


Problemas de aprendizaje y psicoanálisis

Ana Ruth Najles

 grama
EDICIONES

Serie TRI

ANA RUTH NAJLES

**PROBLEMAS DE
APRENDIZAJE
Y PSICOANÁLISIS**

Serie Tri
**grama**
EDICIONES
Buenos Aires, 2008

© GRAMA ediciones, 2008.
 Fondo de la Legua 2467, Edif. 3, Dto. 40
 (1640) Martínez, Pcia. de Buenos Aires.
 Tel.: 4743-8766 • grama@gramaediciones.com.ar
 http://www.gramaediciones.com.ar

© Ana Ruth Najles, 2008

Najles, Ana Ruth
 Problemas de aprendizaje y psicoanálisis - 1a ed. - ea.
 Reimp. - Buenos Aires : Grama Ediciones, 2009.
 120 p.; 14x21 cm.

ISBN 978-987-1199-67-9

1. Psicoanálisis. I. Título
 CDD 150.195

Diseño de tapa: *Mario Merlo* (mario@kilak.com)

Hecho el depósito que determina la ley 11.723
 Queda prohibida la reproducción total o parcial de este libro
 por medios gráficos, fotostáticos, electrónico o cualquier otro
 sin permiso del editor.

IMPRESO EN ARGENTINA

DISTRIBUYE EN ESPAÑA:

CANOA EDITORIAL • Teléfono / fax: 934 242 391 canoaeditorial@yahoo.es

DISTRIBUYE EN BRASIL:

LIVRO MERCADO AGÊNCIA LTDA. • Belo Horizonte - MG Tel/Fax: (31) 3223 6444

Rio de Janeiro - RJ Tel/Fax: (21) 2547 3600 comercial@livromercado.com.br

Índice

Prólogo	9
<i>Gustavo Dessal</i>	
1. ¿De qué hablamos?	13
• El sujeto del psicoanálisis: sus diferencias con el individuo –el yo–, la persona, y el ser hablante	
• Psicoanálisis y derecho	
• Un caso: <i>Sobre la tristeza y la inhibición</i>	
2. Educar, gobernar, psicoanalizar	31
• El discurso como lazo social	
• Las profesiones imposibles: gobernar, educar, psicoanalizar	
3. ¡Todos consumidores!	43
• La política del mundo global.	
• ¿Qué se dice cuando se dice “niño”?	
• El falso discurso del capitalismo	
4. La evaluación generalizada	57
• El avance de la ideología científica y las segregaciones renovadas	
• La ideología de la medida: la evaluación generalizada	
• La demanda de evaluación	
• El discurso universitario y la burocracia	
5. Inhibición, síntoma y angustia	67
• Angustia, inhibición y síntoma	
• La elección forzada: debilidad mental o locura	

6. ¿Qué piden los padres?	77
• La demanda de los padres	
• Los padres en la cura	
<i>¿Con qué objeto se habla?</i>	
<i>Lalengua crea el parentesco</i>	
<i>La función paterna, función de sinthome</i>	
7. ¿Qué pide la pedagogía?	93
• Demanda de los educadores	
• El psicoanalista frente a la demanda escolar	
• Un ejemplo clínico	
8. Un síntoma moderno: el fracaso escolar	99
• ¿Qué significado darle al término fracaso?	
• El fracaso escolar como respuesta de lo real	
• El DSM IV: del síntoma a los trastornos	
• Del síntoma social a la revelación de lo singular de un ser hablante, o de los trastornos de aprendizaje al síntoma	
9. Psicoanálisis y pedagogía, o "no hay pedagogía analítica"	113
10. ¿Qué lugar para la acción lacaniana en el lazo social?	115

Presentación

Este libro es producto de un seminario dictado en octubre de 2006 en el marco de la Maestría en Psicoanálisis con mención en Clínica Psicoanalítica de la Universidad Católica de Santiago de Guayaquil. Agradezco a su Directora, Nora Guerrero de Medina la oportunidad de realizar este trabajo. Asimismo agradezco la colaboración de los integrantes de la sede de la NEL-Guayaquil.

Prólogo

La afirmación de Jacques-Alain Miller de que "no hay clínica del sujeto sin clínica de la civilización", afirmación que complementa su ya célebre "no hay clínica sin ética", es la guía inspiradora de todo el recorrido que Ana Ruth Najles nos presenta en su última obra, *Problemas de aprendizaje y psicoanálisis*. En el fondo, se trata de la certidumbre que acompañó a Lacan durante toda su vida y su enseñanza: ser freudiano implica no desentenderse del horizonte de la época que a cada analista le toca vivir.

La nuestra, lo sabemos, está cargada de malos presagios, no solo para el psicoanálisis, sino para un modo de pensar el ser, lo cual es mucho más grave. Porque si bien podemos estar seguros de que lo real del síntoma siempre acabará imponiéndose a cualquier sistema de domesticación, nada garantiza que la demanda siga encontrando el camino hacia la escucha analítica. La ideología científica, que es la ideología del ente, es el nuevo espejismo en el que la era actual quiere reflejarse, y nada puede detenerla. Hace pocos días el Ministerio de Sanidad español anunció la creación de un Banco de Cerebros que acogerá donaciones de dichos órganos, destinado a la investigación de las enfermedades mentales, y que estará dotado de un presupuesto varias veces millonario. Que nadie se asombre de que esta empresa delirante y reaccionaria esté promocionada por un gobierno socialista. La "política de las cosas", como denomina Jean-Claude Milner al programa de aniquilación de la política y su paulatina sustitución por el totalitarismo de las leyes del mercado, ya no conoce diferencias entre la derecha y la izquierda. Es por ello que solo desde una perspectiva psicoanalítica pueden postularse unas bases para repensar lo político, más allá de las

categorías tradicionales que se disuelven en el caldo infame de la globalización del sufrimiento.

La Historia, ese discurso que nos hace creer que la historia tiene algún sentido, nos devuelve en la actualidad una tremenda paradoja. Como nos lo recuerda este libro, "madre", "padre", "niño", no son otra cosa que significantes, como lo son también "hombre" o "mujer". No designan ninguna esencia, sino tan solo posiciones referidas al discurso del amo. Constituyen polos de significación en los que sedimentan los restos de la cultura, semblantes que organizan la distribución de los goces y las palabras. El niño, esa majestad que reina sobre el narcisismo de los padres para mayor gloria de su desesperanzada falta en ser, es un producto de la Ilustración, como demostraron los estudios de Philip Aries y otros autores. Producir ese nuevo significante amo constituyó sin lugar a dudas un avance en la civilización, una conquista que debemos a la cultura occidental. Basta con echar un vistazo hacia aquellos lugares del planeta que no han conocido ese salto de la historia para advertir que las desgracias de los niños se inscriben en un modo de lazo social que desconoce el concepto de infancia. El niño en la India, en el África subsahariana, en amplias regiones del sureste asiático, comparte el mismo destino de desecho que sus padres. La paradoja de Occidente es que tras haber extraído el significante niño del discurso, creó las condiciones para que los adultos desaparecieran. Después de un breve respiro de la Historia, los niños de occidente vuelven a estar abandonados, porque sus padres, convertidos ellos también en niños inocentes, ya no saben qué hacer con sus hijos.

En la época en la que yo mismo era un niño, y para expresarlo en el lenguaje al uso de aquel entonces, tarde o temprano debíamos enfrentarnos a la temible pregunta: "Y vos, ¿estás avivado?". Estar "avivado", en esa época, significaba básicamente dos cosas: 1) que los Reyes Magos eran los padres; 2) estar iniciado en los misterios de la castración. En suma, estar "avivado" era una forma de interrogar la relación del sujeto con el matema de A tachado. ¿Qué significa en la actualidad "estar avivado", cuando sabemos que los Reyes Magos son los niños, reyes sin reino ni blasones, abandonados al capricho de su demanda, y que la castración es una probabilidad evitable? Preguntémosle a Ana Ruth Najles, preguntémosle a su nueva obra, que no solo se

ocupa de examinar al sujeto en tanto significativo niño en la posmodernidad y en la cura analítica, sino también de examinar cuáles son los compromisos que un analista debe tomar en el lazo social para que su acción pueda añadir al menos un pequeño obstáculo a la tremenda idiotez que se apodera de la civilización. Porque si Hanna Arendt (otra Ana) supo demostrar que la banalidad es el rostro del Mal, nuestra época nos devuelve la idiotez como faz del Bien, de ese Bien Común que los tecnócratas, los políticos, los economistas y todo ese gran ejército de expertos y peritos sin vergüenza nos presentan como programa de la felicidad universal.

A través de numerosas referencias teóricas y clínicas, extraigo sin permiso de la autora una tesis que ella podrá aceptar o refutar, pero que en cualquier caso no habría sabido iluminar sin la lectura de su libro: se ha vuelto un lugar común la idea de que, para el niño, el deseo parental ocupa el lugar del gran Otro, ante el cual la inevitable pregunta *Que vuoi?* se erige temblorosa y definitiva. Ahora es necesario invertir la dirección, y reconstruir la lógica que el psicoanálisis con niños nos plantea: el deseo, el enigmático deseo del Otro, es el deseo del Niño. Lejos de *His majesty the baby*, el niño como falo soberano, se trata de llevar la cuestión hasta el límite en el cual el niño se nos aparece como *unheimlich*, como lo verdaderamente Otro, como lo imposible de subjetivar en la demanda parental. Es lo que Najles denomina "saber con qué objeto nos hablan los padres", cuál es el referente real de sus dichos, en lugar de sucumbir, como analistas, a la horrorosa fascinación de la escena primaria que nos es puesta en bandeja cuando recibimos a los progenitores preocupados por sus hijos.

En la era de la inocencia (véase *La tentación de la inocencia* de Pascal Bruckner, Anagrama, Barcelona, 1996) en la época del sujeto-víctima, la posición del analista no resulta fácil. Desde que Freud nos brindara su pequeña viñeta clínica conocida como "el caso Emma" en el "Proyecto de psicología para neurólogos", ha pasado más de un siglo. La pequeña Emma, a quien Freud consideró responsable de volver a la tienda del pastelero seductor en búsqueda de una satisfacción que muchos años después le retornaría bajo la forma de un síntoma, ingresaría hoy en día en la categoría de víctima de acoso sexual, y posiblemente formaría parte de un programa de algún Instituto de la Mujer

destinado a la degradación del falo. Por supuesto, no se trata de desconocer que el niño es, ante todo, un objeto, un objeto de amor, pero también un objeto pulsional, un agalma y un deseo, más bien lo último en demasiadas ocasiones. Pero lo que Ana Ruth Najles nos enseña a lo largo de sus capítulos es que en la cura analítica el sujeto es siempre responsable de su goce, más allá de su edad, lo que no significa olvidar que también puede ser víctima de la oscura voluntad del Otro.

El niño enloquecido, el niño tonto, el niño triste, el niño "fracasado", y tantas otras figuras de la desdicha del hablanteser son deconstruidas en este libro para devolverle al sujeto la dignidad del inconsciente. Ese sujeto que la modernidad ha reducido a la bulimia de la mercancía está enfermo. No solo enfermo del lenguaje, como lo ha estado siempre, sino enfermo del deseo. Esa enfermedad, el único valor que la globalización volverá auténticamente universal, no tiene cura. Por eso la religión católica tiene el porvenir asegurado, porque no habrá otro camino que la culpa para poner un freno al desprecio moderno de la castración. Entre ciencia y religión, si acaso una pequeña hendija de luz es posible abrir entre tanta oscuridad, el analista de hoy tiene también su responsabilidad. Digamos el de hoy, porque no sabemos si en el futuro podremos decir, como hace veinte años lo anunciara Michel Silvestre en el título de su libro, "mañana el psicoanálisis".

GUSTAVO DESSAL
Madrid, febrero de 2008

CAPÍTULO 1

¿De qué hablamos?

El sujeto del psicoanálisis: sus diferencias con el individuo –el yo–, la persona, y el ser hablante

Las manifestaciones del sujeto no deben ser confundidas ni con la persona, ni con el individuo, ni con el ser hablante –el *parlêtre* del que hablaba Lacan– ya que sujeto, persona, individuo y *parlêtre* son cuatro nociones diferentes para el psicoanálisis.

Ya en su seminario del año 1954¹ Lacan aborda el descentramiento freudiano del sujeto, verdadera revolución copernicana, a partir del descubrimiento del inconsciente. "El inconsciente escapa por completo al círculo de certidumbres mediante las cuales el hombre se reconoce como yo". O lo que es lo mismo, el sujeto no se confunde con el individuo. Es por eso que Lacan puede hacer suya la fórmula de Rimbaud, según la cual *yo es otro*.

Tal como lo afirma Lacan, para situar estas diferencias hay que "servirse de la distinción de planos y de relaciones expresada por los términos imaginario, simbólico y real"². Al decir de Lacan, "Freud descubrió en el hombre el peso y el eje de una subjetividad que supera a la organización individual –el yo– en tanto que suma de las experiencias individuales, e incluso en tanto que línea de desarrollo individual. Él da una definición posible de la subjetividad, formulándola como "sistema organizado de símbolos, que aspiran a abarcar la totalidad de una experiencia, animarla y darle su sentido".³

¹ LACAN, J.: *El seminario, Libro 2, El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Capítulo I, Paidós, Barcelona, 1983.

² *Ibidem*, Capítulo III.

³ *Ibidem*, Capítulo IV.

Esto nos permite afirmar que el inconsciente es ese sujeto ignorado por el yo. Para Freud, el núcleo de nuestro ser no coincide con el yo. El yo es definido por Lacan como un objeto particular en el interior de la experiencia del sujeto, objeto que cumple una función imaginaria. Es así que el yo como unidad, junto con la conciencia como ilusión, pertenecen a la dimensión imaginaria. "La conciencia es algo que se produce cada vez que tenemos... una superficie tal que pueda producir lo que llamamos una imagen".

Es por eso que más tarde Lacan definirá al yo como la imagen del cuerpo, como imaginario, en tanto unidad anticipada, en tanto imagen unificada que nos viene del otro, pero no sin la intervención de un tercero, que Lacan ubica en el inconsciente -sujeto-, y que constituye el orden simbólico o significante como tal.

Es el estadio del espejo el que sitúa ese momento de constitución del sujeto y del yo por la vía de la imagen anticipada como unidad en el espejo y la mirada del Otro portador de las palabras. Eso quiere decir que el ser hablante se constituye en tres dimensiones, a las que Lacan denomina, también, las mansiones del dicho, jugando con la homofonía del término en francés -*dit-mentions*, dicho mansiones-.

En tanto, la persona es un término del lenguaje común que se usa genéricamente para hablar de un individuo humano. Lacan ligaba ese término con el de *máscara* para dar cuenta de su relación con el semblante en tanto éste participa de lo imaginario y de lo simbólico.

En cuanto al ser hablante, es la consistencia que, al decir de Lacan⁴, "se fabrica, se inventa. En este caso, es el nudo en tanto que se lo ha trenzado". Esto significa que el ser hablante se constituye por el anudamiento de las tres dimensiones, imaginario, simbólico y real, a partir de una cuarta cuerda, la del síntoma que anuda a las otras tres. El ser hablante supone, entonces, la toma del viviente por el significante que produce el acontecimiento de cuerpo -síntoma como acontecimiento de cuerpo.

En función de ello, los diferentes estados del ser hablante deben ser considerados con respecto a su posición discursiva -relación entre el decir y el cuerpo- y no en relación con etapas de "desarrollo" cronológico. La consideración de las etapas de

desarrollo cronológico es el modo en que se sitúa al hombre desde las distintas manifestaciones del discurso del amo: el derecho, la sociología, la pedagogía, el discurso social en general, que determinan, por ejemplo, que un niño es alguien que tiene menos de once o doce años; un púber, de los diez o doce hasta los catorce; un adolescente, de los catorce a los veinte, etc.

El derecho decidirá sobre la minoría de edad respecto a derechos y obligaciones en determinadas edades que dependen de las leyes de cada país. Pero, en todos los casos, el criterio es siempre el desarrollo cronológico. Debemos agregar que, además, en la mayor parte de los países, la decisión sobre la minoría/mayoría de edad desde el punto de vista jurídico ha sido hecha hace más de un siglo.

Entonces, podemos afirmar desde ya que la cronología del desarrollo evolutivo poco tiene que ver con la temporalidad del sujeto del inconsciente regida por la función de la prisa, como llama Lacan al momento de concluir en el psicoanálisis.

Psicoanálisis y derecho

¿Por qué al psicoanalista le interesa el derecho? Porque el derecho legisla, ordena al goce, en tanto satisfacción singular de cada ser hablante.

En un texto titulado "Introducción a las funciones del psicoanálisis en criminología"⁵, Jacques Lacan aborda, ya en 1950, las relaciones del psicoanálisis con el derecho.

Se trata allí de situar al *sujeto de derecho* como *sujeto de la ciencia* en función de su pretensión de *universalidad*. ¿Qué quiere decir esto? Que el sujeto es uno, único e intercambiable, vale decir, *todos iguales*. Eso es lo que introducen la ciencia y el derecho.

