

## El hermano, testigo. Sobre la alteridad en psicoanálisis

Luciano Lutereau (UBA/UCES)

Desde sus inicios, la relación entre hermanos es un tópico de interés para el psicoanálisis. Así lo demuestran, por ejemplo, los historiales clínicos de Freud, que podrían ser leídos a partir de la posición que cada analizante tomó respecto de su hermano. Tomemos el caso del Hombre de las ratas:

Recuerdo una escena, yo de debo de haber tenido 7 años. Estábamos sentados juntos, al anochecer, la señorita, la cocinera, otra muchacha, yo y mi hermano, menor que yo en dos años y medio. De repente escuché, de la conversación de las muchachas, que la señorita Lina decía: ‘Con el pequeño es claro que una lo podría hacer, pero Paul es demasiado torpe [...]. No entendí con claridad a qué se referían, pero sí entendí el menosprecio y empecé a llorar.’ (Freud, 1909, 129)

En este punto, es significativo que antes que la referencia al acto, lo que ubica al pequeño Paul en un lugar degradado es la comparación con su hermano. Y, por cierto, esta no es la única indicación de Freud al respecto, ya que la vida infantil del Hombre de las ratas está teñida por la relación con su hermano, dado que “nos queríamos mucho y éramos inseparables” (Ibid., 146). Por ejemplo, es una asociación a propósito de un incidente con su hermano lo que pone a Freud en la pista del complejo de hostilidad y culpabilidad que, finalmente, reconduciría a la figura del padre como instancia de prohibición:

...hice lo siguiente: Teníamos unas escopetas de juguete, del tipo consabido; cargué la mía con el taco, le dije que debía mirar adentro del caño, pues vería algo, y cuando se puso a mirar adentro yo disparé. [...] Me puse entonces totalmente fuera de mí, me arrojé al suelo y me pregunté: ‘¿Cómo he podido hacer eso?’. (Ibid.)

Sin embargo, si la presencia de los hermanos es permanente en la clínica freudiana, es notable que su forma de aproximación a esta figura del prójimo sea a través de la interpretación edípica: la función del hermano radica en asumir el lugar del competidor (frente al amor de los padres), respecto del cual los celos son el afecto primordial, en la medida en que se disputa el valor narcisista del niño.

Desde el punto de vista de la clínica lacaniana, podría decirse que, en un primer momento (en sus desarrollos sobre lo imaginario), Lacan retomó la interpretación freudiana, aunque ya en ese entonces se destaca cierta “distancia” con Freud en torno a la concepción de los celos fraternos. Asimismo, años después, en el contexto del *seminario 17*, Lacan plantearía una nueva concepción de la fraternidad –esta vez, al reinterpretar el mito freudiano de la horda primitiva (en lugar de la referencia edípica)–. De este modo, en términos generales, y de acuerdo con la argumentación que concierne en este trabajo, puede afirmarse que Lacan avanzó “más allá del Edipo” –para retomar un giro de su enseñanza– en la concepción de la relación entre hermanos. No obstante, la respuesta de Lacan en este último contexto dista de ser exhaustiva. Para complementar dicho desarrollo, en este contexto recurriremos a la función del testigo como una forma de poder aprehender ese punto en que el hermano no es sólo un semejante (con el cual se viven los fenómenos transactivistas de la relación imaginaria), sino una figura del prójimo –si entendemos este término en el sentido que le atribuyera Lacan en el *seminario 7* como “proximidad de goce”–.

