paul, cuya cabeza (sin duda privilegiada para ella) esculpió y pintó, y posteriormente hacia Rodin hasta el momento en que, caída la idealización, reaparece el odio a la imagen del otro; pensamos que la carga de la identificación tanática decidió su destino. Como en el mito de Orestes, Camille quedó sometida a Las Furias, diosas que castigan los crímenes cometidos contra las madres con la locura y la tortura.

El talento de Camille pudo poner su pasión, en tanto *quantum* de afecto, para convertir la piedra (y los aspectos petrificados de la madre) en bellas obras llenas de vida, en un intento de reparar al objeto y de repararse a sí misma. La “vía del *levare*” ejercitada por Camille intenta descubrir el movimiento de Eros en lo inerte. Surgen así las piezas de su creación como producto de la mezcla pulsional: la fuerza que empuja el “*bouchard*” para desbastar el mármol quizás sea alimentada por el dolor y la furia, la amorosa delicadeza del cincel hace aparecer la figura humana.

Al dar a conocer la creación, se exponen tanto ésta como la autora, y solicitan un “reconocimiento” de quien las mira. Es la petición de otra mirada más benévola que la mirada materna. Es también la petición de una interdicción eficaz, que fue fallida en la ecología familiar de los Claudel, un límite que separe la posibilidad de “ser”, en su identidad como escultora, y la identidad de “no ser” a la cual quedó confinada desde el psiquismo materno y refrendada por las actitudes de Rodin. Cabe recordar que su madre jamás estuvo en una exposición suya y siempre consideró su obra como abominable. Es en la creación que Camille intenta y realiza una elaboración del imaginario trágico que alberga. Al respecto nos parece interesante reproducir el artículo que el crítico de arte Octave Mirbeau escribió en 1893, con motivo de la presentación de dos piezas de Camille: *Clotho* y *La Valse*.

La señorita Claudel se ha lanzado intrépidamente a la conquista de la que quizá resulte más difícil en escultura: el movimiento de la danza [...] para que

no quede petrificado en la obra, se necesita un arte infinito. La Señorita Claudel posee este arte [...]Enlazados. Pero ¿dónde van perdidas en la embriaguez de su alma y de su carne, tan estrechamente unidas? ¿Al amor, a la muerte? Los cuerpos son jóvenes, palpitan de vida, pero los ropajes que los envuelven, que les siguen, que giran con ellos, palpitan como un sudario. No sé en pos de que van, si del amor, o si de la muerte, pero sí sé que de ese grupo escultórico se desprende una tristeza, tan punzante que sólo puede proceder de la muerte, o quizá del amor, aún más triste que la muerte!
¡Quién sabe! Un poco de su alma, un poco de su corazón, la han inspirado milagrosamente [...] (Delbee, 1989).

Camille también puso su pasión en Rodin, quien tenía aproximadamente la misma edad que su padre y ya estaba en pareja con Rose Beuret desde hacía muchos años, exactamente desde el año de nacimiento de Camille. Recordamos que el hallazgo del objeto es siempre un reencuentro (Freud, 1905) y en el caso de Camille y Rodin, una elección narcisista de objeto, la repetición de un vínculo fusional. Rodin es el hombre que pidió ser admitido en la Escuela de Bellas Artes en tres ocasiones y en las tres fue rechazado, mientras que la joven Camille había logrado el ingreso. Rodin, quien había sufrido mucho por la muerte de su amada hermana mayor, Marie, y a partir de este acontecimiento decidió en 1862 ingresar en la orden de los Padres del Santísimo Sacramento, fundada por el padre Eymard. Fue éste quien detectó la falsedad de la vocación religiosa y alentó su vena artística. Así volvió a la vida laica. Modo singular de duelo por esa hermana tan amada que le exigió una retirada del mundo. Es necesario destacar que, de acuerdo a los retratos de la época, Marie y Camille eran parecidas, y que además Marie se había retirado a la vida religiosa después de sufrir un desengaño amoroso con un amigo de Auguste y al poco tiempo falleció: fue inhumada con el hábito religioso.

En el año 1893, cuando Camille tenía la misma edad que Marie al momento de morir, Rodin esculpió la cabeza de Camille “adornada” con una toca monacal, pieza denominada *La pensée* (véase la página 714). La impresión que tenemos al ver esta escultura, en la cual emerge una cabeza femenina de la pieza de mármol en bruto, es la de estar ante un monumento funerario, aunque esta consideración no la encontramos en ninguna crítica.

Es a poco de morir Marie que Rodin conocería a Rose Beuret, una costurera que se convertiría en su compañera para toda la vida, madre de su único hijo y vértice de un triángulo que completaba Camille.

Es en el vínculo con Rodin donde también se despliega el imaginario trágico de Camille y que irremisiblemente la conduce a la repetición de ese lugar de “no ser”, la deja atrapada en las redes transferenciales tanáticas de todo otro significativo, tanto de aquellas originarias como

de las que se pusieron en juego en sus relaciones de objeto, presuntamente exogámicas.

Camille recibía buenas críticas, pero no vendía; Rodin vendía y recibía el reconocimiento público a través de pedidos de trabajo solicitados por instituciones oficiales, fue designado caballero de La Legión de Honor. La relación se fue deteriorando y Camille, sin sostenimiento familiar y sin el sostenimiento de Rodin, desembocó en el aislamiento, en la soledad, en la destrucción de sus obras, presa de la enfermedad psíquica: “A partir del momento en que conflicto y deseo se transforman en sinónimos, ‘ser deseante’ y ‘ser en estado conflictivo’, desear el deseo y desear el conflicto, y más sucintamente, ‘sentir el deseo, sentir el conflicto, sentir el odio’ también se convierten en tales” (Aulagnier, 1977, pág. 272).

La historia de Paul, el otro miembro famoso de la familia Claudel, fue muy distinta. Sin duda, el vínculo que sostuvo Paul con su madre tuvo otro signo que aquel referido a Camille. Pero lo que nos produce un profundo interés es saber qué valor tuvo en Paul su llamada “conversión”. La curiosa conversión de un joven perteneciente a una familia católica aunque no estrictamente practicante. Una conversión que “abrió el corazón de un pobre niño desesperado”, desesperanza que él atribuía racionalmente primero a su formación intelectual positivista alejada de los valores religiosos y luego a las angustias familiares.

Es nuestra hipótesis que la llamada conversión fue un gran movimiento, un cambio en la estructura psíquica de Paul, que le permitió “hacer” algo distinto con las identificaciones. Si la paranoia, según dice Freud, deshace identificaciones, el “corazón” de Paul se abrió a la esperanza mediante una nueva filiación, una identificación diferente: en un estado que podríamos calificar como hipnótico, con el impacto sensorial del ritual y la música, pasó a ser hijo de Dios, así sustituyó a su padre. Las figuras femeninas (y las identificaciones consecuentes) de la madre (y también sin duda la de Camille) se “disociaron” en distintos objetos: la Virgen María (Paul tenía una gran devoción mariana), la Santa Madre Iglesia, y la esposa Reine Saint Marie (recordemos que Camille había nacido el día de la Virgen). Y con esta disociación se diluyó el peso incestuoso de estos vínculos y la culpa edípica. Con respecto al peso incestuoso de las relaciones familiares, es interesante destacar la forma en que Paul describe a su hermana como la poseedora de una belleza extraordinaria y de dotes superiores.

A partir de esta filiación imaginaria, Paul transmuta a la familia de origen por una familia divina, un padre claudicante por Uno cuya omnipotencia no es discutible y que se transforma en una referencia identificatoria estructurante, un conflicto entre deseos divergentes en una unificación de deseos; en su “Oda Magnificat”, escrita entre 1900 y 1906, afirma que el triunfo de la Virgen es el triunfo de Dios (P. Claudel, 1936).

En 1904, un Louis Prosper abrumado, le suplica a su hijo Paul ayuda para desarmar el abandono a que sometían a Camille: “con desconsuelo dejaré a Camille librada a su aislamiento. ¡Qué lástima, esas discordias en familia causa de una inmensa pena! ¡Si tú pudieras ayudarme a restablecer la armonía, qué servicio me harías!...” (P. Claudel, 1959 [traducción personal]).

Es posible que esta revuelta psíquica, que conlleva un formidable movimiento defensivo y del cual pensamos que incluye la renegación, sea la gran creación de Paul, por la cual pudo evadir el encierro de la psicopatología familiar, aun cuando mantiene inalterados los rasgos paranoicos. Lo que Piera Aulagnier denomina el “proceso conflictivo de dos deseos” se traslada a una cruzada religiosa: Claudel no admitía la vida espiritual por fuera del catolicismo. Tomamos algunos ejemplos de la pluma de Claudel y de André Gide que ilustran lo escrito a partir de la compilación hecha por Mallet (1952).

Correspondencia de Claudel a Gide

“5/12/1905 ¿Qué quiere Ud.? Hay que tomarme como soy, y si un Claudel no fuese un salvaje y un fanático no sería ya Claudel. ¡De qué modo hubiera yo querido ser más elocuente! ¡Por desgracia, en esos momentos es cuando un hombre advierte lo terrible que es no haber correspondido a ese deber absoluto que tiene uno de ser un santo!” (pág. 46).

Diario de André Gide

“Paul Claudel ha venido a comer... el rostro aún más cuadrado que ayer... la palabra, a la vez, llena de imágenes y exacta; la voz a tirones, breve y autoritaria... no improvisa nada... me parece la voz más impresionante que he oído. No; no seduce; no quiere seducir; convence o impone. Yo no pretendía ni aún defenderme de él... después de la comida, hablando de Dios, del catolicismo, de su fe, añadió él “pero Gide ¿entonces, porque no se convierte Ud.?... Pude salvarme cuando comprendí que el arte y la religión no han de ser en nosotros puestos en antagonismo y que tampoco debían confundirse... es menester acordarse aquí de la palabra de Cristo: “No la Paz, sino la espada”... esto es lo que Cristo quiere decir. *No debemos buscar la felicidad en la paz, sino en el conflicto.* La vida de un santo es de un cabo a otro una lucha; el mayor santo es, al fin, el más vencido” (pág. 47 [el destacado es nuestro]).

Resueltos los aspectos más desorganizantes de filiación, incesto y culpa, Paul pudo sublimar y dedicar su talento a la producción literaria. Los temas del linaje, el amor el deseo y la muerte los desarrolló en una trilogía: *El rehén* (1909), *El pan duro* (1914) y *El padre humillado* (1916),



Imagen 1: *Sakountala*, de Camille Claudel (1888).



Imagen 2: *El pensamiento*, de Auguste Rodin (1893-1895). Modelo: Camille Claudel.

donde pone en juego la sucesión de tres generaciones. Lacan incluye comentarios sobre esta trilogía en su seminario de *La transferencia*, para tomar en consideración la cuestión del padre y una revisión del mito de Edipo en cuyo complejo nuclear se anuda el drama de la sexuación humana, del amor y el deseo.

Es posible que Camille haya quedado como depositaria de lo execrado, de lo obscuro, y, al ser objeto de exclusión y de reclusión en el seno de la familia Claudel, liberó al resto de la fratría de este lastre. Desde el manicomio de Montdevergues, el 3 de marzo de 1927, Camille le escribe a Paul una carta en la que, entre otras cosas, con apabullante lucidez, dice:

[...] Mi lugar no está en medio de todo esto, hay que sacarme de este entorno: hoy, después de 14 años de semejante vida, reclamo mi libertad a gritos. Triste sorpresa para una artista: en lugar de recompensa, ¡eso es lo que me ocurrió! *A mí me pasan esas cosas porque siempre fui destino de la maldad.* ¡Dios! ¡Lo que yo sufrí desde entonces! Y no tengo esperanzas de que esto termine. Cada vez que le escribo a mamá que me lleve de vuelta a Villeneuve, me responde que su casa se está fundiendo, lo que bajo todo punto de vista es extraño [...] (Rivière y Gaudichon, 2003 [traducción personal, el destacado es nuestro]).

Por su parte, Paul escribe en una carta:

Estoy seguro que las obras de mi hermana le gustarán. La pobre muchacha está enferma y dudo que viva durante mucho tiempo [...] con todo un talento, la vida le ha proporcionado tantos desengaños y sinsabores *que desear prolongarla no resultaría conveniente* (Mallet, 1952, pág. 189 [el destacado es nuestro]).

Camille murió el 19 de octubre de 1943 en el manicomio de Montdevergues y fue enterrada en una fosa común. Paul murió el 23 de febrero de 1955 y sus restos están en el panteón familiar.

Resumen

El trabajo se centra en los efectos de la repetición: toma en cuenta las huellas mnémicas transmitidas de una generación a otra y aquellas enraizadas en situaciones traumáticas infantiles. Considera la vía de la creación como una manera particular de elaborarlas y los resultados disímiles obtenidos en la vida de dos creadores de una misma familia: Camille Claudel, escultora; Paul Claudel, escritor.

DESCRIPTORES: REPETICIÓN / HUELLA MNÉMICA / NIÑO / SITUACIÓN TRAUMÁTICA / CREATIVIDAD

Summary**THE CHISEL AND THE PEN: HISTORIES OF REPETITION**

Our study focuses on the effects of repetition, paying special attention to the mnemonic traces passed along through generations and those ingrained in traumatic childhood events. It highlights the process of working through these by way of creation and discusses the dissimilar fate of two creators belonging to the same family: sculptress Camille Claudel and writer Paul Claudel.

KEYWORDS: REPETITION / MEMORY TRACE / CHILD / TRAUMATIC SITUATION / CREATIVITY

Resumo**O CINZEL E A PENA: HISTÓRIAS DE REPETIÇÃO**

O trabalho tem como foco os efeitos da repetição: leva em conta os traços mnêmicos transmitidos de uma geração para outra e aqueles que têm sua origem em situações infantis traumáticas. Considera a via da criação como uma maneira especial de elaborá-los assim como os distintos resultados obtidos na vida dos criadores de uma mesma família: Camille Claudel, escultora; Paul Claudel, escritor.

PALABRAS-CHAVE: REPETIÇÃO / VESTÍGIO MNEMÔNICO/ CRIANÇA / SITUAÇÃO TRAUMÁTICA / CRIATIVIDADE

Bibliografía

- Anzieu, D.: *El yo-piel*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1987.
- Aulagnier, P.: *La violencia de la interpretación. Del pictograma al enunciado*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977.
- : El aprendiz de historiador y el maestro-brujo, Buenos Aires, A.E., 1986
- Borges, Jorge Luis (1923): “Inscripción en cualquier sepulcro”, *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1989.
- Claudel, P.: *Oeuvres en Prosa*, París, Gallimard, 1975.
- : *Cinq grandes odes*, París, Gallimard, 1936. [Edición cast: *Cinco grandes odas*, México D.F., Siglo XXI, 1997.]
- : “Lettres à son fils”, en *Cahiers de P. Claudel*, París, Gallimard, 1959.
- Delbee, Anne: *Camille Claudel*, Barcelona, Editorial Cirse, 1989.
- : *Une Femme*, París, Presses de la Renaissance, 1982.
- Enriquez, M. (1988): “Incidencia del delirio parental sobre la memoria de los descendientes”, en *Transmisión de la vida psíquica entre generaciones*, Buenos Aires, Amorrortu, 1996, pág. 165.
- Freud, S. (1905): *Tres ensayos de teoría sexual*, A. E., VII.
- (1914): “Recordar, repetir, reelaborar”, A. E., XII (pág. 151).
- (1915a): “La represión”, A. E., XIV.

- (1915b): “Pulsiones y destinos de pulsión”, A. E., VII.
- (1915c): Lo inconciente, A. E., XIV.
- Guillemin, H.: *Le convertí P. Claudel*, París, Gallimard, 1968.
- Kaës, R.: “Introducción al concepto de transmisión psíquica en el pensamiento de Freud”, en *Transmisión de la vida psíquica entre generaciones*, Buenos Aires, Amorrortu, 1996.
- Mallet, R. (comp.): *Paul Claudel y André Gide: Correspondencia 1899-1926*, Barcelona, José Janés, 1952.
- Rivière, A. y Gaidochon, B.: *Camille Claudel Correspondance*, París, Gallimard, 2003.
- Winnicott, D.: *Realidad y juego*, Buenos Aires, Gedisa, 1979; Buenos Aires, Paidós, 1993.
- (1964): “El miedo al derrumbe”, en *Exploraciones psicoanalíticas I*, Buenos Aires, Paidós, 1991, págs. 111-121).

(Este trabajo fue seleccionado para su publicación el 8 de mayo de 2009.)

*El amor en la vida y la literatura

*Luis Kancyper

Agradezco a la Asociación Psicoanalítica Argentina la invitación para hablar en la Feria del Libro “Pensar con libros acerca del amor en la vida y en la literatura”.

Este tema elegido por la REVISTA DE PSICOANÁLISIS representa todo un desafío en la actualidad, en donde la precariedad de las relaciones humanas suele promover precisamente una huida de los afectos.

La fuga de los afectos genera con suma frecuencia un flagrante malentendido, en el que suelen equipararse dos verbos: sentir con padecer; en lugar de tomar al afecto como un faro y una brújula que ilumina y orienta a la acción y al pensamiento.

Estimo que asistimos en este momento histórico signado por la rápida obsolescencia, a una creciente miopía de los afectos y a un aumento de la narcisización.

Recordemos que ya en 1920 Freud había observado:

No quiero dejar pasar esta oportunidad sin expresar, otra vez, mi estupefacción por el hecho de que los seres humanos puedan recorrer tramos tan grandes y tan importantes de su vida amorosa sin notar mucho de ella y aun, a veces, sin tener de ella la mínima vislumbre: o que, cuando eso les llega a la conciencia, equivoquen tan radicalmente su juicio. Y esto no acontece sólo bajo las condiciones de la neurosis, donde estamos familiarizados con el fenómeno: parece ser lo corriente. [...] Así, nos vemos precisados a dar la razón a los creadores literarios que nos describen de preferencia personas que aman sin saberlo, o que no saben si aman, o creen odiar cuando en verdad aman. Parece que justamente el saber que nuestra conciencia recibe de nuestra vida amorosa puede ser incompleto, lagunoso o falseado con particular facilidad (Freud, pág. 159).

* Trabajo presentado en la Feria del Libro de Buenos Aires el 1 de mayo de 2009.

** Dirección: Galileo 2460, P.B. “1”, (C1425EJB) Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

kancyper@uolsinectis.com.ar

En la realidad psíquica, los afectos crean objetos. Son precursores de fantasías e ideales. A partir de ellos se establece y propicia el ejercicio de variadas formas de poder.

La palabra “emoción”, que deriva del latín *movere*, significa “poner en movimiento”, y “afecto” –tomado del latín *affectus*, participio pasivo de *afficere*, derivado de *facere*: “hacer”– es poner en cierto estado. Así, a través del amor, el sujeto se une al objeto, y en el enamoramiento se fusiona con él. En el odio, se separa y discrimina del objeto y en la envidia intenta su destrucción.

En cambio, a través del resentimiento, el sujeto establece una relación de objeto singular caracterizada por: a) inmovilización del objeto; b) maltrato del objeto, y c) preservación del objeto, evitando su desaparición; para desplegar mociones, fantasías e ideales vengativos, promoviendo el ejercicio de un ciego poder tanático y fanático.

Freud, en “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915), describe las tres oposiciones del amar: el amor/indiferencia, el amar /ser amado y el amor/odio. Yo agregó un cuarto par de opuestos: el amor /resentimiento.

Considero que la ambivalencia del amor con el odio cuando es reemplazado por el amor/resentimiento paraliza la capacidad de amar y genera efectos de destructividad indetenibles en los sujetos y en los pueblos.

Heráclito de Efeso (ca. 540-470 a.C.) ya nos había advertido acerca de la progresiva escalada tanática engendrada en el fuego de la caldera del resentimiento, a partir de la cual se atizan la intolerancia y la destructividad en la dimensión intersubjetiva:

Hay que mostrar mayor rapidez en calmar un resentimiento que en apagar un incendio, porque las consecuencias del primero son infinitamente más peligrosas que los resultados del último; el incendio finaliza abrazando algunas casas a lo más, mientras que el resentimiento puede causar guerras crueles con la ruina y destrucción total de los pueblos.

Y Elie Wiesel señala:

El resentimiento no conoce fronteras ni muros de contención y pasa sobre etnias, religiones, sistemas políticos y clases sociales. No obstante ser obra de los humanos, ni Dios mismo lo puede detener. Ciego y enceguedor a la vez, el resentimiento es el sol negro que, bajo un cielo de plomo voltea y mata a quienes se olvidan la grandeza de lo humano y la promesa que él mismo encierra. Es preciso por lo tanto combatirlo oportunamente, despojándolo de su falsa gloria, que le confiere su escandalosa legitimidad.

El sujeto resentido funda a través de sus fantasías vengativas una propia legalidad. La venganza justifica el carácter imperativo de un poder regido por la Ley del Talió que legitima, aparentemente sin culpa, el

derecho a punir y a atormentar. Reanima los impulsos destructivos que llegan a prevalecer sobre los impulsos amorosos: esto implica un cambio en los estados de intrincación entre las pulsiones de vida y muerte, cambio que desencadena la compulsión a la repetición inherente al reinado de Tánatos.

La permanencia del resentimiento paraliza el proceso de duelo y de la capacidad de poder nuevamente volver a amar, y esto explica aquello que Freud (1918) señala al final de “El tabú de la virginidad (Contribuciones a la psicología del amor III): cuando la mujer no ha consumado sus mociones vengativas en el marido, no puede, a pesar de sus vanos esfuerzos, desasirse de él.

Ahora bien, es interesante que en calidad de analistas encontremos mujeres en quienes las reacciones contrapuestas de servidumbre y hostilidad hayan llegado a expresarse permaneciendo en estrecho enlace recíproco. Hay mujeres que parecen totalmente distanciadas de sus maridos, a pesar de lo cual son vanos sus esfuerzos por desasirse de ellos. Toda vez que intentan dirigir su amor a otro hombre se interpone la imagen del primero, a quien ya no aman. En tales casos, el análisis enseña que esas mujeres dependen como siervas de su primer marido, pero no ya por ternura. No se liberan de él porque no han consumado su venganza en él, y en los casos más acusados la moción vengativa ni siquiera ha llegado a su conciencia (Freud, 1918, pág. 203).

La posibilidad de amar y de ser amado eleva el sentimiento de sí (*Selbstgefühl*), el sentimiento de la propia dignidad, “El amar es apreciado como cualquier otra función del yo. El amar en sí, como ansia y privación rebaja la autoestima, mientras que ser-amado, hallar un objeto de amor, poseer el objeto amado, vuelven a elevarla” (Freud, 1914, pág. 96).

Freud diferencia el amor como afecto o como emoción y el amor como principio o pulsión, como Eros que contrarresta a Tánatos.

¿Cómo toma Freud al Eros frente al Tánatos? Al Eros lo toma de los filósofos y de la mitología que lo representa como aquel niño inquieto, alado o sin alas, con una antorcha y con una flecha, porque aquel sujeto que tiene amor, siente amor y no huye de él, encuentra el sentido a la vida y a la vez contrarresta el sin-sentido, la desobjetualización del eterno Tánatos (Green, 1993).

A continuación escuchemos qué nos transmiten los escritores y los poetas acerca del poder del amor, de sus sinuosidades y de sus aciagos y felices destinos.

“La poesía trata de decir con palabras lo que las palabras no pueden decir” (A. Pellegrini).