Esto permite entender por qué, junto con el surgimiento de la ciencia moderna -cuyo embate inicial lo ha dado René Descartes- se produce el movimiento que culmina con la declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, a fines del siglo XVIII.

En esos momentos surge, además, la preocupación por la

⁴ LACAN, J.: *Seminario 22, RSI*, clase del 11/2/75. Inédito.

⁵ LACAN, J.: "Introducción a las funciones del psicoanálisis en criminología", en: *Escritos*, Siglo XXI editores, México, 1984.

salud pública, lo mental y la cifra, como muy bien lo señala Eric Laurent en el editorial de *Mental 1*⁶, revista de la Escuela Europea de Psicoanálisis dedicada al psicoanálisis aplicado.

Esto nos permite situar cuestiones que están muy a la orden del día en los últimos años, como la preocupación por la cifra, que no es otra cosa que la obsesión por la estadística y la evaluación normativizada que guía nuestro mundo y que apunta, políticamente, al control de los individuos.

El poder político, por medio de la medida, controla desde el índice de natalidad, el nivel escolar, la cantidad de alumnos que deben llegar a cumplir con las pautas requeridas, etc.

Tengan presente también que solo en el siglo XVIII comienza a constituirse el concepto de *niño*, que es un concepto moderno, producto de la Ilustración, y que halla su lugar en distintos ámbitos del saber en el naciente mundo moderno: la sociología, el derecho y, fundamentalmente, la pedagogía, ya que surge en ese momento también la preocupación por la *educación del niño*, como lo demuestran, por ejemplo, Kant con su *Pedagogía* y Rousseau con *El Emilio*.

Es en ese momento de surgimiento de la burguesía, cuando el niño pasa a ser situado, en tanto estudiante, por la vertiente pedagógica del discurso del amo como unidad de valor, es decir como objeto de intercambio. Y esto en razón de que, en ese momento surge la figura del niño como el encargado de la trascendencia del narcisismo de los padres. Freud lo planteaba en su texto "Introducción al narcisismo"⁷ cuando se refiere al niño-hijo como *His majesty the baby*, porque éste viene a ocupar el lugar del yo ideal por siempre perdido para el adulto.

Para ilustrar esta ubicación del hijo en el lugar de "yo" ideal de el/los padres, podemos referirnos a un libro clásico de principios del siglo XX en el Río de la Plata, *Mi hijo el doctor*, de Florencio Sánchez, que retrata la recuperación narcisista de los padres inmigrantes que esperaban acceder a un estrato social elevado a través del hijo profesional. Se trataría de la 'recuperación' del glorioso "yo" ideal de la infancia, en el sentido del que todavía es *infans*, del que no habla, perdido para siempre, que en

⁶ LAURENT, E.: *Mental 1*, Escuela Europea de Psicoanálisis, Bruselas, 1996.

⁷ FREUD, S.: "Introducción al narcisismo", en: *Obras completas*, t. I, Biblioteca Nueva, Madrid, 1989.

realidad nunca existió más que por el fantasma, es decir, retroactivamente.

Entonces, en la época de la naciente burguesía moderna los hijos fueron para los padres una esperanza de ascenso social y por eso nació la pedagogía como una forma del discurso del amo, ligada al hecho de que había que formar a esos niños para que ocuparan el lugar en la sociedad al que sus mayores aspiraban a través de ellos.

Tenemos que señalar que el psicoanálisis también es producto de esa revolución que se conoció con el nombre de Iluminismo ¿Por qué? Porque el sujeto del que se ocupa el psicoanálisis no es otro que ese sujeto taponado, suturado, obturado en tanto singularidad por el discurso de la ciencia, del derecho y de la pedagogía, sujeto al que Jacques Lacan adjudicó un matema: el del sujeto tachado.

Tanto en la conferencia a la que nos referimos más arriba, como en el resumen que él mismo hiciera de sus respuestas luego de la misma, J. Lacan apunta a la concepción misma del sujeto para el psicoanálisis: "la de responsabilidad". Pero ¿a qué llama responsabilidad?

Jacques-Alain Miller, en un artículo titulado "Salud mental y orden público"⁸, dice, refiriéndose a ese texto de Lacan, que el sujeto se introduce a partir del derecho, en tanto el *sujeto de pleno derecho* es el que decide sobre sí, vale decir, el que responde por sus actos, el *responsable*.

Jacques Lacan, en su conferencia, homologaba la responsabilidad con el castigo, porque él afirmaba que "la responsabilidad, es decir, el castigo, es una característica esencial de la idea del hombre que prevalece en una sociedad dada", agregando que "una civilización cuyos ideales son cada vez más utilitarios ya no puede conocer nada de la significación expiatoria del castigo". Como ven, Lacan anticipaba en mucho lo que sucede en la actualidad respecto de la impunidad, ligada a lo que también Lacan situó como la *desvergüenza* -que podemos relacionar con la falta de responsabilidad- años después.⁹

⁸ MILLER, J.-A.: "Salud mental y orden público", en: *Uno por Uno* No. 36, Revista de Psicoanálisis del Campo Freudiano, edición latinoamericana, julio-septiembre de 1993.

⁹ LACAN, J.: *El seminario, Libro 17, El reverso del psicoanálisis*, Cap. XIII, Paidós, Bs. As., 1991.

Lacan señalaba también en ese texto que, paradójicamente, durante la Revolución Francesa, con la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, la confesión pierde validez probatoria; por eso, en ese momento, es abolida la tortura, tratándose a partir de allí de encontrar las pruebas y motivos del delito, comprensibles para todos, vale decir, objetivos –es lo que hoy se conoce como el derecho positivo–, ya que “el nuevo hombre, abstraído de su consistencia social, ya no es creíble..., no siendo ya pecable, no es posible añadir fe a su existencia como criminal ni con ello a su confesión”. También afirma allí que la concepción sanitaria de los penalistas –cuya posición *humanitaria* es más respetuosa del *objeto humano* que de la noción de *prójimo*– implica la homología –científica– de los individuos, borrando de ese modo la singularidad de cada ser hablante.

¿Qué quiere decir esto? Que la igualdad de derechos no deja de ser una vara para medir a todo el mundo. O lo que es lo mismo, que no se aceptan las diferencias que dan cuenta de lo incomparable de cada uno.

Giorgio Agamben, filósofo italiano contemporáneo y conocido pensador de la política actual, en un libro titulado *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*¹⁰, hace una crítica semejante a la de Lacan respecto de los derechos humanos, a partir de los postulados de Hanna Arendt. Arendt, también filósofa y aguda pensadora de la política contemporánea, plantea en su libro *La declinación del Estado-nación y el fin de los derechos del hombre*, que “en el sistema de Estado-nación los pretendidos derechos sagrados e inviolables del hombre se revelan privados de toda tutela y de toda realidad desde el momento en que no es posible representarlos como derechos de ciudadanos de un Estado”. Piensen, por ejemplo, adónde van a parar los derechos de los miles de refugiados que andan rodando por el mundo, de los inmigrantes ilegales y de toda esa gente que no tiene la categoría de ciudadano de un Estado.

Agamben plantea que esto está implícito en la ambigüedad del título de la Declaración de 1789, y señala que, si bien esa declaración pone como fuente y portadora del derecho desde el

¹⁰ AGAMBEN, G.: *Homo sacer, le pouvoir souverain et la vie nue*, 3ra parte, pto 2, “Les droits de l’homme et la biopolitique”, Seuil, Paris, 1997. (*La traducción es mía*).

nacimiento a la *vida natural*, la pura vida biológica, ubicándola así como fundamento de la organización política en lo que se llama la *biopolítica*¹¹ inaugurada por la modernidad, la borra inmediatamente en provecho de la figura del ciudadano en quien se conservan los “derechos”.

Este autor subraya que para entender el desarrollo y la vocación nacional y biopolítica en el Estado moderno de los siglos XIX y XX es necesario recordar que “su fundamento no es el hombre en cuanto sujeto político, libre y conciente, sino ante todo su vida desnuda [su pura vida biológica, lo que nosotros llamamos el goce], su simple nacimiento, que en el pasaje de sujeto a ciudadano es investida por el principio de soberanía” (...) “Los derechos son atribuidos al hombre en la medida en que él constituye el fundamento que debe desaparecer inmediatamente (o que, más bien, no ha de salir jamás a la luz en tanto tal) del ciudadano”. Esto nos permite entender por qué el destino de los refugiados, o el destino de los desposeídos, o de los segregados por cualquier causa –escolar, social, económica– es lóbrego en nuestro mundo.

Miller¹² señala que el interés que el psicoanálisis encuentra en la criminología se debe a que ésta plantea el problema de si la enfermedad mental llega o no a suspender al sujeto de derecho. El psicoanálisis responde planteando que en tanto hay culpa hay un sujeto que puede responder.

Podemos así diferenciar la posición neurótica –que es aquella en la que el que habla se presenta como víctima del Otro gozador inventado por el fantasma (porque si hay algo que nos goza es nuestro fantasma, no hay ningún Otro que nos goce)– de la posición del sujeto que se hace responsable de su goce. Y ese es el trayecto que debe seguir el análisis.

Un analista recibe a alguien que padece del Otro –inventado a partir del objeto plus de gozar fantasmático– y se trata de que en el curso del análisis, ése que viene a hablarnos se confronte con que no hay ningún Otro como causa de su sufrimiento, sino que éste está ligado a un modo de gozar del cuerpo, al que desde Freud conocemos por el término de pulsión.

¹¹ FOUCAULT, M.: *La voluntad de saber*, Gallimard, Paris, 1976 (citado en G. Agamben, *op. cit.*).

¹² MILLER, J.-A.: “Salud mental y orden público”, *op. cit.*

El psicoanálisis nos enseña, entonces, que por el hecho de ser hablantes padecemos de lo que llamamos el inconsciente, ese pensamiento –como decía Freud– que nos parasita, o, para decirlo de otra manera, por padecer del lenguaje, los *seres hablantes*, estructuralmente, somos enfermos mentales; porque si la salud se define como el silencio de los órganos, el inconsciente, en tanto nunca calla, se pone siempre a contramano de la pretensión de armonía y completud de la así llamada salud mental¹³.

En el psicoanálisis se trata de que ese sujeto taponado, suturado por el orden científico y el orden público o jurídico, responda desde lo real, vale decir, como síntoma.

Eso quiere decir que el síntoma se presenta como aquello que, desde el sufrimiento que afecta a un cuerpo, interpela al *ideal*, a la *norma*, o –como dice Lacan– es lo que se pone a contramano del *discurso del amo*, impidiendo que eso marche.

Eso se ve bien en los casos en que un síntoma del niño a nivel de la escolaridad, como puede llegar a ser un trastorno escolar, hace que no marche el discurso pedagógico.

Es por eso que Lacan califica el síntoma como real, en tanto el síntoma es el modo de gozar del inconsciente en tanto el inconsciente nos determina.

Un caso¹⁴

Primero quiero situar muy rápidamente a qué llamamos caso en psicoanálisis. Caso viene de la palabra latina *casus* cuyo primer significado es “caída”. Para el psicoanálisis un caso se constituye por lo que cae como particularidad de un análisis, pero también por la distancia que establece respecto del paradigma.

Pongamos un ejemplo. Desde Freud, el *caso Dora* representa para nosotros el paradigma de la histeria, el que, a partir de la enseñanza de Lacan, se modificó. Construir un caso relacionado con la posición histórica implica, entonces, situarnos en función de las diferencias y de las relaciones con ese paradigma.

Pueden notar que en el psicoanálisis se trata de poner siempre el acento en la diferencia y, por ende, en la singularidad del

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ NAJLES, A. R.: *El niño globalizado. Segregación y violencia*, Ed. Plural y Asociación del Campo freudiano de Bolivia, La Paz, julio de 2000.

ser hablante, porque de lo contrario no estamos en el ámbito del discurso analítico.

Por eso solo el psicoanálisis da lugar al ser hablante en cuanto éste pone en juego un goce singular.

Para formalizarlo, diré que podemos llamar *caso* en psicoanálisis a la *transcripción* que permite dar cuenta de la *localización de un sujeto* (o sea, del modo particular en que éste “goza de su inconsciente en tanto el inconsciente lo determina”¹⁵), cuando “lo que se lee *pasa* a través de la escritura permaneciendo *indemne*” por “la función de *intermediación del nombre* del que transcribe”¹⁶.

Sobre la tristeza y la inhibición

Es frecuente notar la conjunción de la inhibición con la tristeza no solo en el modo en que *se muestran* algunos niños ante un analista sino también en los enunciados con los cuales los presentan aquellos que los traen. Quiero aclarar que es frecuente que los niños, al igual que las histéricas “adultas”, en principio, *se muestren al analista. Solo un tiempo después empiezan a “relatar-se”*.

Es este caso, consultó una mujer preocupada porque su hijo de siete años tenía problemas en el colegio –no podía leer ni escribir– y no se relacionaba con otros niños. Además, decía que se lo veía taciturno y apagado.

Cuando recibí a este niño y lo invité a hablar apareció en primer lugar el *miedo*. Este miedo tomaba la forma de múltiples temores nocturnos, el más consistente de los cuales era el de que a su padre le pasara algo malo –por ejemplo, que fuera asesinado–. Pero también decía sentir un gran miedo a la violencia, razón por la cual evitaba jugar con los compañeros de su edad. Todo lo que significaba el cuerpo a cuerpo del juego de varones lo atemorizaba.

De igual manera, en el curso de las primeras entrevistas relató que no soportaba los gritos, agregando que sus padres, mientras convivieron, “se mataban a gritos”. Como ven, jamás dijo nada de sus dificultades de aprendizaje: evidentemente, para él no eran un problema.

¹⁵ LACAN, J.: *Seminario 22, RSI, Clase del 18/2/75. Inédito.*

¹⁶ LACAN, J.: *El seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, “Postfacio”, Paidós, Barcelona, 1981.*

En una entrevista en la que este niño relató su versión del cuento de *Caperucita Roja*, en la cual Caperucita y el Lobo se acribillaban a tiros de ametralladora, mientras que la abuela se iba deshaciendo en cenizas encerrada en el baño —observemos que la violencia a la que le temía podía desplegarla en el hablar—, le pregunté acerca de la ocasión en la que él había escuchado por primera vez ese cuento. A lo que él respondió que lo había visto en el Mundo de Disney, por televisión, *cuando era pequeño* —también es interesante señalar este modo de situarse en el tiempo, ya que en el momento de hablar en el dispositivo tenía siete años y esa referencia a *cuando era pequeño*, la situó alrededor de los tres o cuatro años.

Agregó en ese momento —en respuesta a una pregunta mía— que lo recordaba porque ese fue el día en que sus padres le dijeron que iban a separarse. Al preguntarle sobre su reacción ante esa noticia contestó que pensó que todo iba a ser mejor a partir de ahí, “pero que no dije nada”. Frente a esa *denegación* lo incité a seguir hablando y dijo que en aquel momento “*me hubiera gustado hacer una gran diarrea*”. Ante su sorpresa —y la mía—, en ese instante corté la entrevista.

Sabemos que se trata de que en ese momento el que habla encuentre el *intervalo* que le posibilite *encontrarse* con lo que *allí se dice*, o lo que es lo mismo, encontrarse con un *signo* de su goce. — Lo que el analista hace es poner en forma, entonces, el *discurso del amo* o *discurso del inconsciente* ofreciéndose como destinatario de lo que se diga, haciendo aparecer un *significante-amo* del goce, indicador del *plus de gozar*, situando así la puerta de entrada al análisis por un borde, el *borde* que escribe la letra *a*. Este borde o *umbral* funciona como puerta de entrada y de salida; se entra y se sale por la misma puerta. Si el *ser hablante* no atraviesa ningún umbral no hay ni entrada en análisis ni salida.

La *sorpresa* de este niño en el momento en que él pronuncia el dicho “*hacer una gran diarrea*” se relaciona con el hecho de que *eso se dice en él sin él saberlo* por mi empuje a que siguiera hablando cuando apareció la denegación y, por el hecho de interrumpir en ese momento la entrevista, el corte que lo confrontaba con su signo de goce permitió, *après-coup*, la instauración del *sujeto* y del *saber* como supuestos. Supuesto significa puesto debajo, o sea, reprimido.

Quiero acentuar ese “sin él saberlo”, porque esa es la caracte-

rística del saber inconsciente, vale decir reprimido o supuesto: un saber no sabido por el que habla y que, como decíamos más arriba, se pone a contramano del discurso del amo —en este caso en su forma pedagógica— impidiendo que eso marche —la escolarización tanto como la sociabilización.

Esto quiere decir que por medio del acto analítico el analista facilita la instauración de la transferencia como sujeto supuesto saber, produciendo la emergencia del plus de gozar, indicando desde la entrada dónde va a estar la salida, salida que —en este caso— implica que él se responsabilice de ese goce anal que allí hace signo¹⁷.

Como sabemos desde Freud que la analidad está muy ligada a la violencia, al temor a la violencia, a la agresividad respecto del otro, esto nos sirve para orientarnos en la dirección de la cura.

