



UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO

Facultad de Psicología

Trabajo integrador Final

“Entre la ley y la herencia: ética, transmisión y derechos humanos en la
práctica psicoanalítica”

Ensayo

Alumna: María Magdalena Reyna

Legajo: 1882/1

DNI: 34.650.582

Docente responsable: Sergio García de la Cruz

Índice

● Resumen	2
● Introducción	3
● Desarrollo	5
○ Ética	5
○ Transmisión	8
○ La subjetivación como encrucijada	10
● Conclusiones	13
● Referencias bibliográficas	15

Resumen

Este trabajo indaga el diálogo entre el psicoanálisis y los derechos humanos a partir de dos conceptos fundamentales de la teoría y la clínica: la ética y la transmisión. Se sostiene como hipótesis que es este diálogo —y no cualquier otro— el que obliga al psicoanálisis a revisarse, a producir teoría y a reformular sus categorías fundamentales, en la medida en que los derechos humanos interpelan los fundamentos mismos de la subjetividad, al formular preguntas radicales sobre el valor de la vida, la dignidad humana y los efectos psíquicos de su vulneración. En el primer apartado se trabaja la categoría de *ética* desde una perspectiva psicoanalítica, retomando la propuesta de Silvia Bleichmar sobre la constitución de la alteridad y la internalización humanizante del otro. Se completa este eje con los aportes de Freud y con la propuesta de Fernando Ulloa, quien advierte que sin un compromiso con la verdad, el psicoanálisis se vuelve una práctica sin salida frente a lo siniestro. En el segundo apartado se aborda el concepto de *transmisión*, desde los aportes de Jacques Hassoun y David Kreszes, para pensar cómo se heredan no solo ideales y saberes, sino también silencios, traumas y encrucijadas que hacen posible —o no— un acto subjetivante. Finalmente, se analiza el caso de Mariana Dopazo, hija del represor Miguel Etchecolatz, como una vía para pensar los procesos de subjetivación en contextos marcados por la violencia estatal.

Palabras claves: Derechos humanos – psicoanálisis - ética – transmisión.

Introducción

En el presente TIF se tratará de poner a trabajar psicoanálisis y derechos humanos, como una interlocución que hace producir teoría; en principio, cómo el psicoanálisis se ve interpelado por un campo que lo hace producir, y a su vez pesquisar cómo los derechos humanos solicitan una serie de respuestas respecto de lo que, por sorpresa, serían conceptos que forman parte de la matriz estructural del discurso psicoanalítico. Se tomará el ritmo de Perla Sneh que, en la introducción a su libro *Lenguaje y exterminio*, se hace una pregunta: ¿qué le demanda el campo de los derechos humanos al psicoanálisis? Se lee allí una inversión que da cuenta de una posición ética: ya no es qué tiene el psicoanálisis para decir *sobre* los Derechos Humanos, sino *en dónde* queda el psicoanálisis allí donde es demandado por un campo que agenda en los lindes de múltiples discursos (jurídico, político, mediático, económico, religioso, entre tantos otros) preguntas esenciales sobre el valor de la vida y los límites del terror; y por qué esta demanda y no otra —o por lo menos, no cualquier otra— resignifica el valor mismo de un discurso en el momento en el que se lo demanda.

Hablar de los derechos humanos de modo generalizado responde a una pregunta que se plantea en los fundamentos, un punto epistemológico que implica una síntesis *fundamental* de lo que es un despliegue de respuestas organizadas y colectivizadas en prácticas, militancias, estudios, entre tantas otras manifestaciones. Los derechos humanos se ubican como un límite al *se puede todo*, al discurso capitalista en su dimensión neoliberal. Punto de tope que humaniza. Se trabaja con la idea que no es cualquier interlocución la que da oportunidad al psicoanálisis de poner a trabajar sus conceptos, a responder articulando conceptos fundamentales.

La hipótesis de este ensayo es que el campo de los derechos humano interroga al psicoanálisis en sus fundamentos constitutivos; entendemos que lo fuerza a seguir en proceso de revisión y reconceptualización. Es sabido que en la cultura argentina el psicoanálisis tiene una circulación extensa, y es frecuente la consulta a psicoanalistas en medios de comunicación sobre fenómenos múltiples de las vidas de las personas, así como también de los procesos sociales (la pandemia es un ejemplo de esto). Nadie duda de la existencia del inconsciente; la batalla ya no es contra el modelo médico-hegemónico como negador de la dimensión inconsciente del sujeto, más allá de que las resistencias al inconsciente sean inherentes a sus producciones o sus efectos. Aun así, la pregunta que insiste en la producción de este trabajo es si cualquier demanda que se le dirige al psicoanálisis —o a los psicoanalistas— lo convoca como tal, en sus fundamentos. Decimos entonces que el campo de los derechos humanos en sus diferentes manifestaciones pone a trabajar el psicoanálisis, y nos preguntamos qué fibras se encuentran tomadas, producto de las tensiones que la misma demanda produce. En el caso de esta producción, cuando se habla de fibras nos referimos a conceptos.

La idea de este trabajo es escribir un ensayo con esta dirección, y tomar las categorías de ética y transmisión para dar cuenta de esta particular relación de los derechos humanos y psicoanálisis. Para pensar la cuestión de la ética, Silvia Bleichmar (2016) dice que la ley no es interiorizada por la suma de las repeticiones que se le hacen a un niño o una niña o por la severidad de sus enunciados, si bien estos enunciados han de ser firmes (y no necesariamente verbales): es necesario que el otro sea interiorizado allí en donde cada uno/a fue objeto en su constitución de una proyección *humanizante*, que podrá posteriormente servir al altruismo y constituir la ajenidad en el punto en el que los otros no son ni del todo ajenos, ni del todo entrañables. En este sentido, señala que el dolor y el sufrimiento que causan la identificación con una persona que es víctima de violencia tiene que ver con esto, no con encontrar en estas personas a las figuras originarias del amor. *Esta es la dimensión de la ética*. La incorporación de la ley tiene que ver con que la niña o el niño hayan sido objeto de amor de los padres. Esto permite pensar en qué punto la constitución del sujeto se relaciona íntimamente con la constitución de la ética, allí donde tanto los otros como el sí mismo se constituyen mutuamente con un fundamento humanizante. El intermedio que plantea Bleichmar entre lo radicalmente ajeno y lo profundamente entrañable cuando se trata de ser espectadores de una violencia ejercida sobre otras y otros que no se conocen, ese

punto de conmoción con el dolor ajeno permitirá pensar el diálogo entre psicoanálisis y derechos humanos allí donde la ética podrá dar algunas pistas de estas tensiones (Bleichmar, 2016).