## De los celos a la envidia, más allá del Edipo

Respecto del complejo fraterno en particular, y en lo que a este trabajo concierne, importa destacar que si bien Lacan retoma la cuestión de los celos, a partir de la interpretación edípica, el transitivismo implica una instancia precedente en la que el otro se presenta como *partenaire* que expone el “mal” más íntimo del sujeto. Así ya lo había entrevisto Lacan en su comentario del caso Aimée en relación al desconocimiento que funda la estructura paranoica del yo. He aquí, entonces, el núcleo de la identificación proyectiva, que es irreductible a una versión edípica, sino que orienta la concepción especular del semejante hacia un destino que interpreta esa rivalidad con independencia del amor del Otro. En este contexto es que Lacan retoma la experiencia descrita por San Agustín en sus *Confesiones*,<sup>1</sup> aunque cabe apreciar que años después de su primer comentario al respecto no dudaría en desligar dicha situación de los celos, sino que –en el *seminario 11*– la vincularía con la envidia.<sup>2</sup>

“Para comprender qué es la *invidia*, en su función de mirada, no hay que confundirla con los celos. El niño, o quien quiera, no envidia forzosamente aquello que apetece. ¿Acaso el niño que mira a su hermanito todavía necesita mamar? Todos saben que la envidia suele provocarla comúnmente la posesión de bienes que no tendrían ninguna utilidad para quien los envidia, y cuya verdadera naturaleza ni siquiera sospecha.” (Lacan, 1964, 122)

De este modo, Lacan distingue ambas experiencias, y aquí precisa la relación que la envidia tiene con la mirada, a través de destacar que *invidia* viene de *videre*. Se trata –en consonancia con lo presentado en 1948– de una “mirada amarga” (Ibid.) que le “produce a él el efecto de una ponzoña” (Ibid.), esto es, una mirada envenenada. Pero, ¿de dónde proviene este veneno, que no se vincula con el deseo que desplaza al competidor, ni reclama el amor del Otro? La referencia temprana al *kakón* puede permitir ampliar esta indicación, conservando aún su vigencia: se trata de la mostración de un goce ignorado del cual el envidioso se siente privado, pero que supone realizado en el *partenaire* especular. No se trata de que se desee el objeto del deseo del semejante, sino que se envidia la satisfacción supuesta:

---

<sup>1</sup> Es en el artículo “La agresividad en psicoanálisis” (1948) –aunque una primera mención se encuentra en “Acerca de la causalidad psíquica” (1946)–, donde Lacan expone la cuestión con los siguientes términos: “‘Vi con mis propios ojos y conocí bien a un pequeñuelo presa de los celos. No hablaba todavía y ya contemplaba, todo pálido y con una mirada envenenada, a su hermano de leche’. Así anudaba imperecederamente [...] la situación de absorción espectacular: contemplaba, la reacción emocional: todo pálido, y esa reactivación de las imágenes de la frustración primordial: y con una mirada envenenada, que son las coordenadas psíquicas y somáticas de la agresividad original” (Lacan, 1948, 107). Cabría preguntarse si la presentación que Lacan realiza de este fenómeno corresponde efectivamente a la experiencia de los celos. En principio, los celos pueden actualizarse en función de cualquier objeto de amor –y la figura de la madre es un primer sustituto privilegiado para frustrar el narcisismo del celoso–. De este modo, en términos generales, podría pensarse que aquí nos encontramos con el caso *princeps* de la posición edípica ante los celos, con el consecuente desencadenamiento de la tensión agresiva dada por la identificación narcisista. Sin embargo, Lacan enfatiza el “resentimiento” y la “mirada envenenada” con que el niño asiste al espectáculo, que parecieran indicar también un matiz diferente.

<sup>2</sup> En este punto, cabe recordar la lucidez de la interpretación kleiniana de la envidia que la distingue de los celos en la medida en que si estos implican una situación triangular, este no es el caso de aquella. De este modo, puede verse que este tipo de relación no puede ser aprehendida con las coordenadas edípicas y por eso Klein afirmaba que es un fenómeno de los más difíciles de reducir en la experiencia analítica.

“Esa es la verdadera envidia. Hace que el sujeto se ponga pálido, ¿ante qué? –ante la imagen de una completitud que se cierra, y que se cierra porque el *a* minúscula, el objeto *a* separado, al cual está suspendido, puede ser para otro la posesión con la que se satisface, la *Befriedigung*.” (Ibid.)