El amor en la literatura

Bertolt Brecht señala que el arte no es un espejo que refleja la realidad, sino un martillo para darle forma a la realidad. Y el psicoanálisis como ciencia y como arte, es a la vez, espejo y martillo que refleja y aporta nuevas formas y visiones a las realidades psíquica y externa, tendiendo diversos puentes entre ambas. El psicoanálisis ha sabido nutrirse de los aportes provenientes de la dimensión inconsciente que habita toda la historia de la literatura. Ésta alberga en su seno ciertas obras que poseen la condición del arte, no envejecen. También ha abierto nuevas vías a la cultura al elucidar algunas de las fuentes de su malestar.

Considero que el psicoanálisis requiere aguzar la capacidad de escucha a la literatura, no por lo que ya sabemos, sino por todo lo nuevo que ésta tiene para aportarnos.

En efecto, leer un texto es poner en marcha su acontecer. Es entrar a su verdad. Es dejar que la obra del texto sea lo que es, una obra, que al obrar en el interior de lector señale sus indetenibles efectos.

Resulta asombroso comprobar cómo el psicoanálisis y la literatura enfrentan en común la ciclópea tarea de escrutar los abismos del alma humana. Comparten el material y difieren en la metodología.

Convendría invertir las relaciones habituales entre psicoanálisis y literatura. En lugar de servir de campo de aplicación para conocimientos analíticos previamente adquiridos, la obra literaria interrogará en lo sucesivo al psicoanálisis hasta dotarlo de nuevos instrumentos de escucha y de comprensión. Sólo los escritores más grandes, los que crean y al crear, nombran al mundo, desprenden de él un adjetivo. Al constituirlo, lo vuelven sustantivo. Lo shakespeariano, lo dantesco, lo cervantino. Hoy me referiré a lo kafkiano y lo borgeano en la clínica y en la literatura.

A través de la clínica y de la literatura podemos colegir cómo el inconsciente genera sus propios escándalos interceptando a través de sus influjos en el sujeto y en las masas la posibilidad de amar y de ser amado.

El término “escándalo”, del griego *skándalon*, significó primitivamente tanto obstáculo como bloque que se interpone en el camino, también acto que provoca indignación y sobresalto (Zimmerman, 2000).

Lo inconsciente con su singular dinámica, caracterizada por los mecanismos que rigen su funcionamiento y que integran el proceso primario: condensación, desplazamiento, representación plástica, simbolización, además de los fenómenos de la atemporalidad, y de la no vigencia de la lógica aristotélica, suelen interponerse en “los resquicios de la arquitectura conceptual, por los cuales se cuelan lo misterioso, lo incomprendible, lo que Borges llama “escándalos de la razón”.

Dice Borges: “¡Oh dicha de entender, mayor que la de imaginar! Esa es su gran búsqueda”. “Entender” quiere decir explicar por las causa, so-

meter la realidad a un riguroso proceso conceptual, silogístico, que nos dé tranquilidad. La razón otorga sosiego. De allí el escándalo, el no sosiego y el obstáculo para la razón.

En ciertos momentos, la fuerza de lo inconsciente puede llegar a operar como “la piedra del escándalo” exteriorizándose a través de: síntomas, inhibiciones, falsos enlaces, lapsus, angustias y otras múltiples emociones que se sustraen al dominio voluntario, llegando a generar malentendidos, que a su vez originan nuevos malentendidos, y éstos suelen interponerse en los ámbitos de la razón, para que el sujeto tropiece y pierda el equilibrio de sus ideas, afectos, convicciones y actos. En cambio, en otros casos, lo inconsciente funciona como fuente y motor de creatividad inagotable, promoviendo en el sujeto y en lo colectivo, la posibilidad siempre abierta para que se desplieguen impredecibles e ignotos horizontes de invención.

El inconsciente es un ingrediente necesario y permanente de la naturaleza humana y sigue siendo, en los seres humanos más sanos y mejor adaptados, un depósito de poderosas fuerzas irracionales. Actúa a la vez como el agente supremo de la libertad humana y todavía más como la traba más fuerte de ella (Gay, 1995, pág. 143).

Los influjos del inconsciente se vehiculizan a través de un amplio espectro de procesos que se manifiestan en la realidad psíquica como: fantasías, identificaciones, traumas, creencias, y afectos que suelen resignificarse a lo largo de toda la vida e instalarse en la memoria.

El accionar del inconsciente es silente, su silencio atronador y a la vez sorpresivo lo describe Kostantino Kavafis en su poema “Murallas” (1981, pág. 132):

*Sin consideración, sin piedad, sin pudor
en torno mío han levantado altas y sólidas murallas.
Y ahora permanezco aquí en mi soledad.
Meditando mi destino: la suerte roe mi espíritu;
tanto como tenía que hacer.
Cómo no advertí que levantaban esos muros.
No escuché trabajar a los obreros ni sus voces.
Silenciosamente me tapiaron el mundo.*

Las diferentes lógicas del inconsciente y de la razón no se oponen entre sí. Ambas se sostienen mutuamente en la realidad, operan de un modo intrincado e interactúan de forma permanente, conjugando sus efectos estructurantes y desestructurantes en la constitución y funcionamiento de la psicología tanto individual como social.

El amor, la memoria y el olvido

*“Cuando somos felices,
nuestra imaginación es la que predomina.
Cuando somos desdichados, prima el poder de la memoria.”*
N. Guinsburg

*“La memoria, centinela de la vida psíquica del sujeto y
de los pueblos, acantona entre sus pliegues,
en proporciones diversas, a las memorias del pavor,
del rencor y del dolor.”*
L. Kancyper

El personaje kafkiano, capturado fundamentalmente por la memoria del pavor, es un mnemonista implacable. Se halla abrumado por reminiscencias traumáticas comandadas por el sentimiento de un temor con espanto o sobresalto y no puede, a su pesar, olvidar. Permanece atrapado por la memoria de un pasado traumático que no puede separar y mantener a distancia del consciente. En la represión (esfuerzo de suplantación), el sujeto desaloja acontecimientos no tan traumáticos; en cambio, en el caso del mnemonista del pavor, lo traumático es más intolerable para el yo en términos de *Selbstgefühl*. En efecto, estos traumas son como cuerpos extraños, escindidos del curso asociativo del resto del yo. Al no poder entrar en la cadena de la significación simbólica no acceden a ser reprimidos sino que persisten escindidos. Lo escindido es mantenido fuera de la circulación psíquica y, por consiguiente, no puede evolucionar mientras permanece tal.

La memoria del pavor es, precisamente, la memoria de heteróclitas situaciones traumáticas, en la que se repiten los sentimientos y las representaciones como automatismo de repetición, sin configurar un recordar acompañado de un revivenciar afectivo integrado a su vez en una estructura diferente con una nueva perspectiva temporal. En lo manifiesto se presenta como una ausencia del porvenir; en lo latente, este aparente sin-sentido del porvenir está obturado por la presencia ominosa de un contra-sentido: conjurar el daño de un pasado y alejar el pavoroso peligro de un futuro que acecha con la memoria de la repetición de un intolerable ayer.

En efecto, en la memoria del pavor, el personaje kafkiano deviene en un sobresaltado sobremuriente que permanece varado como un centinela en un puesto para evitar la sorpresiva aparición de un inminente derrumbe. El sobremuriente huye de la castración-muerte. Vive para triunfar sobre la persecución alada de Tánatos. Se preocupa por evitar la presencia ominosa de un peligro potencial y amenazante, y al intentar dominar y sobrevolar la muerte, deviene finalmente en un “sobremuriente” en las realidades psíquica y externa.

Digo “sobremuriente” y no “sobreviviente”. Normalmente se denominan sobrevivientes, señala Schmucler (2007), “a aquellos individuos cuyo destino, espontáneamente, tenía marcado el final anticipado de sus días y que, a la mayor parte de los que estaban en su misma situación, los alcanzó inexorablemente. Así, uno sobrevive a un cataclismo, a una cierta edad, a alguna enfermedad raramente curable”. En cambio, el sobremuriente, a semejanza del mítico Caín, se halla condenado a permanecer en un estado de nomadismo incesante para huir de una espectral persecución. Vive, en definitiva, para salvarse mediante la búsqueda incesante de un reaseguramiento, pero paga su derecho a la existencia con una cuota constante de sufrimiento: *dolo ergo sum*. Prefiere la evitación del displacer a la búsqueda del placer, pero no cesa de sufrir. Y es precisamente la tensión de la incertidumbre la que lo preserva de la ausencia total de tensión que rige el Principio de Nirvana.

En efecto, el sobremuriente vive en un estado de precariedad porque adolece, en su mundo interior, de una falta de sentimientos de pertenencia y de arraigo por la pervivencia en él de ciertas marcas traumáticas de un pasado que lo anegan, en su memoria del pavor, con compulsivos sentimientos escindidos de culpabilidad, de vergüenza y de terror sustraídos a su propio dominio (*Bewältigungstrieb*). Presenta severas perturbaciones para configurar primero y comprometerse luego, en un vínculo de amor y de ternura confiable y sostenido con un otro a lo largo del tiempo, tanto en sus relaciones privadas, como profesionales e institucionales.

El mnemonista del pavor es, en definitiva, un trashumante escindido y mantiene abierta al mismo tiempo alguna esperanza que le ofrece una cierta posibilidad de huida y permanencia en un privado espacio de seguridad que lo preservaría, precisamente, de llegar a ser atenazado por la repetición de otras situaciones traumáticas que no logra desactivar y separar del presente; para lo cual, abriga sus secretas y oscuras esperanzas en tenebrosos y escindidos lugares, llegar en el momento necesario a refugiarse en ellos y salvarse de ciertas situaciones ominosas.

Porque la memoria del pavor es la memoria del retorno en acto del pasado que se halla comandada no tanto por la angustia de castración, sino principalmente por las angustias de muerte y de desvalimiento (*Hilflosigkeit*). Éstas promueven que el sujeto viva en un clima afectivo de fuga e impaciencia “en el horror de vivir en lo sucesivo” (Borges). Por momentos el mnemonista del pavor suele sentir también la borgeana “Nostalgia del presente” (1981, pág. 6).

*En aquel preciso momento el hombre se dijo:
Qué no daría yo por la dicha
De estar a tu lado en Islandia*

*Bajo el gran día inmóvil
Y de compartir el ahora
Como se comparte la música
O el sabor de una fruta.
En aquel preciso momento
El hombre estaba junto a ella en Islandia.*

En cambio, los personajes kafkianos no pueden compartir ni instalarse en un vínculo amoroso estable. Son inasibles. Se mantienen prófugos de un encuentro apacible y sostenido en el tiempo. Permanecen encadenados a fantasmas psíquicos ominosos que gobiernan finalmente sus vidas y definen un inexorable destino de fracaso en la vida amorosa.

Entre las atormentadas cartas que Kafka ha escrito a sus sucesivas mujeres, H. Bloom (1995) señala que la esencia de la fuga irrefrenable ante el amor puede encontrarse, en particular, en su famosa carta a Milena, que representa una de las más elocuentes del siglo:

Hace mucho tiempo que no le escribo, señora Milena, y tampoco hoy le escribo por una casualidad: en realidad no tengo que disculparme, sino hacer una observación de interés general; proviene, por así decir, de las cartas o de la posibilidad de escribirlas. Las personas casi nunca me han traicionado, pero las cartas siempre, y en verdad no las ajenas, sino justamente las mías. En mi caso es una desgracia muy especial, de la que no quiero seguir hablando, pero al mismo tiempo es también una desgracia general. La sencilla posibilidad de escribir cartas debe de haber provocado –desde un punto de vista meramente teórico– una terrible desintegración de almas en el mundo. Es en efecto una conversación con fantasmas (y para peor no sólo con el fantasma del destinatario, sino también con el del remitente) que se desarrolla entre líneas en la carta que uno escribe, o aun en una serie de cartas, donde cada una corrobora la otra y puede parecerse a ella como testigo. ¿De dónde habrá surgido la idea de que las personas podían comunicarse mediante cartas? Se puede pensar en una persona distante, se puede aferrar a una persona cercana, todo lo demás queda más allá de las fuerzas humanas. Escribir cartas, sin embargo, significa desnudarse ante los fantasmas, que lo esperan ávidamente. Los besos por escrito no llegan a su destino, se los beben por el camino los fantasmas. Con ese abundante alimento se multiplican, en efecto, enormemente. La humanidad lo percibe y lucha por evitarlo; y para eliminar en lo posible lo fantasmal entre las personas y lograr una comunicación natural, que es la paz de las almas, ha inventado el ferrocarril, el automóvil, el aeroplano, pero ya no sirven, son evidentemente descubrimientos hechos en el momento del desastre. El bando opuesto es tanto más calmo y poderoso, después que el correo inventó el telégrafo, el teléfono, la telegrafía sin hilos.

Los fantasmas no se morirán de hambre, y nosotros en cambio pereceremos.

Estas elocuentes aseveraciones acerca de la indestructividad del poder de los fantasmas psíquicos en la memoria del pavor pueblan y dominan la visión atormentada de los personajes kafkianos.

En cambio, el personaje borgeano, secuestrado por la memoria del resentimiento y remordimiento, deviene en un rehén de la memoria adictiva del rencor, que a la vez se diferencia de la memoria del dolor y de la memoria del pavor. La memoria del rencor se atrinchera y se nutre de la esperanza del poder de un tiempo de revancha a venir, mientras que la memoria del dolor se continúa con el tiempo de la asunción de la castración de la realidad.

El mnemonista del dolor no promueve una subestimación del pasado, ni la amnesia de lo sucedido, ni la imposición de una absolución superficial, sino que acepta con pena, con odio y con dolor la castración de la realidad como inmodificable y resignable, para efectuar el pasaje de lo perdido hacia otros objetos, lo cual posibilita procesar un trabajo de elaboración de un duelo normal. La memoria del dolor admite al pasado como experiencia y no como lastre; no exige la renuncia al dolor de lo ocurrido y de lo sabido. Opera, pulsión de vida mediante, como un no olvidar estructurante y organizador, como una señal de alarma que protege y previene la repetición de lo malo y da paso a una transformación y a una renovada construcción de lo posible. En las palabras de José Hernández (1945):

*Es la memoria un gran don,
Calidá muy meritoria;
Y aquellos que en esta historia
Sospechen que les doy palo,
Sepan que olvidar lo malo
También es tener memoria
(Martín Fierro)*

En efecto, en la memoria del dolor, no se escinde el pasado, al contrario, se lo recuerda como experiencia aleccionadora para poder ser integrado en la configuración de las dimensiones temporales del presente y el futuro. Los personajes borgeanos, como señalé más arriba, se hallan habitados fundamentalmente por la memoria empecinada y atormentadora del rencor.

Varios ensayistas y críticos literarios se han interrogado sin hallar respuesta acerca de dónde están los sentimientos y en especial el amor en la obra borgeana.

Él declaró: “El éxito o el fracaso me parecen irrelevantes y nunca me preocupo por ellos. Lo que busco ahora es la paz, el placer del pensamiento y de la amistad. Y aunque sea demasiado ambicioso, una sensación de amar y ser amado. Prefiero ser amado que admirado”.

* Reproducimos este texto de Jorge Luis Borges en la página 553, véase. (N. del E.)

Considero que el personaje borgeano en parte responde estas preguntas en su poema “El amenazado”,* escrito en 1972, poema que sería en gran medida un lamento de amor, por el amar imposible.

En otro poema, “Sherlock Holmes” (1983), el personaje borgeano intenta elucidar los orígenes de sus desamores.

*No salió de una madre ni supo de mayores.
Idéntico es el caso de Adán y de Quijano.
Está hecho de azar. Inmediato o cercano
lo rigen los vaivenes de variables lectores.
No es un error pensar que nace en el momento
en que lo ve aquel otro que narrará su historia
y que muere en cada eclipse de la memoria
de quienes lo soñamos. Es más hueco que el viento.
Es casto. Nada sabe del amor. No ha querido.
Ese hombre tan viril ha renunciado al arte
de amar. En Baker Street vive solo y aparte.
Le es ajeno también otro arte, el olvido.
(...)
Pensar de tarde en tarde en Sherlock Holmes es una
de las buenas costumbres que nos quedan. La muerte
y la siesta son otras. También es nuestra suerte
convalecer en un jardín o mirar la luna.*

Borges escribe este poema a los 84 años y con la lupa de Sherlock Holmes intenta infructuosamente develar el misterio de los orígenes de los pesares y de los encierros de sus personajes. Orígenes que los han sujetado, que los han llevado a renunciar al amor y los han detenido en el resentimiento contra sus padres a punto tal que llegaron a renegar el haber nacido producto de una relación sexual y de un cuerpo materno al afirmar en este poema que *no salió de una madre ni supo de mayores, así como Adán.*

El protagonista borgeano reniega además de sus pasados y antepasados. Ha sido creado únicamente por Dios a su imagen y semejanza.

Pero no todo es rencor signado por Tánatos en la obra de Borges. Y creo que éste es un punto muy relevante para diferenciar a los “analizantes borgeanos” de los “analizantes kafkianos”. Porque los “analizantes kafkianos” se hallan habitados por la certeza de una indestructible desesperanza que puede llegar a paralizar el proceso analítico, generando con el analista un baluarte kafkiano (Kancyper, 2007).

En los personajes borgeanos existe, en cambio, la presencia de una posible esperanza que reabre la temporalidad y reivindica –Eros mediante– a la dignidad humana.

En el último poema de su último libro *Los conjurados*, despunta, precisamente, el despertar de una esperanza planetaria.

En el centro de Europa están conspirando.

*El hecho data de 1291.
Se trata de hombres de diversas stirpes, que profesan
diversas religiones y que hablan en diversos idiomas.
Han tomado la extraña resolución de ser razonables.
Han resuelto olvidar sus diferencias y acentuar sus afinidades.
(...)
En el centro de Europa, en las tierras altas de Europa, crece una torre
de razón y de firme fe.
Los cantones ahora son veintidós.
El de Ginebra, el último, es una de mis patrias.
Mañana serán todo el planeta.
Acaso lo que digo no es verdadero, ojalá sea profético.*

Para terminar, considero que el psicoanálisis opera en estos tiempos agitados y oscuros como uno de los refugios más sólidos para la conservación de un espacio posible y esperanzado donde ampliar los límites de una humanización siempre en riesgos de zozobra. Y al descifrar las celadas del inconsciente que intervienen en los procesos del sufrimiento humano, posibilita al sujeto y a las masas poder descifrar e historizar el laberinto de las diferentes memorias y de los afectos sofocados y escindidos que los secuestran en una aciaga e interminable repetición.

DESCRIPTORES: AMOR / RESENTIMIENTO / MEMORIA / OLVIDO / ODIO / LITERATURA

KEYWORDS: love / resentment / memory / forgetting / hate / literature

PALAVRAS-CHAVE: AMOR / RESENTIMENTO / MEMÓRIA / ESQUECIMENTO / ÓDIO / LITERATURA

Bibliografía

- Borges, J. L. (1972): “El amenazado”, *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé 1981.
- (1981): “Nostalgia del presente”, *La cifra*, Buenos Aires, Emecé, 1981.
- (1982): *Todo Borges*, Buenos Aires, Atlántida .
- (1983): “Los conjurados”, en *Los conjurados*, Madrid, Alianza, 1985.
- (1983): “Sherlock Holmes”, en *Los conjurados*, Madrid, Alianza, 1985.
- Bloom, H.: *El canon occidental*, Barcelona, Anagrama, 1995.
- Freud, S. (1914): “Introducción al narcisismo”, A. E., XIV.
- (1915): “Pulsiones y destinos de pulsión”, A. E., XIV.
- (1918): “El tabú de la virginidad (Contribuciones a la psicología del amor III)”, A. E., XVI.
- (1920): “Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina”, A. E., XVIII.
- Gay, P.: *Freud, otra vez*, Buenos Aires, Ana Korn, 1995.

- Green, A.: “¿Por qué el mal?”, en *La nueva clínica psicoanalítica y la teoría de Freud*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993.
- Guinsburg, N. (1999): *É difficile parlare di sé*, Roma, Einaudi.
- Hernández, J. (1945): *Martín Fierro*, Buenos Aires, Araujo, 1945, pág. 183.
- Kancyper, L. (1995): “Resentimiento y odio en el duelo normal y en el patológico”, *REV. DE PSICOANÁLISIS*, LII, 2, págs. 451-462.
- (2006): *Resentimiento y remordimiento* (versión ampliada), Buenos Aires, Lumen. (Versión portuguesa: *Ressentimento e Remorso*, San Pablo, Editorial Casa do Psicólogo, 1994.) (Versión italiana: *Il risentimento e il rimorso*, Milán, Editorial Franco Angeli, 2003.)
- (2007): “Esperanza terminable e interminable en la situación analítica”, *REV. DE PSICOANÁLISIS*, LXIV, 2.
- Kavafis, K. (1981): *Poetas griegos del siglo XX*, Monte Ávila, Caracas, 1981.
- Schmucler, H.: “El dilema de las palabras”, publicado en *Página/12*, 25 de enero de 2007.
- Wiessel, E.: *La intolerancia*, Barcelona, Granica, 2002.
- Zimmerman, H.: *Tres mil historias de frases y palabras*, Buenos Aires, Aguilar, 2000.

El transgénero y la actitud de la revuelta

*Judith Butler

Si bien es cierto que en muchos aspectos los problemas de la política de la identidad ya no están en primer plano, queda, a mi juicio, trabajo sin acabar en este dominio. Afirmar la identidad o fundar una política sobre la identidad, aunque sea, paradójicamente, una identidad *queer* –si es que tal cosa existe– es plantear una reivindicación en algún lado y frente a alguien. Lo que aparece aquí como lo más pertinente, no son sólo los términos a través de los cuales uno se dirige a alguien sino el modo de este dirigirse en sí mismo. Aun cuando se proponen ejemplos de actos de reconocimiento, se tiende a socavar sus connotaciones habituales. Te reconozco como mujer o te reconozco como hombre. Tales actos de discurso son modos de dirigirse a alguien: instauran un “yo” y buscan dirigirse a un “tú” –y esta escena de interlocución puede ser tan importante, si no más, que la categoría por la cual me dirijo a ti–. En otros términos, la categoría llamada: “yo me dirijo a ti”, lo cual es diferente de decir lo que tu eres, o si yo determino quién eres tú o cómo lo hago.

Estos últimos años, cuando me encuentro en reuniones feministas, la discusión tiende a detenerse o a tornarse irritante cuando se abordan cuestiones de transexualidad o de transgénero. Hace algunos años, por ejemplo, me contactó una periodista del *San Francisco Chronicle*, quien sostenía que los hombres trans se hallaban comprometidos en un repudio de la feminidad, o de las mujeres o del feminismo, y que esa era una manera de conformarse a las normas de la misoginia. Me llevó un tiempo persuadir a esta periodista en particular, de que los deseos positivos de cambiar de sexo, no siempre se basan en el repudio del sexo anterior. Que la lógica binaria o la de no contradicción no se aplican en este dominio. En realidad, creo haberlo dicho de otra manera: lo que una persona quiere, no debe ser siempre comprendido en términos de aquello que rechaza o desea dejar de lado. Si uno pensara en esos términos, en-

tonces toda persona lesbiana o gay repudiaría la verdad primera de su heterosexualidad, y todo heterosexual no haría sino renegar de su homosexualidad real, y en semejante escenario, los bisexuales serían perfectamente incomprensibles.