Decir que el acto analítico se localiza en el lugar de semblante en el discurso analítico implica decir que el analista funciona allí como lo que sostiene el lugar del objeto que divide al sujeto, el lugar de la causa. El analista no sabe cuál es ese objeto; pero en este caso tiene un indicio de que está relacionado con la satisfacción anal, aunque realmente la singularidad del objeto se construirá en el devenir de la cura.

De modo que el analista tiene que sostener el lugar del semblante como causa del deseo del sujeto, ya que ésta lo moviliza, lo motoriza, lo hace hablar.

Discurso analítico

$$\frac{a}{S_2} \quad \rightarrow \quad \frac{\$}{S_1}$$

Como lo formuló J. Lacan, la mejor manera de ubicarse en el lugar del semblante es el silencio del analista. Pero cuando decimos silencio del analista no se trata de que el analista no hable, sino que se trata de un silencio de enunciación. Esto significa que cuando un analista profiere palabras en el dispositivo debe hacerlo sin que se sepa desde dónde habla, vale decir, que para que la operación funcione, no debe hablar desde su goce-sentido (jouissance-fantasmático).

¹⁷ MILLER, J.-A.: *Los signos del goce*, Paidós, Bs. As., 1998.

Entonces, el silencio del analista remite al silencio de la enunciación lo que no equivale a decir que un analista esté siempre callado, ya que no se puede poner en marcha el dispositivo analítico sin palabras. Se trata sí, de que la enunciación –inconsciente– de la persona del analista esté puesta entre paréntesis en el dispositivo para que lo que éste profiera sea un enigma para el que viene a hablarnos.

Lo cual no quiere decir que un hablante que se dirija a él no pueda suponer un goce en el analista, pero hay que correrse de ese lugar para que vayan cambiando las suposiciones de goce con respecto a él, lo que va a terminar por confrontar al que viene a hablar con la evidencia de que el analista no quiere nada de él, vale decir, no goza de él.

Pero además, en tanto el *acto analítico* –al que Lacan localiza en el lugar del semblante en el discurso analítico– sostiene a partir del equívoco el *lugar de Otro decir* para que la *interpretación* apunte a lo *real* desde el sitio de la verdad, se trata de que el analista, ubicado en ese lugar, posibilite el pasaje del discurso amo al discurso de la histeria. Es en este discurso en donde el *ser hablante* se encuentra en la posición de *no-ser*, posición que da lugar al pensamiento inconsciente (en tanto “*pensar pensar*”).¹⁸

Decíamos que la puerta de entrada a la transferencia analítica es el discurso del amo, ya que sin discurso del amo o del inconsciente no existe el psicoanálisis. El problema es que el psicoanálisis se está tornando cada vez más difícil de instituir en esta época en que los significantes amos se pulverizan. El psicoanálisis nació cuando los significantes amos eran sólidos, en la época victoriana, que era la época de Freud.

$$\begin{array}{ccc} \text{Discurso del amo} & & \\ S_1 & \rightarrow & S_2 \\ \$ & // & a \end{array}$$

Para nosotros es importante que el *significante amo* se sostenga porque cuando un *ser hablante* no está tomado por el *significante amo* enloquece. Eso es lo que evidencian muchos niños en la actualidad: están enloquecidos, lo que no significa que sean psicóticos.

¹⁸ LACAN, J.: “Reseña del seminario *La lógica del fantasma*”, en: *Reseñas de enseñanza*, Manantial, Bs. As., 1984.

Es necesario estar tomado por el significante amo para poder soportar la vida, sino el significante amo, como dice Lacan, retorna desde lo real en forma de goce del Otro (por ejemplo, como alucinaciones visuales, auditivas, etc.). Digamos que si no funciona desde lo simbólico aparece en lo real.

El *discurso de la histeria* es el discurso en el que transcurre la experiencia analítica. Es el discurso en el que la pura falta en ser se dirige al *significante amo* para ponerlo a trabajar en la producción de un *saber* sobre el objeto precioso que el que habla *es*, el *agalma*, el *objeto a*. El discurso de la histeria viene a decir que la verdad de la falta en ser es el *ser de goce*, que es lo más precioso que se tiene.

Entonces, es en este discurso en donde el *ser hablante* se encuentra en la posición de “yo no soy”, posición que da lugar al pensamiento inconsciente que queda del lado del Otro.

$$\begin{array}{ccc} \$ & \rightarrow & S_1 \\ a & // & S_2 \end{array}$$

Lacan realiza una operación con el *cogito* cartesiano para situar al sujeto del psicoanálisis en el seminario *La lógica del fantasma*. Si bien no vamos a ahondar en eso, se ve muy bien en el discurso de la histeria que “yo soy donde no pienso y pienso donde no estoy” o “yo no soy, allí donde pienso”, lugar del pensamiento inconsciente, ya que toda la cadena significativa queda del lado del Otro, el Otro piensa. El *cogito* del psicoanálisis sería “el Otro piensa luego yo soy”; no es “yo pienso luego yo soy”, que es el *cogito* de Descartes, sino “el Otro piensa luego soy”. Esta es otra manera de decir la *identificación* en el psicoanálisis, porque en tanto no hay identidad para el hablante, para ser hay que identificarse.

Volviendo a nuestro caso, digamos que la localización de ese intervalo por el corte del analista permitió que la pregunta del sujeto apareciera y que se abriera el camino hacia la pulsión que está velada por el fantasma, es decir, por el *semblante* cuando el sujeto está en el plano de la identificación significativa¹⁹ (“yo soy esto”).

¹⁹ MILLER, J.-A.: *Donc*, Curso de la Sección clínica de París, 1994. Inédito.

Luego de la entrevista que hemos relatado –y algunas otras– este niño comenzó a hablar de cómo le hubiera gustado que fuera su padre.

Hay que destacar que, como habitualmente sucede, su ideal de padre (aparición de un S_1) no coincidía con el progenitor –cosa que con dolor el niño comenzó a reconocer en sus dichos: “mi papá no trabaja, mi papá no tiene nada, mi papá no tiene mujer, mi papá no tiene familia”. Era muy doloroso para él confrontarse con la diferencia entre el padre idealizado, ideal y lo que él tenía como padre que, como decía Lacan²⁰, era un hombre que hacía lo que podía.

En una ocasión el niño comenzó a interrogarse sobre la posición sexual de un compañero –semejante–, acerca de quien dijo: “¡No es troli!”, instante en el que corté la sesión.

Vía el semejante, esta denegación remite a la pregunta por el goce de “su” Otro (en este caso imaginarizado en el padre) modelo de identificación sexual.

El temor nocturno con respecto al padre, máscara de un deseo criminal, ocultaba su cobardía, entristeciéndolo. Pero, además, ese temor impedía el acercamiento a sus semejantes. Así como el uso de lápiz o lapicera: escribir puede ser, también, un modo de empuñar un arma, así como leer puede ser una manera de enterarse de lo que no se quiere saber por ya sabido (el saber inconsciente).

Tal como afirmó Jacques Lacan²¹, todo sujeto se presenta ante un analista en posición de objeto en cuanto que no sabe lo que dice. Se presenta como dueño de su ser sin saber de qué se trata.

La histerización del discurso consiste en hacer aparecer ese “Je no estoy ahí donde pienso” –la asociación libre–, posición del sujeto analizante.

Entonces, se trató en este punto –el punto donde él dice “no es troli!” ante lo que corté la sesión– de la puesta en forma de la pregunta del sujeto, pregunta que hizo aparecer su división, con toda la angustia que eso siempre implica.

En relación con lo planteado más arriba con respecto al

miedo, notemos que es el trabajo analítico el que puede transformar el miedo en angustia, condición del trabajo analizante²².

Cuando Lacan plantea que “la angustia no es sin objeto”²³ está afirmando que la angustia aparece como signo de que el objeto plus de gozar está en juego en el discurso. Es por ello que si no hay angustia no hay entrada en análisis.

De modo que la angustia bajo transferencia pone de relieve que el analista –cuando funciona– lo hace como objeto causa de la división del sujeto.

Es muy frecuente que los niños lleguen a nuestra consulta con el afecto de miedo: miedo a la violencia, miedo a salir a la calle sin la mamá, miedo a dormir sin luz. El miedo en lugar de la angustia pone en evidencia que hay algo del objeto que debe ser desprendido, segregado; y la puesta en forma del discurso del amo separa, segrega el goce, poniéndolo entre paréntesis en la imagen [i(a)], lo que da cuerpo al que habla.

Por lo tanto, si el miedo inhibe la angustia es motor –siempre y cuando el analista sepa maniobrar con ella, para empujar en la medida necesaria al sujeto en la dirección de lo real, pero sin precipitarlo por la ventana de su fantasma. Saber maniobrar con la angustia implica que no puede haber tanta como para que alguien salga huyendo ni tan poca que no pase nada.

Intervenir sobre la angustia, entonces, da cuenta de la introducción por parte del analista de las diversas modalidades de la función de la prisa como conclusión del movimiento.

De este modo el acto analítico se sostiene en ese tiempo lógico que anticipa una certidumbre que indica la salida.

El intervalo que acompaña el movimiento que se produce en las entrevistas comentadas es el que da como resultado el tiempo de la sesión analítica –que supone a su vez una cesión de goce– como tal, realizado por un acto que limita de este modo la eternidad de la repetición.

Es evidente que el psicoanálisis opera por la puesta en función de la causa del deseo, oponiéndose, vía la posición del analista, al desfallecimiento de la misma.

La práctica analítica nos demuestra que es el analista, en

²⁰ LACAN, J.: “Dos notas sobre el niño”, en: *Intervenciones y textos II*, Manatí, Bs. As., 1988.

²¹ MILLER, J.-A.: *Los signos del goce*, op. cit.

²² NAJLES, A. R.: *Una política del psicoanálisis -con niños-*, Plural Editores, La Paz, 1996.

²³ LACAN, J.: *Le séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Seuil, Paris, 2004.

cuanto se ofrece como lo que soporta el peso de ese objeto en el discurso analítico, lo que permitirá ir en contra de las caídas del deseo que no suponen otra cosa que la irrupción de un goce (satisfacción pulsional).

Sabemos que la causa articula la falta de goce que llamamos castración (\$) con el objeto *plus de gozar* (a), produciendo el marco de la realidad que denominamos *fantasma* –o sentido gozado– que rige la satisfacción inconsciente del *ser hablante*.

El fantasma consiste en la invención de una ficción de goce a partir de los significantes-amo: se trata de las ficciones del Otro gozador. “Mi papá me pega, mi papá me goza”, “mi jefe me tiene entre ceja y ceja”, “mi madre es una arpía”, son algunas de las figuras de las que se vale la ficción.

Ese Otro gozador, invención discursiva a partir del semblante, vela la castración en el ser hablante, vale decir, vela el hecho de que es imposible el goce-todo, que no hay proporción sexual. Ya que por el hecho de que falte un significante en el Otro [S (A)] no todo se puede decir, o sea que el Otro no es completo –y tampoco consistente.

Cuando Lacan dice que el lenguaje nos hace *tontos* se refiere al hecho de que nuestra realidad depende de una *ficción de goce* generada por los efectos de *lalengua* en el cuerpo, velando así que hay algo en el cuerpo que goza sin causa alguna, por una contingencia: la *pulsión*.

Atravesar el fantasma en un análisis implica confrontarse con eso que goza en uno sin causa, y construir a partir de ahí un modo de arreglárselas con ese goce, necesario, o sea, un síntoma.

Pero eso supone atravesar la pantalla del fantasma para que cada analizante se confronte con que no hay ningún Otro gozador, sino que se trata de consentir a esa satisfacción sin causa, pulsional, lo que equivale a saber arreglárselas con ella para hacer lazo con los otros. Esta es la conclusión lógica de un análisis.

Volviendo a nuestro caso, observamos que fue así como a partir de la puesta en funcionamiento del lazo discursivo bajo la forma del dispositivo analítico, la realidad de este ser hablante comenzó a modificarse.

Luego de la secuencia comentada, el niño al que nos referimos pudo comenzar no solo a instaurar lazos con otros niños de su edad –cosa que anhelaba– sino que además comenzó a des-

plegar un panorama de intereses hasta entonces desconocido para él, desapareciendo su inhibición para leer y escribir, en tristeza y en apatía.

De esta manera, comprobamos que la cobardía moral²⁴ se hace presente como “estados depresivos” que se corresponden con caídas del deseo –en el caso de este niño a partir de un deseo animado desde una ficción criminal– que conllevan un incremento de goce que se traduce siempre en sufrimiento: no poder leer ni escribir, así como no poder jugar con otros niños lo dejaban aislado, triste, aburrido, “tonto” y, además, “deprimido”.

²⁴ LACAN, J.: *Television*, Seuil, Paris, 1991.

CAPÍTULO 2

Educar, gobernar, psicoanalizar

El discurso como lazo social

Cuando hablamos de lazo social, hablamos de las instituciones, ya se traten de las que se ocupan de la salud –mental–, ya de la institución que conocemos como el derecho bajo su forma judicial o jurídica, ya la de la educación, o la del Estado.

Esta es una cuestión fundamental para el psicoanálisis desde los tiempos de Freud, por cuanto las instituciones generan los lazos que unen entre sí a las personas, empezando por la institución familiar que está en la base de la institución jurídica.

Como lo afirma Jacques-Alain Miller, "si el Otro no existe, si el Otro como garante de una verdad universal no existe, entonces lo que ocupa su lugar, como lo dijo Lacan, es el discurso como principio del lazo social".¹

O sea que la institución por excelencia es el discurso, ya que éste instituye todos los lazos con el otro, empezando por el discurso del amo. El discurso del amo es fundante, en tanto tiene que haber un amo en acción, un significativo ordenador, orientador, para dirigirse al Otro.

Lacan planteaba que si "en el principio de nuestra función... está una ética" es porque ésta se define por los modos de poner freno al goce en tanto aquello que nos mantiene encerrados en el displacer y el malestar, denominándose así "formación humana" a lo "que tiene por esencia... refrenar el goce".² Es el discurso lo

¹ LAURENT, E. Y MILLER, J.-A.: *L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique*, Curso de la Sección clínica de París, 1996/7. En castellano: *El Otro que no existe y sus comités de ética*, Paidós, Bs. As., 2005.

² LACAN, J.: "Discurso de Clausura de las Jornadas sobre las psicosis en el niño", en: *Análisis Nro 3*, Correo/Paradiso, Barcelona, 1987.

que estructura toda formación humana, en cuanto *aparato* constituyente de todo *lazo social*.

Decir *aparato* implica referirnos a un *dispositivo simbólico* que determina diferentes lugares y, por lo tanto, diferentes ordenaciones y ubicaciones posibles para el sujeto.

El sujeto puede así ocupar cualquiera de los cuatro lugares en los cuatro discursos, salvo en el falso discurso del capitalista –que veremos más adelante–, en el que siempre está en el mismo lugar, lugar del que no puede moverse.

Afirmar, como lo hiciera Jacques Lacan, cuando formuló la lógica de los discursos³, que no solo la *fraternidad* sino todo lo que existe en la sociedad se basa en la segregación⁴, equivale a decir que todo lo social se efectúa en nombre de algo que es separado, desprendido, producido: el goce.

Todo discurso se monta, entonces, sobre ese goce desprendido, de modo que la fraternidad encuentra su fundamento en estar separados juntos, separados del resto. Como también lo afirmaba Freud cuando hablaba del narcisismo de las pequeñas diferencias: podemos ser todos muy buenos amigos, muy buenos hermanos, siempre y cuando encontremos un tercero en quien descargar los golpes.

Si recordamos que la *producción* nombra un lugar en el discurso, podemos entender entonces a la segregación como la producción en cada uno de los cuatro discursos.

De modo que el discurso del amo o discurso del inconsciente segrega el goce –en tanto absoluto de cada quien– como *plus*; el discurso de la histérica segrega el *saber*, lo que significa que el sujeto queda separado de dicho saber; el universitario, segrega al sujeto, y el analítico a los significantes-amo de la alienación, o lo que es lo mismo, del goce.

El psicoanálisis nos enseña que por la operación del lenguaje bajo la forma del significante que escribimos S_1 , se introduce la función de la castración, la que se traduce en el ser hablante como la exclusión de cualquier cosa homologable a un instinto sexual que imprimiera en todos los *seres hablantes* un saber de la especie sobre el objeto y el fin sexual: se trata de una normativización de los cuerpos cuyo acceso es la specularidad.

³ LACAN, J.: *Le séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1991.

⁴ *Ibid.*

O sea, que los cuerpos se humanizan vía la identificación con la imagen del semejante (estadio del espejo, constitución del narcisismo, es decir, del yo). Así se accede al espacio del ser hablante. Eso sostiene un cuerpo, produce el anudamiento imaginario por lo simbólico, produciendo lo real, a través de esto desprendido que Lacan nombra *objeto a*, como borde.

De modo que por la alienación estructural al lenguaje no solo se introduce la *diferencia* –que paradójicamente funciona como *principio de identificación*, ya que lo que hace que la gente se identifique y haga masa es la diferencia, el S_1 como rasgo al que se identifica cada uno, y que promueve la identificación de todos entre sí, constituyéndose de esta manera la masa–, sino también la pérdida o producto que da cuerpo en cada ser hablante a algo por recuperar, algo (el objeto *a*) en donde podrá localizarse la singularidad de cada uno.