De este modo, podría pensarse en el caso del neurótico que –al haber desplazado al campo del Otro la búsqueda del objeto perdido, a la espera de que le sea reintegrado a través de la demanda–, encuentra en la envidia un cortocircuito para la realización del deseo a través del desconocimiento imaginario o, mejor dicho, de la puesta en forma de una escena que interroga su posición subjetiva. En este punto, el planteo de Lacan es convergente con lo que alguna vez sostuviera Spinoza, respecto de que la envidia sólo puede darse entre pares, a lo que cabe añadir –luego de este planteo sobre la mirada– que esta coordinada imaginaria es no sólo la condición que la vincula a la agresividad, sino también a la suposición de un goce “dado a ver” en que el sujeto no se reconoce (dado que el yo lo desconoce) como causa.

Por esta vía, puede advertirse cómo desde el comienzo de su obra –incluso antes del inicio de su enseñanza– Lacan se ocupó de esclarecer la relación entre hermanos más allá de las coordenadas edípicas. Este planteo es el prolegómeno necesario a los desarrollos propios del *seminario 17*, donde se encuentra una de las afirmaciones más significativas de Lacan, motivo del próximo apartado.

### En el principio era el padre

“Los hermanos sean unidos. Porque ésa es la ley primera. Tengan unión verdadera. En cualquier tiempo que sea. Porque si entre ellos pelean. Los devoran los de afuera”. He aquí uno de los pasajes más célebres del poema nacional argentino *Martín Fierro* (1872), escrito en verso por José Hernández, y que expone una conclusión que bien podría ser suscrita a partir de la relectura de la obra freudiana *Tótem y tabú* (1913) realizada por Jacques Lacan en el *seminario 17: El reverso del psicoanálisis* (1969-70). En los siguientes términos se refería Lacan al mítico asesinato del padre en la horda primitiva:

El viejo papá las tenía a todas para él, cosa ya fabulosa –¿por qué las tendría a todas para él– pero resulta que de todos modos hay otros chicos, ellas también pueden tener algo que decir. Le matan. Las consecuencias son muy distintas que en el mito de Edipo. Como matan al viejo, al viejo orangután, ocurren dos cosas. Una la pongo entre paréntesis, porque es una fábula –descubren que son hermanos. En fin, eso puede darles alguna idea de lo que es la fraternidad...” (Lacan, 1969-70, 120)

La segunda de las dos cosas que ocurren es que “luego deciden todos a una que nadie tocará a las mamáitas” (Ibid., 121). Respecto de esta segunda consecuencia, Lacan destaca su carácter inconsecuente, dado que no todos son hijos de la misma mujer; entonces, “podrían acostarse con la mamá del hermano, precisamente porque sólo son hermanos de padre” (Ibid.). En definitiva, esta observación apunta a mostrar hasta qué punto *Tótem y tabú* no puede ser reducido a la interpretación edípica –es desde esta perspectiva que se muestra frívolo–, sino que implica otra coordinada mucho más significativa: una versión del padre que va más allá de la concepción lacaniana de la metáfora paterna, introducida en los primeros seminarios (especialmente en los *seminarios 4 y 5*) que hacía de aquél un nombre del Ideal que intercedía en la relación fálica de la madre con el hijo. A partir de esta nueva referencia, el deseo de la madre dejaría de funcionar como instancia de mediación entre el padre y el hijo, y podría plantearse una relación directa entre ambos, vinculada a otro de los tópicos centrales del *seminario 17*, esto es, la transmisión entendida como sucesión:

[Al criticar una vez más la referencia edípica y el modo en que Edipo asume al poder, Lacan pregunta] ¿Qué quiere decir esto sino que surge la pregunta de saber si lo que debe pagar es haber al trono, no por la vía de la sucesión [...] Si – fantasma que siempre se indica, es curioso, pero sin vincularlo propiamente con el mito fundamental del asesinato del padre– si la castración golpea al hijo, no le hace acceder también por el camino adecuado a lo que constituye la función del padre? Toda nuestra experiencia lo muestra. ¿No se indica así que es de padre a hijo como se transmite la castración? (Ibid., 128-129)