Entonces, si ciertas feministas se preocuparon públicamente porque consideraron que el movimiento trans constituye un esfuerzo de desplazamiento o de apropiación de la diferencia sexual, creo que es una visión que olvida que los movimientos trans y los feministas están necesariamente destinados a encontrarse por tener un conjunto de valores comunes. Si, como es necesario hacer, se toma al género como una categoría histórica, entonces nuestra tarea analítica consiste en revisar constantemente nuestras estructuras para comprender cómo funciona el género. Las personas trans corren el riesgo de la discriminación, la pérdida del empleo, la persecución pública y la violencia. Pero entender el género como una categoría histórica, es reconocer que, como manera de configurar culturalmente un cuerpo, el género se halla abierto a un continuo remodelamiento y que ni la “anatomía” ni el “sexo” escapan a la normativa cultural (lo cual ha sido claramente demostrado por el movimiento intersexo). La atribución misma de la feminidad a los cuerpos femeninos como si fuera una propiedad natural o necesaria ocurre dentro de un encuadre normativo donde la asignación de la feminidad a “la hembra humana” es en sí mismo uno de los mecanismos de producción del género. Los términos como “masculino” o “femenino” están notoriamente sujetos al cambio; existen historias sociales para cada uno de esos términos; su significado cambia radicalmente según las fronteras geopolíticas y las obligaciones culturales que determinan lo que imagina el otro (quién imagina a quién) y con qué finalidad. Así, los términos de la designación de género jamás se fijan de una vez para siempre, sino que están continuamente en proceso de remodelamiento. Este *rehacer* que recae a la vez sobre el género y sobre la organización de la sexualidad es aquello que se produce en los momentos de conjunción y de disyunción que definen corrientemente el campo de la política sexual. El futuro que le queda a la política sexual dependerá de nuestra capacidad para vivir y negociar con estas tensiones sin forcluirlas por posiciones dogmáticas o por soluciones demasiado fáciles.

Es entonces, dentro de este cuadro general que hoy quisiera plantear la cuestión de la identificación transgénero y, a partir de un conjunto político de normas, por conflictivas que ellas sean, llegar a una comprensión psicoanalítica de ese fenómeno para retornar luego a la política. Decir que deseo reflexionar sobre el psicoanálisis en este contexto, hace temer que me sirva del psicoanálisis para patologizar o diagnosticar. Mi intención no es hacer ni lo uno ni lo otro. Contrariamente, podría ser que el psicoanálisis necesitara ser reescrito a la luz de las vidas

trans. De hecho, pienso que una cierta patologización de la identificación transgénero es reforzada por estas teorías psicológicas que utilizan un abordaje normativo de la coherencia de género. Por ejemplo, ciertos psicoanalistas, incluyendo feministas, han podido sostener que los vínculos homosexuales intensos entre varones indican que esos varones han repudiado a la madre. Esto es entonces, comprendido como una ruptura en la capacidad relacional misma. El presupuesto es que la relación con la madre es primaria y que toda brecha en esta relación es una brecha en toda la capacidad relacional (o relacionalidad). El psicoanalista Ken Corbett ha refutado este punto de vista sugiriendo que, cuando los varones viven su placer fálico en conjunto, entran en un modo de relación distinto de aquel que pueden tener con chicas o con lo materno. No hay motivo para inferir de ello que el desplazamiento hacia la homosexualidad masculina es un repudio de la madre. No es porque esos juegos fálicos, particularmente entre varones, no impliquen generalmente ni a chicas ni a mujeres –aunque ello puede ser posible– que ellos tengan por principio el repudio de las chicas o de las mujeres. De hecho, una cosa es que el deseo esté dirigido hacia un género y no hacia otro y otra cosa es fundar el propio placer en una exclusión motivada por la agresividad o por el odio hacia ese género. Considerar a la relación con la madre como siendo la relación primaria, es arriesgar, extrañamente, terminar explicando los juegos de los varones en referencia a lo maternal, lo cual es una manera de dejar de lado su modo de relación propio. De hecho, el riesgo consiste en terminar con una teoría de la sexualidad masculina concebida para proteger el narcisismo de la madre presuntamente heterosexual.

Entonces, ¿puede decirse algo similar a propósito de la identificación transgénero? ¿Se admite demasiado rápidamente que la identificación transgénero procede de un repudio? Los muchachos que se sienten chicas o las chicas que se sienten muchachos, hacen ellos o ellas algo distinto que canalizar su energía libidinal hacia el rechazo de una cierta posición, una posición que consistiría en asumir esa forma de alineamiento de género en la cual las chicas sienten (justamente) que son chicas y los muchachos sienten (justamente) que son muchachos. ¿Podemos nosotros, siguiendo a Corbett entender la identificación transgénero como una “fantástica demanda relacional”? Si es ese el caso, entonces esa demanda toma la forma de un dirigirse a (*adress*) o de una interpelación. Quisiera consagrar una parte del tiempo que nos queda a reflexionar sobre la cuestión de saber si la identificación de género está ligada a la escena de dirigirse a (*adress*), planteando la cuestión en términos de la manera en que uno es nombrado, de la manera en que uno nombra al otro y lo que pasa cuando, de hecho, tratamos de nombrarnos recíprocamente. Estas cuestiones son, en mi opinión, un elemento de la escena

retórica del reconocimiento y muchos de esos debates, incluyendo los encuentros más accidentados, buscan dar una representación política a ciertas identificaciones, transformando así una categoría psicológica en un modo social y político de presentación de sí. De hecho, no estoy segura de aquello que sabemos acerca de las identificaciones en sí mismas, pero de lo que sí sabemos algo es de la manera en que son anunciadas, otorgadas, la manera en que todos somos invitados a honrarlas y a nombrarlas; en otros términos, ¿cómo entender un concepto como “identificación” fuera del contexto en el cual una identificación es discursivamente reivindicada y claramente enunciada? Esa reivindicación, ¿representa una identificación preexistente o la identificación es formulada e interpretada en el momento en el cual se la enuncia? Para comprender qué es la identificación, ¿no es necesario saber cómo ella funciona en el discurso? Y, ¿no podríamos decir que la afirmación de la identificación transgénero funciona en el discurso como un llamado, como un requerimiento, una cierta manera de no tomar en cuenta una interdicción percibida, una cierta manera de enfrentar la vergüenza y una reivindicación de palabra pública?

Hace algunos años en un espectáculo de poesía slam en San Francisco, cierta cantidad de gente de la comunidad transgénero hablaron públicamente de los *géneros queer* (*genderqueer*), de los varones, de los transgénero, de los transexuales, de los *butch* de las *mujeres* que aman hombres trans –las categorías proliferaban–. Los poemas estaban dedicados a explicar el sentido de tales categorías, a enunciar un cierto tipo de posición sexual o de género en el espacio público, y yo apostaría que poemas enteros habían sido concebidos a partir de la demanda de ser nombrado de otra manera, de recibir un nuevo nombre, de ser comprendido por un conjunto de términos y de ver ese nombre y ese reconocimiento hechos tan públicos como fuera posible. No siempre era fácil descubrir a quién estaban dirigidos esos poemas. A veces se dirigían a quien deseara escuchar, otras veces se dirigían a alguien, al feminismo, al movimiento gay y lésbico. Pero en el momento de la enunciación, la situación era la de un cierto increpar: un dirigirse a nadie en particular y a todo el mundo y, sí, podría decirse: un dirigirse a las condiciones mismas que hacen que un poema sea audible. En esos textos violentos y, a veces, coléricos, la exigencia de ser llamado por un cierto nombre y comprendido como un cierto tipo de persona era a veces –aunque no siempre– violenta, encarnizada, lúcida y sin equívoco. Los oradores *género queer* se burlaban de su propia ineptitud para habitar las categorías, pero muchos transexuales sostenían firmemente, por ejemplo, un sistema de géneros binario y su derecho y su necesidad de inscribirse en él. Una mujer trans elaboraba la cólera que había sentido en el festival de música de las mujeres de Michigan, un evento cultural anual que pro-

pone lo que se ha llamado un espacio separado para las “mujeres que han nacido mujeres”; su cólera se extendía a las instituciones y a las categorías psiquiátricas, al feminismo académico y, finalmente, al Departamento de Estudios Femeninos. Después de haber dicho *fuck you* a todas esas instituciones, decidió agregar algunos nombres propios a la lista y dijo: “*fuck you* Judith Butler” –un momento al que sobreviví admirablemente bien–. En una correspondencia por *e-mail* que siguió con esta mujer, pude comprender que yo o mi nombre representábamos una teoría preformativa del género que era enteramente *queer* y que de ninguna manera podía servir a los intereses de las personas trans. Asociaba mi trabajo a una doctrina de la labilidad y de la subversión del género; en tanto persona trans, pensaba que este viraje *queer* no respondía a su propia necesidad de fijeza y de sistema de género binario al cual ella suscribía categóricamente. Sin duda el *fuck you* es brutal, pero tampoco para tanto. Ese acto de discurso era un elemento del poema y todo en él parecía dirigirse a mí, o más bien a mi nombre, así, hacía algo diferente, reunía bajo mi nombre un conjunto de tendencias intelectuales y políticas a las cuales esa persona deseaba vivamente oponerse. Entonces, en un sentido, se dirigía a mí, pero en otro, no era a mí a quien se dirigía; era el trayecto del nombre propio, algo que se produce generalmente sin mí y, a veces, a pesar mío. Y ésta no es sólo una dificultad mía sino, tal vez, una dificultad que invariablemente surge cuando se piensa en la manera en que los nombres propios a la vez designan y no designan a aquellos que los portan. Sea como fuere, en ese momento yo fui interpelada por mi nombre, pero también fui invitada a entender cómo mi nombre circula de una manera que me es bastante indiferente, lo cual es cierto para cada uno de nosotros aquí. Uno es llamado por su nombre, pero siempre llega el momento, sobre todo en la escuela, donde se trata de “aceptar el propio nombre”: “sí, soy yo” o “sí, estoy aquí” o “aquí”. ¿Qué se suponía debía yo entender en ese dirigirse a mí? Sin duda me equivocaría si no viera que hay un “tú” al cual se dirige esa cólera brutal, que aún ahí, en esa furiosa toma de la palabra pública que parece cortar toda relación, hay, a pesar de todo, una oferta de relación, o “hablar alto y fuerte” (un “decir lo suyo”), pero también un “hablar a”. Sigo afligida por el empleo de la expresión *fuck you* como insulto, porque tiendo a pensar que es algo que se hace a partir de sentimientos totalmente diferentes. De hecho, me apresuré a preguntar a mi amigo/a que me había acompañado a ese evento esa noche si esa manera de adjuntar el verbo “ *fucking*” a mi nombre podría sugerir un cierto deseo hacia mí por parte de esa mujer. Pero mi amigo/a me replicó que yo no hacía más que reconfigurar esa agresión dirigida hacia mis deseos. Puede ser, por otra parte, que la mayoría de los comentarios que propongo hoy no sean más que tomar mis deseos por realidades. Trataré, por lo tanto, de moverme

con precaución en lo que sigue. Por cierto, con suficientes recursos narcisistas, uno podría seguir el camino que emprendió Kristeva en la New School University, un día en que una mujer la incriminaba a los gritos, para salir a continuación ruidosamente del auditorio, rechazó las disculpas de la persona que la había invitado, diciendo a quien quisiera oír: “Es evidente que esa joven está locamente enamorada de mí”.

Los recursos que me permitirían llegar a semejante conclusión, lamentablemente me faltan y, por otra parte, no creo que la cólera sea realmente amor. Sin embargo, sostengo que hay un “tú” al cual uno se dirige, que la poesía slam tiene su lugar y su función particular en la comunidad trans y gay, y que hay una manera brutal y lúcida de hablar delante de otro y a otro, que funciona precisamente porque ella consiste en ignorar el miedo y la vergüenza en público y porque necesita de un “tú” con el cual un nuevo tipo de conversación sea posible, un “tú/vosotros” capaz de ayudar a reconstituir una nueva realidad social. Por cierto, cuando alguien dice *fuck you* es una manera de decirle al “tú” que uno no desea tener una conversación con él/ella: es un hecho lamentable que a veces necesitemos dirigirnos a aquellos otros a los cuales ya no quisiéramos dirigirnos para decirles precisamente eso. Pero también es cierto que tales dichos son a veces brutalmente dirigidos a otro con el propósito de herirlo, abordarlo precisamente porque pensamos que no escucha y que es incapaz de escuchar. Era, entonces, curioso ser aquella a la cual uno se dirige de esa manera, siendo yo alguien que escucha. Y puedo entender, sin embargo, que yo representaba la posición de aquella a quien se le puede decir cualquier cosa porque podría suponerse que yo no estaba allí, que jamás lo estaría, que no podría ser alcanzada por lo que se me decía, que no escuchaba. De hecho, mi ausencia se suponía y hasta constituía una condición de posibilidad del mensaje que me fue dirigido. Es más, me pareció que ese mensaje era una manera de cortar, de tomar por la tangente, y que mi nombre era algo así como un punto de partida, algo a lo cual había que responder para ser liberado de ello. Y lo que me quedaba oscuro era si mi nombre era efectivamente necesario para esta ruptura en particular y si funcionaba metonímicamente como el lugar más amplio de una transición histórica. Lo más doloroso para mí era ver que esta mujer tomaba la palabra para rechazar la vergüenza, que hablaba en voz alta y rabiosamente contra la vergüenza. Entonces, si “Butler” formaba parte de lo que había que rechazar –un rechazo que necesitaba un dirigirse directo, una palabra que dijera “te rechazo”–, yo tenía que saber si mi posición, tal como había sido construida por ella, operaba como una fuente de vergüenza.

Hay, sin duda, una pregunta suplementaria difícil de plantear, es aquella que consiste en preguntar si esta suerte de euforia de la transgresión es o no tributaria de esta vergüenza y de este miedo. Este diri-

girse a alguien discursivo, ¿necesita del sufrimiento de género al cual trata de sobreponerse? Importa aquí diferenciar entre el sufrimiento como necesidad psicológica y el sufrimiento como presuposición social. Después de todo, al hablar se trata de hacer frente a un obstáculo, a un modo público de censura que proviene de la estigmatización de las personas trans. En este sentido, el sufrimiento no es verdaderamente auto-generado. No obstante, se puede plantear la cuestión de saber cómo un sufrimiento engendrado por modos de opresión sociales e históricos se moviliza después para otros fines. Después de todo, el origen del sufrimiento es algo diferente de los usos a los cuales se lo hace servir o a los efectos que produce.

Admitamos que esos poemas rabiosos eran maneras de trabajar con aquello que llamamos generalmente sufrimiento de género. Pero desde el momento en que uno se propone hablar de sufrimiento, percibe que ha abordado la psicología, lo cual significa que uno tiene todo el derecho a sospechar una patologización. Quisiera, entonces, intentar distinguir dos versiones de este sufrimiento. El primero es el tipo de sufrimiento que los padres y los psicólogos temen para los adolescentes *queer* y transgénero, es decir, “Pero, si vives así, vivirás una vida de sufrimiento!”. Aquí, “sufrimiento” es enunciado como “tu destino posible o cierto” y así la atribución o la predicción del sufrimiento viene del sujeto paternalista que pretende preocuparse de vosotros. y de vuestra felicidad futura. La conminación al género normalizado constituye de este modo otro tipo de sufrimiento, o más bien, ese esfuerzo por preocuparse de “vosotros”. Supone implícitamente que la felicidad y el bienestar son funciones de la normalización de género. La conminación hacia el género normalizado constituye así, otro tipo de sufrimiento, o más bien, la enunciación misma que busca atenuar el sufrimiento de vuestra vida no normalizada deviene causa de sufrimiento. El acto de discurso no se conforma con comunicar la norma, sino que provoca sufrimiento entre aquellos cuyas vidas no llegan a cumplir con o a aproximarse a la norma. El sufrimiento que teme para vosotros el sujeto que enuncia la norma, es el sufrimiento que os inflige al enunciar la norma.

Por cierto, es difícil saber si tales palabras así como otras formas de interpelación del mismo tipo son condición y causa del sufrimiento de género. Después de todo, escuchar decir que vuestra vida de género os condena a una vida de sufrimiento es en sí mismo inexcusablemente hiriente. Es una palabra que patologiza y la patologización hace sufrir. ¿Es posible entonces pensar este tipo de sufrimiento como algo que podría ser llevado a un contexto terapéutico sin estar sujeto a repatologización? Si se rechaza la patologización, como debe hacerse, ¿puede aun pensarse el sufrimiento de género dentro de las categorías psicológicas o habría que repensar la esfera de lo psicológico misma como consecuencia de

esta bolsa de gatos? Después de todo, se puede sufrir como consecuencia de haber sido patologizado, pero también se puede sufrir por otras razones. De hecho, el argumento de muchas personas que demandan un cambio de sexo es, en principio, que resulta doloroso vivir socialmente como género que no funciona para uno mismo, y, luego, que hay placer y bienestar, y hasta sobrevida psicológica en la perspectiva del cambio.

Hay una tendencia a pensar que se puede distinguir entre las normas culturales que estigmatizan a aquellos que son más o menos transgénero en términos de afecto, de disposiciones o de prácticas, de la realidad psíquica interna de esos individuos. En el primer caso, las normas son entendidas como tortura causante de sufrimiento; en el segundo caso, se dice que la psiquis está torturada y se trata eso como una cuestión psicológica. Pero, ¿qué ocurre si estos dos casos no pueden ser desarticulados el uno del otro? ¿Por qué distinguir entre un sufrimiento infligido a una persona por normas culturales violentas y normalizantes y un sufrimiento que parece emerger del interior de la identificación transgénero? ¿Qué nos hace pensar que tales identificaciones no ocurren en relación con las normas? ¿Y qué nos hace pensar que esas normas no operan precisamente a través de la regulación o la infiltración de las prácticas identificatorias?

Quisiera sugerir que el terreno no es suficientemente firme para hacer tales distinciones. Después de todo, las normas no son simplemente exteriores y los psiquismos no son esferas interiores autónomas libres de las normas culturales. Nos equivocamos si creemos que las normas se imprimen desde el exterior de nuestras psiques: las normas son las condiciones de nuestra propia formación y de nuestra propia emergencia. Ellas nos preceden, nos ponen la mano encima aun antes de que devengamos conscientes de sus operaciones. Trabajan para hacernos legibles, inteligibles, antes de nuestros esfuerzos de entenderlas o de evaluar su efecto sobre nosotros. Lo que podría aparecer, al principio, como una serie de normas pertenecientes a un medio ambiente que opera sobre nosotros desde el exterior, son, de hecho, las condiciones de nuestra formación y se abren camino “en nosotros” como elemento de la topografía psíquica elaborada del sujeto. Cuando en *Défaire le genre* (Deshacer el género), sugería que el género es un estructura *ec-statica*, quería decir que, en tanto somos seres con género (*genrés*), somos fuera de nosotros mismos, y que el género es formado por normas culturales que nos preceden y que nos exceden. Pero no quise decir que el género es sólo exterior y que, en consecuencia, debemos evacuar el interior en nuestras teorizaciones de género. Más bien quise decir que lo exterior es también lo interior, que aquello que evocamos como “interior” es una manera particular en la cual la norma cultural toma la forma de realidad psíquica, muy a menudo como identificación psíquica. La norma cul-

tural no deja de serlo cuando asume una forma interior, sino que adopta una modalidad psíquica específica sin la cual no puede funcionar. De manera similar, no alcanza con pensar la interioridad psíquica como una topografía fija, dada de antemano y constitutiva. Lo que se llama “vida interior”, sea lo que fuere, aparece como consecuencia de una cierta separación producida entre lo que es exterior y lo que es interior. Y esta separación no se produce de una vez, sino que se produce –o no– todo el tiempo; el obstáculo mismo que imaginamos como precondition para el pensamiento de sí mismo es en realidad negociado, reinstituído y suprimido en el curso de nuestra vida relacional. Lo que entonces está en juego en esta formulación, es la diferencia entre decir: a) un sí mismo es un tipo de ser delimitado y distinto de otros seres delimitados; y b) un sí mismo es precisamente ese perpetuo problema entre la delimitación que está o no resuelto de diversas maneras y en respuesta a un abanico de exigencias y desafíos.

Permítanme interrumpir un instante y recapitular hasta aquí: primeramente intento comprender qué significa la afirmación de una identificación en el lenguaje y, en particular, a través de un modo de dirigirse a (alguien) que puede o no corresponder a una persona existente como destinataria. En ese sentido, la afirmación de la identificación tiene lo que podríamos llamar un carácter confrontativo en cuanto al modo de dirigirse al otro. En segundo lugar, la afirmación pública de la identificación *cross-gendered*, o la identificación con el otro género normativamente definido, busca romper con una interdicción pública que pesa sobre la existencia *cross-gendered*, una interdicción que comunica una norma de género patologizante, y el modo de dirigirse rabioso y provocativo es un medio de servirse de este sufrimiento o de hacerlo operativo para otros fines. En tercer lugar, tenemos tendencia a pensar las identificaciones como fenómenos interiores, psicológicos, y las normas como culturalmente impuestas por un mundo “exterior”, pero en ello nos equivocamos al no ver que las normas no sólo nos permiten aparecer como sujetos, sino que también articulan la topografía interna de la psique.

Cuando uno se pone a pensar la identificación *cross-gendered* (la identificación al otro género normativamente definido), uno se descubre, creo, tomado en una vacilación entre discurso sociológico y discurso psicológico. Invariablemente uno trata de hablar de una *chica* que descubre que se identifica como varón, por ejemplo, y, al utilizar ese modo de descripción que parece a la vez muy habitual e inevitable, se ubica una niña sociológica comprometida en una identificación psíquica que no le permite conformarse a las expectativas psicológicas generadas por la posición sociológica. Pero nuestra gramática, ¿también mantiene separada a la niña *sociológica* de la identificación *psíquica*, asumiendo

así la necesidad de esta discordancia? ¿En qué momento puede decirse que una identificación *cross-gendered* necesita un desplazamiento en la manera de nombrar los hechos sociológicos? Claramente, eso se produce, por ejemplo, cuando alguien demanda ser considerado varón, en el momento de entrega de la solicitud de cambio de designación sociológica. De hecho, se producen dos actos: el primero es un acto de autonominación, pero el segundo es una forma de dirigirse (a alguien), un dirigirse a un “tú” al cual se le demanda que esa persona sea considerada varón. En ese momento, no se puede hablar de la identificación como de una realidad exclusivamente psíquica, como algo que acontece de manera interna y que ocurre de manera separada de una identidad sociológica o de una escena sociológica de interlocución. Por el contrario, la identificación cobra forma como discurso y como un dirigirse a (alguien), en un contexto donde el hecho de ser reconocido en el lenguaje constituye una parte de la realidad social aquí en cuestión. Es en este contexto de dirigirse al prójimo, con la solicitud de ser nombrado con un nombre diferente, de ser objeto de respuestas pronominales constituidas por una serie de términos diferentes, que vemos, a la vez, a) una demanda de remodelamiento de la realidad social modificando los términos del reconocimiento que constituye la realidad social, y b) una demanda al prójimo de contribuir a esta modificación. “Considéreme como varón” puede decirse también como “Viva en un mundo en el cual sería reconocible como varón; reconózcame y reelabore las normas de reconocimiento gracias a las cuales mi realidad tendría una chance de ser constituida”. Fíjense que no se trata exactamente de llevar una realidad psicológica interna a una realidad social explícita. Si la identificación queda inarticulada, si todavía no ha tomado la forma de un dirigirse a, bien puede funcionar como silencio o como potencial. De manera que, en el momento en el cual la cuestión tomó forma o la exigencia fue plantada: “Por favor, de aquí en más llámeme Carlos o Eric o Pedro”, es un momento en el cual el temor, la vergüenza, son transformados en solicitud explícita de reconocimiento.