Es así que entre el yo ideal y el Ideal del yo, por medio de la norma, o sea, del S_1 , se constituye el cuerpo en tanto imagen.

De esta manera, el *discurso del amo* o *discurso del inconsciente*, funda en la *segregación* –producto de la castración– no solo al sujeto como supuesto, como puesto por debajo de la barra de la represión, o sea como reprimido, sino también a las *comunidades*.

Las instituciones están regidas, entonces, por lo que Jacques Lacan⁵ denominó *discurso del amo*, discurso que ordena –en el sentido de que introduce un orden pero también que manda–, y que se caracteriza por el hecho de que en el lugar agente del discurso aparece ese significativo amo o ideal, que podemos traducir como norma, regla o principio de la ley.

Es por ello que el discurso del amo homogeneiza y es universalizante, ya que promueve la masificación por identificación. Pero como el Otro no existe, lo que equivale a decir que no hay Otro garante de la verdad universal, los significantes-amo en su proliferación dan cuenta no solo de la multiplicación creciente de comunidades, sino de una cantidad cada vez mayor de individuos excluidos del lazo (pensar en las múltiples segregaciones sociales).

Puede concluirse, entonces, en que la segregación es solidaria de la castración, vale decir, de la diferencia introducida por el significante.

⁵ *Ibid.*

La política del psicoanálisis, regida por el discurso del analista, cuyo agente es esa pérdida producida por el discurso del amo (a) es la única que da lugar a que la norma se articule como ley, en tanto ley del goce, o sea, lo vivo de cada ser hablante, que es lo que constituye su singularidad. Tal como afirmaba Jacques Lacan, "la norma del deseo y la ley son una sola y misma cosa"⁶, y habría que agregar que no se trata de la ley de la que se ocupa el derecho.

Podemos plantear, entonces, que es la entrada en el dispositivo analítico, por la posición que ahí ocupa el analista, lo que vivifica a la norma o significante del ideal, ya que, en tanto escrito, ésta desconoce lo vivo. Esto hace a la singularidad del goce que acabamos de mencionar. Entonces, el analista tiene que estar en presencia, no hay manera de analizarse por Internet o con un libro.

Si la práctica analítica es pública, lo es en cuanto instituye un lazo social cuya ética se presenta como una lucha contra el peso mortificante del ideal (el superyó freudiano) en sus efectos irrealizantes pero no así contra la ley, la ley del discurso, ya que ésta es el medio de abordar lo real como fuera de sentido, razón por la cual el psicoanálisis promueve un hacer uso de la norma. Entendemos que hacer uso de la norma supone la interpretación –vale decir, la lectura– en cuanto práctica efectiva de aplicación de la norma, lo que se opone al acatamiento ciego de la misma tanto como a su rechazo. Interpretarla es muy distinto que acatarla ciegamente o rechazarla.

Siguiendo la enseñanza de Lacan, podemos decir que se puede ir más allá de la norma a condición de haber hecho uso de ella, lo que equivale a formular que solo se puede prescindir del significante-amo, o del padre, a condición de haberse servido de él.

Esto quiere decir que el padre de cualquier ser hablante es el significante amo, no es el genitor, o sea que no es el que puso el espermatozoide.

Lo que venimos planteando supone definir la posición del analista como la producción del inconsciente en acto, ya que por su posición en el discurso, el analista tiene la función de hacer lugar al sujeto en su singularidad.

⁶ LACAN, J., *Le séminaire, Livre X, L'angoisse*, clase del 26/3/63, Seuil, Paris, 2004.

Vale decir que el analista funciona diciendo no al goce, "opiniéndose a que sea el cuerpo del niño –o del ser hablante a secas– el que responde al objeto a"⁷, objeto definido como condensador de goce o, si quieren, desde el punto de vista de la ciencia, como gadget, u objeto técnico.

Se trata de oponer al empuje a la irresponsabilidad un dispositivo, como tal simbólico, para alojar el goce singular que hace consistir al ser del hablante.

Por la vía del lazo social instituido por el dispositivo analítico –un lazo de dos– el sujeto puede acceder a un saber arreglarse las con ese goce, lo que equivale a decir, responsabilizarse de su singularidad frente a los otros, frente a la comunidad.

De modo que la política del psicoanálisis es la política del síntoma⁸, la política de dar lugar a la posición del sujeto como síntoma, entendiendo al síntoma como un acontecimiento de cuerpo⁹, vale decir, resaltando la singularidad de su valor de goce, tal como lo postula el doctor Lacan.

Y esto, en función de poner de relieve el aspecto disarmónico vivo y real del síntoma, contra la tendencia idealizante, irrealizante y mortificante de la catalogación del ser hablante como individuo medido según los cánones del orden público.

De esta manera, la política del psicoanálisis aparece como la vía regia y novedosa para la ex-sistencia del sujeto. El sujeto como real es ése, es el sujeto que ex-siste a lo simbólico, y que retorna desde lo real como goce, vale decir, como síntoma.

La política del psicoanálisis es la única vía para la ex-sistencia del ser hablante en relación con los otros, ya que el psicoanálisis no sigue el camino segregativo de las "especialidades" del discurso del amo y tampoco se pliega al empuje del mercado y a su promoción del cuerpo al estatuto de objeto –de culto y de comercialización, también en trozos–, en el discurso del amo moderno, vale decir capitalista.

Retomando una elaboración de J.-A. Miller sobre los discursos de Lacan, observamos que él hace una operación radical respecto de los lugares del discurso, operación que tiene conse-

⁷ LACAN, J.: "Discurso de Clausura de las Jornadas sobre las psicosis en el niño", *op. cit*

⁸ GARCÍA, G.: *Psicoanálisis. Una política del síntoma*, Alcrudo editor, Zaragoza, 1980.

⁹ LACAN, J.: *Le séminaire, Livre XXIII, Le sinthome*, Seuil, Paris, 2005.

cuencias fundamentales en nuestra lectura e interpretación de la lógica de los discursos planteada por Lacan en su seminario *El reverso del psicoanálisis*.

J.-A. Miller¹⁰ modifica los nombres de los lugares del discurso. Ya que tanto en el *Seminario 17* como en *Radiofonía* Lacan había nombrado a los lugares del discurso como:

<u>Agente</u>	<u>Otro</u>
Verdad	Producción

J.-A. Miller nombra de manera diferente a estos lugares a partir de una lectura rigurosamente lógica del seminario de Lacan.

Llama al lugar del agente, *ignorancia*; al lugar del Otro, *trabajo*, al lugar de la verdad lo denomina *pereza*, dejando intacto el lugar del producto.

<u>Ignorancia</u>	<u>Trabajo</u>
Pereza	Producto

Esta operación, entonces, nos permite leer de una manera más luminosa aún los discursos que nos legara Lacan.

Quiero mencionar que Jacques-Alain Miller inició este capítulo planteando que el inconsciente como saber, según Lacan y siguiendo a Spinoza, también es un goce.

Volviendo a la cuestión del discurso y, específicamente, al discurso del amo, Miller plantea allí que en este discurso, dado que el S_2 está en el lugar del trabajo, el que trabaja es el saber inconsciente. El saber inconsciente está puesto al trabajo para producir un goce que es no-todo; un goce que es un plus, un excedente, "la parte no reabsorbida del goce en el saber".

Recordemos que Lacan denomina a ese goce *-a-* plus de goce, ya que Lacan se sirve de la conceptualización de la plusvalía efectuada por Marx para dar cuenta de ese goce en más producido por el *trabajo del saber* en el discurso del amo.

Por un lado, entonces, Miller señala que tenemos en el lugar del otro un goce que es equivalente al trabajo del inconsciente y en el lugar del producto, "la plusvalía de ese trabajo".

Miller plantea a continuación algo fundamental, en relación

¹⁰ MILLER, J.-A.: *El banquete de los analistas*, Capítulo V, Paidós, Bs. As, 2000.

con la importancia que tiene plantear las diferencias y situarlas, cuando dice: "El discurso del inconsciente *no* es el discurso del analista".

Tal como lo afirma, tiene toda su fuerza porque, como él mismo señala, "uno esperaría que el discurso del inconsciente fuera homogéneo al discurso del analista, pero no lo es y, además, es su envés, es su reverso". Y, por supuesto, esto tiene consecuencias.

Plantea así, que la vida de cada quien está regida por este discurso del inconsciente que a partir de pequeñas cositas es puesto a trabajar para producir el objeto *a*, ese excedente con el que no se sabe qué hacer, y que vuelve la vida infernal –como afirma Miller, acordando con Spinoza.

Al decir de Miller, la histeria se encargó de demostrar que no hay recubrimiento posible entre el goce y el saber; no es posible que lo simbólico –o sea, el saber– subsuma al goce hasta agotarlo. Siempre va a haber un excedente, un resto, que es el plus de gozar, es lo que deja algo por desear: es, por eso, la causa del deseo.

Para situar al *sujeto* en el discurso del amo, sabemos que el sujeto como efecto está en el *lugar de la verdad*, lugar al que Miller caracteriza como el *lugar de la pereza*, y es así que afirma que mientras el inconsciente trabaja el sujeto holgazanea; cuanto más trabaja el inconsciente más holgazanea el sujeto ya que "todo pasa afuera de él".

Definir entonces al *sujeto* por su pasividad esencial implica que el sujeto debe consentir a ser representado por el S_1 , lo que hace del S_1 "el capataz de esta cadena de producción". Recuerden que el capataz no es el dueño, es el que transmite las órdenes que vienen de otro lugar.

Miller plantea que "lo que caracterizó siempre al amo es la ignorancia"¹¹. Es interesante que para hablar de la posición del analista empiece hablando de la ignorancia, apoyándose en el planteo de Lacan en el *Seminario 17*, en el que Lacan afirma que el amo es quien no sabe lo que quiere, lo que implica que "el amo es estatutariamente ciego", ya que manda sin querer saber nada más.

Entonces, cuando el analista interviene en este funcionamiento del discurso del amo o del inconsciente, lo primero que suce-

¹¹ *Ibíd.*

de es que introduce una perturbación en dicho funcionamiento.

En ese sentido, la perturbación fundamental que introduce el analista al intervenir sobre el discurso del inconsciente, o del amo, es que saca al sujeto de la pereza y lo pone a trabajar, poniendo en cambio al saber del inconsciente en reposo. Ya que de lo que se trata en la experiencia analítica es de recordar, trabajo que concierne al sujeto del inconsciente. Agregando que "el saber inconsciente se jubila en la experiencia analítica".

Es por eso que otra diferencia que hay que tener presente siempre es la del sujeto del inconsciente (\$) y la del saber inconsciente (S₂), porque el acting-out se produce cuando el saber inconsciente quiere volver al lugar del trabajo.

Recordemos que el analista, en el discurso del analista, está en el lugar del amo, lugar de la ignorancia.

$$\frac{a}{S_2} \quad \rightarrow \quad \frac{\$}{S_1}$$

Esto implica que en la experiencia analítica el saber inconsciente es puro efecto; se escribe, entonces, a partir de cero, se va a depositar en el curso de esa experiencia.

El saber inconsciente "se deposita en el lugar de la verdad" y, es por eso, que al principio, "este inconsciente está vacío, es pura suposición".

Miller sitúa en este punto la diferencia clara entre el analista que sí está presente y el saber supuesto, o el sujeto supuesto saber que es una suposición.

El analista tiene que estar ahí en presencia, como objeto a, en el lugar de amo, lugar de la ignorancia, no es lo mismo que el sujeto supuesto saber, ya que aquel al que "se le supone saber puede holgazanear".

Señala que en el discurso histérico el saber que no puede holgazanear es el producto de ese discurso, porque se la pasa corriendo tras el goce que escapa siempre.

Lo que se produce en el discurso del analista, en cambio, es el S₁, en tanto aquello que pone en marcha al inconsciente. Se trata del S₁ como los divinos detalles -recordemos que ese era el título de un curso que él dio en la Sección Clínica- de París, divinos detalles que, como él formula, hacen girar al inconsciente.

Miller culmina, entonces, situando al analista en el lugar de la ignorancia, habitado por la pasión de la ignorancia.

Esta pasión de la ignorancia, este no querer saber nada, es lo que le da ese toque de inhumanidad a la posición del analista, y es lo que plantea que el lugar del amo es el lugar del rechazo de las buenas razones. Esto se ve bien en la forma en que actúa el discurso pedagógico como modalización del discurso del amo, en tanto el discurso pedagógico solo se interesa porque el alumno no alcance el conocimiento que la norma manda para cada edad.

Podemos decirlo de otra manera: lo que manda y hace desear en el discurso analítico es lo segregado por el discurso del amo -discurso de la pedagogía-, el plus de gozar, el objeto a, la causa del deseo.

Entonces, luego de haber pasado por el discurso histérico, donde se trata de la producción de un saber pero también se trata de que el sujeto se desentiende de ese saber que produce, hemos pasado por el discurso del amo, cuya forma de colectivizar es la identificación, produciendo grupo, lo que, como sabemos, atenta contra el discurso, y el discurso analítico que produce los "divinos detalles" pero en el cual el analista se posiciona en la ignorancia mientras que el saber holgazanear.

Las profesiones imposibles: gobernar, educar, psicoanalizar

En una carta prólogo para un libro de A. Aichhorn de 1925¹², S. Freud hace referencia a lo que él sitúa como las tres profesiones imposibles. Estas son gobernar, educar y psicoanalizar.

Tal como lo señala J. Lacan¹³, "no se puede dejar de ver el recubrimiento de estos tres términos con lo que yo distingo este año como constituyendo lo radical de cuatro discursos". "Los discursos de los que se trata no son otra cosa que la articulación significante, el aparato cuya sola presencia, el estatuto existente, domina y gobierna todo lo que puede surgir de palabra. Son discursos sin la palabra, en los que la palabra viene a alojarse luego". Lacan dice también en esa clase que gobernar (discurso

¹² FREUD, S.: "Carta prólogo para un libro de August Aichhorn", en: *Obras Completas*, t. III, Biblioteca Nueva, Madrid.

¹³ LACAN, J.: *Le séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, clase del 10 de Junio de 1970.

del amo), educar (discurso universitario), psicoanalizar (discurso analítico) y hacer desear (discurso histérico) son profesiones imposibles. Decir lo imposible equivale a decir lo real, en tanto lo real remite a la imposibilidad de demostrar como verdadera una articulación simbólica.

Es en este contexto en donde él va a situar el discurso universitario, al que calificaría como discurso del amo pervertido. ¿Por qué? Porque lo que oculta el saber en el lugar del agente es la verdad que indica lo real: se trata de que el significante-amo, significante del poder, comanda al discurso desde el sitio de la verdad. Y, además, por la pretensión insensata de este discurso, que es la de producir seres pensantes, o sea, sujetos. Pero al decir de Lacan, en tanto sujeto, éste no puede jamás percibirse a sí mismo como amo del saber, ya que en tanto producto del discurso queda irremediabilmente separado del saber.

$$\frac{S_2}{S_1} \quad \rightarrow \quad \frac{a}{\$}$$

Este esquema significa que el saber está acá representado por ese S_2 que tiene el sentido de precisar que solo hay saber articulado. Aún el saber intuitivo necesita estarlo para tener consistencia de saber, para ser verificado en lo que representa al S_1 .

Cuando S. Freud decía que gobernar, educar y psicoanalizar son profesiones imposibles, se refería al hecho de que apuntan a domesticar lo real del goce. Esto es imposible ya que el goce pulsional no puede ser aprehendido por lo simbólico, vale decir, por el significante.

Esas profesiones son imposibles, entonces, porque descansan sobre los poderes que un hombre puede ejercer sobre otro merced a la palabra y a su poder sugestivo, lo que nos obliga a tener en cuenta que esas profesiones encuentran el límite a su acción en el hecho de que al inconsciente no se lo somete. Porque lo que nos demuestra el psicoanálisis es que lo que nos somete a cada uno de los seres hablantes, incluidos los educadores, es el inconsciente mismo.

Por eso, mientras el analista no quiere nada del que viene a hablar -salvo que hable- (y esto es lo que se denomina neutralidad del analista), el educador y los padres quieren siempre algo del niño: que aprenda, que se porte bien, que sea pulcro, que

triunfe, que sea feliz, etc. Y lo que el psicoanálisis también enseña es que el que pide no sabe lo que pide cuando pide.

Es por eso que es imposible que los padres o educadores sean neutrales. Y esto porque, por ser sujetos del inconsciente, ellos mismos no saben lo que dicen cuando hablan, ya que el malentendido es inherente al lenguaje.

Es decir que tras lo que se dice el niño puede siempre descubrir otra demanda implícita.

El problema es que al intentar responder a esa demanda por miedo a la pérdida de amor del Otro, el sujeto se hace objeto de esa demanda.

No hay que olvidar que el resorte principal de la educación es el amor, es decir, la demanda de amor del niño a los padres y educadores.