Por otra parte, otra dimensión que nos puede ayudar a pensar esta articulación entre “derechos humanos” y “psicoanálisis” es el concepto de transmisión. ¿Se transmite completamente aquello que se hereda? ¿Qué sucede en la transmisión que tan visiblemente se aleja de la mera repetición? ¿Es la transmisión un acto hecho únicamente de palabras? Jacques Hassoun (1996) afirma que son precisamente aquellas diferencias que se producen entre las generaciones de un mismo linaje las que escriben la transmisión.

Hay en la problemática de la transmisión toda una serie de cuestiones imposibles de eludir, como la relación con la memoria y con los efectos de los traumas ocurridos a las generaciones anteriores, las que conforman ese pasaje de una generación a otra. No hay que olvidar, y Hassoun no rehúye a esta complicación, que la cuestión de la transmisión toca de lleno a la magnitud del tiempo: pasado, presente y futuro están a salvo de la repetición cuando una transmisión es bien lograda; de modo que un trauma no simbolizado en una generación acarreará a las siguientes, fuera del tiempo, las mismas dificultades —ahora camufladas en el contexto actual— en las personas que lleven consigo esa historia. En esta vía, el campo de los derechos humanos mostrará toda una serie de preguntas, quizás formuladas cual botellas al mar, que el psicoanálisis no ha de poder evitar allí donde estos interrogantes tocan la raíz de su propia matriz. Los efectos que el terror ha ejercido en los lazos filiatorios en Argentina, no sólo con el robo de bebés (quizás una de las acciones más horrorosas de pensar es la supresión filiatoria de una persona) sino en la desaparición de toda una generación de jóvenes (representantes de la potencia de un futuro por construir), ha alterado directamente la escritura de una historia común. Es así que todas las acciones que se inscriben en las políticas bajo el lema de memoria, verdad y justicia tienden a poner a los psicoanalistas en posición de colaborar éticamente en el desenredo de estos meollos. Lazo filiatorio, ley (del padre), ¿en dónde, sino aquí, es convocado el psicoanálisis pudiendo responder sin cerrar? (Hassoun, 1996).

En esta dirección, el recorrido de Mariana Dopazo —exhija de Miguel Etchecolatz— se constituye como un punto clave para pensar los procesos de subjetivación en contextos de arrasamiento de los derechos humanos como principio fundamental de la vida y de la constitución de los lazos sociales. Su decisión de renombrarse como *exhija*, así como de dejar de portar el apellido paterno, abre la posibilidad de una transmisión otra: una salida frente a lo que podría haber sido una herencia trágica. El análisis de su testimonio permite pensar la transmisión no como un pasaje lineal, sino como una encrucijada donde el sujeto se encuentra con la posibilidad de asumir una posición ética. En este sentido, su historia se vuelve paradigmática para reflexionar sobre los efectos de una práctica analítica que, interpelada por el campo de los derechos humanos, se compromete con la producción de verdad como antídoto frente a lo siniestro. Dopazo no solo es testigo, sino sujeto de un acto que produce verdad y funda justicia allí donde el terror había pretendido instaurar el silencio.

Ética

Para comenzar a abordar la cuestión de la ética distinguimos la ética *de/* psicoanálisis de lo que es la ética *para* el psicoanálisis. Poner a trabajar la cuestión de la ética *de/* psicoanálisis es un campo de una bastedad quizás insoportable, no solo en su amplitud sino también en su profundidad, ya que toca nudos de la estructura misma del aparato psicoanalítico. Aquí se tomarán unas aproximaciones muy escasas que sirvan a los fines de sostener los interrogantes principales del presente trabajo para poder avanzar en su desarrollo. En este sentido, en su texto “Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico”, Freud (1912/2014^a) puntualiza una serie de consejos que, en sus palabras, crean “el correspondiente, para el médico, de la <regla analítica fundamental> instituida para el analizado” (Freud, 1912/2014^a, p. 115). Es decir: si para el paciente la regla fundamental es que pueda asociar libremente, evitando poner un filtro en la selección de sus pensamientos, filtro que la censura intentará imponerle, existe otra regla —de igual trascendencia— para la persona del analista. Continúa diciendo que tal regla será la puesta al servicio del propio inconsciente del analista por medio de la atención flotante. Ahora bien, puede leerse que será esta puesta al servicio quién auspiciará el acuerdo entre partes y, por lo tanto, la efectividad en el dispositivo. La sensación que genera la lectura de estos textos freudianos, con un perfil casi pedagógico, es que la ética se inscribe tácitamente en función de lo que él escribe sobre su práctica.

El fundamento de tener una correspondencia para ambas partes del dispositivo no equipara una relación de poder, sino que trabaja con ella. Al ser el campo del psicoanálisis un trabajo que se realiza con personas, y de algún modo un trabajo sobre lo que hace a los individuos personas, el gesto de declinar ante el facilismo de describir generalidades sobre los casos clínicos puede ser un indicio para lo que en este trabajo se sitúa como ética *de/* psicoanálisis. Podríamos decir que la ética que traza los textos de Freud se sitúa allí en donde las preguntas están puestas del lado del analista. “Renunciar a la tentación de obtener un logro que convenza a los demás” el trabajo que se toma tiende a volver a situar allí los marcos del acontecimiento. Al indicar posponer la escritura o la investigación científica, ¿qué ubica Freud allí sino el espacio y el tiempo en donde sucede el encuentro? (Freud, 1912/2014^a, p. 114).