No se trata, entonces, de transformación de un fenómeno psíquico en fenómeno social, sino, más bien de desplazamiento de una manera de vivir una realidad psíquica, socialmente mediatizada e informada, siempre en relación con otro cuya realidad psíquica está igualmente mediatizada socialmente e informada. La psique, entonces, no está formada solamente por normas culturales que nos exceden y nos preceden, que se abren un camino en cada uno de nosotros como instancias externas sin las cuales no podemos vivir, sino que ella cobra igualmente forma, y cambia de forma, *en un contexto de dirigirse a* que se sirve de los términos por los cuales el reconocimiento es conferido para reconstituir la realidad social de las personas.

Entonces, aquello a lo que me esfuerzo por acercarme aquí es a imaginar la identificación transgénero no como afiliación a un género ya establecido, sino más bien como una “fantástica demanda relacional”. Y lo hago frente y en contra de un modelo que leería inmediatamente esta identificación sea como repudio sea como solución narcisista, en definitiva a-relacional. Puede ser que el varón que no quiere jugar a los juegos de espadas y de guerras fantásticas y prefiera sus moños y sus vestidos, encuentre en eso que se llama “feminidad” una manera de articular un conjunto de orientaciones, de deseos, de modos de aparecer frente al otro, de hacerse atractivo para el otro. Y puede ser que la vergüenza asociada a esta conducta *cross-gendered* (o conducta de identificación con el otro género normativamente definido) sea en sí misma la causa de su retracción de toda relación, si es que hay retracción. En ese caso, estamos frente a un varón sociológico que tal vez esté en tren de negociar sus necesidades relacionales más elementales a través de las convenciones de la feminidad. Pero también estamos frente a una crisis de la noción misma de “varón sociológico”, siendo que ese “varón” está constituido no sólo por la *manera* en que es percibido y en que los demás se dirigen a él, sino también por las *convenciones* sobre la manera en que se dirige a sí mismo y en la que es interpelado por el otro. Igualmente la niña supuestamente sociológica que desea principalmente o exclusivamente jugar a la guerra, manejar la espada o hasta salvar a la joven en peligro, encuentra en la norma cultural de masculinidad algo que facilita un cierto tipo de expresión que constituye un vocabulario emocional elemental para el sí mismo con género que ella es. Desde mi punto de vista, no es que ella sea una chica sociológica con una identificación en disonancia con respecto a las nociones o a las normas sociológicas adquiridas de “cualidad de chica” (*girlness*). Por el lenguaje, la gestualidad y la dimensión significativa de la práctica corporal, ella introduce también una crisis en la categoría sociológica de chica, que demuestra que no es posible remitirse a su construcción sociológica como si estuviera definitivamente fijada. Si la realidad social del género está constituida en parte por las prácticas de nominación –autonominación y nominación por el prójimo– así como por las convenciones que organizan la *performance* social de género, entonces parecería que el referente sociológico no puede inaugurar ni garantizar lo que pasa aquí. Es el carácter fijo del referente sociológico el que es puesto en crisis por la disonancia presente en esta ocasión como en otras.

“Varón”, ¿es un sentimiento interior o un modo de presentación social? Si es un sentimiento interior, entonces, ¿no está formado por normas culturales? ¿Deviene social o cultural sólo a través de su exteriorización? El “yo” que reflexionaría sobre sí mismo y se esforzaría al hacerlo por ponerse de acuerdo con las categorías de género ya está

constituido por las normas culturales, de las cuales se percibe que están, a la vez, adentro y afuera –no sólo por su estatuto, sino también por su poder–. O para decirlo mejor, las normas culturales negocian la cuestión de la frontera entre interior y exterior. Y como el límite del yo es invariablemente un yo corporal, como lo indica Freud en *El yo y el ello*, me parece que el género no puede ser encontrado ni como dentro ni como fuera de un límite comprendido como separándolos el uno del otro; más bien, el género puede ser encontrado como un problema del límite que, tanto puede estar bien definido como perdido entre el adentro y el afuera.

Si ahora me refiero a Freud, no es para hacer un diagnóstico, sino para tratar de entender la relación entre rabia y pena, un vínculo que para la mayoría de nosotros no es fácil de entender en las mejores condiciones. Cuando fui interpelada del modo colérico que he descrito, era claro que la oradora no pensaba que yo estaría allí, no creía que yo deseaba escuchar lo que ella tenía para decir, no sabía que yo había hecho el viaje ese día precisamente, para escuchar esos poemas. Cuando la fui a ver para decirle cómo me habían gustado la lucidez y la rabia de su poema, me agradeció pero ella no conocía mi rostro. Para ella, Judith Butler era sin rostro. Entonces, cuando le dije mi nombre, pareció shockeada. Eso me condujo a reflexionar acerca de la manera en que una ausencia supuesta condicionaba ese poema furioso. La presunción es que la teoría *queer* no escucha el discurso trans, que la teoría *queer* está en otra parte, ausente, que no ha escuchado, que no escuchará, que no estará presente, continuará su vía académica, no irá a la calle, ni acudirá a la presentación pública de slam. Entonces, ¿quién rechaza a quién? ¿Y dónde podemos encontrar pena o pérdida en este cuadro, en esta escena del dirigirse a, dirigirse a una persona, a todo el mundo, a cualquiera?

Desde mi punto de vista, la melancolía es interesante sobre todo no como rasgo de una psiquis individual, sino como consecuencia cultural de un duelo prohibido. Durante los primeros años de la crisis del sida en los Estados Unidos, estaba claro que ciertas vidas no podían ser nombradas y ciertos muertos no podían ser llorados abiertamente, porque ciertas formas de asociación íntima y de amor eran consideradas como demasiado vergonzosas para ser admitidas en la esfera pública. De hecho, la esfera pública era parcialmente producida por la prohibición de llorar la pérdida de vidas que no contaban como vidas, la pérdida de amores que no contaban como amores. Una forma asociada de melancolía marca la cobertura mediática de las guerras de Irak y de Afganistán, desde que la prohibición de fotografiar los ataúdes, los iraquíes muertos y los soldados americanos muertos funciona de manera insidiosa en función de desrealizar y de desmentir la pérdida cotidiana de vidas. Esa proscripción que pesa sobre el duelo es una manera de cir-

cunscribir el dominio de los humanos reconocibles –estructurado por las normas raciales y de género–, los apegos legítimos –estructurados por las normas heterosexuales de casamiento y las prohibiciones del mestizaje, por nombrar sólo algunos–. Quisiera sugerir que ese rechazo a identificar una vida como viviente de acuerdo con ciertas normas implica directamente que la pérdida de esa vida no será una pérdida: no es más que la transferencia de un modo de muerte social a una versión literalizada de esta muerte.

Aunque parezca que sitúo el sufrimiento de género en la matriz de la melancolía, no estoy tratando de psicologizar a individuos, sino de mostrar cómo la melancolía es orquestada a un nivel cultural y político para diferenciar entre vidas y amores que son reconocibles y, así, sujetos al duelo público y abierto, y aquellas que no lo son. ¿En qué sentido, entonces, entra el transgénero en esta matriz de la distribución desigual de la posibilidad de duelo?

En “Duelo y melancolía”, Freud traza el retrato de un/a melancólico/a que no sabe exactamente qué pérdida ha sufrido, contra quién el discurso es litigioso, la presencia de quién es audible. Freud especula en un momento que hay “una actitud de revuelta” en el melancólico, porque él o ella busca romper un lazo al mismo tiempo que lo mantiene, aunque involuntariamente. Así, las proclamaciones del melancólico frecuentemente se dirigen a alguien que no está, alguien que es, entonces, desplazado y no reconocido como otro, alguien que ha devenido también un elemento de sí mismo. Para Freud, el melancólico es alguien que dirige constantemente la atención sobre un déficit sufrido, alguien cuya autolaceración cobra estado público. El melancólico no se retira a una sesión de autolaceración privada, sino que lleva su sentimiento de indignancia al exterior, a lo público, donde es expuesto de forma repetida y sin vergüenza. La melancólica ha perdido algo, pero ignora qué y, aun si pudiera saber que ha perdido a alguien –por muerte o separación–, no sabría qué habría perdido “con” esa persona, transfiere, no obstante, la pérdida del objeto a una pérdida que forma parte del yo mismo. En una fórmula célebre, Freud nos dice que en el duelo, el mundo está empobrecido, pero en la melancolía, es el mismo yo el que está disminuido. La pérdida del otro es reformulada como pérdida en el sí mismo. Se hace una transferencia de aquello que no se sabe que se ha perdido sobre un sentimiento de sí mismo como disminuido y empobrecido.

Es importante notar que, si bien pareciera que cierta cosa del exterior hubiera desaparecido para ser reemplazada por un paisaje interno de desposesión, lo que ocurre es que el exterior se instala en el interior psíquico del yo y que ese interior psíquico aparece en ocasión de la pérdida precisamente para albergar a ese otro perdido. Ciertamente, uno no sabe exactamente lo que uno alberga y, en cierto sentido, uno no alberga más

que el saber de aquello que se ha perdido, que se guarda secuestrado en un espacio interior, un espacio que hasta se llega a fabricar a los fines de un tal secuestro, al abrigo de la visión consciente. Como dice Freud, el melancólico no puede ver claramente lo que se ha perdido, pero eso se debe a que la pérdida ha sido sustraída a la vista y a que el obstáculo que impide la visión está construido por elaboración de una arquitectura interna que funciona como protección, una protección de la conciencia misma. En otros términos, una estructura organizada siguiendo la máxima: impídemme saber lo que sé haber perdido. De manera que, cuando nos enteramos que la pérdida de objeto se transforma en pérdida en el yo, nos enteramos de que el “en” –el tropo mismo de la interioridad– aparece precisamente como protección temporaria de una pérdida que no puede ni quiere ser claramente percibida, un amor o un apego al cual es imposible renunciar.

Lo que es interesante es que esta situación aparentemente de empobrecimiento del yo no cesa de ser reinstaurada a través de un dirigirse a sí mismo autoprivativo y autolacerante. Pero esta organización interior se produce en el momento mismo en que el melancólico¹ toma la palabra, y en público. El interior y el exterior se organizan, entonces, relacionados el uno con el otro: el melancólico se dirige a otros a los que se queja de ese sí mismo que es el suyo, preguntando cómo alguien podría adherir a un club que admitiera a ese yo como uno de sus miembros; pero el melancólico busca también ser entendido y se subleva contra aquellos que no pueden aportar una reparación. La agresividad frente al otro –el otro perdido– continúa así en la queja del melancólico. Cuando esa queja encuentra su resolución, es dentro de lo que Freud llama una “actitud de revuelta” –una actitud en la cual la agresividad permite superar o vencer al otro–; una ruptura o una traición, hasta un asesinato, devuelven al melancólico la posibilidad de vivir. Después de todo, si el melancólico está prendido a lo que está perdido, viene a encarnar esa pérdida y corre constantemente el riesgo de perderse él mismo, perderse para la vida. Romper con ese otro es una forma de traición que permite al yo vivir.

Hasta aquí expuse las cosas como si hubiera otro concreto que se ha perdido, pero recordemos que Freud sostiene que lo perdido puede ser otro o una idea, y que entre las ideas que considera está aquella de na-

1. Freud nos recordaría, sin duda, que la persona que te pregunta cómo podrías pertenecer a un club que admitiera a ese yo entre sus socios es alguien que, en realidad, pregunta cómo cualquiera podría adherir a un club que te cuente a *tí* entre sus miembros. La autodevaluación es una versión desplazada de la agresión. El comentario no es simplemente “delante” del otro sino dirigido “al” otro, aunque oculto de tal manera que sugiere que el mensaje es, a la vez, enviado y retenido. Hay, entonces, ambivalencia indudablemente, pero una de las caras de esa ambivalencia es la agresividad.

ción o de patria. Si admitimos que algo como la pérdida de una nación puede estar en el centro de la melancolía, se sigue que ser expulsado por la fuerza de una nación o de una comunidad también puede ser el punto de focalización de la melancolía. Puede, entonces, pensarse en todas las formas de exclusión social como precipitantes de sus propias condiciones de melancolía, incluyendo la exclusión del régimen dominante de género que consiste en ser privado de reconocimiento por las normas dominantes o estar sometido a un desconocimiento sistemático.

¿Cómo entender, entonces, la melancolía, no como una patología individual sino como una condición producida y reproducida por privaciones culturales y sociales sistemáticas? Es una vasta cuestión que traté de abordar en otro lado. Pero para lo que hoy nos interesa aquí, podríamos tratar de situar la ambivalencia que está en el centro de la melancolía en el contexto de las privaciones y de las depreciaciones socialmente instituidas. Cuando se piensa en la melancolía como manifestada por un sujeto y, en particular, como teniendo una forma ambivalente, entonces parece que una cierta pérdida, sentida como pérdida de sí mismo y dentro de sí, un sí mismo perdedor, que sufre la usura en tanto que sí mismo, es articulada y sintomatizada en el acto de dirigirse al prójimo. Y el mensaje está trabado, ya que mantiene y, al mismo tiempo, busca romper el vínculo. Lo vemos en el mensaje que es a la vez enviado y retenido o enviado sin creer que habrá alguien para recibirlo, en la auto-depreciación que, a la vez, porta y desvía la atención. Pero aquello que tal vez importe más ver, es que además del sufrimiento de la privación en sí mismo, hay un aspecto rabioso, una rabia que todavía no está articulada, o que se articula en ciertos sentidos contra sí mismo, trabada o confundida por la estructura que la alberga. Pero esta rabia alojada en la melancolía, que toma una forma indirecta como “queja” es también aquello en lo que encontramos una cierta promesa política. Homo Bhabha lo ha mostrado claramente indicando, por ejemplo, que Freud encuentra en la melancolía una instancia potencial de revuelta.

No cabe duda de que hay una diferencia entre lo que Freud llama “revuelta” y lo que llama “manía”, pero parece que una parte de la manía corresponde a un esfuerzo por liberarse de un otro que constituye un objeto inconsciente de devoción total, otro sin el cual no sé quién soy y sin el cual mi supervivencia es puesta en cuestión. Romper con ese otro es, entonces, arriesgar la propia vida; pero no romper también es arriesgar la vida. En ciertos sentidos, la ruptura debe ocurrir en nombre de la revuelta, pero también en nombre de la supervivencia. El melancólico rompe con el prójimo, pero también consigo mismo, y lo uno y lo otro se producen al mismo tiempo porque uno y otro han encontrado refugio juntos en un lugar que sólo puede conducir a la muerte del yo para preservar al objeto. Está claro que es de ese momento del análisis freudiano que

partió Melanie Klein. La melancolía es una forma de dirigirse que no puede llegar a su destinatario, que jamás lo ha podido y jamás lo podrá: una interpelación abierta, la interpelación como llaga abierta. De manera que cuando el sí mismo (*soi*) se envía su mensaje a sí mismo (*lui même*) en un amargo circuito reflexivo, afirma que no hay lugar para su palabra y se rebela contra esta ausencia de lugar, en principio, rebelándose contra sí mismo, contra ese sí mismo que busca su lugar, pero también, potencialmente, contra ese mundo, ese mundo que no hace lugar. Y esta crisis se expresa como crisis de dirigirse a: ¿a quién se dirige la queja? Si una parte de la queja es que no hay alguien a quien se le pueda dirigir la queja, entonces el sí mismo interviene para hacerse cargo de su propia agresividad, de forma tal que al menos la agresividad tenga un objeto.

La descripción de Freud, sin duda hace aparecer la melancolía como una relación entre una persona y otra, pero yo quisiera sugerir que lo que se ha perdido puede ser precisamente el sentimiento de lugar o la posibilidad en tanto que persona. Si, para Freud, el melancólico queda inconscientemente apegado o totalmente devoto a un objeto perdido, ¿se puede, entonces, redescibir esta situación de apego de modo tal de permitir una lectura que no esté centrada en el sujeto y su drama interior? Por ejemplo, ¿existen apegos sin los cuales no hay sí mismo reconocible? Y esos apegos, ¿son orquestados por normas dominantes que hacen posible el reconocimiento? En consecuencia, ¿cómo funciona la melancolía en tanto fenómeno cultural? Si el trabajo de la norma desrealiza una vida, entonces esa vida, en un sentido, está perdida. Y este sentimiento de pérdida es precisamente lo que no puede ser reconocido. Por cierto, la razón por la cual no puede ser reconocido es que es definido como lo no reconocible, de manera que la vida que no tiene lugar o estatuto en tanto que vida, se pierde, precisamente, sin duelo aparente. El mismo mecanismo que excluye la posibilidad de que la vida sea reconocida y consideraba como durable excluye también la posibilidad de que esa vida sea objeto de un duelo. Si las normas sociales que producen esa desrealización devienen un elemento del sí mismo a través de una práctica identificatoria, la consecuencia es que hay que romper la lealtad con la propia desrealización para que pueda surgir un futuro; y este proceso debe ser ruidoso y colérico. Es sólo a este precio que resulta posible formar nuevos sujetos que puedan tener perspectivas de vida sustentables.

Entonces, si en las condiciones de transfobia ampliamente extendida, lo que han perdido de manera repetida las personas transgénero, y lo que tratan repetidamente de obtener, es un lugar, un nombre, un sitio de reconocibilidad, entonces, el deseo transgénero, si se lo puede nombrar así, está ligado a la posibilidad de dirigirse a y de ser el destinatario de un dirigirse a ellos de otro; la pérdida del lugar, el deseo de un lugar, es lo que emerge en esta escena problemática del mensaje en el

cual el “tú” no parece ofrecer reconocimiento, donde hay una queja, un *fuck you*, una cólera que puede ser dirigida al exterior o al interior o aun a ambos a la vez cuando el “tú/vosotros” al que se dirige no parece existir o no escuchar o no ofrecer ninguna forma de reconocimiento. En cualquiera de esos casos, estamos frente a un “yo” (*je*) que lucha para ser entendido. Podría ser este un punto de partida para pensar la violencia contra las personas transgénero y la tasa de suicidios en el seno de la juventud *queer* y transgénero.

Tales escenas de dirigirse a (alguien), ¿pueden ser entendidas como formando parte de una tendencia no solidaria en la política sexual? Y puede considerarse también que, hablando de los modos de identificación desde un punto de vista psicológico, ya se habla de modos de dirigirse –modos de retención en el dirigirse a otro, en cuyo caso, los nombres que uno se pone funcionan menos como referencia que para facilitar un cierto llamado y una cierta relación con el prójimo–. Las identificaciones no son propiedades privadas o realidades internas exclusivamente, sino prácticas de dirigirse (al otro) y, en este sentido, están ligadas a las escenas que siempre comportan las preguntas: “¿Quién escucha? ¿Quién está allí?”. Conviene notar que el/la melancólico/a lleva su queja al mundo público, lo cual sugiere que la falla se encuentra precisamente allí, en el mundo público, donde no hay nadie que escuche, nadie a quien entregarle la solicitud, nadie que pueda replantear y redimir la pérdida. Cuando el/la melancólico/a no se acusa, acusa al mundo en una “actitud de revuelta”.

Para terminar, ¿qué conclusión habría que sacar? Primeramente, me parece que hay modos de coalición polívocos, no unificados, no solidarios que definiendo desde hace un cierto tiempo y se puede ver en esta discusión cómo los debates virulentos entre feministas, teóricos *queer*, militantes trans, son maneras importantes de describir los contornos de las formas sociales de violencia y de las formas agresivas de política. La política sexual cobró vigencia recientemente con el programa pro casamiento, pero es importante tener en cuenta un objetivo por lo menos tan importante: la oposición a los modos de violencia de género que incluyen la regulación legal y psiquiátrica de las normas de género. Desde ese punto de vista, abordar la cuestión de la identificación al otro género normativamente definido –la identificación *cross-gendered*– es oponerse a las diferentes autoridades sociales y psiquiátricas que buscan explotar esta noción con fines de patologización. Lo que está en juego es nada menos que un mundo reconfigurado, un mundo que se oponga a las estrictas distinciones entre vida interior y vida exterior y que sugiere que el sufrimiento debido a la patologización es también el recurso que permite producir poemas plenos de cólera, poemas proferidos en público y que exigen una nueva capacidad pública de escuchar.

DESCRIPTORES: GÉNERO / TRANSEXUALISMO / POLÍTICA / VIOLENCIA / SUFRIMIENTO / IDENTIFICACIÓN

KEYWORDS: GENDER / TRANSEXUALISM / POLITICS / VIOLENCE / SUFFERING / IDENTIFICATION

PALAVRAS-CHAVE: GÊNERO / TRANSEXUALISMO / POLÍTICA / VIOLÊNCIA / SOFRIMENTO / IDENTIFICAÇÃO

El trabajo creativo de amar. Del narcisismo a la alteridad Un diálogo con Freud

*Agustina Fernández

**Alejandra M. Gómez de Sister

Nos introducimos en el universo freudiano en busca de la vida amorosa de los seres humanos. A cada paso, testimoniamos las bases conceptuales, a partir de las cuales, Freud edifica su teoría psicoanalítica en lo que atañe al tema del *amor*. Desarrollamos el concepto en sus distintas modalidades, rastreando su metapsicología.

Destacamos la noción de *trabajo* como una actividad compleja y esforzada que busca un fin y una retribución a cambio. El adjetivo *creativo* alude a una producción original y novedosa que hunde sus raíces en la pulsión de vida.

El ser humano, al nacer, en circunstancias favorables, es acogido en una trama de lazos afectivos (amor-odio) que le dan materia psíquica, lo estructuran, erotizan con infinitas diferencias singulares. Más tarde, el adulto en el que se convierte, plasma en los vericuetos de su vida amorosa aquellos aspectos infantiles del amor, las huellas de una historia objetal que la libido ha dejado atrás en su devenir.

Amar no es simplemente una colocación libidinal, requiere un progreso y una maduración diferenciada del yo. Conceptualizamos la génesis de aquellos estados que llevan su nombre, la evolución que despliegan en el desarrollo de la psicosexualidad humana.

Retomamos la introducción que hace Freud en la primera de sus “Contribuciones a la psicología del amor” (1910), donde decide estudiar

* Dirección: Guatemala 4231, 1° “D”, (C1425BUC) Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

agustinafernandez5@gmail.com

** Dirección: Quintino Bocayuva 1079 “B” (C1216AAK), Ciudad Autónoma Buenos Aires, Argentina.

alegomez@intramed.net.ar

“[...] las condiciones de amor bajo las cuales los seres humanos eligen su objeto”. Hacemos nuestra su intención y abordamos con las herramientas del psicoanálisis una temática que ha sido desde siempre territorio del arte, la poesía, la música, la magia, la religión.

Nuestro recorrido es freudiano, aun cuando los temas que abordamos, desde su escritura a la actualidad, han sido repensados y se han nutrido de numerosos y ricos aportes con el crecimiento de la teoría y la práctica clínica del psicoanálisis.

El amor y sus fuentes. La pulsión y la libido

“[...] el crisol de contradicciones y equívocos que es el amor.”

Cristera (1986)

“[...] la libido era la exteriorización de la fuerza del amor.”