Para conquistar ese amor el niño se aliena a esa demanda proponiéndole al Otro una imagen amable de sí.

El proceso educativo descansa, entonces, sobre esta relación imaginaria, narcisista y alienante.

Desde el punto de vista del psicoanálisis, sería necesario que el educador se abstuviera de apoyarse en el registro imaginario basado en la sugestión. Pero eso es imposible ya que ese es el medio con que cuenta para su acción.

De manera que al ofrecerse como objeto el estudiante se transforma en unidad de valor de cambio y también de uso -tal como veremos luego cuando tomemos el discurso universitario.

Es por eso que podemos afirmar que solo un análisis personal le permitiría a un educador llegar a abstenerse de hacer pesar sobre el educando exigencias ligadas al intento de que el niño realice los ideales de la persona del educador.

Es decir, que solo el análisis de cada educador podría evitar que los niños tuvieran que ofrecerse como yo ideal del educador, porque el educador mismo está alienado a un Ideal del yo del que nada sabe.

Todo lo que el educador puede aprender del psicoanálisis y por su análisis personal es a saber poner límites a su acción, ya que ésta no pertenece al orden de ninguna ciencia sino al arte.

Vemos que también en este punto se alinean las profesiones imposibles, ya que, tal como nos lo enseñara J. Lacan, tanto gobernar, como educar, como psicoanalizar, forman parte del arte y no de ciencia alguna.

CAPÍTULO 3

¡Todos consumidores!

*La política del mundo global**

Nuestra época se rige por una política solidaria con el imperio del mercado, cuyo mayor valor es la libre circulación de las personas y de los bienes, el "libre mercado" impuesto, por supuesto, por los países poderosos a los países pobres. El imperio del mercado ha transformado a nuestro mundo en un espacio global, lo cual no deja de tener consecuencias sobre cualquier ser hablante, ya que el vertiginoso avance de la ciencia y de la tecnología sutura con modalidades cada vez más apremiantes al sujeto en función del ideal de universalidad promovido por el discurso de la ciencia.

Es evidente que los medios masivos de comunicación, solidarios del mercado global, se encargan de hacer saber sobre el último objeto del que cada uno carece, sobre el último estrago acaecido en el pueblo de al lado o en la casa del vecino, sobre la última catástrofe que afectó al territorio más alejado de nuestro país en el mundo; hasta el punto que se ha llegado a pensar que la Guerra del Golfo podría haber sido un invento de los medios, que tal vez no tuviera más existencia que la otorgada por las pantallas de los televisores.

Es evidente también, por lo que afirman estos mismos medios, que los niños, en cuanto consumidores, son uno de los blancos preferidos de las estrategias de mercado. Es así como un niño sabe poner en evidencia –hoy más que nunca con el sostén de la tecnociencia– la impotencia del Otro. Por ejemplo, a partir de una queja atinente a los objetos novedosos que sus padres no

* NAJLES, Ana Ruth: *El niño globalizado. Segregación y violencia*, Asociación del Campo freudiano de Bolivia, La Paz, 2000.

pueden adquirir para satisfacer su capricho. Los reyes magos ya no son los padres en la mente infantil: hoy, en los tiempos de la inexistencia del Otro, es el mercado.

Al respecto, me estoy refiriendo al caso de un niño que se analizó conmigo, un niño que se dedicaba a maltratar a los otros. Es interesante que este aspecto del problema no parece resonar cuando hablamos de "maltrato infantil" —ya que se pueden hacer ambas lecturas: se puede leer como el maltrato que el niño inflige a los otros, o como el maltrato que el otro inflige al niño. Si leemos con Lacan, esto no es unívoco. Este niño maltrataba a sus padres, los insultaba, les pegaba, les tiraba cosas por la cabeza. También maltrataba a su hermano. Además, la demanda de consumo de ese niño era ilimitada y la no satisfacción de la misma era motivo de ataques de furia que terminaban en el maltrato. Por eso lo trajeron a consulta; porque ellos sufrían de él, y, porque además, él sufría por ello y ninguno sabía cómo arreglárselas con ese padecimiento.

Podemos plantear que toma aquí, en este punto, toda su dimensión la hipótesis de Lacan de "el niño generalizado" que él desplegó en un texto del año 1967, publicado con el título "Discurso de clausura a las Jornadas sobre la psicosis en el niño"¹.

Esto implica que todos, en cuanto consumidores, somos niños. Y esto es así porque la mayor identificación que se le propone al ser hablante en la actualidad, es la identificación al consumidor (si no lo creen, vean la televisión, las publicidades que nos proponen consumir cualquier cosa, nos sirva o no).

El *niño generalizado* significa, entonces, tomar al ser hablante como objeto, dejarlo sin palabra, sin responsabilidad.

Giorgio Agamben toma como punto de partida —para caracterizar los rasgos definitorios de la *política moderna*²— la distinción griega entre *zoe*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todo los seres vivientes..., y *bios*, que indicaba la forma o la manera de vivir propia a un individuo —socialmente situado— o a un grupo". Plantea así que "la introducción de la *zoe* en la esfera de la *polis* [la ciudad-Estado en la Grecia antigua, cultu-

ralmente establecida como centro del lazo social], la politización de la vida desnuda como tal, constituye el acontecimiento decisivo de la *modernidad* y marca una transformación radical de las categorías político filosóficas del pensamiento clásico...". Lo que para él, por tanto, define a la política moderna, es "que, paralelamente al proceso en virtud del cual la *excepción* deviene en todas partes la *regla* [somos únicos, pero *todos iguales*, todas excepciones], el *espacio de la vida desnuda* situada en el origen al *margen* de la organización política, progresivamente termina por coincidir con el *espacio político*, donde *exclusión e inclusión; exterior e interior; bios y zoe; derecho y hecho*, entran en una zona de *indiferencia irreductible*".

Este autor también afirma que "toda tentativa de repensar el espacio político de Occidente debe fundarse sobre la clara conciencia que de la distinción clásica entre *zoe* y *bios*, vida privada y existencia política, entre el hombre como simple ser viviente que tiene como lugar propio el *domus* (en latín, la casa) y el hombre como sujeto político cuya morada es la ciudad, no sabemos más nada. A partir de los campos [de concentración, de exterminio, o los campos de refugiados], la posibilidad de hacer el reparto entre nuestro cuerpo biológico y nuestro cuerpo político, entre lo que es incomunicable y mudo [lo privado de la antigüedad] y lo que es comunicable y expresable, nos ha sido quitado de una vez por todas". Esto se traduce en que la distinción público-privado ya no se sostiene.

Otro filósofo, esta vez argentino, Ernesto Laclau, plantea esta relación como "una frontera inestable, continuamente atravesada, en la que la autonomía personal incorpora planteos públicos y lo privado se politiza cada vez más"³.

Hay que recordar que el concepto freudiano de identificación también problematiza la oposición público/privado, ya que por este mecanismo "yo es Otro". La identificación como fundante del ser hablante viene a decir que uno, el ser hablante, se constituye porque es tomado por el campo del Otro, el campo del lenguaje, el campo del significante, y porque consiente en ser tomado. La cuestión es que uno no se constituye sin el lenguaje, sin lo público. Es interesante recordar que Freud introduce el tema de

¹ LACAN, J.: "Discurso de Clausura de las Jornadas sobre las psicosis en el niño", en: *Análisis Nro 3*, Correo/Paradiso, Barcelona, 1987.

² AGAMBEN, G.: *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Introduction, Seuil, Paris, 1997. (La traducción es mía)

³ MOUFFE, Ch.: "Deconstrucción, pragmatismo y la política de la democracia", en: *Deconstrucción y pragmatismo*, Paidós, Bs. As., 1998.

la identificación para situar al yo en un artículo donde justamente va a hablar de la psicología de las masas.

En oposición a la política moderna de la que hablamos más arriba, la *política clásica* es presentada por Agamben como "la estructura fundamental de la metafísica occidental, en cuanto que ocupa el *umbral* donde se lleva a cabo la articulación del *viviente* y el *logos*". Vale decir que la política clásica ocupaba ese lugar de umbral donde se articulaba el puro organismo con el lenguaje, o, en términos de Lacan, se incorporaba el lenguaje. Esta estructura fundamental de la metafísica occidental, o sea, la política clásica, solo existe cuando "el hombre es el viviente que en el lenguaje separa y opone su propia vida desnuda y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella, en una *exclusión-inclusiva*".

Por supuesto que encontramos aquí las resonancias del concepto lacaniano de *extimidad*, puesto a punto y tratado durante todo un año en su curso de la Sección Clínica de París por Jacques-Alain Miller⁴.

La *extimidad* da cuenta de la necesaria exclusión interna del goce en cuanto real o, si se quiere, de la necesaria exclusión interna de la pura vida orgánica en los términos de Agamben, constituyente del sujeto del psicoanálisis y de su ética.

Según la perspectiva de Agamben –que no es otra que la del psicoanálisis de la orientación lacaniana–, el aplastamiento y la consiguiente indiscriminación de las categorías consideradas naturales con las específicamente *humanas* en la *biopolítica* (término tomado de M. Foucault⁵) lo han llevado a caracterizar a la *política contemporánea* a partir de la *indiferencia*.

Una *política de indiferencia* parece un nombre adecuado para representar el tipo de función anti-solidaria de los estados modernos y sus "políticas sociales de mercado".

¿Qué se dice cuando se dice niño?

Voy a hablarles del niño en el mundo actual, pero antes quiero recordarles lo que decíamos al principio: que la concepción

⁴ MILLER, J.-A.: "L'extimité, Curso de la Sección clínica de París en 1985-86. Inédito.

⁵ FOUCAULT, M.: *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976 (citado en G. Agamben, *op. cit.*).

que el psicoanálisis tiene de lo que es un niño no es ni la de la sociología, ni la del campo jurídico, ni la del imaginario social, ni de la pedagogía.

A partir de la puesta en función de lo que Lacan llamó la posición del analista en su discurso, la tradicional diferenciación sostenida entre adultos y niños adquiere una nueva dimensión.

Para el psicoanálisis se trata de la relación del ser que habla con el discurso, discurso que implica dos vertientes: una significativa –la de los enunciados, la de lo que se dice– y la otra de goce –la de por qué se dice eso que se dice y no otra cosa, o lo que es lo mismo, la del lugar donde se aloja la causa de *que se diga*.

Ambas vertientes apuntan a situar a cada *ser hablante* como ser sexuado frente a los otros. Vemos así que la sexualidad en el hablante no es una cosa de la naturaleza, ni de la biología. La sexualidad es cosa de discurso para el ser que habla. Digo discurso en el sentido en que Lacan habla de los discursos.

En relación con la lógica de la cura analítica podemos verificar que la sexuación, o sea el hecho de que alguien llegue a posicionarse como hombre o como mujer, no solo depende de sus identificaciones simbólicas e imaginarias, sino de la relación que el que habla tenga con lo real, qué, como Lacan afirma, es lo que no anda. Lacan lo dice de otra manera: lo real para el ser hablante, que es diferente al real de la ciencia, es que "no hay proporción sexual", vale decir, que a nivel de lo simbólico hay un agujero, que Lacan remite a lo femenino como tal. Eso quiere decir que no hay sexo determinado por la biología ni por los caracteres sexuales secundarios; no hay manera de saber si uno es hombre o mujer más que por su ubicación en el discurso.

La historia del psicoanálisis nos enseña que es en la práctica del psicoanálisis con los niños donde más extravíos se han producido. Estos extravíos dan cuenta de la confusión discursiva de aquellos que se proponen para encarnar la posición del analista en el dispositivo analítico.

Escribiré a continuación los cuatro discursos que Lacan formalizó en su seminario *El reverso del psicoanálisis*⁶.

⁶ LACAN, J.: *Le séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1991.

Amo	Histeria	Universitario	Analista
$S_1 \rightarrow S_2$	$\$ \rightarrow S_1$	$S_2 \rightarrow a$	$a \rightarrow \$$
$\$ // a$	$a // S_2$	$S_1 // \$$	$S_2 // S_1$

Cada uno de los discursos presenta cuatro lugares:

$\frac{\text{agente}}{\text{verdad}}$	/	$\frac{\text{Otro}}{\text{producción}}$
---------------------------------------	---	---

El nombre de estos cuatro lugares se mantiene en los cuatro discursos y lo que cambia es la ubicación de esas letras, que van rotando por los diferentes lugares, dando cuenta así de los diferentes discursos.

¿Cómo se lee cada una de estas cuatro letras? El S_1 es el significante amo o significante del ideal. Los distintos ideales de una cultura son los significantes que guían esa cultura, que imperan en ella. El S_2 escribe el saber, el saber del Otro en tanto el saber del inconsciente. El $\$$, escribe al sujeto en tanto elidido de la cadena significativa. El a designa el plus de goce, producto del discurso del amo; el goce que cada uno puede obtener, el "poco de goce", dice Lacan, que cada uno puede obtener por el hecho de estar alojado en el discurso.

Por medio de la rotación de los elementos por los distintos lugares que configuran al discurso, es posible redefinir las diversas posiciones y manifestaciones del sujeto. No es lo mismo el sujeto en el lugar de la verdad (como en el discurso del amo, que indica que el sujeto está forcluido o expulsado del discurso, o, lo que es lo mismo, que no hay un nombre para decir el ser del que habla), que el sujeto en el lugar del agente (como en el discurso histérico).

Esas diversas manifestaciones del sujeto no deben ser confundidas ni con la persona, ni con el individuo, ni con el ser hablante —el *parlêtre* del que hablaba Lacan. En función de ello, los diferentes estados del sujeto deben ser considerados con respecto a su posición discursiva y no en relación con etapas de "desarrollo" cronológico, modo en que se sitúa al sujeto desde las distintas manifestaciones del discurso del amo: el derecho, la pedagogía, el discurso social en general. Entonces, la cronología del desarrollo evolutivo poco tiene que ver con la temporalidad del sujeto regida por la *función de la prisa*, como llama Lacan al momento de concluir en psicoanálisis.

Es por ello que el psicoanálisis con niños pone a prueba la relación que cada practicante tiene con el discurso analítico.

Un analista es aquel que sabe que no se trata ni de educar, ni de curar, ni de fascinarse con un niño, sino de facilitar las vías para que el sujeto comparezca en el lugar de la verdad, punto de partida de la transferencia analítica y, por ende, de la puesta en marcha del dispositivo analítico.

Un analista, entonces, es aquel que sabe que su política —la del analista— es la de conducir al ser hablante a consentir a su goce —satisfacción pulsional— y, por lo tanto, a hacerse responsable de él frente a los otros.

El falso discurso del capitalismo

Desde el comienzo del "Discurso de clausura de las jornadas sobre la psicosis en el niño"⁷, y con el fin de situar los problemas a los que se enfrenta el psicoanálisis, no solo en su abordaje de las psicosis, sino también en el del niño y en el de las instituciones, Jacques Lacan ubicó a la *segregación* como el factor fundamental a considerar, ya que la segregación es el problema más candente de nuestra época por estar conectado con la relación que existe entre "el avance de la ciencia y el cuestionamiento de todas las estructuras sociales que éste trae aparejado".

Es así que no solo la familia está cuestionada a partir de los avances de las técnicas de reproducción, por ejemplo, sino también los docentes, la educación en general, las leyes, etc.

Esto es otra manera de decir que estamos en el tiempo del Otro que no existe⁸.

Hacia el final de ese texto al que acabamos de referirnos, y citando las *Antimemorias* de André Malraux en las que se hace referencia a que "no hay personas mayores", Jacques Lacan introdujo el término "el niño generalizado" para dar cuenta de "lo que rubrica la entrada de un inmenso gentío en el camino de la segregación". Para todos el mismo goce, equivale a decir "el niño generalizado".

⁷ LACAN, J.: "Discurso de Clausura de las Jornadas sobre Las psicosis en el niño", *op. cit.*

⁸ LAURENT, E. Y MILLER, J.-A.: *El Otro que no existe y sus comités de ética*, Paidós, Bs. As. 2005.

Tal como lo anticipamos más arriba, interpretamos este camino de la segregación como la pérdida del estatuto de ser hablante para caer en el estatuto de objeto de manipulación por parte del mercado; objeto plus de goce, homologable a cualquier objeto producido por la tecnología.

Podemos pensar que esta expresión de Lacan "un inmenso gentío en el camino de la segregación", nos permite homologar un montón de cuerpos humanos a televisores en desuso, heladeras viejas, grabadores pasados de moda y autos en un depósito de chatarra.

En la "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela", en la que define el dispositivo del "pase", J. Lacan advierte: "Nuestro porvenir de mercados comunes será balanceado por la extensión cada vez más dura de los procesos de segregación", procesos que refiere a la dimensión de lo real, ya que son imposibles de subsumir en la norma simbólica.

Como señala Jacques-Alain Miller⁹, "la particularidad de goce disuelta en su lugar tribal natural (culturas, religiones, lenguas, tradiciones) tiende a reconstituirse en el seno del universal mismo bajo la forma de segregaciones múltiples".

En el campo de la educación esto se evidencia por la exclusión de las aulas de los niños-problema que terminan separados del resto y enviados a "escuelas diferenciales", "escuelas especiales", "escuelas de recuperación", etc.