Así también, encontramos sobre el final del texto freudiano el consejo de hacer a un lado la idea de hacer participar lo que llama la “colaboración intelectual del analizado en el tratamiento” y con esto se refiere al acercamiento por parte del psicoanalista de los textos de la teoría sobre la técnica a los pacientes. Allí dice: “él tiene que aprender sobre todo -lo cual no es fácil de aceptar *para nadie*- que ni en virtud de una actividad mental como la reflexión (...) se resolverán los enigmas de la neurosis, sino solo por la paciente obediencia a la regla psicoanalítica” (Freud, 1912/2014^a, p. 118).

La clave de este trabajo sería pensar: ¿para quién es ese consejo? La enunciación *para nadie* ubica la cuestión lo más lejos que puede del engrandecimiento en la figura del analista, y pone a la regla psicoanalítica en el centro de la cuestión. Aquí se podría encontrar un modo de nombrar la ética *de/* psicoanálisis.

En este trabajo pensamos la ética *para* el psicoanálisis y ubicamos la problemática en el texto freudiano “El malestar en la cultura” (Freud, 1930/2014b). El recorrido freudiano en torno al concepto de la ética se da secundariamente; más que un recorrido, la sensación que queda al leer el texto es que el armado del concepto de ética le sirve para el trazado de un recorrido otro, ética sería uno de los mojones que Freud ubica en sus derivas de escritura en un texto que pareciera ocuparse de —por lo menos— dos incomodidades que le aquejan en sus estudios: dar cuenta del sufrimiento humano en sociedad e indagar cómo se resuelven cultural y psíquicamente los impulsos agresivos en los seres humanos. Para afrontar esa tarea retoma ciertos puntos fundamentales que, aunque él suponga como cuestiones evidentes, tienen una actualidad y una claridad invaluable para los lectores.

Una definición de ética aparece en el texto en capítulo 8, capítulo final. Freud plantea que la ética sería una porción del superyó de la cultura, específicamente la porción que atañe a los vínculos entre las personas. Escribe:

La ética ha de concebirse entonces como un ensayo terapéutico, como un empeño por alcanzar por mandamiento del superyó lo que hasta ese momento el restante trabajo cultural no había conseguido. (...) el problema es aquí cómo desarraigar el máximo obstáculo que se opone a la cultura: la inclinación constitucional de los seres humanos a agredirse unos a otros. (Freud, 2014b, p. 137).

Ética, en palabras del autor *la desolladura de la cultura*, aquella cicatriz que marca la herida de lo que la cultura ha amputado —o lo intenta— no sin dejar marca. Esta idea de desolladura o cicatriz es muy interesante para pensar la convivencia entre las personas y el diálogo o la tensión permanente con la agresividad. Ética entonces, ¿nos hace problematizar la ambivalencia? De trabajar con esta hipótesis, ¿llama la atención la versión que corresponde a la agresividad frente a los vínculos o más bien la mansedumbre frente a tales? Lo que nos puede ayudar a pensar es preguntarnos por la causalidad de esta renuncia a dar vía libre a la agresividad. ¿Por qué sucede? Este “ensayo terapéutico” del que habla Freud, como la posibilidad de hacer con aquello que permanece implícito en el contrato cultural, o más bien, la posibilidad de hacer con aquello que constituye ni más ni menos que una trampa en el mismo. La ficción de que la cultura se compone de seres civilizados libres de agresividad.

Ahora bien, sabemos que la agresividad tiene un rol muy importante en la constitución subjetiva, no sólo en lo que respecta a la pulsión, sino en formas evolucionadas, interviene en el sentido de la autopreservación. “El principio de realidad es una construcción social. Con lo cual, los destinos de la crueldad están también articulados por un principio de realidad que es articulado socialmente” (Bleichmar, 2011, p.114). Respecto de esto, Bleichmar trabaja ampliamente la cuestión de la constitución del sujeto ético desde varias aristas. Aquí se tomarán algunas que sirvan al desarrollo del trabajo. Primeramente, es importante señalar que ella distingue sujeto ético de sujeto disciplinado, exponiendo la falacia que implica creer que la puesta de límites tiene como resultado el advenimiento de la ética en los niños. No es que la puesta de límites sea insuficiente para tal fin, sino que la cuestión de la ética va por otra vía muy diferente. Existe una apropiación por parte del niño de lo otorgado por quienes ocupan la función de crianza. Al hablar de apropiación nos alejamos de la idea de pasividad en los niños. Pasividad en relación a las legalidades que los adultos le imponen. En este libro, Bleichmar discute con la pedagogía negra y con la idea de que los niños deberían ser subordinados por medio prácticas duras de disciplinamiento. En todo caso, lo que intentamos dilucidar aquí en relación a la ética, es el punto en el que las acciones que los niños y niñas puedan tomar éticamente, van más allá de lo que aparece explícito en los enunciados que se le transmiten. Hay algo más.

Esta apropiación, entonces, debe en algún punto ser posibilitada por los padres. La autora dirá que esto tiene que ver con una disposición (y una limitación) de los adultos hacia los niños, o más bien: hacia el cuerpo de los niños en el punto en el que estos son objeto de cuidados:

La problemática de la ética no pasa entonces por la triangulación ni por las relaciones de alianza (aquí está hablando del Edipo), sino por el modo en que el adulto se emplaza frente al niño en su doble función de inscribir la sexualidad y, al mismo tiempo, de pautar los límites de su propia apropiación; o sea, no se trata de la acción del niño, sino de un límite a la apropiación del cuerpo del niño por parte del adulto. (Bleichmar, 2011, p.18).