Freud (1922)

En la lengua española, la palabra *amor* adquiere varias acepciones (Del Lat. *Amor, -oris*): “Sentimiento intenso del ser humano que, partiendo de su propia insuficiencia, necesita y busca el encuentro y unión con otro ser”, “Sentimiento de afecto, inclinación y entrega a alguien o algo”, “Tendencia a la unión sexual”.

Estas definiciones contemplan la presencia de un *estado afectivo* particular, que lleva al sujeto a *unirse a otro*, por el que se siente atraído. El término “sentimiento” alude a una vivencia que se ha hecho conciente para el sujeto.

En la teoría freudiana, el *amor* constituye un afecto primario y se lo define por aproximación; desde los inicios, ubicado en oposición al odio.

En tanto movimiento afectivo dirigido hacia un objeto, depende del yo como instancia psíquica. Éste ama signado por las marcas de los objetos primarios y las identificaciones que lo estructuraron en su devenir histórico, desde las configuraciones preedípicas hasta el desenvolvimiento de la trama edípica. En cada expresión de la vida amorosa descubrimos una composición compleja de las huellas de amores primarios y otros posteriores. Lo creativo es una función propia del amor. Él no es sólo repetición, también es búsqueda y descubrimiento.

Freud muestra una perspectiva amplia del *amor*, dice que su núcleo lo constituye aquel “[...] cuya meta es la unión sexual”. Además, incluye: “[...] el amor a sí mismo”, “[...] el amor filial”, entre padres e hijos, el amor fraterno, la amistad, la camaradería y, de un modo genérico, “[...] el amor a la humanidad”. Considera que “[...] todas esas aspiraciones son la expresión de las mismas mociones pulsionales que entre los sexos esfuerzan en el sentido de la unión sexual” (Freud, 1921) y que en

otros lazos humanos han sido empujadas a alejarse de la meta sexual originaria o que se les ha suspendido la continuidad.

Resaltamos que el *fenómeno del amor* no es unívoco, incluye lo heterogéneo, lo disímil. Son para Freud (1921) “[...] vínculos afectivos muy diversos”. Lo diferencia de otros fenómenos a él vinculados, como el enamoramiento y la identificación, y sostiene: “el amor sensual está destinado a extinguirse con la satisfacción; para perdurar tiene que encontrarse mezclado desde el comienzo con componentes puramente tiernos, vale decir, de meta inhibida, o sufrir un cambio en ese sentido” (Freud, 1921).

En las vicisitudes de la vida amorosa, el yo elige un objeto y lo inviste. Freud denomina a ese acto *elección de objeto*, siendo: “el conjunto de los afanes sexuales [que] se dirigen a una persona única, y en ella quieren alcanzar su meta” (Freud, 1905). En la infancia se consume una primera elección de objeto, y luego de transcurrido el período de latencia, habiendo renunciado “a los objetos infantiles”, con la llegada de la pubertad se realiza una nueva. A su criterio, la diferencia entre ambas reside en que la última se produce “la unificación de las pulsiones parciales y su subordinación al primado de los genitales” y “al servicio de la reproducción” (Freud, 1905).

La concepción del amor en la obra freudiana se apoya en los desarrollos metapsicológicos respecto de la *pulsión* y la *libido*. El yo requiere de la libido para todos sus movimientos, incluso para amar. En el amor, es la libido la que inviste a un objeto significativamente. Esta investidura es móvil y dinámica. La elección del objeto amoroso no se da de una vez y para siempre (ideal romántico), sino que está sujeta a variaciones. Acorde con esta idea, Freud propone que el objeto de la pulsión “es lo más variable”, resulta contingente, “no está enlazado originariamente con ella, sino que se le coordina sólo a consecuencia de su aptitud para posibilitar la satisfacción” (Freud, 1915).

En la definición que la lengua española nos aporta sobre el término “amor” se halla presente la concepción de un movimiento activo del sujeto hacia el objeto que le produce atracción y de trabajo para lo anímico. Ambos aspectos están comprendidos en la definición psicoanalítica de pulsión.

Desde una perspectiva en la que asume predominio el aspecto cuantitativo, Freud otorga una definición de la libido: “la energía, considerada como magnitud cuantitativa –aunque por ahora no medible–, de aquellas pulsiones que tienen que ver con todo lo que puede sintetizarse como amor”, la “exteriorización dinámica en la vida del alma de la pulsión sexual” (Freud, 1921). Y propone que “está compuesta por pulsiones parciales en las que puede volver a descomponerse, y que solo poco a poco se unifican en organizaciones definidas” (Freud, 1922).

Destacamos el aspecto móvil, dinámico, de la pulsión sexual; su posibilidad de armarse en organizaciones más acabadas y de volver a descomponerse.

Metapsicología freudiana del amor y el odio

“La metapsicología sólo sirve para pensar. Y siempre con posterioridad, no en el sillón del analista, sino en aquel donde se sienta ante la hoja en blanco [...]”
Green (1982)

Freud, en su vasta obra, dedica varios trabajos al *amor* y el *odio*. Los asocia a los afectos básicos inherentes a la condición humana. Después de 1920, la teoría libidinal se complejiza y estos afectos se entraman con la pulsión de vida y la tanática, en una modalidad de fusión y defusión permanente.

En los primeros escritos, el erotismo está ligado al concepto de pulsión sexual pregenital e incestuosa, y se muestra como uno de los polos del conflicto, que desencadena en el yo mecanismos de defensa. Con las diferentes modificaciones que sufre la teoría pulsional freudiana, el término se transforma en un estado afectivo profundamente ligado a Eros.

En 1915, Freud entiende la *pulsión* como un estado límite entre lo psico-biológico, definiéndola como “un representante psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma”. Representada por energía originada en una excitación corporal se mueve permanentemente hacia una descarga inevitable. Esta fuerza recae sobre un objeto y por medio de éste alcanza su fin: suprimir el estado de tensión. Si ésta aumenta, genera displacer; y si disminuye, placer. La *zona erógena*, su fuente, puede constituirse cualquier parte del cuerpo de la que emane una excitación sexual, generalmente en la interfase entre el interior y el exterior corporal. Freud privilegia a algunas, siendo características: la oral, anal y fálica.

Entendemos que la energía de allí proveniente nos liga a los otros y al mundo, según Freud (1932): “La doctrina de las pulsiones es nuestra mitología [...] son seres míticos, grandiosos en su indeterminación”.

Cuando se refiere a la carga energética de la pulsión la nombra *libido*. Es un término afectivo y económico, con una magnitud determinada que no se puede medir. La libido es energía sexual sin representación; la pulsión es un concepto más amplio que incluye el montante de afecto y su representación psíquica.

La teoría freudiana de la libido se reconfigura a lo largo de su obra ligándose a las concepciones del afecto y el amor. Así, la vida amorosa de

los hombres puede comprenderse en términos de investidura y desinvestidura de la libido sobre los objetos.

Freud construye la teoría pulsional siguiendo un modelo dualista. En sus primeros trabajos, las *pulsiones sexuales* se ubican en oposición a las *pulsiones del yo*. En 1915 propone que las primeras relaciones del yo primitivo con el mundo se rigen por la serie placer-displacer. Cuando el objeto ingresa desde el mundo exterior, aportado al yo por las pulsiones de autoconservación, se despliega una antítesis del amar: el *odiar*. La indiferencia originaria es la precursora del *odio* y se subordina a él. El objeto, en tanto desconocido, es odiado y rechazado; sólo se acerca y se incorpora al yo, si le resulta placentero. En un primer momento evolutivo, la polaridad yo/mundo exterior se refleja en amor/indiferencia, y en un segundo tiempo, la polaridad placer/displacer se manifiesta en amor/odio. Las vicisitudes del amor-odio están vinculadas con las relaciones del yo-total con los objetos.

Los objetos de amor se diferencian de aquellos que sirven para la conservación de la vida. A estos últimos no se puede decir que se los ama, sino que se los necesita.

El amar está asociado con el placer como satisfacción sexual directa o sublimada. El odiar está relacionado con el displacer. El yo aborrece y quiere destruir a los objetos que le producen sensaciones desagradables o que atentan contra su conservación. El modelo del odio se vincula a lo expulsivo y a la indiscriminación del objeto. Las raíces del odio no provienen de la vida sexual sino de la lucha del yo por conservarse y afirmarse. Freud destaca que, por su origen, es más antiguo que el amor. Amor y odio tienen orígenes diversos y cada uno hace un desarrollo propio antes de constituirse en opuestos.

Las metas sexuales pre-genitales marcan las fases previas al amar. En la etapa oral, el objeto se incorpora o bien es devorado. En la sádico-anal prima el apoderamiento como modelo relacional, no se cuida al objeto como tal, se puede dañar o aniquilarlo. Vale poseerlo o expulsarlo, predomina la ambivalencia. Hay una menor diferenciación amor-odio.

Cada zona erógena le imprime características específicas a la forma que adquirirá el amor adulto en un sujeto. En sus distintas manifestaciones se descubren las marcas de aquellos diferentes momentos del desarrollo pulsional infantil.

La génesis de ambos afectos y el modo particular en que se hallan entramados subjetivamente, pueden desembocar en un conflicto de ambivalencia afectiva “cuando se dirigen a una misma persona” (Freud, 1926). O bien, pueden sustituirse mutuamente, cuando una ligazón amorosa con el objeto se interrumpe siendo reemplazada por otra en la que el odio predomina.

En 1914, Freud da un giro teórico, convirtiendo al yo en objeto y reservorio de la libido, creando el par antitético: *libido del yo/libido de objeto*. En el inicio de su obra, el yo “lucha” contra la libido. A partir de esta época, el yo “tiene” libido y, mediante ella, se relaciona con los objetos. En situación extrema, el éxtasis libidinal en el yo lleva a la retracción y desconexión con el mundo y el sujeto llega a enfermar por no poder amar.

En 1920, Freud presenta su última teoría pulsional: el par antitético *pulsión de vida/pulsión de muerte*. Eros tiende a la unión y a mantener la cohesión de las partes de la sustancia viva. Tánatos tiende a la reducción a cero de las tensiones y la vuelta a lo inorgánico. Ambas pulsiones se encuentran en una relación de mezcla y desmezcla permanente, y al articularlas con la segunda tópica del aparato psíquico se localizan en el ello (Freud, 1923).

La tendencia a la autodestrucción o la agresión hacia el mundo sale a la luz como expresión de la pulsión de muerte que, muchas veces silente, mantiene la meta de conducir al individuo a la aniquilación. En este punto, el odio marca el destino de la pulsión de muerte. Ambas pulsiones se hallan juntas, depende de la particular modalidad de unión y desunión para que la destrucción se exprese. El odio aparece ahora no sólo ligado a lo expulsivo y a la descarga, sino en la imposibilidad de ser neutralizado.

En 1930, Freud plantea algo novedoso: el mal habita dentro de cada hombre. En 1937 escribió una carta a Marie Bonaparte, en la que se preguntaba por el destino del instinto de destrucción y si éste podría ser sublimado. “Todas las actividades que reestructuran algo o que producen cambios son en cierta medida destructivas y realizan una desviación del instinto original de destrucción” (Freud, 1937). Piensa que la pulsión sexual actúa con cierta dosis de agresión y que la curiosidad está relacionada también con agresión sublimada. El amor a otro impulsa al sujeto a canalizar la agresividad, como la que se expresa en la intolerancia por las diferencias.¹ Finalizando su carta, Freud admite la existencia de una cuota de agresión latente reprimida por ligazón con la pulsión erótica.

El amor está asociado al costoso trabajo de Eros de configurar a partir de la sustancia viva unidades cada vez mayores, conducirla a desarrollos más elevados. Este trabajo de “ligar” es paulatino e inestable. Es difícil aceptar que, ambivalencia mediante, se puede odiar a quien se ama. Resulta indudable admitir que se establece una relación de depen-

1. Freud llama así a una modalidad de satisfacción de la pulsión agresiva para con un grupo social a los fines de poner a salvo el amor con otro grupo (Freud, 1930).

dencia con el objeto amado. Éste perturba al sujeto en su equilibrio narcisista, pues requiere de su libido, lo conmueve y lo descentra.

Del narcisismo a la relación de objeto. La alteridad

“En el país del amor, Freud llega a la casa de Narciso.”

Kristeva (1986)

“Hela aquí: amarse a sí mismo, lo cual es para nosotros
La característica del narcisismo.”

Freud (1915)

En 1914, Freud introduce en la teoría de la libido el concepto de *narcisismo*. Sitúa en el desarrollo sexual del ser humano “una colocación de la libido definible como narcisismo” (Freud, 1914), un estadio donde la libido se ubica en el yo, convirtiendo a éste en su objeto.

Narciso: un joven que se enamora de su propia imagen, desconociendo que se trata de sí mismo, muere de tristeza al no ser correspondido en su amor. La versión más conocida del mito es la de Ovidio, en la cual, el protagonista contempla su imagen reflejada en las aguas de un arroyo, imagen que se despedaza cada vez que intenta tomarla (Martin, 1992).

Kristeva (1986) plantea que, con la introducción del mito de Narciso, Freud emprende una “mini-revolución”, que legará para sus seguidores una innovadora concepción acerca del amor, “un amor centrado en sí mismo”.

Desde Freud, el narcisismo es concebido como “una originaria investidura libidinal del yo cedida después a los objetos” (Freud, 1914). Cuando la libido objetual vuelve al yo en una modalidad de repliegue resulta un estado de narcisismo secundario. Roudinesco y Plon (1997) definen al narcisismo “como la actitud resultante de la reconducción sobre el yo del sujeto de las investiduras libidinales antes dirigidas al objeto del mundo externo”.

Se ponen de manifiesto dos modos de ubicación de la libido: en una, toma como objeto al yo y adopta el nombre de *libido narcisista*; en la otra, se vuelca hacia un objeto del mundo y se da en llamar *libido objetual*. Se produce una dinámica de equilibrio fluctuante entre ambas, cuando una disminuye, la otra aumenta; “si una se enriquece, la otra se empobrece, y recíprocamente” (Roudinesco y Plon, 1997).

Las ideas de Freud evolucionan hasta concebir al mismo yo como un reservorio de la libido, del cual “fluyen las investiduras libidinales de los objetos y en el cual éstas pueden ser recogidas de nuevo” (Freud, 1922). Toma modelos de otras disciplinas para explicar el flujo libidinal entre

el yo y los objetos; de la biología, el funcionamiento de la ameba y los seudópodos que emite; y de la física, los vasos comunicantes, cuando la cantidad aumenta en uno, disminuye en el otro.

Freud (1915) propone: “[...] el yo se encuentra originariamente [...] investido por pulsiones, y es en parte capaz de satisfacer sus pulsiones en sí mismo. Llamamos narcisismo a ese estado, y autoerótica a la posibilidad de satisfacción”. Ese primer estado narcisista evoluciona debido a que el cachorro humano nace desvalido, la satisfacción autoerótica es incompleta y la continuidad de su vida requiere del cuidado de otros.

En aquel momento constitutivo del desarrollo psíquico, el sujeto necesita de otro para su supervivencia, y ese otro no es aún reconocido como tal. Es preciso que se geste una “primera separación entre lo que todavía no es un yo y lo que todavía no es un objeto” (Kristeva, 1986); que se delimiten fronteras entre el sujeto en constitución y el otro de los cuidados primordiales, para que ese momento narcisista dé lugar a uno objetal.

El yo evoluciona y alcanza madurez distanciándose del narcisismo primordial. Freud (1914) nos advierte que persiste “una intensa aspiración a recobrarlo” durante toda la vida. Por ello, el narcisismo puede “expresarse de manera dominante” en la elección de objeto de una persona (Freud, 1914). Se trata de una *elección de objeto narcisista*, donde el objeto de amor sigue el modelo de la persona propia, se busca “a sí mismo como objeto de amor”. O bien, “el objeto representa a la propia persona en algunos de sus aspectos” (Laplanche y Pontalis, 1968).

Otra forma de *elección de objeto* es el tipo *anaclítico*, Freud (1914) propone llamarla “por apuntalamiento”. Busca a su objeto de amor apuntalándose en el modelo materno, figuras que prestaron auxilio al niño en la satisfacción de sus necesidades: alimento, cuidado, educación y protección. Esta modalidad “se fundamenta en que las pulsiones sexuales originariamente se apoyan en las pulsiones de autoconservación” (Laplanche y Pontalis, 1968).

En toda elección amorosa, la constelación narcisista tiene su participación. Kristeva (1986) considera que aun una elección de objeto anaclítica “es una reactivación del narcisismo”, entendiendo que “la elección de un objeto de amor, ya sea narcisista o por apuntalamiento, resulta satisfactoria siempre y cuando este objeto asegure una relación con el narcisismo del sujeto según dos modalidades: o bien por gratificación narcisista personal (en este caso Narciso es el sujeto) o bien por delegación narcisista (en este caso Narciso es el otro)”. En esta línea de pensamiento, entendemos que incluso en un estado de entrega amorosa o de enamoramiento engeguedo, el yo puede no empobrecerse, y el objeto de amor puede cobrar el estatuto de valuarte narcisista.

Resaltamos una diferencia importante y plena de consecuencias entre ambas modalidades. Cuando el hallazgo de objeto sigue el tipo anaclítico,

muestra un mayor reconocimiento de la diferencia yo/objeto. El otro, en tanto *partenaire* elegido, se halla diferenciado del yo. Mientras que en el modo narcisista, cuando el sujeto “busca al yo propio y lo reencuentra en otros” (Freud, 1905), prevalece cierto borramiento de las diferencias subjetivas.

El desarrollo psicosexual de niños y niñas

“la diferencia anatómica [entre los sexos] no puede menos que imprimirse en consecuencias psíquicas.”

Freud (1933)

Todo ser humano nace en un estado de desvalimiento que requiere del auxilio externo para sobrevivir. El adulto que lo sostiene es la madre o algún sustituto que encarna aquella función. En esta configuración inicial, por apuntalamiento en la satisfacción de las necesidades vitales, se producen las primeras investiduras libidinales de objeto. Para niños y niñas, el primer objeto de amor es la madre. Ambos recorren el mismo camino durante las primeras fases del desarrollo libidinal (oral, anal, fálica) y adoptan posiciones, pasivas y activas, de acuerdo al desarrollo pulsional.

El camino se bifurca frente a la percepción de la diferencia anatómica de los sexos. Freud (1924) propone: “la diferencia morfológica tiene que exteriorizarse en diversidades del desarrollo psíquico”.

El varón

En el desarrollo de la sexualidad masculina, Freud (1924) ubica al complejo de Edipo como el “fenómeno central del período sexual de la primera infancia”. Se trata de una constelación afectiva triangular; el niño se prende afectuosamente de su madre y se manifiesta hostil con su padre. Tiene lugar durante la fase fálica, donde se resalta el valor del genital masculino y se desconoce la existencia de la vagina; la lógica vigente es dual: fálico-castrado. El ordenamiento del mundo se adscribe a ella: si posee pene es fálico; si no, se lo han quitado. Juzga que la mujer está castrada, la pérdida del propio pene se hace representable y cobra valor la amenaza de castración. Renuncia a los objetos de amor incestuosos y las cargas libidinales de ellos vuelven al yo, como sucede en el duelo. El complejo de Edipo es relevado por el período de latencia. Con su declinación, la autoridad de los padres se introyecta en el yo y conforma el superyó (Freud, 1924, 1925, 1933). Las sucesivas identificaciones se incluyen en el yo y le dan estructura, “el carácter del yo es una sedimentación de las investiduras de objeto resignadas, contiene la historia de esas elecciones de objeto” (Freud, 1923).

La resignación del objeto-madre deriva en dos posibilidades: que el niño se identifica con su madre o con su padre (Freud, 1923). En el último caso, se conserva con la madre un vínculo tierno y se reafirma la masculinidad.

Las mociones libidinales edípicas son desviadas de la meta sexual, sublimadas o inhibidas y mudadas en ternura (Freud, 1912, 1924). En la pubertad se inicia una nueva corriente sexual intensa que se dirige a objetos con los que pueda concretarse una satisfacción sexual, real y directa. En la nueva elección de objeto deben enlazarse sensualidad y ternura. Cuando ambas corrientes no logran conciliarse, la vida amorosa de estos hombres permanece escindida: “cuando aman no anhelan, y cuando anhelan no pueden amar” (Freud, 1912, 1921). En estas modalidades se evidencia una fijación infantil e incestuosa a la madre no superada; Freud (1910) considera que estos objetos de amor son meros subrogados de ella.

La mujer

Freud introduce en el desarrollo psicosexual femenino una fase de ligazón madre exclusiva, previa al complejo de Edipo, intensa y apasionada, que puede aparejar fijaciones y/o represiones. Los vínculos libidinosos con este primer objeto transitan por las distintas fases de la sexualidad infantil, tomando las características de cada una de ellas: oral, sádico-anal y fálica (Freud, 1931, 1933). Freud ubica al complejo de castración como el factor que causa la disolución de la ligazón madre y el pasaje de las cargas afectivas al padre, conduciendo a la niña al encuentro de su feminidad.

La pequeña descubre el pene de un niño y “cae víctima de la envidia del pene” (Freud, 1925). Siente una doble desilusión: de sí misma y de su madre, que tampoco tiene pene. Freud (1925) propone la existencia de una “ecuación simbólica prefigurada pene= hijo”, gracias a la cual, la pequeña ingresa al complejo de Edipo dirigiéndole al padre el deseo de hijo-pene. En la obra freudiana no resulta clara la salida del complejo de Edipo femenino (Freud, 1933).

Para el desarrollo psicosexual de la mujer, Freud propone tres posibles orientaciones; la inhibición sexual o a la neurosis; el complejo de masculinidad (puede concluir en una elección homosexual de objeto); y la feminidad.

Lo infantil en las vicisitudes de la elección de objeto del adulto

En las elecciones de pareja de hombres y mujeres se observan ligaduras libidinales a los objetos edípicos (Freud, 1933). Se evidencian puntos de

adherencia a los objetos primarios en ambos sexos, restos de aquellos primeros vínculos fundantes, manifestados en la vida amorosa de los adultos en los excesos de las demandas hechas al objeto de amor, en una posición infantil de insatisfacción infinita que reclama atención. Dice Freud (1931): “el amor infantil es desmedido, pide exclusividad, no se contenta con parcialidades [...] carece propiamente de meta, es incapaz de una satisfacción plena, y en lo esencial por eso está condenado a desembocar en un desengaño y dejar sitio a una actitud hostil”. Entendemos en esta actitud hostil, un intento desesperado de separación en un vínculo que continúa indiferenciado.

La función paterna, en ambos sexos, opera despegando al niño del narcisismo primario que implica la relación unívoca con la madre, sacándolo de aquella posición indiferenciada para que acceda a una relación de objeto. El padre funciona de corte para relanzar a ese hijo/a hacia la exogamia. No debiéndose constituir el mismo en otro objeto fijo, único, todopoderoso.

En el desenlace del complejo de Edipo surge el superyó, nueva instancia psíquica que se constituye a partir de identificaciones. Se instaura la ley que prohíbe los objetos primarios incestuosos y habilita otros posibles; la interdicción internalizada posibilita la elección exogámica de objeto.