En esa misma dirección, Hannah Arendt, en un artículo escrito en el año 1975¹⁰, responsabiliza a las políticas educativas modernas del hecho de que los adultos hayan abandonado a los niños a su propia fuerza, a su propia posibilidad de organización; los han segregado del mundo de los mayores, quedando cada niño a merced de la tiranía del grupo.

El niño generalizado, producto de las variantes modernas de la segregación, segrega a su vez la muerte misma¹¹, vale decir, la castración. Excluir el hecho de que no hay posibilidad de saberlo todo, de tenerlo todo, de decirlo todo, de no morir, de gozar de todo, eso es segregar la muerte.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ ARENDT, H.: "La crisis en la educación", en: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Madrid, 1996.

¹¹ LAURENT, E.: *Hay un fin de análisis para los niños*, Colección Diva, Bs. As., 1999.

Lacan se refiere a lo que llamó el *discurso capitalista*, para decir que en realidad no se trata de un discurso sino de un falso discurso, ya que no instaura ningún lazo social. Veamos cómo se escribe el *discurso del amo* para que observemos la diferencia con el así llamado discurso capitalista:

Discurso amo		Discurso capitalista
$\frac{S_1}{\$}$	→ //	$\frac{\$}{S_1}$
$\frac{S_2}{a}$		$\frac{S_2}{a}$

En el *discurso del amo* la cadena significante vela la articulación fantasmática que aparece justamente desarticulada: una doble barra de imposibilidad separa al sujeto de lo que causa su división o su deseo. El sujeto en el discurso del amo no sabe nada acerca de lo que lo hace gozar.

El *discurso capitalista*, en cambio, da la posibilidad de integración directa del goce por parte del sujeto. En el discurso capitalista el sujeto se dirige al saber de la ciencia para pedirle los objetos técnicos [por ejemplo la droga, ya sea permitida o prohibida] para taponar la hiancia subjetiva y tapar toda pregunta sobre el ser. Hay una relación directa, sin ningún tipo de traba, entre el objeto y el sujeto barrado. En este sentido, el sujeto en su falta en ser es colmado por el objeto técnico, el gadget. Por eso se puede afirmar que el verdadero drogadicto es aquel que se ha dado un ser de goce por medio de la técnica (pensemos en los niños medicados con Ritalina a partir de portar un diagnóstico de ADD -*Attentional Disfunctional Disorder*-).

Esta época, como señala Jacques-Alain Miller, es la época del Otro que no existe¹², ya que la mayoría de la gente ha caído en la cuenta de que el Otro, en tanto garante de la verdad universal, no existe. Por ello, estamos en la época del auge de los comités de ética que no existían hasta hace unos años. Los comités de ética, evidentemente, son subsidiarios de esta época de la ausencia de un Otro garante de la verdad y del saber universal, en el sentido de que intentan suplir esa función que ha quedado vacante, y que hasta hace unos años fue cubierta por fuertes significantes amos -los de la religión, los de la pedagogía, los del

¹² LAURENT, E. Y MILLER, J.-A.: *El Otro que no existe y sus comités de ética*, op. cit.

derecho— o, lo que es lo mismo, por fuertes ideales. Esos ideales, como veremos a continuación, ya no se sostiene ni a nivel del individuo ni a nivel del grupo.

Lo que se pretende con estos comités de ética es todo lo contrario de lo que los psicoanalistas planteamos con la ética del psicoanálisis.

La ética del psicoanálisis —que Lacan definía como la ética del bien decir— es una ética que atañe a hacer surgir y responder a la singularidad del uno por uno de los seres hablantes. Los comités de ética, por el contrario, tienden a generar consenso; es una práctica nacida en el país que ha inventado la política del consenso: los Estados Unidos. Es un recurso pragmático con el que, dado que no se sabe muy bien qué hacer frente a determinadas situaciones, se hace lo que diga la mayoría: nos reunimos, hablamos y hablamos... hasta ver si la mayoría se pone de acuerdo en algo.

Esto se traduce en que ya no hay más significativo amo que la propia vacuidad del sujeto, dado que en el lugar amo del discurso está la propia vacuidad del sujeto, su propia falta, su propia desaparición, o, como dice Miller¹³, el culto a su propia autenticidad, a su propio desarrollo, a su autoreferencia. Y coaccionado por el deber de vivir y el deber de gozar —también del saber por medio de la información— que le impone ese discurso capitalista.

Por eso Lacan planteaba que el discurso capitalista es un falso discurso, ya que no establece ningún lazo social; el sujeto, en ese discurso no hace lazo con ningún Otro (ni otro), a diferencia del verdadero discurso que tiene por función hacer lazo. Este es un falso discurso porque no hay posibilidad de establecer ninguna rotación de lugares y el sujeto siempre queda fijado en ese lugar que lo separa del Otro por ese objeto que taponas su falta y que lo deja encerrado en su cuerpo. Como lo señala Miller¹⁴, “el camino actual de la civilización es que el plus de gozar no solo sostiene la realidad en el fantasma, sino que está a punto de sostener la realidad en tanto tal, lo que es posible traducir como la realidad transformada en fantasma”. Es por eso que Miller plantea que los *impasses* de la civilización actual dependen “de que se tocó el discurso del amo, de que el plus de gozar no sostiene

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ MILLER, J.-A.: *El banquete de los analistas*, Paidós, Bs. As, 2000.

solamente la realidad en el fantasma, que el fantasma está en todas partes, penetra en lo real” imaginando el mundo. “La ciencia integrada al discurso capitalista nos da un plus de gozar desregulado”.

Es por ello que el sujeto del discurso capitalista es autoreferencial. En algún momento, todos somos tomados en cuanto individuos por ese discurso y colocados en ese lugar de objetos de consumo; la cuestión es cómo salimos de ahí, porque sino, terminamos consumidos por ese discurso.

Este sujeto autoreferencial, narcisista —término introducido por Freud para dar cuenta del sujeto que se satisface en sí y para sí— nos permite pensar el hecho de que, en muchos casos, ya no se deposita en los hijos el propio “yo” ideal de la infancia.

Recuerden lo que Freud dice del hijo en “Introducción del narcisismo”: *His majesty the baby*, porque ocupa el lugar del yo ideal de la infancia por siempre perdido por el así llamado adulto.

Citamos esta formulación de Freud para intentar entender qué lugar va a ocupar el niño para los padres del mundo actual; para este sujeto autoreferencial así constituido como narcisista, el del discurso capitalista.

Pero tenemos que tener en cuenta que esta generalización es inadmisibles para el psicoanálisis, porque cada niño ocupa para su madre un lugar, para su padre otro, y eso es absolutamente singular.

Como lo decíamos la clase pasada, se verifica que en la época de la naciente burguesía moderna, los hijos fueron para los padres una esperanza de ascenso social. Pero eso casi ha desaparecido por el empuje del discurso capitalista que hace que esos niños pierdan el valor privilegiado que tuvieron al principio de la era burguesa para sus padres, y sean intercambiables —en determinados casos— con los otros objetos ofrecidos por el mercado para el consumo.

De modo que podemos afirmar que somos todos consumidores consumidos por el mercado.

Esto, quizás en parte, permitiría explicar el maltrato infantil generalizado, que da a ver que el niño ha caído de ese lugar privilegiado que tenía en la época de Freud. Lo paradójico es que el mercado ha tomado a los niños como destinatarios privilegiados de sus estrategias de consumo, transformándolos así en los consumidores —consumidos por ese mercado— por excelencia.

Podemos tomar aquí como ejemplo extremo un fenómeno social: el de los niños vendidos por sus padres como objetos –sexuales o laborales. Esto sucede en algunos lugares muy pobres del sudeste asiático (aunque estos fenómenos se propagan con la rapidez de internet y hoy ya alcanzan a nuestros países).

Los significantes-amo determinan lo que está permitido y lo que está prohibido en una época, en una cultura, en una sociedad dada. El comercio sexual de los niños, por ejemplo, no está mal visto culturalmente en algunos países de oriente, pero es un escándalo en nuestro mundo occidental y cristiano, que, paradójicamente, es el mundo del imperio del mercado. Lo que torna más llamativo el hecho de que sean las agencias noticiosas y los organismos de derechos humanos occidentales los que denuncian esto como un espanto, una barbaridad, un abuso.

También se sabe de los niños (aunque no solamente) secuestrados y asesinados a cuyos cadáveres les falta algún o algunos órganos; por otra parte, la venta de órganos con autorización de los padres o con la autorización del propio sujeto, etc., son hechos que todos los días conocemos por los medios masivos de comunicación.

Podemos tomar otros ejemplos aparentemente menos trágicos. Hemos asistido en los últimos años a la transformación de todo tipo de trastornos –desde los trastornos escolares, el ADD (síndrome de déficit de atención con o sin hiperactividad), a los trastornos alimenticios como la anorexia y la bulimia, o a la drogadicción, en temas de discusión pública.

Así nos enteramos por los medios masivos de comunicación y no solo por nuestra práctica, de la inquietante frecuencia con que se presentan estos fenómenos en la actualidad.

Si bien desde el psicoanálisis estamos advertidos de la imposibilidad de generalizar su caracterización, comprobamos que en nuestro tiempo ellos se han constituido en síntomas para el campo social –y no necesariamente para aquellos que los padecen–, que los ha catapultado al rango de “síntomas modernos”.

También sabemos que si bien el ser hablante se constituye en relación con normas, o sea, con significantes-amo (S_1) que tienen el valor de ideales de los que éste se sirve para alojarse en el lazo social, el ser hablante debe desprenderse del *valor de goce* que esos significantes-amo conllevan (superyó) para no quedar

aplastado en su singularidad. Pero verificamos que eso no siempre se consigue.

Podemos afirmar que en este mundo globalizado, uno de esos significantes-amo que se valoriza cada vez más en el mercado es el de la *imagen*. A la par del avance de las técnicas estéticas –ya sean estas quirúrgicas o no–, poseer un cuerpo en línea (sobre todo en el caso de las mujeres, aunque no exclusivamente) se ha transformado en un *ideal voraz*, o, lo que es lo mismo, en un mandato superyoico.

Vemos por televisión que la carrera de modelo es una de las más deseadas. Las chicas, ya a los 11 o 12 años, se inscriben en escuelas para modelos. Hay muchísimas escuelas para modelos (parece ser un negocio redituable) donde las jóvenes aprenden a caminar, a vestirse, a maquillarse, a modelar, a saber cuánto tienen que pesar. Ahora el ideal de tener una “imagen de modelo” sustituye a los ideales de “ser un hijo modelo”, o “ser un alumno modelo”. Vemos como ya el ser modelo no se metaforiza sino que es tomado en sentido puramente imaginario.

Ser modelo, entonces, es índice de un *semblante* femenino que reina en el mercado, siendo las más cotizadas (las de mayor valor) quienes se adecúan a la norma imperante.

Es así que se producen efectos notables, como, por ejemplo, que la extrema delgadez dé como resultado una curiosa apariencia andrógina que contradice los parámetros tradicionales del ideal femenino.

Pero también, los medios de comunicación *llaman* a las perturbaciones de esas mujeres la *anorexia de las modelos*, con el empuje que esto conlleva a lo que esos mismos medios denuncian como “peligrosa enfermedad”, desconectando antecedentes y consecuentes, y desentendiéndose de los efectos del *nombrar (para)* sobre la subjetividad.

Por lo tanto, y teniendo en cuenta el modo en que cada uno de los seres hablantes se las arregla con la norma o *significante-amo*, para el psicoanálisis se tratará de situar en cada caso la función que tiene en la estructura subjetiva, lo que hemos denominado más arriba, *trastornos –del aprendizaje, de la conducta, de la alimentación (anorexia, bulimia), las adicciones, etc., lo que desde ya supone que estos trastornos no ocupan necesariamente el lugar de síntoma para un sujeto singular.*

CAPÍTULO 4

La evaluación generalizada

El avance de la ideología científica y las segregaciones renovadas

Como ya lo dijimos antes, vivimos en una época caracterizada por el vertiginoso avance de la ideología científica y de la tecnología, que genera un mercado global, que tapon, calla, sutura, forcluye con modalidades cada vez más apremiantes al sujeto en su singularidad, en función del ideal de universalidad promovido por el discurso de la ciencia.

Si la vida está actualmente expuesta a una violencia sin precedentes, en las formas más profanas y triviales, "es quizás porque somos todos virtualmente *homines sacri*" [hombres sagrados-malditos]¹, como afirma Agamben. *Sacer* en latín tienen las dos significaciones: *sagrado-maldito*. El *homo sacer* es "una oscura figura del derecho romano arcaico (que quedó excluido de la así llamada cultura de Occidente) en el que la vida humana está incluida en el orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión" (es decir, en su posibilidad de ser eliminada sin sanción).

O sea, que "la pareja categorial fundamental de la política occidental clásica", fue "la pareja *vida desnuda-existencia política*", oposición que no se sostiene en la modernidad.

Los dos aspectos cuya yuxtaposición define al *homo sacer* en el arcaico derecho romano son "la impunidad para aquel que lo mate y la prohibición de sacrificarlo [ritualmente]"². La vida del *homo sacer* no era ni siquiera lo suficientemente valiosa como para darla en sacrificio a los dioses, es decir, no era algo que los dioses pudieran aceptar con agrado.

¹ AGAMBEN, G.: *Homo sacer, le pouvoir souverain et la vie nue*, "Introducción", Seuil, París, 1997.

² *Ibid.*

La vida del *homo sacer* así definida es lo que se traduce en este contexto como la *vida desnuda*.

Podemos postular, entonces, que lo *precluido*, es decir, lo excluido del derecho romano, retorna así en los hechos segregativos de nuestra contemporaneidad a partir de una impunidad criminal selectiva.

Para Agamben, "la política no reconoce actualmente ningún otro valor supremo (y en consecuencia ningún otro valor negativo) que la pura vida [de ahí su calificación de *biopolítica*³], y mientras las contradicciones que resultan de este dato no sean resueltas, el nazismo y el fascismo que hicieron de la decisión sobre la vida desnuda el criterio político supremo, seguirán siendo dramáticamente actuales"⁴. Recordemos que la vida desnuda de la que habla Agamben es lo que en el psicoanálisis denominamos la singularidad real del goce de cada uno.

El problema que surge para los estados modernos es que al procurar legislar sobre la polivalencia de goces que afectan a los *cuerpos* parlantes, previamente lanzados al mercado, pretenden hacerlo de un modo que *valga para todos, excluyendo las diferencias*.

Afirmar que en la actualidad los estados son cada vez más homogéneos entre sí, debe ser suplementado por otra comprobación, y es que a causa de ello también los individuos marginados, es decir excluidos del lazo social, del lazo con el Otro, son cada vez más uniformes.

Y esto sucede a pesar de su origen o procedencia: los arrojados del sistema también se parecen entre sí, aunque lo sean desde un Estado norteamericano, argentino o francés.

La paradoja es que, al mismo tiempo, se reinstalan salvajemente en la trama social las *diferencias* de todo tipo que separan a los vecinos.

separar
El goce segregativo reintroduce en lo real la exclusión de lo diferente. El goce segregativo, entonces, reintroduce en lo real la diferencia forcluida por la homogeneización científica de los mercados. Esto se ve bien en la multiplicación de comunidades y tribus urbanas –por ejemplo, la comunidad gay, los movimientos feministas, los punk, los débiles mentales y sus escuelas

³ FOUCAULT, M.: *La voluntad de saber*, Gallimard, Paris, 1976 (citado en G. Agamben, *op. cit.*).

⁴ AGAMBEN, G.: *Homo sacer*, *op. cit.*

especiales, los anoréxicos, los judíos, los musulmanes, los negros, y podemos seguir el recuento.

Como señala J. Lacan, si los "cuerpos –pueden ser– despedazados para el intercambio" constituyendo la faz de goce excluida-incluida en el corazón de la mercancía, es en función de "la ignorancia en la cual es mantenido ese cuerpo por el sujeto de la ciencia"⁵. Recuerden que el sujeto de la ciencia es el sujeto vacío, tachado, excluido como cuerpo. Lo que queda bajo la barra de la represión es el cuerpo mismo en tanto cuerpo de goce, del que nada sabe el sujeto de la ciencia.

Lo que goza siempre, en el mejor de los casos, es una parte del cuerpo, porque cuando todo el cuerpo es invadido por el goce se produce la muerte del sujeto en tanto ser hablante, como sucede en el así llamado autismo, o en las psicosis.