Y un poco más adelante dice:

La problemática de la ética comienza con el modo en que el adulto va a poner coto a su propio goce en relación con el cuerpo del niño, inscribiendo, de este modo, en los cuidados que realiza, algo del orden de una circulación ligada, que, siendo libidinal,

sin embargo, no es puramente erógena, sino además organizadora. (Bleichmar, 2011, p.18).

Entonces, la intervención del adulto opera en el niño en el sentido del coto que este puede autoimponerse en la apropiación del cuerpo infantil, esto inscribe un ordenamiento, que le permitirá luego al niño incorporar la norma. Ahora bien, ¿quién auspicia esa regulación, ese coto que impide la apropiación del cuerpo del niño?

Este planteo nos habilita a introducir la cuestión del superyó. Siguiendo a Freud (1993), el superyó se conforma a partir de la autoridad del padre —o de ambos progenitores— introyectada en el yo, lo que constituye su núcleo. A partir de esta formulación, y de la lectura que propone Silvia Bleichmar, es posible pensar que no se trata tanto de los padres en sí, sino de aquello que los regula a ellos mismos: un orden interiorizado al que también responden, es decir, el superyó parental. Aquí se nos abre toda una serie de cuestiones muy prolíferas para pensar, pero anotamos la dimensión transgeneracional que la autora deja abierta, ya que nos servirá para abordar más adelante la cuestión de la transmisión. Para este apartado tomaremos cómo para Bleichmar los imperativos que forman el superyó nos sirven para entender la cuestión de la ética, ya que su fundamento tiene que ver con el amor al padre y, en consecuencia, el amor a la ley. Siendo el superyó el heredero del complejo de Edipo, la renuncia a este no tiene que ver únicamente con el temor a la pérdida narcisista, la pérdida de una parte del propio cuerpo, sino también con el temor a la posibilidad de perder el respeto del objeto amado, su validación. Ahora bien, sin profundizar en Kant, decimos que la problemática que ella sostiene es si el superyó se constituyó en una base narcisística, por temor a la pérdida (de una parte del propio cuerpo), lo que se inscribirá es una sujeción a la ley por el imperativo hipotético kantiano: aquel que incluye la consecuencia como causa del imperativo —una cierta acción no debe llevarse a cabo por el resultado que podría causar—. Bleichmar ubica cómo esto podría derivar en figuras clínicas que tengan que ver con modos ligados a la perversión. Esto tiene que ver con la posibilidad que la misma formulación del imperativo permite cuestionar: si no me importan las consecuencias, ¿por qué debería abstenerme de llevar a cabo la acción? Por otro lado, hay otra renuncia al Edipo y es por el amor de objeto, por no querer dañarlo porque se lo ama y porque se sabe que las pautaciones éticas que el objeto requiere son las condiciones de ese amor. Esto corresponde al imperativo categórico de Kant: *Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley universal*. La ley está inscrita (para el objeto amado) de un modo propiamente categórico, sin posibilidad de cuestionar su causa, ya que esta reside en la universalidad de su aplicación. Aquí ubicamos la cuestión de la ética. El niño se ordenará en torno al amor a la ley: porque ama al objeto, y porque ha sido amado por él, ama a la ley que el objeto ama (más allá del propio niño) (Bleichmar, 2016). Es interesante cómo la autora describe ejemplos de padres que se enojan con sus hijos e hijas, cuando estos accionan en un sentido diferente a lo que ellos consideran importante para el cuidado del semejante.

Para concluir este apartado, podemos decir que algo del núcleo de la cuestión de la ética tiene que ver con la dimensión del semejante y con la relación a la ley. Si lo trabajado en la introducción tuvo que ver con la proyección humanizante del adulto sobre el niño, aquí tenemos la posibilidad de pensar esa proyección como aquel amor a la ley que va a —al mismo tiempo— posibilitar un ordenamiento libidinal en el niño y un advenimiento en un sujeto ético. Sujeto ético, quien pueda cuidar al semejante, más allá de la norma que se le ha transmitido.

Transmisión

En la lectura del texto *Los contrabandistas de la memoria* de Jacques Hassoun (1996) encontramos la pregunta acerca de la transmisión en la cultura. Cada uno de nuestros nombres datan de nuestra biografía individual, que contiene en sí misma la historia de un país y de un momento del mundo. Es interesante cómo el autor nombra el lugar de cada uno en relación a la historia, somos sus *pasadores*: depositarios y transmisores. En este sentido no hay por fuera de la herencia cultural, estemos o no de acuerdo con lo que se nos ha enseñado, debemos a esa transmisión quienes somos, esos ideales —incorporados o rechazados— forjaron nuestra codificación del mundo a la vez que escribieron la historia de cada uno. Ahora bien, esta introducción a la cuestión de la transmisión no es una afirmación de la transmisión como un acto ejecutado conscientemente y fuera de contexto. Al contrario, hay en la transmisión toda una serie de efectos sorprendidos que abren interrogantes acerca de la cuestión.

Como trabajamos anteriormente, una transmisión lograda ¿es aquella que logra una ilusión de tiempo pausado, reproduciendo lo idéntico generación tras generación? ¿Es esto posible? Respecto a esto, ubicamos que la dificultad de reproducir idénticamente no tiene que ver solo con el cambio que el tiempo produce en las sociedades, haciendo que una nueva generación se encuentre con un mundo diferente al que vivieron sus padres y madres, abuelas y abuelos y, por lo tanto, con nuevos desafíos. El contexto —siempre novedoso— no impide al sujeto responder aplicando fórmulas heredadas, haciendo miméticamente aquello que vio en las generaciones anteriores, para garantizar el éxito que otros han conseguido en un tiempo anterior. (Es interesante cómo el autor retoma a Freud para hablar sobre el miedo a lo nuevo, por un lado la resistencia inherente a una situación inesperada y por el otro, el miedo como garante de la autopreservación). Existe un impulso a la repetición propio de la existencia, tiene que ver con las referencias y se distancia de la cristalización melancólica de un pasado hecho monumento, como también se distancia de la imitación que busca una identidad cerrada sobre sí misma, prestada. *Hechos de cultura*, según Hassoun:

Esta persistencia de los hechos de cultura que proceden del lazo social nos inscriben en una continuidad y nos asegura en cierto modo que no estamos en cada generación confrontados a algo nuevo sin ningún nexo con lo que precede. Puesto que es a la luz de lo antiguo que podemos reconocer y afrontar la discontinuidad. (...) Es a partir de la herencia que me ha sido transmitida que puedo, al superarla, participar de situaciones nuevas que a priori me resultarían desconocidas. (Hassoun, 1996, p. 74)

Encontramos entonces que no existe lo nuevo, lo puramente original. La transmisión siempre está puesta en juego, en mayor o menor medida, incluso allí cuando aparece una novedad, ésta tiene que ver con la conjunción del impulso de repetir con el encuentro con lo desconocido. Las transmisiones *logradas*, para Hassoun, no son solo aquellas en las que encontramos sensibles diferencias sino, sobre todo, las que ofrecen a las nuevas generaciones un “saber-vivir” (p. 75). Ahora bien, ¿en qué consiste esto? Tomamos esta inquietud para continuar nuestro desarrollo.

Decimos que el lazo paterno-filial tiene que ver con la transmisión. Al mismo tiempo, hay en la transmisión una *apropiación* por parte del sujeto de lo heredado y, por otro lado, una recepción *impropia* de lo que se hereda. Aquí de momento no hablamos de los *hechos de cultura* que trabaja Hassoun, sino que intentamos encontrar esta transmisión del saber-vivir, y para ello situamos al acto fundante que requiere el advenimiento de un sujeto, a sabiendas que este proviene del lazo filiatorio y que sucede siempre el campo del Otro. Y es que esta apropiación impropia es justamente al llamado del Otro, al *llamado de la ley* (Kreszes, año 2000, p. 14). Decimos que el advenimiento del superyó como núcleo del sujeto tiene que ver con una toma de posición frente a este *llamado de la ley* que lo que enuncia no es ni más ni menos que el *tú*. El sujeto responde al *tú* con que la ley (por medio del lazo paterno-filial) lo convoca. En el caso de las neurosis responde defendiéndose en tanto la defensa lo implica, en el sentido de una responsabilidad subjetiva. Me defiendiendo de algo que,

de algún modo, se me cede, no me defiendo de algo de lo que me percibo ajeno o que me sé desimplicado.

David Kreszes dice que el lazo filiatorio es inconsistente, además de ser estructuralmente paradójal. Esto tiene que ver con que ligadura y desligadura; continuidad y discontinuidad coexisten en el lazo filiatorio, sin posibilidades de ordenarlas en una temporalidad cronológica (no opera al modo: primero me ligo para luego desligarme) (Kreszes, año 2000, p.14). El autor toma la cuestión de la carretera principal en Lacan para decir que lo que hace a la transmisión en el lazo es la paradoja, y que lo que la transmisión plantea en este sentido es justamente la *encrucijada*. No hay carretera principal sin cruce de caminos:

Debemos también afirmar que la encrucijada es un nombre de la transmisión en el campo de la filiación. *Podemos tomar el significante encrucijada como uno de los nombres del padre*. No estoy diciendo que se deba prescindir de la carretera principal, sino que el lazo filiatorio implica al mismo tiempo la carretera principal y aquello que corroe la supuesta orientación que ella instala. En cuanto al lazo filiatorio *no hay carretera sin encrucijada*. [...] el significante ser padre introduce la carretera e introduce aquello que la hace inconsistente: la encrucijada. La carretera principal implica la orientación paradójal en tanto incluye la encrucijada. (Kreszes, año 2000, p.59).

Nos resulta importante hacer hincapié en este núcleo de la transmisión que el autor toma como encrucijada, lejos de la idea de destino y también lejos de la posibilidad de cálculo, de premeditación. La encrucijada muestra que hay un agujero en el saber; lo que Hassoun enuncia como saber-vivir, en Kreszes lo encontramos como encrucijada: *no se sabe*, lo que se transmite es un saber agujereado. El saber se pone en juego en la transmisión, pero se trata de un saber agujereado, y aquí el autor introduce algo que nos sirve para el hilo de nuestro trabajo más adelante: este saber agujereado no evita el acto. Decimos lo contrario, porque hay transmisión —encrucijada—, hay posibilidad de acto (Kreszes, 2000, p.60). El autor trabaja cómo el llamado de la ley pone al sujeto en la carretera principal, pero siempre con la posibilidad del encuentro con una encrucijada; es esta la que deja la posibilidad del acto, de *hacer con*. Porque uno ha sido puesto en el camino se encuentra con la encrucijada. Pensar la transmisión sin encrucijada se acerca a la idea de mimesis, a la ilusión de la transmisión pura, sin acto posible de parte del heredero.

Ahora bien, el superyó —vimos en el apartado anterior— sujeto a la lógica del imperativo categórico, sitúa un saber agujereado. Bleichmar nos transmite cómo la autoridad parental está hecha de imperativos que regulan el superyó de los padres, aquellos enunciados que se han estado inscribiendo en las distintas generaciones y que lo que los define a su vez que los enlaza es el amor a la ley, no la severidad de su contenido (2016, p.209). Kreszes dice que el superyó es una interpretación del lazo filiatorio en el sentido de que, para el autor, este es una respuesta que intenta reparar lo que de inconsistente —de paradójal— tiene ese lazo.

La subjetivación como encrucijada

Luego del recorrido por dos conceptos fundamentales del psicoanálisis —la transmisión y la ética—, en este apartado final abordaremos, a modo de síntesis, el relato de una historia de vida atravesada desde su interior por uno de los momentos más siniestros de la historia reciente de nuestro país. Los procesos de subjetivación serán considerados aquí como una vía de anclaje a la hipótesis que orientó este trabajo: es el diálogo entre los derechos humanos y el psicoanálisis lo que convoca a este último a producir, revisarse y reconceptualizarse. Son los derechos humanos, en tanto campo vivo de saber y resistencia de sentido, los que instituyen las preguntas fundamentales sobre el valor de la vida, los límites del horror y las condiciones de lo humano. No se trata del único cruce posible para interpelar los fundamentos de nuestra teoría y práctica, pero en esta ocasión nos hemos situado deliberadamente en esta zona de contacto, buscando rastrear —desde las categorías ya trabajadas— las marcas, explícitas o implícitas, de dicha interlocución en el campo psicoanalítico.