En este contexto, ya no se trataría tanto de apreciar el lugar de privador del padre, cuya operación era fundamentalmente sobre la madre, sino su participación como transmisor de la castración, la cual no debe ser entendida en términos prohibitivos (como la suele fantasear el neurótico) sino positivamente: el padre se ofrece a la sucesión cuando transmite una versión singular del goce –su respuesta a la falta intrínseca de la estructura a través del objeto *a*–. Por esta vía se abre un campo de investigación en la enseñanza de Lacan que conduce a la noción de *père-version* y a esa célebre formulación del seminario *RSI* (1974-75):

Un padre no tiene derecho al respeto, sino al amor, más que si el dicho amor, el dicho respeto está *père-versement* orientado, es decir, hace de una mujer objeto *a* minúscula que causa su deseo. (Lacan, clase del 21 de enero de 1975)

Este breve recorrido sobre el desplazamiento de la figura del padre en la enseñanza de Lacan es capital para entender el contexto de las afirmaciones en torno a la fraternidad en el *seminario 17*. Olvidar este contexto de producción podría recaer en una mera definición negativa: hermanos serían los que comparten una asociación exterior, una diferenciación respecto de lo demás –y, de hecho, así podría entenderse de modo superficial la expresión “segregación”–. Recordemos para el caso, la continuación de la cita anticipada del *seminario 17*:

Este empeño que ponemos en ser todos hermanos prueba evidentemente que no lo somos. Incluso con nuestro hermano consanguíneo, nada nos demuestra que seamos su hermano [...]. Sólo conozco un origen de la fraternidad [...], es la segregación. [...] Incluso no hay fraternidad que pueda concebirse si no es por estar separados juntos, separados del resto... (Lacan, 1969-70, 120-121)

Desde un punto de vista apresurado, podría reducirse la fraternidad a la “unión *contra* otros”, esto es, entreverla en función de su separación del *resto*; sin embargo, este esquema interpretativo no haría más que regresar al planteo freudiano de *Psicología de las masas y análisis del yo* –que, justamente, Lacan busca superar con su relectura del mito de la horda, ya que el padre ocupa el lugar de amo sólo de una manera subsidiaria–. Para avanzar más allá de esta interpretación infundada, sería importante interrogar ese *otro resto* cuya función es unir a los hermanos en un pacto de complicidad. ¿De qué goce compartido se habla en la fraternidad? ¿Qué extraña cercanía es la que se denota en la culpabilidad por el asesinato, cuyo carácter paradójico radica en ser un signo del amor por el padre?

De este modo, si no respondiéramos a estas preguntas, la fraternidad sería –para decirlo con Lacan– una suerte de “fábula”. De hecho, Lacan es explícito respecto de que su afirmación del motivo de la segregación es meramente aproximativa:

Se trata de captar esa función y saber por qué es así [...]. Esto que les digo es medio decir. Si no les digo por qué es así, es de entrada porque si digo que es así no puedo decir por qué es así. (Ibid., 121)

## La función del testigo

El fundamento clínico de este trabajo está en el caso de una analizante que, luego de la muerte de su madre (su padre había muerto unos años antes), al venir a sesión, se recostó en el diván y dijo: “Mis padres podrían no estar muertos. La única seguridad que tengo al respecto es la presencia de mis hermanos. Ellos dan cuenta de la certeza de su muerte. Ellos son los únicos testigos”.

De acuerdo con esta formulación, la declinación misma de la frase podría hacer pensar en la escena misma de un asesinato. Sin embargo, en el curso de la asociación esta intervención fue dejada a un lado y el decir se orientó en otra perspectiva. Esta analizante testimoniaba acerca de una historia que sólo se construye a través de los otros, que decanta a partir de que otros hayan pasado por una experiencia compartida (aunque hayan adoptado posiciones diferentes). En todo caso, esos hermanos eran partícipes de un mismo “trauma”, no la muerte *en sí* de los padres, sino el fragmento de pasado que luego no dejaría de insistir como un presente que resiste al olvido (en el duelo), una especie de futuro congelado en anécdotas que denotan la transmisión que esos padres hicieron como hombre y mujer respecto de la relación de deseo que los unió alguna vez.