Es en el complejo de castración donde Freud sitúa un punto de viraje en el desarrollo psicosexual de niños y niñas. Fervientes creyentes de aquella teoría sexual infantil, los pequeños descubren la falta en ese otro omnipotente que lo sostenía y le daba sentido: la incompletud materna. Se funda una herida en el narcisismo que posibilita su desprendimiento y su desplazamiento hacia el mundo. Se trata de una salida de lo familiar que instaura las diferencias subjetivas. De aquí en más, en un viaje sin retorno, se pierde el paraíso del narcisismo primario. Esto sucede tanto para hombres como para mujeres. Se trata de la aceptación de lo diferente que implica otro sujeto.

Tanto la feminidad como la masculinidad se hacen representantes de una incógnita. La clínica, los textos, la vida, muestran las dificultades que encuentran hombres y mujeres para tolerar y soportar las heridas narcisistas, la incompletud y las diferencias.

Modalidades del amor

El abanico de los lazos afectivos humanos es sumamente amplio y variable, desde el *enamoramamiento* a las variedades de la *ternura*. El primero es un estado fugaz, donde el sujeto se encuentra exaltado en el espejo del otro (en una vertiente del narcisismo trófico), y busca la satisfacción se-

xual directa. En el *amor tierno*, los afectos se expresan con metas pulsionales sublimadas o coartadas en su fin. Este último incluye:

- Amor filial: entre padres e hijos. Fundado en la interdicción del incesto.
- Amor fraterno: entre hermanos. Sostenido en la interdicción del incesto y extendido a otros miembros de la línea de parentesco (primos, tíos, abuelos).
- Amor social: sentimiento social que da la capacidad de empatizar con otro y tolerar las diferencias.

El enamoramiento

En 1921, Freud homologa el enamoramiento con la sugestión hipnótica, apoyándose en la investidura libidinal que el sujeto otorga al objeto amoroso, la proyección del ideal del yo. El enamorado es “sumiso” y “obediente” con el objeto, “el objeto amado goza de cierta exención crítica” (Freud, 1921). Freud sostiene que la idealización falsea el juicio de discernimiento y el objeto es tratado como el propio yo. En esta circunstancia, el objeto devora al yo, lo empobrece, humillándolo y restringiendo su narcisismo.

Entendemos que desde el objeto retorna también una carga de energía libidinal que enriquece al yo; la persona enamorada no se muestra empobrecida. Estos estados son frecuentemente apreciados en tanto revitalizadores y activantes.

Freud muestra cómo el enamoramiento echa raíces en la pulsión de vida. En ese estado se aspira a ser “uno solo”, a reencontrarse con la completud perdida; “en ningún otro caso el Eros deja traslucir tan nítidamente el núcleo de su esencia, el propósito de convertir lo múltiple en uno” (Freud, 1930).

El amor tierno

En los lazos afectivos que unen a las parejas se hallan presentes tanto el componente sexual como el tierno. El primero es proclive a apagarse al alcanzar la satisfacción (Freud, 1921). El segundo se origina en las primeras relaciones de objeto (paterno-filiales), donde las pulsiones sexuales interdictas se transforman en sentimientos afectuosos, coartados en su fin. Éstas son las responsables de los sentimientos duraderos.

Los afectos de meta inhibida promueven y mantienen los vínculos sociales, necesarios a la cultura. Freud (1922) habla de “pulsiones sociales”, su duración en el tiempo se debe a que “no han resignado sus metas directamente sexuales [...]”. Se conforman con ciertas aproximaciones a la satisfacción y justamente por ello establecen lazos particularmente fijos y duraderos entre los seres humanos”.

El amor fraterno

La palabra fraternidad (Del Lat. *fraternitas-atis*) significa afecto entre hermanos o entre quienes se tratan como tales (RAE, 2008). Este sentimiento, prototipo de los afectos de meta inhibida, nace en la interdicción incestuosa.

Freud (1913) tomó el modelo de la horda primitiva darwiniana donde los hermanos sobrevivieron en su lucha contra un padre atroz gracias a un pacto entre ellos. El clan fraterno se estableció sobre la renuncia y el pacto que habilitó una nueva ley para todos. La incipiente organización que los fortaleció, fue sostenida por un sentimiento homosexual de meta inhibida.

El amor fraterno se caracteriza por investidura narcisista y marcada ambivalencia: el hermano es semejante por compartir la generación y, a la vez, extraño por ser otro hijo de los padres. En su aspecto trófico se asocia con la pertenencia al vínculo consanguíneo y a las estructuras de parentesco. En su aspecto hostil, el hermano puede ser el rival que satisface el deseo parental. Es un lazo susceptible de transformaciones a lo largo del tiempo. El mayor escollo que sobrelleva el amor fraterno tiene que ver con sostener el pacto y elaborar el odio.

Los sentimientos tiernos conllevan un trabajo de renuncia, sublimación de la agresión, pactos y establecimiento de leyes. La batalla de Eros en pos del amor no resulta espontánea ni natural.

El amor social y la amistad

Ambos tipos de amor: el erótico y el de meta inhibida, desbordan los vínculos familiares, se dirigen a la cultura y constituyen ligámenes nuevos. El amor sexual conduce a la formación de nuevas familias y el tierno, a los lazos entre hermanos. Los vínculos fraternos se sustituyen por los lazos sociales y la amistad, que desarrollan el sentimiento de miramiento hacia el otro (Freud, 1913).

Freud (1930) considera que el amor se contrapone a los intereses de la cultura; “cuanto más cohesionados sus miembros, tanto más y con mayor frecuencia se inclinarán a segregarse con otros individuos, y más difícil se les hará ingresar en el círculo más vasto de la vida”.

El amor al prójimo plantea el problema de la agresión. Freud descrea del altruismo, entendiéndolo como una formación reactiva del egoísmo y piensa que el mandamiento bíblico “Ama a tu prójimo como a ti mismo” es impracticable. Resulta imposible amar a todos los hombres, a lo sumo se puede contener la agresión.

Cuando están ausentes las fuerzas anímicas que inhiben la agresividad, ésta perturba intensamente la relación con el semejante. La cultura impone sacrificios a la sexualidad humana y a la pulsión agresiva. Las

ligazones entre los miembros de la sociedad son de meta inhibida y las creaciones culturales son formaciones sublimatorias. El plus de agresividad no ligada que queda es el escollo más poderoso con el que se encuentra la relación entre los hombres.

Consideraciones finales

El concepto de amor en la teoría freudiana está estrechamente ligado con los de pulsión sexual, energía libidinal y Eros. Se trata de un sentimiento conciente, afectivo, que requiere una evolución y maduración del aparato psíquico. Se sustenta en mociones eróticas y agresivas que subyacen en el inconciente.

Amar es un “trabajo” que impone al psiquismo renunciaciones y miramiento por el otro; respeto por las diferencias y manejo de las pulsiones agresivas; admitir y convivir con sentimientos de ambivalencia.

Desde el enamoramiento hasta la ternura y la formación de los lazos solidarios, aparece un proceso activo de transformaciones que enriquecen al sujeto. La dependencia con el objeto amado mueve a la ambivalencia. ¿Se puede odiar a quien se ama? La historia de ambos afectos y el inestable trabajo de ligar fuerzas opuestas afirman el cuestionamiento.

Los modos de elección de objeto narcisista y anaclítico se asumen en el devenir histórico de cada sujeto en un interjuego de series complementarias que hacen a factores internos y externos con más y menos determinismo y azar.

En cada elección de objeto de amor, operando de manera inconsciente, se repiten rasgos de aquellos primeros encuentros objetales fundantes. A su vez, cada vínculo afectivo aporta algo nuevo, propone diferencias que modifican lo ya estructurado. El amor es dinámico, su potencial de reestructuración es fundamental para la clínica psicoanalítica.

La posición que cada sujeto asume en el amor no es fija. La posibilidad de cambio resulta congruente con la movilidad y fluidez de la investidura libidinal. El amor no es infinito. La clínica actual muestra la diversidad de los vínculos afectivos, su fragilidad e inestabilidad.

El amar implica un enorme esfuerzo y un gran trabajo psíquico. Se requiere de una permanente inversión de investidura y ligadura. Si se ama a una persona como compañero sexual, familiar o amigo, ese otro no es cualquiera. El sujeto lo elige, se refleja en él, se acerca, tiende a poseerlo, a unirse con él, le da su amor pero debe identificarlo como diferente. Se adapta a lo que éste necesita, inhibe la agresividad, respeta sus gustos. En el espacio entre el otro y el sujeto se crea una modalidad vincular nueva, singular e irrepetible.

No pensamos las posiciones subjetivas en la elección del objeto de amor como siendo propias de hombres o mujeres. Ambos sexos se ubican en una u otra y es pertinente tomar en cuenta en el vínculo amoroso la posición del *partenaire*. Entendemos a la pareja de un modo dinámico que posibilita que sus posiciones sean intercambiables. Diversos factores, que hacen a las circunstancias vitales: enfermedades, logros, pérdidas, tanto personales como del *partenaire*, tienen su incidencia y ubican a los sujetos en una posición libidinal a predominio narcisista u objetal, interfiriendo, a su vez, en la elección de objeto amoroso.

Con las mismas características se puede amar un trabajo, una vocación artística, un ideal social, cultural, religioso. Son las ligazones duraderas a las que Freud se refería. Se trata de la vida misma, que incluye la capacidad permanente de lidiar con la amenaza destructiva.

La cultura impone renunciaciones a la sexualidad y a la agresividad, o bien obliga a intentar cuando sea necesario, transformarlas. El arte del manejo pulsional, devenido en capacidad de amar, posibilita la relación entre los integrantes de la especie humana.

Freud, con su lucidez e iluminación, abrió las puertas de la muralla que encerraba a la sexualidad humana y nos legó a sus seguidores un próspero camino a recorrer. La fertilidad de sus ideas hace que se pueda volver a ellas para debatirlas, madurarlas, repensarlas. En lo que hace al tema del amor y a las posiciones subjetivas de hombres y mujeres en pareja, es necesario considerar las circunstancias de la época en la cual escribió; dado que los condicionamientos culturales impregnan las teorías, orientan los pensamientos, incluso los científicos.

Resumen

En el presente trabajo se desarrolla el concepto de amor echando raíces en la metapsicología psicoanalítica. En ella está estrechamente ligado a la pulsión sexual, energía libidinal y pulsión de vida. Es un sentimiento conciente, del orden del afecto, que es afín con la madurez del aparato psíquico. Trabajo esforzado en busca del placer que requiere de renunciaciones y miramiento por el otro. Sus variedades van desde el enamoramiento hasta la ternura y los lazos solidarios. En las relaciones de pareja, los objetos de amor son elegidos según el tipo narcisista y anaclítico, en posiciones cambiantes y dinámicas. De igual modo se puede amar a un trabajo, una vocación artística, un ideal social, cultural, religioso. Son las ligazones duraderas, vitales, que permiten lidiar con la amenaza destructiva. La cultura impone renunciaciones a la sexualidad y la agresividad. El plus de agresividad no ligada es el escollo más poderoso que limita la convivencia entre los hombres.

DESCRIPTORES: AMOR / ODIO / PULSIÓN / LIBIDO / ELECCIÓN DE OBJETO / NARCISISMO / ALTERIDAD

Summary**THE CREATIVE WORK OF LOVE. FROM NARCISSISM TO OTHERNESS**

The author discusses the concept of love on the basis of psychoanalytic metapsychology. The latter considers it closely related to sexual drive, libidinal energy and the life drive. It is a conscious sentiment in the order of affect, compatible with the maturity of the psychic apparatus. It is hard work in search of pleasure which requires some renouncement and consideration of the other. Its types range from falling in love to tenderness and bonds of solidarity. In couple relationships objects of love are chosen in function of narcissistic and anaclitic types, with changing and dynamic positions. In the same way, it is possible to love a job, an artistic vocation or a social, cultural or religious ideal. These lasting, vital bonds allow individuals to fight threats of destruction. Culture imposes renouncement of sexuality and aggressivity. The remnant of unbound aggressivity is the most powerful obstacle limiting human social relations.

KEYWORDS: LOVE / HATE / DRIVE / LIBIDO / OBJECT CHOICE / NARCISSISM / OTHERNESS

Resumo**O TRABALHO CRIATIVO DE AMAR. DO NARCISSISMO À ALTERIDADE**

No presente trabalho desenvolvemos o conceito do amor que cria raízes na metapsicologia psicanalítica. A pulsão sexual, a energia libidinal e a pulsão de vida estão estreitamente relacionadas com a mesma. É um sentimento consciente, de ordem afetiva, que tem afinidade com o amadurecimento do aparato psíquico. Trabalho árduo na busca do prazer que exige renúncias e “miramento” pelo outro. Suas variantes vão da paixão à ternura e aos laços solidários. Nas relações amorosas os objetos de amor são escolhidos segundo o tipo narcisista e anaclítico em situações que se modificam e são dinâmicas. De qualquer modo, se pode sentir amor por um trabalho, uma vocação artística, um ideal social, cultural, religioso. São as ligações duradouras, vitais que permitem lidar com a ameaça destrutiva. A cultura impõe renúncias à sexualidade e à agressividade. O “plus” de agressividade não-interrelacionado é o obstáculo mais poderoso que limita a convivência entre os homens.

PALAVRAS-CHAVE: AMOR / ÓDIO / PULSÃO / LIBIDO / ESCOLHA DO OBJETO / NARCISSISMO / ALTERIDADE

Bibliografía

- Freud, S. (1905): *Tres ensayos de teoría sexual* (II. La sexualidad infantil), A. E., VII.
 — (1910): “Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre” (Contribuciones a la psicología del amor, I), A. E., XI.
 — (1912): “Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa” (Contribuciones a la psicología del amor, II), A. E., XI.

- (1913): *Tótem y tabú*, A. E., XIII.
 — (1914): “Introducción del narcisismo”, A. E., XIV.
 — (1915): “Pulsiones y destinos de pulsión”, A. E., XIV.
 — (1915): *De guerra y de muerte*, A. E., XIV.
 — (1916): “Algunos tipos de carácter dilucidados por trabajo analítico”, A. E., XIV.
 — (1918): “El tabú de la virginidad” (Contribuciones a la psicología del amor, III), A. E., XI.
 — (1920): *Más allá del principio de placer*, A. E., XVII.
 — (1921): *Psicología de las masas y análisis del yo*, A. E., XVIII.
 — (1922): “Dos artículos de enciclopedia: Psicoanálisis y Teoría de la Libido”, A. E., XVIII.
 — (1923): *El yo y el ello*, A. E., XIX.
 — (1924): “El sepultamiento del complejo de Edipo”, A. E., XIX.
 — (1925): “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos”, A. E., XIX.
 — (1926): *Inhibición, síntoma y angustia*, A. E., XX.
 — (1930): *El malestar en la cultura*, A. E., XXI.
 — (1931): “Sobre la sexualidad femenina”, A. E., XXI.
 — (1932): *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (Conferencia 32. La angustia y la vida pulsional), A. E., XXII.
 — (1933): *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (33ª conferencia. La feminidad), A. E., XXII.
 Green, A. (1983): *Narcisismo de vida, narcisismo de muerte*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.
 Jones, E.: “Carta a Marie Bonaparte del 27/05/37”, *Vida y Obra de Sigmund Freud*, Tomo III, Apéndice A, Buenos Aires, APA, 1962.
 Kancyper, L.: *El complejo fraterno*, Buenos Aires, Lumen 2004.
 Kaufman, P. (1993): *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*, Buenos Aires, Paidós 1996.
 Kristeva, J. (1986): *Historias de amor*, México, Siglo XXI, 2004.
 Laplanche, J. y Pontalis, J.-B. (1968): *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona, Labor, 1981.
 Martín, R. (1992): *Diccionario de la mitología griega y romana*, Madrid, Espasa-Calpe, 1996.
 Martinto de Paschero, L.: “Pulsión y libido. Las configuraciones del amor y del odio en la teoría y la clínica”, APA. Primer cuatrimestre de 2008.
 Roudinesco, É. y Plon, M. (1997): *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
 Valls, J. L.: *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires, J. Yébenes, 1995.
 Real Academia Española (1950): *Diccionario manual e ilustrado de lengua española*. Segunda edición, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1981.

(Este trabajo fue seleccionado para su publicación el 31 de agosto de 2009.)

Revista de libros

Sección a cargo de Silvia Bajraj

**Primera infancia:
Psicoanálisis e investigación**

Clara R. Schejtman (comp.),
Buenos Aires, Akadia, 2008
272 páginas

El prólogo de este libro, realizado por Abel Fainstein, la didáctica introducción de Clara Schejtman y el diseño de su contratapa, plena de los términos y categorías desarrollados en su interior, podrían ahorrar al lector ahondar en su lectura. Pero hacerlo sería un error, y esto es lo que intentaré demostrar en este comentario.

Recientemente, en un artículo –en relación con los cien años del psicoanálisis–, Germán García, el prestigioso filósofo, escribe que Freud propuso para la educación del analista la realización de un análisis, el conocimiento exhaustivo de la doctrina y el control regular de su práctica. Se trata sencillamente de describir el clásico trípode de la formación analítica, pero es interesante puntualizar que en la prosa del escritor se destaca la idea de la “doctrina”. No sorprende que así se presente la propuesta freudiana –de un Freud que como es sabido aspiraba para el psicoanálisis el estatuto de ciencia natural–, ya que es habitual que en cualquier discurso institucional se aluda al “movimiento” y a la “causa” psicoanalítica y su doctrina. Creo que –sin saberlo– esta terminología es darle argumentos al llamado “Libro Negro del Psicoanálisis” y,

además, desestimar gran parte de la lucha epistémica del recientemente fallecido Gregorio Klimovsky.

Pero este libro no habla de doctrina y no es casual que sus autores hayan ganado premios a la investigación otorgados por la IPA en 2001 (M. Altman y S. Gril), en 2005 (póster de C. Schejtman, C. Duhalde e I. Vardy) y en 2007 (A. Leibovich de Duarte, C. Duhalde, V. Huerín, G. Rusztein, F. Torricelli y A. Roussos).

Se trata –hasta donde yo conozco– de uno de los primeros libros en castellano en el que en su título figura la palabra “investigación”. Es conocido que este término genera controversias como las clásicas de André Green y Robert Wallerstein, y las desarrolladas en forma exhaustiva en el Open Door publicado por la IPA entre Peter Fonagy, representado a la corriente anglosajona, y Roger Perron, en nombre de la corriente francesa. Una parte –al menos– de estas controversias podrían resolverse si se pudiera tolerar que convivan sinérgicamente, para el desarrollo del psicoanálisis, la investigación psicoanalítica –es decir la propia del método psicoanalítico con sus enormes variantes– junto a la investigación en psicoanálisis conceptual, y empírica cualitativa y cuantitativa que intentan seguir las reglas sistemáticas del método científico. Estimo que este libro es parte de esta sinergia que suele estar a veces amenazada desde fundamentalismos excluyentes que

pueden provenir de ambos sectores. Ejemplos de ello son tanto la desvalorización de algunos investigadores de determinadas nociones metapsicológicas, como lo que representa para la comunidad psicoanalítica la afirmación de Green –enfervorizada y aplaudida en el Congreso Psicoanalítico Internacional de Berlín– acerca de que “[...] *baby doesn't attach to his mother... ibaby makes love with his mother...*”. ¿Es acaso imposible pensar hoy en día que la teoría del apego –con todo lo que se ha estudiado e investigado– sea compatible con la fundamental teoría sexual? Este libro demuestra en general que es posible y allí radica uno de sus méritos: el de presentar una pluralidad propia del pensamiento crítico y no de la *polite plurality* de los pseudoconsensos y las precauciones políticas. Se trata de artículos donde el psicoanálisis ingresa en la interdisciplina, se debate dentro de metodologías que no le son propias y no sólo sale indemne, sino que se enriquece en el baño interdisciplinario.

Esta obra posee una primera parte con siete capítulos fuertemente interconectados del grupo que coordina Clara Schejtman, y otros seis capítulos escritos por distintos autores. Una síntesis de los conceptos fundamentales de la primera parte –en una suerte de seudocadáver exquisito– me permite afirmar que: “Una adecuada función materna y paterna en las interacciones tempranas –que necesita de una buena función reflexiva parental– permite que se desarrolle la autorregulación afectiva, el juego y el investimento del deseo de aprender en el niño”.

Esto significa que en el capítulo 1, escrito por Clara Schejtman, sobre las funciones materna y paterna que

cambian y que permanecen, se presenta una enumeración de las consultas actuales y de ocho situaciones dilemáticas (pág. 23) y, a la vez, las invariantes de ambas funciones (pág. 34). En el capítulo 2, escrito también por la analista e investigadora citada, sobre las interacciones tempranas, la autora se ocupa de lo psíquico que evoluciona y lo psíquico que permanece (pág. 38), del importante dato acerca de que las interacciones son iniciadas el 40% del tiempo por los bebés (pág. 41), del sutil juego de *matches* y *mismatches* señalado por Tronick (pág. 42) y del valor como indicio de autonomía de decir “no” a la oferta del ambiente (pág. 49). Y en los capítulos 3 y 4 escritos en colaboración con Inés Vardy y en especial a partir de la investigación liderada por Constanza Duhalde y colaboradores, se desarrolla uno de los núcleos centrales de esta obra a partir de las investigaciones sobre la regulación y la autorregulación afectivas. Aquí se pone de manifiesto la desidealización de la relación madre-bebé y de los encuentros sincrónicos y, a la vez, la reparación como proceso mutuamente regulado (pág. 57), la regulación afectiva vinculada con el principio de constancia (pág. 61) y la existencia de un resto no regulado y no regulable (págs. 61-62). El capítulo 5, escrito por Rosa Silver, Liliana Feldberg, Pía Vernengo, María Cecilia Mrahad y Susana Mindez, se ocupa del juego en el primer año de vida y es interesante destacar –como lo hacen los autores– que no siempre que se observe a una madre jugando existe un auténtico juego (pág. 97) y además que es importante sostener el afecto positivo no intrusivo y dejar comandar al bebé la interacción.

Es a partir de lo que ha significado para la investigación en psicoanálisis la noción de función reflexiva de Peter Fonagy *et al.*, que Vanina Huerin, Constanza Duhalde, María Jimena Esteve y Alejandra Zucchid escriben en el capítulo 6 su trabajo sobre esta función parental relacionable con la noción “suficientemente buena de Winnicott y la noción de “base segura” de Bowlby”. Finalmente, en el capítulo 7, Graciela Glusman, Alicia Dubkin y Clara Schejtman se ocupan del deseo de aprender en condiciones de déficit ambiental en niños y adolescentes en situación de vulnerabilidad social.

La segunda parte de esta obra incluye trabajos de destacados investigadores como Ed Tronick, Marina Altmann, Miguel Hoffman, Felipe Lecannelier, Juan José Calzetta y Alejandra Murray Harrison. El capítulo que presenta la conferencia de 2004 de Tronick –figura pionera en esta temática– se ocupa de los “estados diádicos de conciencia” y la co-creación, y la analista uruguaya Altmann junto con Sylvia Gril presentan su investigación sobre diez díadas madre-bebé utilizando la teoría del apego y el modelo de los ciclos de Mergenthaler-Bucci. Miguel Hoffman, en el capítulo 11, desarrolla sus ideas sobre el área de la primera infancia, mientras que en el capítulo siguiente el investigador chileno Lecannelier presenta su propuesta sobre la “psicopatología del desarrollo”, tema del que desde una perspectiva interdisciplinaria se ocupa también Calzetta en el último capítulo de esta obra. El capítulo 14 es la traducción del trabajo inédito de Murray Harrison –colaboradora de Ed Tronick– sobre un modelo para la consulta de padres.