A lo largo del desarrollo, nos hemos encontrado con una idea que, si bien podría parecer de una lógica simple o incluso intuitiva, se confirma con fuerza en el recorrido: las problemáticas que plantean los derechos humanos, sus interrogantes esenciales, guardan una relación íntima y estructurante con los procesos de subjetivación. La constitución del sujeto no es concebible sin la construcción del semejante, y son los principios instituyentes de los derechos humanos los que resguardan precisamente esa figura: la del otro en su dimensión subjetivante.

En este marco, retomaremos la experiencia de Mariana Dopazo, en tanto testimonio singular que permite pensar los avatares que puede asumir una vida cuando el terrorismo de Estado irrumpe en el interior mismo de los vínculos fundantes. Su historia expone, desde lo íntimo, los efectos de una violencia muy específica de ciertas dictaduras como la ocurrida en nuestro país entre 1976 y 1983: aquella que se sitúa en el umbral de lo indecible y asfixia los pactos del lazo social instituido.

Mariana Dopazo no sólo se enfrenta a una herencia impuesta, sino que construye —desde su lugar— una respuesta que subvierte la lógica filiatoria de la transmisión autoritaria, para reinscribirse en otra trama, allí donde la ética y la transmisión vuelven a ser pensables.

Daniel Feierstein, en su libro *El genocidio como práctica social* (2014), trabaja sobre la idea de que los genocidios modernos —aquellos que exceden el paradigma clásico de exterminio étnico o religioso y se inscriben en lógicas político-sociales más complejas— tienen un objetivo muy preciso que se relaciona menos con la aniquilación física de un grupo poblacional que con la transformación de los modos de lazo social de una comunidad. En este marco, el autor sostiene que la violencia genocida no debe entenderse como un fin en sí mismo sino como un medio para instaurar nuevas formas de organización social funcionales a los intereses de poderes concentrados. La violencia adquiere así una racionalidad política: desestructurar el entramado simbólico y relacional de una sociedad para instalar uno nuevo, disciplinado, fragmentado y controlable.

Feierstein sostiene que el objetivo principal del genocidio moderno es la transformación de las matrices de reconocimiento y de construcción del otro. Es decir, se busca reconfigurar el universo simbólico desde el cual una sociedad reconoce a sus miembros como semejantes, desarticulando formas de solidaridad, organización colectiva y transmisión intergeneracional que puedan contradecir el orden instaurado. En este sentido, el exterminio no es el fin en sí mismo, sino el instrumento privilegiado para quebrar un entramado social preexistente y fundar otro en su lugar, uno regido por la desconfianza, el aislamiento y la obediencia.

Desde esta perspectiva, la lógica concentracionaria no solo afecta a las víctimas directas del dispositivo genocida, sino también a toda la comunidad: perpetradores, testigos, generaciones posteriores. La práctica genocida, en tanto intervención sobre las condiciones mismas de producción de subjetividad, deja huellas que perduran más allá del acto violento, reconfigurando los modos en que se construyen los vínculos, las identificaciones y las formas de narrar la experiencia.

La vida de Mariana Dopazo estuvo atravesada por una herencia familiar profundamente conflictiva: es hija de Miguel Etchecolatz, ex comisario de la Policía Bonaerense y uno de los principales responsables del aparato represivo durante la última dictadura cívico-militar argentina. Etchecolatz fue condenado en múltiples ocasiones por crímenes de lesa humanidad, siendo responsable material e intelectual del tormento de centenares de personas detenidas-desaparecidas. Para Dopazo, llevar ese apellido significó cargar con una marca simbólica de enorme peso, que condicionó su vida en diferentes aspectos. Sobre todo en lo que atañe a las proyecciones vitales de una persona, las cuales muchas veces tienen que ver con la posibilidad de producir procesos identificatorios con ideales o personas. En ese sentido, al relato de Mariana y las dificultades internas con quien fuere su progenitor las encontramos en lo que respecta a la elección de su profesión y al desarrollo de sus intereses.

Durante su infancia, Dopazo vivió en un entorno signado por el miedo y la violencia. En entrevistas ha relatado cómo, junto a su hermano, rezaban para que su padre no regresara a casa. La figura paterna, lejos de ofrecer protección o afecto, representaba una amenaza latente. Esa experiencia temprana de terror doméstico dejó una huella profunda en su subjetividad, transformando el lazo filiatorio en una fuente de angustia y desamparo. Ella misma describe a su padre como una figura imponente, cargada de silencios, que al llegar al hogar exigía absoluto mutismo, comiendo todos juntos mientras él se aislaba en su habitación. Dopazo conjetura que ese silencio podría estar vinculado a una imposibilidad de tolerar el bullicio cotidiano, como un eco invertido del horror que habitaba en los centros clandestinos de detención. Horror probablemente perpetrado por él mismo. Esa hipótesis, aun sin certezas, podría reflejar un trabajo interno por comprender y elaborar lo vivido, proyectando en su padre —y a la vez en sí misma— una lectura que se esfuerza por humanizar lo incomprensible de un otro —y no cualquier otro— al que resulta imposible descifrar.