Cito a Lacan⁶: "Al amo le han sucedido un montón de cosas, en particular ha logrado deslizarse hacia él suavemente el aparato del saber. Es lo que se llama la ciencia, la ciencia que no es en lo más mínimo un asunto de progreso del conocimiento, sino que es algo que funciona, que en particular funciona siempre en beneficio del discurso del amo. Acá está el prestigio que todavía hace sostener a la Universidad: porque lo que históricamente la Universidad tiene que soportar es algo que es incapaz de sostener en las condiciones actuales. Lo que puede soportar de científico son los métodos de fichaje, de clasificación". *Univer*

La ideología de la medida: la evaluación generalizada

En una conversación de Jacques-Alain Miller con Jean-Claude Milner sobre la evaluación⁷, conversación que lleva por subtítulo "Entrevistas sobre una máquina de impostura", se tratan algunas cuestiones que me parecen fundamentales para dar cuenta del creciente malestar en la civilización actual. Por otra parte, en tanto practicantes del psicoanálisis, no podemos dejar

⁵ LACAN, J.: "Discurso de Clausura de las Jornadas sobre las psicosis en el niño", en: *Analiticon* Nro 3, Correo/Paradiso, Barcelona, 1987.

⁶ LACAN, J.: *Le séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1991.

⁷ MILLER, J.-A. Y MILNER, J.-C.: *Voulez-vous être évalué?...*, coll., Figures, Grasset, Paris, 2005.

de hacer nuestra la afirmación de J.-A. Miller respecto de que "no hay clínica del sujeto sin clínica de la civilización".

En ese sentido, J.-A. Miller presenta a la evaluación como el fenómeno esencial de nuestra época, época que J. Lacan ya en 1967 caracterizaba como aquella en la que el avance de la ciencia trae aparejado el cuestionamiento de todas las estructuras sociales, con las múltiples segregaciones que le siguen⁸.

Jean-Claude Milner nos plantea que hay dos paradigmas decisivos para la determinación de la cultura actual: el paradigma problema-solución y el paradigma de la evaluación.

Estos paradigmas se combinan en la cuestión de saber cómo se van a organizar las profesiones que se ocupan del malestar.

En el universo actual, cuando se plantea un problema en la sociedad se recurre a lo político para encontrar una solución, solución que es presentada en términos de evaluación.

Tanto el paradigma problema-solución como el paradigma de la evaluación están comprendidos en el paradigma de la medida; o sea, que la estructura común en ambos es la de la equivalencia, en tanto estructura fundamental en las matemáticas.

Como nos lo dice Milner, lo propio de una buena solución es que sustituye lo que planteaba un problema por algo que no lo hace. Se sustituye una pieza que falla por otra que anda. Es decir, que el paradigma problema-solución sigue el esquema de sustitución por equivalencia.

El mismo esquema sigue el paradigma de evaluación, en el que se sustituye la cosa evaluada por la evaluación evaluante. Esta sustitución aparece como el primer paso para la otra, la del paradigma problema-solución.

Ahora bien, hay un hiper-paradigma que reúne a los dos anteriores -problema-solución, evaluación- que es el paradigma de la equivalencia.

La emergencia de este paradigma se puede situar en el siglo XVII con la introducción en Europa del papel moneda.

Además se evidencia que a la equivalencia mensurable respondió la equivalencia jurídica, es decir, lo que se llama el contrato. El contrato supone que los partenaires equivalen en fuerza y tienen cosas equivalentes para intercambiar.

⁸ LACAN, J.: "Discurso de Clausura de las Jornadas sobre las psicosis en el niño", *op. cit.*

De modo que el hiper-paradigma de la equivalencia subsume a los otros tres:

1. problema-solución;
2. evaluación
3. contrato

Cuando hay contrato hay evaluación: la hay antes para evaluar si el partenaire es válido y la hay después para ver si el contrato se respetó. Simétricamente, cuando hay evaluación hay contrato, ya que se supone que el evaluado admite, al menos, el principio general de la evaluación.

En resumen, se trata de que la ideología del contrato es lo que está en el fundamento de lo que puede denominarse democracia ilimitada, diferente de la democracia clásica.

La democracia ilimitada remite a que los derechos del hombre, en su versión actual, son ilimitados. Y no solo los derechos son ilimitados, sino que la ideología del contrato es ilimitada, los procedimientos de evaluación son ilimitados, la validez de la forma problema-solución es ilimitada, a tal punto que el nazismo pudo recurrir a lo que llamó la "solución final". Es decir, que lo que aparece como factor común es lo ilimitado.

Es evidente que hay una diferencia entre la ley y el contrato, ya que mientras la ley no se basa en la igualdad de los partenaires, el contrato reposa sobre dicha supuesta igualdad.

En los regímenes liberales la ley permite todo lo que no prohíbe expresamente, poniendo en evidencia que es el silencio de la ley lo que la hace funcionar.

En cambio, en el contrato solo cuenta lo que está expresamente estipulado de manera positiva o negativa, dado que el silencio no tiene lugar allí.

Es por eso que Eric Laurent puede afirmar, que "hoy los nombres de padre y madre se encuentran transformados, desplazados por nuevas demandas y, de ese modo, sumergidos en el mundo del contrato que, tal como lo afirma Jean-Claude Milner, es sin límites"⁹ (Entre otras cuestiones que nos plantea el avance de la ciencia, recordemos que no solo se pueden alquilar vientres para plantar embriones que se pueden tener congelados, sino que se

⁹ LAURENT, E.: "Le nom su père entre réalisme et nominalisme", en: *Révue de l'École de la Cause Freudienne* N° 60, Les nouvelles utopies de la famille, Paris, agosto 2005. (La traducción es mía)

Sustitución por equivalencias *

Ley y contrato

Ley silencio

Padre y madre

puede comprar esperma para fertilizar un óvulo que, a su vez, puede haber sido también adquirido en el mercado, sin contar que también se está planteando la posibilidad de adoptar embriones congelados y no utilizados por sus "dueños" legítimos, etc., etc.).

Entonces, si la evaluación es un procedimiento pesado es porque se basa en la lógica del contrato, no en la de la ley. Es decir, que la evaluación se basa en la sustitución del ser que había que evaluar por el ser evaluado -lógica de sustitución entre equivalentes.

A diferencia de lo anterior, las grandes doctrinas materialistas siempre plantearon un *plus* que excedía toda forma de contrato, toda forma de evaluación y toda absorción por el paradigma problema-solución. Para Marx, se trataba del *plus de valor* (la *plusvalía*), exceso que resiste toda sustitución calculable entre fuerza de trabajo y salario.

Es decir, que ese *plus* de los materialismos puede ser planteado como *lo insustituible*. En los términos de Jacques Lacan *eso no equivalente, es el objeto a*.

Vale decir que *objeto a* es el nombre de *lo insustituible* para la orientación lacaniana.

Otro nombre de la *función de lo insustituible* es el *vivir mal*, es decir, el *malestar en la cultura* del que nos hablara Freud.

Por otra parte, se puede plantear que lo administrativo, el papelerío burocrático, aparecen como una forma de la *técnica* -ubicando también a la *pedagogía* como técnica- que *no admite el plus*.

La demanda de evaluación

Jacques-Alain Miller¹⁰ ha dilucidado para nosotros el por qué de la demanda de evaluación, los fundamentos de su operación.

En principio, si la evaluación concierne, aparentemente, a las colectividades ya que acredita conjuntos, termina por tocar a los individuos.

La tesis que nos presenta J.-A. Miller, en tanto la evaluación está fundada en el ser del sujeto, en su estructura de lenguaje, es

¹⁰ MILLER, J.-A., MILNER, J.-C.: *Voulez-vous être évalué?...*, op. cit.

que en esta operación se trata de una iniciación, y que, por lo tanto, se transmite como tal.

De modo que la operación de evaluación consiste, fundamentalmente, en obtener el consentimiento a la operación. Es por ello que la evaluación es algo que se demanda.

O sea que, aunque la evaluación se pretenda científica, Miller pone en evidencia que en ella se trata de una transmutación de orden místico: todo *evaluado acreditado* transmuta en un *evaluador* en potencia.

La operación de evaluación hace pasar un ser de su estado de *único* al estado de *uno-entre-otros*, es decir, uno que acepta ser comparado, que accede al estado estadístico.

J.-A. Miller pone en evidencia entonces, que la evaluación reproduce el momento inaugural de la marca del signifiante en el hombre, momento de pérdida de una parte de vida, parte que Lacan denominó *plus-de-gozar*.

De modo que la evaluación desprende con una pureza jamás alcanzada en la historia la marca signifiante originaria del ser humano, es decir, el momento de su alienación al Otro del lenguaje, matriz de su socialización.

Pero queda claro también que, en tanto matriz de la socialización, la operación de evaluación, cuyo núcleo es la comparación -en nuestros términos, la identificación-, es un método de *segregación*, vale decir, que es un método de *eliminación* que apunta a la *auto-condena* del sujeto.

Recordemos, para terminar, que a diferencia de todo lo anterior, el psicoanálisis se dedica a lo *único*, a lo *incomparable*, al *síntoma* en tanto *modo singular de gozar* de cada uno de los seres hablantes.

El discurso universitario y la burocracia

Es interesante que cuando Lacan presenta el discurso universitario¹¹, plantea que el S_2 ocupa el lugar del agente, y que este S_2 "se especifica por ser, no saber de todo, sino todo saber". Es decir que es "lo que se afirma por no ser otra cosa que saber",

¹¹ LACAN, J.: *Le séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, cap. II, "Le maître et l'hystérique", op. cit.

aclarando que eso es lo que se llama en el discurso común la *burocracia*. Se trata para él de un saber de amo, ya que en el lugar de la verdad del discurso –como enunciación– se sitúa el significante amo, que muestra el hueso de lo que sucede con la nueva tiranía del saber, en tanto en ese lugar de la verdad aparece el elemento de obligación, de conminación que permanece entre líneas, es decir, en el lugar de la enunciación.

Eso impide, además, que el saber aparezca en el lugar de la verdad (como, en cambio, sucede en el discurso analítico).

Como dice Lacan, el signo de la verdad está en otro lugar, debiendo ser producido por lo que sustituye al esclavo antiguo, es decir por los que en sí mismos son *productos de consumo*, es decir, el “material humano”.

$$\frac{S_2}{S_1} \quad \rightarrow \quad // \quad \frac{a}{\$}$$

También Lacan va a referirse al discurso universitario como discurso del amo pervertido¹², señalando que lo que produce ese discurso es cultura (\$), a partir de las *unidades de valor*¹³ –a– que son cada uno de los que entran en ese discurso a título de alumnos: el material humano.

Es decir, que lo que postula el discurso universitario es que el dominio que ejerce el saber recaiga sobre el elemento de goce –objeto a–, en tanto lo que perturba por su singularidad. Se trata de reducirlo con el fin de obtener el \$ que no es aquí el sujeto del inconsciente. Lo que se produce, como lo señala Miller, es una reducción del sujeto a no ser otra cosa que una *variable de ajuste*¹⁴. Es decir que cada uno entra en el cálculo como *variable*, que es otra lectura posible del matema \$.

Al decir de Lacan, dado que cada uno de los estudiantes ha sido “colgado para taponar el agujero, en tanto la causa del deseo de las dos o tres últimas generaciones, cada uno es proyectado como objeto de esperanza...”.

¹² LACAN, J.: *Le séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, Cap. XIII, *op. cit.*

¹³ LACAN, J.: *Le séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, *op. cit.*

¹⁴ MILLER, J.-A.: *Pièces détachées*, curso inédito de la Sección clínica de París, 2004/5. Clase del 19/1/2005. Inédito.

Lacan agrega que, objetivamente, cada uno individualmente, en tanto objeto a, es una *unidad de valor*.

Lacan¹⁵ señala que las unidades de valor pasan progresivamente de un valor de uso a un valor de cambio. Es decir que cada estudiante es tomado en ese discurso como *objeto a*, funcionando, entonces, como plus-valía. “Cada uno es un verdadero valor en el sentido de que forma parte del movimiento numérico que va a sostener el modo de intercambio, el modo de comercio que constituye la sociedad capitalista. Solo que una cosa es ser la plus-valía encarnada y otra la plus-valía contable. Cuando uno es plus-valía encarnada esta colección se adiciona, la unidad de valor engendra obviamente un malestar” (\$).

J.-A. Miller¹⁶ plantea que el *discurso universitario* es “la operación escrita por Lacan, para indicar un movimiento civilizador que supone el dominio del goce por el saber”, lo que oculta la decisión de instaurar al significante como amo del goce.

Miller agrega que el producto de dicha operación “es el de transformar a cada uno en un hombre sin cualidades, en un *hombre cuantitativo*, esperando que cada uno se unifique con el significante amo, que se colme el abismo entre el sujeto tachado y el S₁”, cosa que el psicoanálisis ha demostrado como imposible, ya que siempre va a haber un *plus*, es decir, un malestar, un real imposible de ser transformado en saber, vale decir, en significante.

Es por eso que Lacan podía afirmar que “la verdad de la época es la impotencia”. Impotencia para reducir la función que es ejercida por lo que él llama objeto a. Eso es lo que escribe la parte superior del discurso universitario.

Como dice Miller, esto quiere decir también que “el poder es la impotencia”.

Puede afirmarse que a la era del *proletariado* le ha sucedido la del *estudiante*, ya que el mundo del mercado exige cada vez mayor competencia para acceder al trabajo.

Es así que cada vez se pretende un mayor nivel de estudio para los niños, demostrándose que los que son dejados de lado por el saber se transforman en desechos de la sociedad: si no hay diploma, no hay trabajo, no hay dinero.

¹⁵ LACAN, J.: *Le séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, clase del 3/6/70, *op. cit.*

¹⁶ MILLER, J.-A.: Curso de la Sección Clínica de París, *Un effort de poésie*, 2002/2003. Inédito.

Es por eso que se puede decir que en este mundo el fracaso escolar puede equipararse al fracaso vital.¹⁷

CAPÍTULO 5

Inhibición, síntoma y angustia

Angustia, inhibición y síntoma

En su texto "Inhibición, síntoma y angustia"¹, S. Freud define a la *inhibición* como "la limitación que se impone el yo -inconsciente- para no despertar la *angustia*... siendo la angustia un dispositivo puesto en acción por el yo ante una situación de peligro". Él señala también que "la angustia, a diferencia del miedo, es una señal de alarma ante un peligro *desconocido*, peligro neurótico, pulsional".

Se puede plantear que la inhibición es el mecanismo de donde provienen la mayoría de las conductas de fracaso². Recordemos que además de la inhibición de la función intelectual, Freud habla de la inhibición de la función alimentaria (anorexia), de la función motriz (parálisis), de la función sexual (impotencia). Pero en todas el mecanismo es el mismo. En relación con sus causas, Freud señala que se trata de evitar el conflicto con el ello (pulsión), evitar el autocastigo del superyó, y también está relacionada con los estados de duelo.

De manera que podemos afirmar que "en la inhibición el sujeto revela algo de su verdad no por un no de rechazo, no por un no tomado en el discurso, sino por un *acto*".³ La detención del pensamiento es un acto del mismo tipo que la anorexia o la parálisis.

Es así que la inhibición es un acto, y como tal, se sitúa en la vertiente del *objeto a*.

¹⁷ CORDIÉ, A.: *Les cancrés n'existent pas*, Seuil, Paris, 1993.

¹ FREUD, S.: "Inhibición, síntoma y angustia", en: *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1989.

² CORDIÉ, A.: *Les cancrés n'existent pas*, Seuil, Paris, 1993.

³ FREUD, S.: "Inhibición, síntoma y angustia", *op. cit.*

Por su parte, J. Lacan, en su seminario sobre *La angustia*, plantea que "la angustia no es sin objeto", lo que significa que el objeto *a* —en tanto la parte de real que pasó a la articulación significativa— está presente en el surgimiento de la angustia. Lacan postula que "la angustia es la señal del modo irreductible en que lo real se presenta en la experiencia". También señala que la angustia aparece cuando el objeto *a* "que debería haber sido perdido en cuanto real", no se desprende, no está ni borrado ni elidido. Es por eso que Lacan afirma que "la angustia es el único afecto que no engaña", ya que remite a lo real como fuera de sentido. Es decir, que la angustia presentifica a la pulsión.

De manera que la angustia y la inhibición concomitante, están en relación directa con un objeto *a* que no ha sido borrado en la imagen y que, por ende, retorna desde lo real.

La verdadera pregunta del sujeto —es decir, la pregunta sobre el origen, sobre su ser— implica un desgarramiento, la angustia, una división evidente, apareciendo el sujeto dividido en el lugar del agente del discurso.

Lacan plantea que la "inhibición no es sino la introducción, en el ejercicio de una función, de otro deseo, diferente de aquel que la función satisface de manera natural".

De manera que para él se trata de una ocultación estructural del deseo —lo *Urverdrangt*— detrás de la inhibición. Lo que permite decir que si alguien tiene el "calambre del escritor" es porque erotiza la función de su mano⁴.

La inhibición es algo que se encuentra, en el sentido más amplio del término, en la dimensión del movimiento —recordemos que Freud habla de la locomoción cuando la introduce. En la inhibición se trata, entonces, de la detención del movimiento. Eso significa que estamos en la dimensión del acto, cuyo agente es siempre el objeto. En el acto, el sujeto se realiza como objeto.