Desde perspectivas teóricas distintas, dos analistas de la APA –Marilú Pelento y Leonardo Peskin– se ocupan –la primera– del sentido del nacimiento humano y la revisión del lugar del bebé-rey freudiano, y –el segundo– de las controversias entre los enfoques evolucionistas y los estructurales en la concepción del sujeto.

Si bien este es un típico libro de compilación de ideas y experiencia de distintos autores, es evidente el “buen gusto” de la compiladora al invitar a participar del mismo a analistas que trabajan en la clínica, en la teoría y –lo fundamental– en la investigación en primera infancia. Esta articulación le da a esta obra una riqueza sobre la que conviene internarse y no quedarse con el brevísimo –y probablemente injusto– resumen que aquí he desarrollado.

Finalmente: ¿por qué es bueno para un psicoanalista actual leer este libro? A mi modo de ver, porque es un libro digno. Es en realidad un libro D.I.G.N.O., es decir, un libro Documentado, porque brinda mucha información moderna y actualizada; Integrador, porque establece puentes entre intuiciones de prestigiosos analistas y los hallazgos de la investigación empírica; Genuino, porque tiene el sabor del saber provisorio que se pone a prueba; Necesario, en especial para analistas de niños pero también para todo interesado en el vínculo temprano y en la utilidad de las investigaciones empíricas. Y, por último, constituye un libro Original no sólo porque se ocupa de los orígenes, sino porque se libera del procustianismo, verdadera amenaza para el desarrollo de la disciplina psicoanalítica.

Es por todo esto que este libro podría caracterizarse en su valor para

el psicoanálisis futuro, parafraseando el famoso aforismo freudiano de El yo y el ello, y afirmar entonces con convicción que “donde doctrina era, investigación debe advenir”.

Rubén Zukerfeld

El desmantelamiento de la subjetividad: estallido del yo

Silvia Bleichmar,

Buenos Aires, Topía, 2009,
99 páginas

El libro lleva el título de un trabajo publicado en la revista *Utopía*. Tras él se agrupan una serie de artículos publicados entre 1995 y 2006, algunos presentan el texto de discursos pronunciados por la autora, para un público relacionado con el conocimiento científico, psicológico y social. Son ellos el testimonio de una psicoanalista comprometida, atravesada por interrogantes acerca de su disciplina y por los acontecimientos histórico-sociales. Es como una embajadora itinerante que lleva el psicoanálisis en sus entrañas y despierta también un interés entrañable por una disciplina pujante, abierta siempre a nuevos interrogantes.

En su lectura vamos a encontrar serios cuestionamientos a partir de los cuales desarrolla el recorrido que la lleva a sus hipótesis: ¿Enfrentamos nuevas formas de subjetividad? ¿Las herramientas que hemos adquirido como psicoanalistas, son fecundas para encarar nuestra práctica actual? ¿Qué se sostiene de la teoría ante los cambios operados por los factores históricos que impactaron sobre el sujeto?

Aborda la subjetividad actual y su padecimiento desde los ejes “universales” del sujeto psíquico: el enigma de los orígenes, la angustia de muerte, la supervivencia biológica e identitaria, el temor a la pérdida de amor y reconocimiento, y la angustia frente al desauxilio del semejante. Aspectos que toman formas específicas en cada período histórico, comprometiendo las relaciones entre el inconsciente y el yo.

La autora plantea la necesidad de diferenciar subjetividad y psiquismo, entendiendo la subjetividad desde los modos históricos de producción de sujetos. Sujeto, como sujeto del predicado, lo reposiciona del lado de la conciencia; reflexivo, capaz de registrar y no sólo de percibir.

S. Bleichmar considera el discurso como efecto de la inscripción del otro humano, marca “lo que soy”, “lo que debo ser” y “lo que no debo ser”, como modo con el cual la cultura define y regula las intersecciones entre deseos pulsionales o narcisísticos, y sus modos de producción de subjetividad.

Define al yo como masa identitaria, provista de enunciados que transmiten valores y deseos de manera compleja (conflictiva y dilemática), y tiene por función “representar” los modos coagulados con los cuales la subjetividad se instaura. Si “el yo está en riesgo de estallar”, ante lo inesperado atacante, o lo impensable repetido, es en razón de su posición tópica definida. Con sus bordes claramente instaurados, las convicciones que lo sostienen férreamente arraigadas, y el des-ser apunta allí, como desmantelamiento de toda defensa posible y sometimiento a la angustia, al aniquilamiento representacional.

Luego, los procesos de “desconstrucción subjetiva” pueden producirse

sin percibirlos, y en forma larvada o brusca. El terror puede acompañar la implantación de nuevas subjetividades ante la angustia de muerte. Es lo que produjeron sistemas fuertemente cohesionantes –no sólo coercitivos– como el nazismo o el fascismo, que por una parte imponen el terror y, por otra, han proporcionado un nuevo *corpus* representacional de valores acordes a su siniestro proyecto. Lo diferencia de la dictadura de nuestro país, en que no se propició un nuevo modelo de subjetividad, que no produjo una nueva cultura, pero fue generadora de la inmoralidad actual. Desconstruyó la noción de infancia, naturalizó la pobreza, la represión y la tortura, reemplazó la solidaridad por la caridad, etc.

Analiza “el trauma en relación con la filiación, identidad y restitución” de los niños desaparecidos durante el proceso militar. Reconoce que hay un traumatismo de la apropiación y también de la restitución, entendiendo la diferencia fundamental que hay entre trauma desestructurante y reestructurante.

Si pensamos que el trauma se mide más que por su intensidad, por la capacidad psíquica para procesarlo, podemos comprender su trascendencia en los niños.

El enigma de la adopción es traumático en tanto imposible de ser apropiado por el psiquismo. En el caso de estos niños se suma el saber consciente de los padres de una apropiación basada en el homicidio. Ellos ya tenían alguna inscripción, que con la restitución se conecta con algo vivido. El carácter jubiloso del reencuentro responde a la recuperación del ensamble.

Se ocupa del tema de la verdad, la mentira y el ocultamiento, al servicio

de un “bien propio” que es el derecho a la simbolización en el otro.

Luego, la autora plantea los alcances de “lo novedoso” en el campo analítico: ¿Siguen teniendo vigencia los conceptos que para Freud constituyen el eje del psicoanálisis? ¿Se sostienen éstos frente a los cambios que va sufriendo la humanidad a través de los tiempos?

Revisa los conceptos de inconsciente, sexualidad infantil, represión, transferencia, que constituyen aún articuladores ineludibles cuando de pensar la clínica y una teoría de la subjetividad se trata.

A partir de la concepción de la sexualidad de Freud, nos muestra sus diferencias. Redefine la perversión como empleo del cuerpo del otro, como lugar de goce sin reconocimiento de mociones amorosas, o que intenta la destitución subjetiva del otro implicado en la acción.

Analiza los cambios sufridos en los modos tradicionales de constitución familiar, que modifican la teoría del Edipo. “La prohibición” articula la asimetría de poder y saber que el adulto sostiene respecto del niño, para el cuidado de la cría y para crear las mejores condiciones de humanización. Destaca la brutalidad con que nuestra sociedad actual ha convertido a la infancia en objeto de la sexualidad adulta.

También la teoría de la castración es reformulada, como reconocimiento de la falta ontológica, que marca el orden de la incompletud, y el falo se convierte en ordenador de todo intercambio posible.

El aparato psíquico, lugar en el que se articulan los enunciados sociales respecto al yo, es el que está amenazado por el desmantelamiento de

los enunciados anteriores que producen los cambios. La desconstrucción severa que está sufriendo el sujeto, con la renuncia a la identidad a favor de la supervivencia, hace que el psicoanálisis se transforme en un reducto fundamental de refundación de la subjetividad.

Su preocupación teórica constante es la de un aparato psíquico abierto a lo real, constituido a partir de inscripciones provenientes del exterior y sometido constantemente a su embate. Lo relaciona con la clínica, con el descubrimiento de las limitaciones del concepto de “interpretación”, en razón de que las representaciones que producen sufrimiento psíquico no son todas del orden de lo secundariamente reprimido (recuperables mediante asociación libre). “Lo arcaico” y “lo originario” son dos formas de procesamiento psíquico que definen dos modos de intervención. Lo arcaico serían los restos traumáticos que continúan investidos y operando, sobre los cuales la asociación es imposible por estar desligados. El trabajo terapéutico consiste en lograr el olvido a través de su ligazón.

Las “simbolizaciones de transición” van a posibilitar un nexo para la captura de los restos de lo real, y permitir la apropiación de un fragmento representacional, cuya significación escapa e insiste –en muchos casos– a modo compulsivo. Antes de darle una interpretación, hay que reconocerlos como resto del real vivido, significarlo, y ensamblarlo respecto al objeto originario en el marco de la relación de transferencia.

En cuanto al ingreso de la realidad al aparato psíquico, la autora sigue las ideas de Laplanche respecto a la tónica psíquica como de origen exógeno,

traumático, y en *décalage* respecto a sus modos de organización. La realidad psíquica es efecto de un objeto exterior, que proviene de un tipo de realidad que es del orden de la sexualidad humana, pero que en su implantación pierde toda referencia a ese exterior. Los “signos de percepción” residuales a la vivencia de satisfacción constituyen el embrión de toda simbolización posible.

El aparato psíquico es producido por el esfuerzo de procesar, de metabolizar, elementos provenientes de esa realidad-exceso que el otro humano ofrece con la sexualidad que infiltra en sus cuidados precoces. Exceso que genera un plus, que no se reduce a la autoconservación, da origen a la libido y también a la representación. El psiquismo procesa lo que llega, lo articula de modo diverso a la materialidad de partida y genera con ello una neocreación que pone al servicio de la producción de cultura y su atravesamiento deseante.

Por último, Silvia Bleichmar rinde homenaje a Piaget desde el interior del psicoanálisis, entendiendo como fenómeno de intersección lo que separa los fenómenos cognitivos y los afectivos. Conocimiento-Inteligencia-Pensamiento son tres modos de ordenamiento de la relación entre el sujeto y la simbolización.

La inteligencia como proceso de “adaptación”, atravesado por la creatividad, la imaginación, la fantasía, es efecto de un largo recorrido. Parte de la desadaptación originaria que introduce al otro humano, con el que se juegan mecanismos de “asimilación” y “acomodación” interpretados psicoanalíticamente por la autora.

*Graciela Medvedofsky de
Schvartzman*

Revista de revistas

Sección a cargo de Liliana Noemí Pedrón Martín

Revista Brasileira de Psicanálise,

41, 4: 142-151, 2007.

“La ‘inversión de roles’ y el ‘ambito de los factores curativos”

Franco Borgogno

Artículo publicado en la mencionada Revista y presentado en ocasión del 45º Congreso IPA Berlín 2007. El autor es miembro de la Sociedad Psicoanalítica Italiana.

El trabajo ofrece una revisión del tema de la repetición en la transferencia, ámbito en el cual se reedita una forma de relación establecida, en pacientes con carencias de la función parental, que condicionó una identificación con el agresor. Esta identificación provendría de una especial secuencia por la cual la privación produce más privación, que se constituye cuando un cuidador, “*caregiver*”, no aporta lo necesario e infringe privación. Se señala que el cuidador carece de las funciones que posibilitarían el uso de particulares instrumentos cognitivo-afectivos específicos para el ejercicio de dicha función parental. En la relación transferencia/contratransferencia, el analista personificaría el *self* infantil del paciente y no las imágenes parentales tradicionales. Lo que se repite es un vivenciar, “en el lugar del otro”, una parte de la vida psíquica del paciente, donde predominó un funcionamiento por desconocimiento y/o expulsión. Se

puntualiza que el proceso analítico necesita, antes que nada, que el analista provea una función ambiental, que dé testimonio, con su propio cuerpo, de los sentimientos y angustias que se experimentaron cuando el paciente era niño y sobre todo que se abstenga de no negar el dolor mental sufrido por el niño.

El autor conceptualiza la función del analista en su tarea de ser vivenciado en la transferencia como un analista que sepa sobrevivir a la dolorosa reviviscencia de los tiempos primitivos traumáticos, siendo esto posible cuando se construye un ambiente terapéutico, que tanto albergaría lo pasado como lo nuevo. En estas situaciones clínicas es central el compromiso ético, personal, cognitivo y afectivo de la tarea terapéutica, que busca la elaboración de estas experiencias traumáticas, dependiendo esto, en primera instancia, de la aceptación del paciente de las interpretaciones del analista. Esta aceptación se apoya en la posición de un analista interpretante, cuyas intervenciones estén atravesadas emocionalmente por lo que se juega entre ambos en esa relación. No sólo el paciente debe repetir en el análisis para recordar, sino vivenciar la posibilidad de una historia diferente cuyo centro nodal es la sensación real de una nueva y diferente disposición relacional. Las conceptualizaciones del autor se argumentan desde su propia praxis y desde ideas de Winnicott,

Bion y Ferenczi. Toma de estos autores el concepto de sostén del otro real como simbólico, que permitiría la legitimidad del sujeto de sentir la necesidad de experimentar la esperanza de una nueva oportunidad que crea una nueva realidad psíquica.

Borgogno trabaja cierta diferencia de la posición y actitud del analista de acuerdo a las necesidades afectivas del paciente, poniendo en primer lugar un trabajo cuerpo a cuerpo con las emociones experimentadas en función de representar los diferentes objetos internos propios de la historia del paciente tal como actuaron y como fueron vividos por el paciente, para también, al mismo tiempo, poder ofrecerse como un nuevo objeto-sujeto.

Describe el proceso terapéutico como un largo y penoso recorrido que no sólo involucra al paciente sino al analista mismo, siendo, para este último, interesante la expresión que usa, muy controversial por cierto, para denominar la compleja función que sostiene el psicoanalista en su rol: "...un analista dándole su alma al paciente". Recalca que recién después de atravesar esta experiencia emocional, el trabajo analítico podrá circunscribirse a la funciones menos primitivas y más cercanas a la "mente".

El concepto que maneja y propone Borgogno del proceso analítico es múltiple y polifacético en sus funciones del analista y objetivos terapéuticos, así como en los alcances metapsicológicos de "hacer conciente lo inconsciente", que se desprenden de lo que supone necesario para la diversidad psicopatológica. Sus argumentos abren a la reflexión sobre los múltiples registros inconscientes que obligan abordajes diferentes.

A la clara exposición de ideas teóricas le sigue una interesante ilustración clínica. La misma describe muy precisamente los sentimientos, sensaciones y clima familiar que envolvió negativamente a la paciente en sus años infantiles desde el nacimiento en adelante y que determinaron registros en negativo de lo que podríamos entender como la carencia de un clima de vitalidad necesario. El escenario de carencia está centrado en torno a los efectos psíquicos que la paciente sufre en el marco de la depresión de la madre y el ensimismamiento y aislamiento afectivo del padre. Son interesantes las condiciones de nominación y figurabilidad que Borgogno presenta en el relato clínico, poniendo el acento más en el registro y efectos de las sensaciones que de los contenidos semánticos. Un ejemplo muy preciso de ello lo enuncia la propia paciente cuando dice: "lo aprendí en la piel", representando éste un momento de *insight* del clima emocional familiar vivenciado. Estos registros inconscientes no advienen al conocimiento, sino que son repetición de vivencias en actos-sensaciones de un conocer la realidad circundante e interna en forma implícita. Borgogno enlaza los conceptos de relacionalidad con clima emocional, connotándolos como experiencias que continuarían en el presente. Al analista se le propone en la relación transferencial que sostenga la repetición así como la posibilidad de superarla. Esta tarea es enunciada por el autor, como de "gran empeño personal" y supone una función analítica que requiere de plasticidad emocional y actitudinal como objeto y sujeto a la vez.

El caso clínico ilustra un trabajo contratransferencial donde se desplie-

ga lo dificultoso del trabajo psíquico con la desesperanza, la impotencia y la falta de accesibilidad que va oscilando entre sensaciones propias que siente el analista hacia el paciente que permanece silencioso, representando e identificado con el silencio parental, y su "inversa, a la manera de roles invertidos", como sensaciones del paciente de que su analista no puede acceder a comprender el mundo interno de sentimientos y sensaciones del paciente. En palabras de Borgogno, se reflejaba nítidamente este obstáculo: "...ser también, cuando no sabía más qué decirle, el padre silencioso y retraído o, también, si hablaba, representar una especie de madre exigente que deseaba una buena paciente dedicada a las necesidades de la madre...".

Lo más interesante del material clínico es el relato de la propia experiencia de la persona del analista trabajando con sus vivencias de imposibilidad y frustración frente a la falta de una mínima concordancia verbal que pueda sostener "de a dos" el relacionamiento propio del trabajo analítico para su prosecución. Borgogno despliega sencilla pero profundamente el acto de sumergirse en contextos emocionales primitivos del paciente que lo enfrentan a formas de relacionamiento con objetos muertos y mostrando, a través del trabajo transferencial, cómo la paciente va adquiriendo contacto emocional y, por ende, real con un mundo de vitalidad que va de a poco haciéndolo propio.

Una hipótesis importante en todo el texto destaca el concepto de "inversión de roles" como el esfuerzo desajustado y sufrido de los niños de ser padres de sus propios padres, y el trabajo muchas veces imposible de adaptarse a los padres cuando son ellos los

que, aun con errores, deben adaptarse a los niños. La idealización patológica, la frustración consecuente por la realidad, así como la identificación con el agresor, son formaciones defensivas consecuentes de carencias originarias del ámbito parental. Plantea que estos procesos deficitarios volverán en la relación transferencial con un pedido silencioso y desconocido del paciente al analista, para que represente a ese niño/a que nunca pudieron ser o que rechazaron en razón al dolor sufrido.

La "cura por la palabra" precisa en un inicio en estas situaciones clínicas de una "cura interpsíquica actuada", para producir la sensación de que sujeto y objeto adquieran la vivencia de ser reales y legítimos.

El trabajo merece ser leído y la bibliografía presentada que lo fundamenta es variada y múltiple.

Jeanette Dryzun

Revue Française de Psychanalyse,

Lo sexual infantil en la sesión,
Tomo LXXII, 3, julio de 2008

Los trabajos que constituyen el núcleo temático de este número de la *Revue Française de Psychanalyse* se refieren a la forma en que se manifiesta lo sexual infantil en la sesión. ¿Cómo se lo reconoce? ¿Cómo lo descubrió Freud? ¿En qué medida el "escándalo" de la sexualidad infantil, su carácter polimorfo sigue teniendo presencia en la clínica? En alguno de los trabajos se trata de reflexionar acerca de los cambios culturales y sociales con respecto a la sexualidad infantil y de qué ma-

nera esto ha influido en la mirada y la comprensión de la misma.

Nos encontramos actualmente con demandas nuevas, con situaciones existenciales sorprendentes o relaciones incestuosas banalizadas. Esto unido a los conocimientos más profundos y amplios que existen hoy en día sobre las etapas más tempranas del desarrollo psíquico y las patologías narcisistas.

¿Se pueden articular las distintas problemáticas, aquella que viene de los cambios externos y las que vienen del interior del psiquismo?

Éstas son algunas de las reflexiones que se encontrarán en estos interesantes artículos.

En el trabajo “Lo sexual infantil” en la cura, su autora, Emmanuelle Chervet, ilustra –por medio de un relato clínico– distintos modos de elaboración de lo sexual en la cura. En primer lugar, ella constata en la sucesión asociativa, la evolución de las teorías sexuales del paciente como proceso primario, especialmente a través de los sueños.

Además de la elaboración de las experiencias vividas por medio de la repetición. La autora plantea que es como si hubiera dos escenas, la de las figuraciones del proceso primario y la actualización transferencial según el modo de la repetición.

El segundo trabajo es de Gilbert Diatkine, “La desaparición de la sexualidad infantil en el psicoanálisis contemporáneo”.

Diatkine parte de la idea de que la sexualidad desapareció del psicoanálisis contemporáneo de lengua inglesa, tema considerado hace bastante tiempo por André Green. Diatkine toma

en cuenta algunos textos de Freud de 1937, en los que éste considera que el psicoanálisis debería ocuparse desde ahí en adelante de la psicología del yo, en la medida en que las pulsiones ya habían sido suficientemente estudiadas. Esto es retomado por Anna Freud, y luego por Hartmann, Kris y Loewenstein. También la influencia de Winnicott, a través de su idea de que la sexualidad infantil tendrá significado cuando esté asegurada la propia existencia, y la identidad.

Diatkine propone realizar la investigación del porqué de la desaparición de la sexualidad infantil en el psicoanálisis inglés a partir de 1941, época en la que él considera que se puede observar esta situación.

En *Relato del psicoanálisis de un niño*, Melanie Klein realiza interpretaciones de neto contenido sexual, refiriéndose a la agresión que ella supone que produce en el niño las relaciones sexuales de los padres. Cada vez que Richard se refiere a sus temores acerca de Hitler, la guerra, etc. Klein lo relaciona con sus sentimientos frente a las relaciones sexuales de los padres. Él quiere mostrar con esto que la sexualidad en las interpretaciones y en el análisis de Richard estaban presentes (, y) de una manera contundente e impactante.

Diatkine plantea si la desaparición de la sexualidad es una reacción de los otros analistas a la brutalidad de las interpretaciones de M. Klein. Sin embargo, la reacción de las interpretaciones de M. Klein sobre Richard no fueron traumáticas sino mutativas. Incluso, Phyllis Grosskurth plantea en su biografía de M. Klein que, habiendo entrevistado a Richard cuando ya era un adulto de 50 años, él tenía un recuerdo del vivo interés que su

analista tenía por los órganos genitales, pero esto no alteraba el afecto que seguía sintiendo por ella. Lo que destaca Diatkine es que el carácter “sexual” de la sexualidad infantil está muy presente en el material de Richard, pero Klein lo interpreta sistemáticamente en términos de destructividad.

De acuerdo a algunos datos aportados por Phyllis Grosskurth, durante la etapa del análisis que M. Klein realiza con Richard, éste vivía, durante la semana, con su madre, y dormía con ella, puesto que el padre permanecía en Londres.

Klein no hace referencia a este hecho, y Diatkine considera que esto hubiese cuestionado posiblemente el carácter incestuoso de su propia filiación analítica. El primer trabajo que M. Klein presenta para ser aceptada como psicoanalista está basado en el análisis realizado con su propio hijo. Sucede que Anna Freud tuvo este origen incestuoso en común con M. Klein, en la medida en que fue analizada por su propio padre. “En 1941, las dos corrientes principales del psicoanálisis de lengua inglesa, que por otra parte son tan opuestas, tienen en común un secreto de familia. El olvido de la sexualidad infantil produce una comunidad del grupo en la negación de un origen inocente convertido luego poco a poco en vergonzante. Las generaciones posteriores de analistas que han seguido sus enseñanzas habrían negado la realidad de la sexualidad infantil para proteger este secreto de la familia analítica.”

Josianne Chambrier Slama, “Abordar el abismo, una apuesta de lo sexual infantil”. Éste es un trabajo basado en la historia clínica de una paciente, ar-

ticulado con aportes teóricos de distintos autores

Actualmente, lo sexual infantil es tanto lo que la relación analítica induce como lo que descubre. Esto último ya estaba allí y será puesto de manifiesto. En ciertas organizaciones no neuróticas, para que aparezca el registro psicosexual específico del análisis, es necesario un compromiso de trabajo analítico al nivel narcisista. Este proceso atañe al mismo tiempo a Eros y a la destructividad, y la estrategia analítica tiene como meta bordear el precipicio del trauma. Luego de largos años de trabajo, la sexualización del aparato psíquico se abre a un devenir para que la genitalidad se reubique con respecto a las defensas de la paciente. La escena primaria se convierte en el telón de fondo del área transicional en la sesión. El tesoro erótico que ha huido de la sexualidad infantil puede ser entonces reencontrado.