Más adelante en su historia, la carga simbólica del apellido Etchecolatz tuvo efectos concretos. Dopazo relata que no pudo estudiar en la Universidad de Buenos Aires debido al estigma que acompañaba su nombre. Aunque nadie le prohibía formalmente hacerlo, el rechazo social implicado en portar ese apellido generaba una barrera silenciosa pero efectiva. Pudo haber sido el miedo —resaltamos la función de autopreservación del miedo antes mencionada—, pero destacamos sobre todo cómo lo implícito tiene el peso de una voz colectiva. Resulta llamativo que ella no decide mentir ni ocultar su apellido, sino que, incluso sin explicitarlo, toma distancia de él. Busca pagar con efectivo, evitando tarjetas que muestren su nombre, por ejemplo. Este gesto puede leerse como una posición ética frente a una ley interiorizada, como expresión de una inscripción subjetiva donde la ley no se reduce a una consigna, sino a una interpretación situada de lo que concierne un registro de los semejantes. Como desarrollamos previamente, el superyó no es una imposición desde el exterior.

Durante años, Dopazo se mantuvo en tensión con esa herencia. Cuenta cómo iba a fotografiar, a la distancia y en silencio, las rondas de las Madres de Plaza de Mayo. Escondida tras una cámara, desde un lugar seguro pero incómodo, capturaba con su lente aquello que la convocaba pero de lo que no podía ser parte. Este acto, aparentemente pequeño, puede leerse como una forma incipiente de participación, una aproximación íntima a otra narrativa posible. Allí donde aún no era posible el gesto abierto, existía ya una implicancia, una escena en la que otras voces comenzaban a hacerse audibles.

En 2016, tras más de tres décadas de elaboración y silencio, Dopazo decidió iniciar un trámite judicial para suprimir y sustituir su apellido paterno, adoptando el de su madre. Esta decisión marcó un punto de inflexión. No se trató simplemente de una negación de su origen, sino de un acto afirmativo: un posicionamiento frente al horror, una inscripción en una nueva trama de sentido anclada en los valores de memoria, verdad y justicia. El gesto de desafiliación fue también un modo de reinscribirse en otro linaje simbólico, uno que rompe con la lógica de la repetición y se inscribe en la posibilidad de una herencia diferente.

En este punto, nos interesa detenernos en lo que de *encrucijada* implica toda transmisión. Si esta inscribe la carretera principal es precisamente por lo que tiene de encrucijada. Son los desvíos, las salidas secundarias lo que hacen al sentido del camino

principal. Podríamos decir, las interpretaciones posibles en torno a tal. En esta clave, pensamos la constitución del colectivo *Historias Desobedientes* no sólo como un verdadero acontecimiento en el campo de la militancia por los Derechos Humanos en Argentina, sino también como una torsión subjetiva en la escritura de las historias personales de hijas e hijos de represores. Lo que allí se transmite no es la repetición de un linaje, sino su interrogación. Se trata de una filiación a otra narrativa, una que se funda en el cuidado del semejante, que rehúsa el encubrimiento de la verdad en torno a las muertes y desapariciones forzadas, y que no busca una reconciliación sino que se sitúa ante el agujero que deja esa herencia. En este punto, el acto de Mariana Dopazo, al renunciar públicamente al apellido de su padre, Miguel Etchecolatz, encuentra su fuerza: ni víctima ni heroína, ella inventa una palabra para decir su posición, *exhija*. No se trata de una negación del lazo, sino de la posibilidad del acto: encontrarse en un cruce de caminos y tomar un desvío, posicionarse como sujeto y tomar alguna de las salidas. Es interesante leer en la historia de Mariana el linaje materno en donde la “desobediencia” armonizaba con la imagen de su abuela y de sus tías, “mujeres desobedientes”, en palabras de ella. Aquí abrimos una hipótesis (incontestable para el desarrollo de este trabajo) según la cual una transmisión otra se escribió de una forma íntima, silenciosa, y permitió la contundencia del acto de cambiarse el apellido, y detrás de eso la sucesión de acontecimientos que inscribieron en su historia un nuevo cauce. Podríamos pensar que la temprana inscripción de una alteridad semejante con estos adultos maternos pudo tener resonancia en una trama colectiva, y de allí la eficacia en la transmisión. Transmisión que le posibilitaría más adelante una “salida” para ella, en un destino que parecía estar signado.

Según Jacques Hassoun en *Los contrabandistas de la memoria*, una transmisión lograda es aquella que no reproduce mecánicamente el pasado, sino que ofrece “un saber-vivir” que permite recibir y resignificar lo heredado. Lo define como “procesado—clandestinamente, como un contrabando— de aquello que se ofrece como herencia” (1996, p. 75) porque implica introducir diferencias que permiten enfrentar la discontinuidad histórica. Hassoun llama a esto producir *historias audibles*: narraciones reconocibles, que mantienen un lazo con el pasado, pero que son reescritas por cada generación, resonando para quienes las escuchan sin quedar petrificadas.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo intentamos sostener una hipótesis: que el campo de los derechos humanos, al interpelar al psicoanálisis, lo fuerza a revisar sus propios fundamentos, a poner a trabajar sus categorías y a producir teoría allí donde el horror ha dejado marcas imborrables. Esta interlocución no se da con cualquier campo ni con cualquier modalidad. Pensamos que son las preguntas de las luchas ineludibles por la memoria, la verdad y la justicia las que abren a un diálogo en donde el psicoanálisis no tiene posibilidades de desimplicarse. ¿Qué valor tiene la vida? ¿Qué se rompe cuando se destruye un lazo? ¿Cómo se transmite un trauma colectivo? Tal como plantea Laura Capella, los derechos humanos constituyen procesos de desalienación, es decir, de restitución simbólica de aquello que en ciertos contextos históricos fue sustraído al sujeto: su nombre, su lugar en un parentesco, su reconocimiento como existente, su derecho incluso a una muerte inscrita (Capella y Orzuza, 2013).