De acuerdo con el título de un libro reciente (*L'ère tu témoin*, de A. Wiewiorka) puede decirse que hoy vivimos en una época en que la función del testigo cobra una especial relevancia. Para el caso, no hay más que pensar en los diferentes autores que se han ocupado del lugar del sobreviviente después del Holocausto (por ejemplo, G. Agamben en su clásico libro *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo...* en una dirección que conduce a las inevitables intervenciones de Primo Levi). R. Dulong, en su libro *Le témoin oculaire* (1998) define al testigo en los siguientes términos: “ser testigo no es solamente haber sido espectador de un evento sino declarar haberlo visto”. De este modo, puede destacar que el testigo no es un mero “espectador” porque, justamente, en esa declaración –que puede ser efectiva o no, es decir, no se trata de un hecho empírico– se inmiscuye la cuestión de la marca de una transmisión:

[Los testigos] deben plantearnos el problema de la transmisión, vale decir todo aquello que gira en torno de lo que designa la expresión inglesa ‘*vicarious witness*’. (Hartog, 2000, 12)

En este sentido, el testigo no es tampoco un historiador, sino que se encuentra afectado por eso que se transmite. De ahí la importante figura del “superviviente”, que indica el papel que ocupa la experiencia compartida. En su célebre *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, E. Benveniste relaciona la figura del testigo con la del *superstes*, definida como “aquel que subsiste más allá”. A su vez, en griego se lo denominada “*martus*”, cuya etimología conduce hacia la raíz del verbo “recordar” (en sánscrito “*smarati*”, en griego “*mermina*”, de donde deriva el latín “memoria”). De los diferentes vocablos del latín estudiados por Benveniste, cabe destacar también los siguientes, que amplían el campo semántico que delimita la función del testigo: *arbiter* (aquel que asistió); *testis* (quien participa como tercero); *auctor* (garante), siendo que esta última deriva conduce hacia el papel de verdad que ocupa el testigo.

De regreso a la afirmación de la analizante mencionada en el comienzo de este apartado, puede entenderse con mayor amplitud el registro de su decir cuando otorgaba a sus hermanos la función de certificar la muerte de sus padres; o bien –como dijera en otro contexto, en una descripción ciertamente visceral de su duelo– que “sólo ellos pueden juzgarme, porque son los que saben de donde vengo”. De este modo, la función del testigo permite cernir con mayor especificidad esa complicidad que los hermanos pueden tener, más allá de la interpretación edípica que los reduce a una situación de semejanza y rivalidad, y con respecto a ese goce próximo que se transmite de padres a hijos. En futuros trabajos nos dedicaremos a ampliar el papel de esta figura de la alteridad.

## Bibliografía

BENVENISTE, EMILE (1969) *Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Minuit.

DULONG, RENAUD (1998) *Le témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, Paris, EHESS.

FREUD, SIGMUND (1909) *A propósito de un caso de neurosis obsesiva (el "Hombre de las ratas")*. En *Obras Completas*, Vol. X, Buenos Aires: Amorrortu, 1988.

HARTOG, FRANCOIS (2000) "El testigo y el historiador". En *Gradhiva*, No. 27, Paris.

LACAN, JACQUES. (1936) "Más allá del principio de realidad". En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

LACAN, JACQUES. (1948) "La agresividad en psicoanálisis". En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

LACAN, JACQUES. (1959-60) *El Seminario 7: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2007.

LACAN, JACQUES. (1964) *El Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2007.

LACAN, JACQUES. (1969-70) *El Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2009.

LACAN, JACQUES (1974-75) "El seminario 22: RSI". Inédito. Traducción Efb.

WIEVIORKA, ANNETTE. (1998) *L'ère tu témoin*. Paris: Plon.