En su trabajo “La sexualidad infantil y los tópicos fragmentados”, Bernard Chervet toma el concepto de tópico fragmentado de André Green, quien se refiere a este concepto en una obra titulada “El tiempo fragmentado”. Chervet considera que si esta noción concierne a las temporalidades plurales y heterogéneas presentes en todo funcionamiento mental, la de tópico fragmentado parece designar particularmente bien la concomitancia de funcionamientos heterogéneos separados unos de otros.

Desde el punto de vista metapsicológico, lo sexual infantil ocupa un lugar intermediario entre el autoerotismo narcisista y el erotismo objetal post-edípico. Funda los preliminares eróticos. Esta coherencia del esquema

teórico es totalmente trastocada en la clínica. El funcionamiento psíquico ordinario en temas fragmentados muestra que lo sexual infantil sigue de manera concomitante destinos múltiples y heterogéneos. Al mismo tiempo puede estar inhibido y servir como solución a las defeciones del narcisismo y las operaciones anti-traumáticas. El analista está sometido cotidianamente a la incoherencia que emana de estas complicaciones clínicas.

Sylvie Dreyfus Asseo, “La manipulación de los objetos del mundo, para investir la representación. Entre transicionalidad e inquietante extrañeza de la contra transferencia”. En su presentación clínica, Emmanuelle Chervet propone aunar lo transicional y la inquietante extrañeza de la contra-transferencia para abordar los casos donde el proceso significante está mal llevado, particularmente en las reactualizaciones traumáticas. También pone en el trabajo una profundidad del campo contratransferencial, aclarando sobre los recursos del área transicional, tanto sobre el plano técnico como sobre el plano metapsicológico.

Joyceline Siksou, Piggie revisitada”. La autora dice al comienzo de su artículo que el trabajo de Gilbert Diatkine en el que cuestiona la sexualidad infantil en la cura de Richard por M. Klein, la llevó a pensar en el tratamiento de Piggie con Winnicott. En éste, la curiosidad sexual de Piggie respecto a sus padres y a las fantasías originarias está en el centro del tratamiento.

Esto le sirve de soporte a la autora para interrogarse acerca de la sexualidad infantil en la contratransferencia del analista de la niña. La importancia de la excitación sexual se manifiesta

aquí en toda su amplitud durante las sesiones, y permite plantear la pregunta de su impacto sobre la contratransferencia,

Jacqueline Schaeffer, “Cien años después de los *Tres ensayos*, ¿qué queda de los tres escándalos?”.

La autora comienza planteando los tres escándalos planteados por Freud: el de la sexualidad infantil, la sexualidad con predisposición perversa en el adulto y la sexualidad femenina.

Ella intenta una reflexión a través de la evolución de ciertas posiciones intrapsíquicas y socioculturales en relación con los tres escándalos planteados por Freud en *Tres ensayos*. En primer lugar, se refiere al descubrimiento de Freud sobre la seducción que ejerce la madre sobre el niño a través de los cuidados maternos. La autora desarrolla el tema de la seducción materna a través de las ideas de Freud y de autores posteriores.

Se refiere a las nuevas resistencias, por ejemplo, el ubicar en un primer plano lo arcaico, la relación de objeto y el repudio de la pulsión. Dice que se insiste sobre el pecho nutricional, frustrante o persecutorio, pero se evita sobre todo el pecho erótico.

Luego se refiere a la negación de lo sexual infantil por medio de la información sexual impuesta. Esto se daría a través de la expansión en el mundo moderno de una visión aséptica de la educación sentimental y sexual de los niños y adolescentes. Por otra parte, de una manera escindida, la presencia de representaciones pornográficas de una violencia y crudeza inusitadas, expuestas a todas las miradas. Se considera que la información sexual impuesta ha aportado una respuesta a las preguntas de los niños, ignorando

que el cuerpo inmaduro de un niño es inaccesible a la lógica del cuerpo de un adulto.

De la misma forma, la autora sigue investigando y reflexionando acerca de los otros temas tratados en los *Tres Ensayos*, como la disposición perversa de la sexualidad adulta y la feminidad.

Simona Korff Sausse, “Apología de la interpretación”.

A partir de dos casos presentados en el coloquio de Deauville, que mostraron hasta qué punto lo sexual infantil aparece durante las sesiones, la autora hace algunas reflexiones sobre la interpretación, de la que se puede decir que era necesario reducirla en los estados límite. ¿Los analistas estarían en camino de renunciar a la interpretación? ¿No es necesario más bien volver a conceptualizarla, en relación con las modalidades específicas de la transferencia de estas nuevas clínicas, donde lo sexual infantil aparece bajo formas arcaicas, que producen reacciones contratransferenciales complejas? La teoría de las transformaciones de Bion brinda un nuevo

modelo de la interpretación, que tiende no a elucidar las representaciones inconcientes reprimidas, sino a constituir, gracias a la capacidad de *reverie* del análisis, un espacio psíquico transformacional.

Evelyne Chauvet, “Juegos prohibidos, ‘juego’ imposible: cuando la sexualidad adulta esconde la sexualidad infantil”.

La autora reflexiona sobre una configuración patológica particular del área transicional que se traduce por una “transicionalidad aparente” en niños que han tenido un medio ambiente fallido, especialmente cuando el traumatismo sexual secundario recubre una problemática narcisista primaria. Propone una elaboración de este “juego inaccesible” y del proceso terapéutico que ha permitido la puesta al día de las defensas contra una depresión catastrófica identificada con la depresión del objeto y con sus propias defensas.

Irene Cusien

Los autores

CLAUDIA L. BORENSZTEJN: Médica, miembro titular con función didáctica de la APA. Especialista en Niños y Adolescentes. Trabajos de investigación con el método Esther Bick de Observación de Bebés. Actual directora de la REVISTA DEL PSICOANÁLISIS. Miembro del latinoamerican board del *International Journal of Psychoanalysis*. Coeditora del *Libro Anual de Psicoanálisis*.

ALCIRA MARIAM ALIZADE: Psicoanalista titular de la Asociación Psicoanalítica Argentina. Presidente del Comité Mujeres y Psicoanálisis de la IPA (2001-2005) y secretaria científica de Fepal (2006-2008).

Algunos títulos de sus libros son: *La sensualidad femenina* (1992), Amorrortu Editores, traducido al inglés (Karnac) y al italiano (Editorial Franco Angeli); *Clínica con la muerte* (1996); *La mujer sola (Ensayo sobre la dama andante en Occidente)* (1999), Editorial Lumen; *Lo positivo en psicoanálisis* (2002), Lumen (en Inglés, Karnac-Londres); *Adiós a la sangre: Reflexiones psicoanalíticas sobre la menopausia* (2005); *La Pareja rota: ensayo sobre el divorcio* (2008).

LETICIA GLOCER FIORINI: Médica (Universidad de Buenos Aires). Miembro titular en función didáctica de la Asociación Psicoanalítica Argentina. Directora de la Comisión de Publicaciones de la Asociación Psicoanalítica Argentina. Directora del Comité de Publicaciones de la Asociación Psicoanalítica Internacional. Premio Celes Cárcamo 1994 (APA). Autora de: *Lo femenino y el pensamiento complejo (Deconstructing the Feminine)* y de numerosos trabajos sobre feminidad y sexualidad femenina publicados en libros y revistas nacionales y extranjeros.

LUCÍA R. MARTINTO DE PASCHEIRO: Médica psicoanalista. Ex presidente de la Asociación Psicoanalítica Argentina. Ex directora de la REVISTA DE PSICOANÁLISIS. Ex directora de Publicaciones de FEPAL. Ex directora del Instituto de Psicoanálisis. Profesora del Instituto. Interesada en metapsicología, en el desarrollo de la feminidad y su patología y en problemas de la teoría de la técnica psicoanalítica. Ha hecho presentaciones sobre esta temática en numerosos congresos nacionales e internacionales.

ANDRÉS RASCOVSKY: Médico. Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica Argentina. Presidente de la Asociación Psicoanalítica Argentina. Ex secretario científico. Ex director de la REVISTA DE PSICOANÁLISIS de APA. Ex director del Centro Racker.

GABRIEL SAPISOCHIN: Médico psiquiatra. Miembro titular en función didáctica de la Asociación Psicoanalítica de Madrid (Sociedad componente de la IPA).

JORGE CANESTRI: Nacido en Buenos Aires, Argentina. Médico, psiquiatra, psicoanalista. Psicoanalista didacta de la Italian Psychoanalytical Association (AIPSI) y de la Asociación Psicoanalítica Argentina. Full member de la International Psychoanalytic Association.

Ha publicado numerosos trabajos psicoanalíticos en libros y revistas, entre ellos, *Pluralism and unity? Methods of research in psychoanalysis*, editor de *Psychoanalysis: from practice to theory, clinical, conceptual and empirical research on adhd and other psychopathologies and its epistemological reflections*. Director de la webpage: Psychoanalysis and logical mathematical thought.

NORBERTO CARLOS MARUCCO: Médico psicoanalista, es miembro titular en función didáctica de la Asociación Psicoanalítica Argentina y miembro pleno de la Asociación Psicoanalítica Internacional (API). Fue presidente (2004-2008) y secretario científico (1997-2000) de la Asociación Psicoanalítica Argentina. Es profesor del Instituto de Psicoanálisis de la APA, y actual coordinador de la Comisión de Educación de la Federación Psicoanalítica de América Latina (FEPAL). Es autor del libro *Cura analítica y transferencia. De la represión a la desmentida* (Amorrortu, 1998).

BEATRIZ DE LEÓN DE BERNARDI: Analista titular de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay con funciones didácticas, supervisora y docente. Ex directora científica y ex directora de la *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*. En la actualidad, presidenta de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. Con publicaciones en distintos idiomas sobre el tema de la participación del analista y la contratransferencia. Los trabajos vinculados al tema del desarrollo de las ideas en Latinoamérica han puesto especial énfasis en el estudio de las ideas de Madeleine y Willy Baranger, y Heinrich Racker. En el año 2009 recibió el Premio de Educación de la IPA por su estudio sobre los efectos del pluralismo teórico en la formación psicoanalítica.

JUAN EDUARDO TESONE: Médico (UBA), diploma de honor 1973. Residente de Psicopatología: Hospital de Niños Buenos Aires y Hospital Salpêtrière París. Miembro titular de la Société-Psychanalytique-Paris y de la APA. Docente de psicoanálisis: Universidad París VI; co-autor de: *Manual de psiquiatría*, Zagreb, 1988; *Adolescenza e Psicoanalisi*, Milán, 1995; *Dictionnaire International de Psychanalyse*, París, 2001; *60 años de psicoanálisis en Argentina*, Buenos Aires, 2002; *Incest*, Londres, 2005; *Interdits et tabous*, París, 2006; *Laberintos de la violencia*, Buenos Aires, 2008. Autor de: *En las huellas del nombre propio*, Buenos Aires, Letra Viva, 2009.

FLORANCE GUIGNARD: Miembro de la Sociedad Psicoanalítica de París. Actual Chair de COCAP (Comité de Psicoanálisis y Adolescentes de la IPA). Miembro de la Société Europeene pour la Psychanalyse de l'enfant et de l'adolescente (SEPEA).

ESTELA GOLDSCHLÄGER: Médica egresada de la UBA. Ex residente de Psicopatología del Hospital Italiano de Buenos Aires. Miembro adherente de la APA y de la IPA.

Hugo Bleichmar: Miembro de la Asociación Psicoanalítica Argentina. Director del posgrado de psicoterapia psicoanalítica de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid). Algunos de sus artículos en Internet: revista "Aperturas Psicoanalíticas", <www.aperturas.org>. Artículo más reciente: "Rethinking pathological mourning: Its multiple subtypes and the need for different therapeutic approaches" (*The Psychoanalytic Quarterly*, en prensa). Libros: *La depresión; El Edipo en Freud y Lacan; El narcisismo. Estudio sobre la enunciación y la gramática inconsciente; Angustia y fantasma: matrices inconscientes en el más allá del principio del placer; Avances en psicoterapia psicoanalítica*.

ALICIA LOTUFO: Médica. Miembro titular en función didáctica de la Asociación Psicoanalítica Argentina. Especialista en abordaje psicoanalítico de patología psicosomática (Universidad CAECE). Ex docente de la especialidad abordaje psicoanalítico de patología psicosomática (Universidad CAECE). Ex miembro del Departamento de Psicosomática. Ex colaboradora del Comité Editor de la REVISTA DE PSICOANÁLISIS. Miembro del Centro de Investigación y Orientación "Enrique Racker". Miembro del Comité de Bioética del Hospital Nacional Alejandro Posadas.

CATALINA MARTINO: Miembro titular en función didáctica de la Asociación Psicoanalítica Argentina. Especialista en Niños y Adolescentes. Docente del Instituto de Psicoanálisis "Ángel Garma" y del Centro "Enrique Racker". Miembro de Honor de A. del Paraguay, de Ecuador.

Docencia e investigación en Università Studi di Milano. Instituto di Neuropsichiatria Infantile. Becaria CICS. Ospedale di Treviglio-Caravaggio Bergamo. Ospedale di Neuropsichiatria Centrale. Trieste. Istituto di Ricerchi Mario Negri Neuropsichiatria Fund. Pfeiffer.

Coautora del libro electrónico: *Interdisciplina y psiquiatría* (Ed. Fund. Stern WPA).

LUIS KANCYPER: Médico, miembro titular en función didáctica y analista de niños y adolescentes de la Asociación Psicoanalítica Argentina. Ex secretario científico de la Asociación Psicoanalítica Argentina. Profesor del Instituto de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica Argentina. Autor de los libros: *Jorge Luis Borges o el laberinto de Narciso; Resentimiento y remordimiento; La confrontación generacional; Jorge Luis Borges o la pasión de la amistad; El complejo fraterno; Adolescencia: El fin de la ingenuidad*.

JUDITH BUTLER: Filósofa feminista y crítica cultural, enseña como directora del Maxine Elliot en el Departamento de Literatura

Comparada y Retórica en la Universidad de California, Berkeley, Estados Unidos. Publicó varios libros, entre ellos *Gender Trouble; Feminism and the Subversión of Identity; Bodies that Matter; Undoing Gender; Antigone's Claim; The Psychic Life of Power* y *Living an Account of Oneself*. Es miembro del consejo editorial de *Studies in Gender and Sexuality*, una revista que reúne a clínicos y académicos alrededor de cuestiones del campo psicoanalítico. Trabaja en filosofía continental de los siglos XIX y XX, teoría cultural y literaria, teoría del sujeto y el poder, violencia, ética y filosofía moral. Es ampliamente conocida por haber teorizado la performatividad del género.

VALERIA AGUSTINA FERNÁNDEZ: Licenciada en Psicología con Diploma de Honor en la Universidad de Buenos Aires. Miembro adherente de la Asociación Psicoanalítica Argentina. Profesora adjunta del Instituto de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica Argentina. Ex docente de la materia de grado Psicoanálisis Escuela Francesa, cátedra II, de la Universidad de Buenos Aires. Ex psicóloga de consultorios externos del Servicio de Psiquiatría del Hospital Italiano de Buenos Aires.

ALEJANDRA GÓMEZ DE SISTER: Médica (UBA). Psicoanalista. Especialista en Psiquiatría. Candidata del Instituto de Psicoanálisis Ángel Garma de la APA. Integrante de la Comisión Ad Hoc de Medicina Psicosocial de la APA. Egresada de la Asociación Argentina Escuela de Psicoterapia para Graduados. Egresada del curso superior en Psicología del Instituto Psicosomático de Buenos Aires. Ex residente de Psicopatología del Hospital Interzonal de Agudos "Evita" de Lanús, Provincia de Buenos Aires. Ex médica del Hospital "Evita" de Lanús donde ha desarrollado tareas de emergencias psiquiátricas, grupos adolescentes y atención primaria. Ex jefa de Trabajos Prácticos de la Cátedra de Salud Mental de la Facultad de Medicina de la UBA. Posgrado de Psiconeurofarmacología, Primera Cátedra de Farmacología (Facultad de Medicina de la UBA). Posgrado de Terapéutica Farmacológica de los Trastornos Psiquiátricos (Facultad de Medicina de la UBA).

Objetivos de la REVISTA DE PSICOANÁLISIS

Los objetivos de la REVISTA DE PSICOANÁLISIS son la difusión del psicoanálisis, su desarrollo científico, las investigaciones relacionadas con la práctica y la teoría psicoanalíticas y las contribuciones del psicoanálisis a la salud y a la cultura. Publica artículos y trabajos, en su gran mayoría originales e inéditos, que contengan investigaciones clínicas, teóricas, históricas, experimentales, críticas y metodológicas, cuantitativas y cualitativas, y otros trabajos, ya difundidos (en otras revistas, simposios o congresos), en razón de ofrecer un interés especial. Las extensiones del psicoanálisis a otros campos y los aportes multidisciplinarios que pudieran enriquecer al psicoanálisis también son considerados.

La evaluación de los textos enviados es realizada por el Comité Editor y por lectores externos elegidos por su nivel de especialización en el tema que tratan, de modo de asegurar la calidad del proceso de revisión por pares (*peer-review*). La lectura de los trabajos se lleva a cabo en forma de doble anonimato. La decisión de publicación es responsabilidad exclusiva del Comité Editor.

Se edita trimestralmente, en los meses de marzo, junio, septiembre y diciembre, y si bien está dirigida fundamentalmente a psicoanalistas y a otros profesionales de la salud mental, también se propone como referencia para la discusión y el intercambio con todas las disciplinas científicas y académicas

Requisitos para la presentación de los trabajos

La REVISTA DE PSICOANÁLISIS publica fundamentalmente trabajos *originales*. Por eso el autor, al presentar su trabajo a la consideración del Comité Editor, se cerciorará de que no haya sido publicado antes, ni total ni parcialmente, y de que tampoco está siendo considerado por otro comité editor. La extensión máxima será de seis mil palabras.

Se enviarán 2 archivos por *e-mail* –uno, con los datos del autor, y otro, bajo anonimato (evitando que el nombre del autor figure en el texto y la bibliografía)– y 6 ejemplares impresos también anónimos. Deberá incluirse el resumen en castellano, que no ha de superar las trescientas palabras.

Notas al pie de página

Deben escribirse al pie de la página correspondiente y enumerarse consecutivamente.

Citas de otros textos, propios o ajenos

Será cuidadosamente garantizada su exactitud. Todo *agregado* al texto original deberá enmarcarse entre corchetes. Por ejemplo: “esa fuerza [la RTN] que se defiende con todos los medios posibles contra la curación”. El autor mantendrá las bastardillas y otros diacríticos del texto citado. Cuando el autor necesite recalcar una o más palabras, agregará al final de la cita “[las bastardillas son mías]”. Para indicar que se ha omitido algo en el texto citado se emplearán suspensivos entre corchetes. Por ejemplo: “esa fuerza que se defiende [...] contra la curación”.

Citas de textos de Freud

Se procederá como en el caso de los otros autores pero indicando no sólo de qué edición se tomó la cita (de Santiago Rueda, de Biblioteca Nueva o de Amorrortu), sino también de qué año es la edición (B. N. tiene varias ediciones). Si se citara por la edición inglesa o por alguna de las ediciones en alemán (G. S., G. W. o S. A.), se agregará la página correspondiente de alguna de las versiones castellanas. Si el autor prefiriera su propia traducción del alemán, lo hará constar expresamente.

Referencias

En general, se tratará de que no sean ni insuficientes ni excesivas. La finalidad es que los lectores puedan distinguir claramente entre las ideas personales del autor y aquellas a

las que hace referencia. En tal sentido, no deberían omitirse los nombres y/o las obras de autores consultados, ni incluirse aquellos que –aunque importantes– no sean específicos.

Referencias dentro del texto

Se citará entre paréntesis el nombre del autor seguido del año de publicación o sólo el año si el nombre del autor perteneciera a la frase. Por ejemplo: “(Freud, 1918)” o “Freud (1918)”. Si los autores fueran dos, se consignarán los dos nombres: “(Laplanche y Pontalis, 1968)” o “Laplanche y Pontalis (1968)”. Se preferirá la fecha de la primera edición del texto a la fecha del texto que maneja el autor. Si los autores fueran más de dos, se mencionará sólo el primero, seguido de la expresión latina “*et al.*” (pero escrita sin comillas y no subrayada) o de la castellana “y otros”. Por ejemplo: “Garma y otros (1971)” o “(Garma y otros, 1971)”. O bien “Garma *et al.* (1971)” o “(Garma *et al.*, 1971)”.

Todas las referencias habrán sido trasladadas a la lista que con el título “Bibliografía” el autor incluirá al final de su trabajo. Recíprocamente, los ítems (o entradas) de esta lista corresponderán exactamente a los trabajos citados en el texto; es decir, se evitarán entradas superfluas. En la lista se colocará a los autores por orden alfabético, y a los trabajos (cuando se incluya más de uno de un autor determinado), por orden cronológico. Si se mencionaran dos trabajos del mismo año, el primero agregará *a* después de la fecha, el segundo *b*, y así sucesivamente. Cuando determinado autor es mencionado en la Bibliografía por su/s trabajo/s individual/es y por otros en los que es –alfabéticamente– el primero de los coautores, los trabajos individuales antecederán a los colectivos. “Ib.”, “ibíd.”, “ibídem” no serán empleados en la bibliografía (ya que el artículo o el libro se registra allí una sola vez) y en el texto serán evitados en lo posible. Para distinguir dos o más lugares de una misma referencia, colóquense *en el texto* las páginas que correspondan en cada caso.

Los títulos de libros (en castellano) se escribirán en minúscula (excepto la primera letra de la primera palabra y los nombres propios), sin comillas y con bastardillas. Se escribirá a continuación el lugar de edición, el nombre de la editorial y el año de edición. Aunque el autor del trabajo no haya consultado la edición original, puede consignar las dos fechas. Por ejemplo: “Laplanche, J. y Pontalis, J.-B. (1964): *Fantasme originaire, fantasmes des origines, orígenes de fantasme*, París, Hachette, 1985. [Traducción cast.: *Fantasia originaria, fantasía de los orígenes, orígenes de la fantasía*, Barcelona, Gedisa, 1985.]”. Si se conociera la existencia de una edición castellana pero no se pudiera dar la referencia completa, escríbase: “[Hay trad. cast.]”. En cualquier caso es conveniente que figure la traducción del título al castellano.

Los títulos de *artículos* irán entre comillas y sin subrayar. Se escribirán a continuación el nombre de la revista que lo incluye (sin abreviar y subrayado), el número del volumen y el año.

Descriptor

Los descriptor son adjudicados por la Comisión de Informática de la Asociación Psicoanalítica Argentina mediante el uso del Tesouro de Psicoanálisis.

Importante

El Comité Editor no se responsabiliza por las opiniones expresadas por el autor. La presentación de los trabajos a la REVISTA DE PSICOANÁLISIS implica la cesión legal de los derechos de publicación escrita y electrónica por parte de los autores.

Suscripciones: contactar a la Secretaria Administrativa: revista@apa.org.ar