En este sentido, el psicoanálisis se ve convocado a pensar los procesos de subjetivación no sólo como efecto del inconsciente, sino como producto siempre situado en una trama histórico-política. Cuando el terrorismo de Estado convierte al semejante en enemigo y destruye los lazos simbólicos que organizan la vida en común, lo que se afecta no es sólo la legalidad externa sino también la posibilidad misma de subjetivación. La fractura entre ley simbólica, norma jurídica y regla social —según la articulación que propone Lewkowicz (2004)— deja al sujeto en una intemperie subjetiva que sólo puede restituirse parcialmente mediante la reapertura del lazo social, del reconocimiento y de la justicia. Es por eso que los derechos humanos no son un suplemento moral, sino el piso mínimo sobre el cual es posible habitar el mundo como humanos. Como plantea el texto “Derechos humanos: una tarea imposible” (Capella, 2001), la agresividad humana, lejos de ser accidental, es estructural, y es justamente esa pulsión de muerte lo que los Derechos Humanos buscan acotar simbólicamente. Aceptar esta imposibilidad estructural nos abre, no al nihilismo, sino a la dimensión de lo posible, es decir, al compromiso ético de no ceder en el deseo de sostener el lazo.

Las categorías de ética y transmisión permitieron anclar esta interlocución en dos dimensiones clave: por un lado, la ética como relación con el semejante y con la ley, más allá del cumplimiento de una norma; por otro, la transmisión como un proceso no lineal ni cerrado, donde se juega la posibilidad del acto, del desvío, de una apropiación subjetiva que nunca es copia. Lo trabajado con los aportes de Silvia Bleichmar, Jacques Hassoun y David Kreszes ofreció un marco fértil para pensar estos procesos en su tensión entre herencia y singularidad.

El caso de Mariana Dopazo no fue presentado como una excepción, sino como una manifestación de aquello que hace al nudo mismo de este trabajo: la posibilidad de asumir una transmisión no como condena sino como encrucijada. El gesto de renunciar al apellido de su padre, de nombrarse *exhija*, y de inscribirse en el linaje simbólico de su madre y su abuela, no borra la historia recibida: la resignifica. Allí donde la filiación paterna ofrecía un bloque sin fisuras, ella pudo hacer de esa herencia una historia audible, en los términos de Hassoun. Y ese gesto, que es ético, subjetivo y político, abre la posibilidad de otras transmisiones, otros nombres, otros actos.

En este marco, el texto de Fernando Ulloa *La ética del psicoanalista frente a lo siniestro* (1989) permite situar una especificidad de la práctica analítica: su compromiso con la verdad. No se trata aquí de la verdad como dato o prueba judicial, sino de una verdad subjetiva que se sostiene en el sufrimiento, en el síntoma como indicio, y en la posibilidad de su puesta en palabras. Para Ulloa, hay un punto en el que el analista debe decidir: o bien orientarse hacia una salida ética —donde la producción de verdad funda justicia—, o bien quedar atrapado en una práctica sin salida, donde el síntoma se convierte en cifra muda de una verdad ahogada. Esta disyuntiva no es teórica ni técnica: es ética, y sitúa al analista en una posición respecto del lazo social y del estatuto del semejante.

Este compromiso con la verdad es, precisamente, lo que responde a la pregunta inicial de este trabajo: ¿por qué este diálogo entre psicoanálisis y derechos humanos hace

producir teoría más que otros posibles diálogos? Porque toca el núcleo mismo de lo que nos constituye como humanos: la posibilidad de reconocer al otro como tal. Allí donde el poder autoritario instituye ciertos cuerpos como matables, se produce una fractura en la matriz simbólica que sostiene el lazo social. Los derechos humanos, en tanto campo que denuncia esa fractura, interpelan al psicoanálisis a alinearse con la reconstrucción de la verdad y, por lo tanto, con la restitución de los lazos; o, en su defecto, a reproducir una práctica vacía, inútil y, sobre todo, cómplice. No puede haber subjetividad sin la inscripción de una ley que haga al otro reconocible; no puede haber acto analítico allí donde se niega sistemáticamente la humanidad de grupos enteros. Así, lo que se denuncia no es solo la violencia, sino la deshumanización fundante sobre la que esa violencia se erige.

Finalizamos con la contundencia con la que Fernando Ulloa lo plantea en su texto, cuando afirma que un verdadero analista, si realmente lo es, orientará siempre su práctica — más o menos próxima a los derechos humanos— hacia la promoción de la verdad como antídoto frente a lo siniestro: “Hacer justicia es como hacer el amor, tiene actos de culminación y tiene constantes cotidianas. Finalmente, son estas constantes cotidianas las que afirman o desmienten aquellas culminaciones” (Ulloa, 1989, p. 85).

Referencias bibliográficas

- Bleichmar, S. (2016). *La construcción del sujeto ético*. Paidós.
- Capella, L. (2001). Derechos humanos: una tarea imposible. En J. Jitrik (Comp.), *La historia y la política en el ensayo argentino contemporáneo* (pp. 109–123). Fondo de Cultura Económica.
- Capella, L., & Orzuza, G. (2013). ¿Es posible atender a un genocida? En M. Viñar & C. F. Lewkowicz (Eds.), *Figuras del destino: La violencia entre determinaciones y azares* (pp. 185–198). Letra Viva.
- Feierstein, D. (2014). *El genocidio como práctica social: Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1993). *Obras completas. El yo y el ello y otras obras (1923–1925)*. Amorrortu.
- Freud, S. (2014a). *Obras completas. Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (caso Schreber), Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras (1911–1913)*. Amorrortu.
- Freud, S. (2014b). *Obras completas. El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras (1927–1931)*. Amorrortu.
- Hassoun, J. (1996). *Los contrabandistas de la memoria*. Ediciones de la Flor.
- Kreszes, D. (2020). *Superyó y filiación: Destinos de la transmisión*. Laborde Editorial.
- Lewkowicz, I. (2004). *Pensar sin Estado: La subjetividad en la era de la fluidez*. Paidós.
- Sneh, P. (2012). *Palabras para decirlo: Lenguaje y exterminio*. Paradiso.
- Ulloa, F. (1989). La ética del psicoanalista frente a lo siniestro. *Cuestionamos. 1971 Plataforma-Documenro ruptura con la A.P.A.* Ediciones Búsqueda.