Lacan afirma también que "estar impedido es un síntoma; e inhibido, un síntoma puesto en el museo; y si se mira lo que quiere decir estar impedido —*impedicare*— quiere decir ser tomado en la trampa. Noción extremadamente valiosa, pues implica la relación de una dimensión con algo diferente que viene a interferir y que embrolla lo que nos interesa, lo que nos acerca a lo

⁴ LACAN, J.: *Le séminaire, Livre X, L'Angoisse*, clase 25/6/63, Seuil, Paris, 2004.

que buscamos saber: no la función, término de referencia del movimiento difícil, sino el sujeto, es decir, lo que pasa bajo la forma, bajo el nombre de angustia"⁵ —lo que pasa bajo la forma del objeto *a*.

En la inhibición intelectual hay una detención —el ser hablante dice que no comprende. Y lo que hace síntoma es la repetición de esta detención.

El dispositivo analítico permite que este acto sea retomado en los desfiladeros del significante y que algo del goce que allí se condensa pueda mobilizarse.

La elección forzada: debilidad mental o locura

Para referirse a la constitución del sujeto, J. Lacan planteó la noción de *elección forzada*. En principio podemos inferir que si dejó de lado la sobredeterminación freudiana para hablar de elección forzada es porque él quería poner el acento en otro lugar⁶.

Si dijo *elección forzada* y no *sobredeterminación* es porque quiso poner en juego algo de lo más singular del sujeto en eso que sucede en su constitución misma.

Sabemos que a lo largo de su enseñanza J. Lacan fue modificando el modo de dar cuenta de la estructura del sujeto. Cada vez más se iba confrontando con la dificultad de afirmar que primero es el Otro.

Hablar de elección forzada no es hablar de elección *yoica*. J. Lacan introdujo el término de *elección forzada* en el *Seminario 11* y en "Posición del inconsciente", pero ya mucho antes, en 1948, cuando se refería a la causalidad psíquica de la locura, subrayaba la *insondable decisión del ser* en la psicosis, que elige la libertad⁷.

La decisión y la elección son nociones que J. Lacan nunca abandonó. Ya que es notorio en la práctica del psicoanálisis que el sujeto decide consentir a ciertos S_1 , y no a otros.

En el autismo, justamente, se podría decir que el sujeto no

⁵ LACAN, J.: *Le séminaire, Livre X, L'Angoisse*, clase del 14/11/62, *op. cit.*

⁶ NAJLES, A. R.: *Una política del psicoanálisis -con niños-*, Plural Editores, La Paz, 1996.

⁷ LACAN, J.: "Acerca de la causalidad psíquica", en: *Escritos*, Siglo XXI editores, Bs. As., 1988.

consiente a ser marcado por determinados S_1 , por lo cual es invadido por todos. Ya no hay ahí significante, hay puro lenguaje que lo tapona. El sujeto no consiente a decidir, no consiente a perder nada.

En "La conferencia de Ginebra sobre el síntoma"⁸, al responder a una pregunta sobre el tema del autismo, J. Lacan planteó que jamás se podría decir que el autista esté fuera del lenguaje.

Un autista está tan lleno de lenguaje que por eso no habla. Un autista está "totalmente" dentro del lenguaje. La diferencia es que para él no hay allí un agujero. O sea, que en su caso no existe lo imposible de decir. No hay el verdadero agujero de la estructura, el agujero que debe existir para que todo lo demás funcione: ese es el agujero real de la estructura del sujeto introducido por el rasgo unario en tanto rasgo simbólico.

La cuestión en el autismo es que la falta del agujero en el funcionamiento de lo simbólico impide que se introduzca la diferencia. De lo que se trata en la clínica con sujetos autistas, entonces, es de lograr producir un agujero en la estructura, lo cual puede ser, a veces, una tarea infructuosa.

La elección forzada indica que estamos obligados a elegir el agujero, y que si lo rechazamos, quedamos libres. Es decir, por fuera de la alienación estructurante.

Si el fantasma está orientando el sentido con el que se puede gozar, eso significa que se elige desde el fantasma.

La práctica analítica indica la inexistencia de un "destino prefijado". Si bien hay significantes-amo de una época, de una familia, de una clase, de un grupo, de los educadores, que están ahí rodeando el advenimiento al mundo de un sujeto, sin embargo, que ese sujeto haga una cosa u otra con eso que está ahí depende fundamentalmente de su elección.

Esta es la paradójica elección del sujeto -quizás una de las nociones más difíciles de aprehender del psicoanálisis-. Quiere decir que el sujeto está forzado a elegir la falta. Si la rechaza, va a quedar del lado de la libertad, o sea, del lado de la locura.

La cuestión de la elección forzada nos conduce a interrogarnos sobre cuál es el sujeto de la elección.

J. Lacan, situándose en la dimensión simbólica de un análisis,

⁸ LACAN, J.: "La conferencia de Ginebra sobre el síntoma", en: *Intervenciones y textos II*, Manatí, Bs. As., 1988.

postula siempre al *sujeto* como una *suposición*⁹. Se trata del sujeto supuesto al saber; el sujeto siempre es *sub-puesto* por estructura:

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow // \frac{S_2}{a}$$

Cuando J. Lacan escribe SsS , formula la lógica de la suposición: se supone un sujeto, y se supone un saber. Luego, será posible *que sea supuesto alguien que sepa ese saber.* Por ello, y en tanto *no hay nombre propio de ese alguien, algo se fabrica para suplirlo en el fantasma:* el objeto a , objeto a partir del cual se inventa al Otro.

Por otro lado, todo neurótico es alguien *que ha elegido no elegir*, o sea, que ha elegido no responsabilizarse de su goce. Es en este sentido que *todo neurótico es un niño.*

En el seminario *De un Otro al otro*, J. Lacan afirmó que "el sujeto está en la frase a nivel del niño"¹⁰, es decir en el lugar de la enunciación. O sea que el único modo de hacer comparecer al sujeto es bajo la forma de objeto a , ya que de lo contrario, aquel está elidido.

Que el niño esté en el lugar del objeto señala el lugar en el que *está situado todo parlêtre:* en el fantasma y en calidad de objeto $-(\$ \diamond a)-$ ya que el sujeto barrado es la falta misma.

El sujeto es, entonces, un vacío, lo que implica que solo logra su estatuto de *ser* vía el objeto *plus de gozar.*

En razón de ello J. Lacan reformuló la noción de sujeto, situándolo como *respuesta de lo real.* Se trata del sujeto en tanto objeto en "su" fantasma (y no en el fantasma de la madre o del padre). Se trata del síntoma.

El niño, como cualquier parlêtre, se presenta ofreciéndose como objeto amable para el Otro.

Esta posición es estructural ya que el amor lo es. El amor pone en evidencia la *falta* y, en el mejor de los casos, esta falta es la que hace que el sujeto se dirija a otro buscando su complementación. Sabemos que esta es una de las vertientes de lo que S. Freud denominó *transferencia.*

⁹ LACAN, J.: *Le seminaire, Livre XXIII, Le sinthome, clase del 9/12/75*, Seuil, París, 2005.

¹⁰ LACAN, J.: *Le seminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre, clase del 13/11/68*, Seuil, París, 2007.

Decíamos que todo neurótico es un niño, ya que para J. Lacan no hay más adultos que aquellos que han alcanzado la posición de *analizado* como resultado de un fin de análisis. Un *adulto*, entonces, sería alguien que ha llegado al final de un psicoanálisis y se ha confrontado con que el Otro gozador no era más que una invención fantasmática para justificar el goce. Gócese del que a partir de ese momento debe hacerse responsable.

En el *Seminario 14* J. Lacan demostró que "el Otro es el cuerpo". A partir de que hay partes del cuerpo que gozan por fuera del sujeto del inconsciente, el fantasma inventa al Otro gozador.

En las psicosis –y generalizando quizás en demasía– podría decirse que el cuerpo como Otro no está constituido, ya que el organismo no admite la marca de lo simbólico que introduce el agujero que da cuerpo [S(K)]. En ese caso, el individuo, con *todo* su organismo, se ofrece como lo que colma al Otro.

Esta *realización* es, entonces, de otro orden que la *suposición*. El significante, que es el "verdadero" padre, no logra en el caso de las psicosis introducir el agujero en el organismo.

Este significante "padre" no remite al genitor. Por eso, en el caso de las psicosis se trata de algo que en esa estructura pone en juego el rechazo de la elección forzada de la falta.

¿Por qué J. Lacan planteó que el goce del Otro no existe? Una de las respuestas posibles es que, si el Otro es el cuerpo y en el cuerpo *algo* goza, no hay manera de gozar de un cuerpo como *todo*. Se goza de partes del cuerpo, o sea de *a*. Se puede verificar que cuando alguien quiere gozar del cuerpo de otro, tiene que "despedazarlo"¹¹; no hay otra manera de hacerlo. El cuerpo como *todo* no existe.

Decíamos que el objeto *a*, en tanto *semblante de ser* en el fantasma, está tomado por una contingencia, de un punto de goce real en el cuerpo –zonas erógenas freudianas–.

En el curso de un psicoanálisis se va escribiendo el *a* como *consistencia lógica* (la que, en cuanto tal no tiene ninguna relación con un cuerpo viviente) a partir de las ficciones para alcanzar el estatuto de letra del objeto *a*, que es el estatuto del *a* como real.

El objeto *a* escribe la consistencia del nudo mismo. Esta es la diferencia entre el *a* como contingencia corporal –que es del orden

¹¹ LACAN, J.: *Seminario 22, RSI*, clase 17/12/74 y 11/3/75. Inédito.

del semblante y que, como todo semblante, participa del enganche simbólico/ imaginario–, y el *a* como letra, real:

$$\frac{S.I. \text{ (semblante)}}{R}$$

Lo real está velado. *No hay discurso que no sea del semblante*¹², y lo real forcluído, lo imposible de articular es el significante de *La mujer*. Su falta en lo simbólico constituye el agujero real de la estructura subjetiva. Es sobre este agujero real que se monta el semblante.

No hay discurso que no sea del semblante: el S_1 es semblante, el *falo* es semblante, el objeto *a* es semblante. Se trata de lo que puede hacerse con el discurso para suturar el agujero real de la estructura.

Este agujero es lo que se escribe como letra *a* en un análisis. El *a* es aquello de lo real que se escribe por una contingencia –lo que cesa de no escribirse (podemos decir, del *falo*), dado que lo real –en tanto imposible– es lo que no cesa de no escribirse.

Cuando J. Lacan situó el estatuto de letra del objeto *a*, trataba de dar cuenta de la consistencia lógica que tiene que tener el nudo para que la estructura se sostenga. Se refería así al agujero necesario para sostener la estructura del sujeto.

El objeto *a* en tanto letra es un agujero, pero cuyos bordes permiten que se sostenga lo que sí se puede escribir y decir. Se trata del objeto *a* al final del análisis en cuanto *escrito*, y como tal, *fuera del sentido*.

Al final ya nada se puede decir ahí. Pero sí se puede suponer que se ha llegado a bordear ese agujero vía determinados significantes, y que ese agujero bordeado es lo que otorga su consistencia lógica a la estructura del sujeto. Se trata de un agujero sin nombre que, sin embargo, *nomina realmente*.

La lógica, para J. Lacan, en tanto es del orden de lo escrito es real. Por eso cuando homologó el objeto *a* con la consistencia lógica fue para afirmar que el objeto *a* es eso que da soporte real a la estructura subjetiva, haciendo que ésta tenga consistencia.

El *a*, borde del agujero, es lo que se intenta velar con la elucubración fantasmática a partir del *sentido-gozado* en el fantasma.

¹² LACAN, J.: *Le séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui en serait pas du semblant*, Seuil, Paris, 2007.

La fascinación por la *imagen* es lo que permite taponar que todo está hecho alrededor del agujero.

Llegar al final del análisis implica haber verificado que no hay Otro como causa del sufrimiento. No hay Otro que tenga la culpa de lo que aquejaba al sujeto.

J. Lacan habló del *saldo cínico del final del análisis*. Sin embargo no dijo "cinismo", ya que la posición cínica implicaría un argumento del tipo de: *dado que no hay Otro, entonces yo me pongo en el lugar del Otro, en el lugar de la ley para los demás, y pretendo que todos se muevan al son de mi goce elevado al estatuto de Otro*.

El Otro del lenguaje no es nadie, pero no por eso deja de tener existencia; es lo simbólico mismo. Se debe diferenciar el Otro del lenguaje del Otro del goce —que no existe.

El *saldo cínico* da cuenta de que si bien no hay Otro del goce, sí hay Otro de los significantes.

Esto quiere decir que hay un campo estructurado y agujereado de los significantes en el que todo *ser hablante* está inmerso, en función del cual hay reglas de convivencia con los otros.

En cuanto a la posición de rechazo estructural al saber, el no *saber hacer con el saber* (que J. Lacan situaba como la *debilidad mental del parlêtre*¹³) es notorio que un niño, en general, es mucho menos débil mental que una persona grande. No decimos *adulto*, ya que tal como planteaba J. Lacan en "El discurso de clausura..." —apoyándose en las *Antimemorias* de A. Maïtraux— es un hecho de observación que no hay adultos, que *no hay personas mayores*.

Podemos interpretar que un *adulto*, en la óptica del psicoanálisis de la orientación lacaniana sería aquel que es capaz de hacerse *responsable de su goce*; quiere decir, aquel que es capaz de responder por su goce en cada situación.

Ese es, en realidad, un *analista virtual*, tal como lo entendía J. Lacan; es decir un *analizado* que ha llegado al fin del análisis, ya sea que practique o no el psicoanálisis.

Por lo tanto, encontramos que la debilidad mental es introducida en los niños por el discurso del amo, vía los parientes, la escuela, la televisión, etc.

Es por esta razón que muchas veces el niño accede a encontrarse con su posición de goce mucho más rápidamente que una persona grande, ya que su rechazo al saber, si bien hace a la

¹³ LACAN, J.: *Seminario 22, RSI*, clase 11/1/75, *op. cit.*

estructura del *parlêtre* —al menos hasta cierto punto— es mucho menos marcado. Por eso, quizás, asombran las interpretaciones y las respuestas de los niños, ya que éstas ponen en evidencia que ellos están, por así decirlo, mucho más advertidos respecto del goce.

J. Lacan denominó *debilidad mental* a un rechazo "normal" del saber de la castración, es decir, del agujero, por parte del *ser hablante*.

Debilidad mental: un rechazo del saber, de la castración.

CAPÍTULO 6

¿Qué piden los padres?

La demanda de los padres¹

Trataremos algunas cuestiones acerca de la "especificidad" de la consulta por un niño; acerca de qué hacer cuando los padres demandan una consulta por un niño. Se trata aquí de la práctica cotidiana del analista.

En principio, no vamos a olvidar que cualquiera que llega a consultarnos, incluso alguien que ocupa el lugar de padre o de madre, llega en función de presentarse con un objeto, ofreciéndose como *amable* para el Otro. Se tratará entonces de ubicar cuál es el objeto que "traen" como prenda de amor, *con qué objeto* consultan.

Cuando viene alguien sin un niño, un así llamado "adulto", el objeto que trae como prenda de amor es su sufrimiento, su posible síntoma.

Si J. Lacan, en las cartas a J. Aubry², plantea que el niño neurótico está situado en el lugar del síntoma de la pareja parental, es porque cuando los padres vienen trayendo a un niño a la consulta, en general traen a ese niño en tanto síntoma de la pareja, en tanto aquello que les provoca un sufrimiento.

Así como una persona mayor "trae" sus dificultades —para formar pareja, para estudiar, para tener trabajo, para ganar dinero, para tener hijos, para separarse de sus padres, etc.— o sea, lo que provoca su sufrimiento, es decir su síntoma, buscando un saber sobre eso.

¹ NAJLES, A. R.: *Una política del psicoanálisis con niños*, Pl-ural, La Paz, julio de 1996.

² LACAN, J.: "Dos notas sobre el niño", en: *Intervenciones y textos II*, Manatíal, Bs. As., 1988.

Aquello que un psicoanalista intenta obtener por su posición, es que aquel que viene presentándose para ser amado por el objeto que trae, por la ofrenda que es su síntoma, se transforme, en virtud de la transferencia, en sujeto analizante.

Esta operación suele ser más complicada en el caso de los niños, ya que, por ejemplo, éstos, la mayor parte de las veces, son "mandados" por la maestra o por los responsables del gabinete psicopedagógico de la escuela. Los padres vienen con la "orden" de la escuela de que tienen que traer al niño a una consulta.

O, en otras ocasiones, son traídos por los padres que ya no saben qué hacer con ese niño (y ello debido generalmente a múltiples razones).

En todos los casos, lo primero que hay que determinar es por qué alguien viene a hablarnos de un niño. Evaluar qué demanda el que viene a hablar, cómo *eso* de lo que alguien viene a hablar puede transformarse en un síntoma analítico, de modo que podría ocurrir, por ejemplo, que el niño quedara por fuera de la escena; podría no ocurrirle nada a él, no tener ningún problema, y aparecer situado como el significante de la transferencia (S_t) de ese sujeto que vino presentándose con ese objeto, niño.

Una "madre" que viene a consultar por problemas de su hijo, dice, refiriéndose -supuestamente- a él: "mi gordo", "mi gordito". Es muy llamativo que alguien diga: "porque mi gordo... (tal cosa)"; no se sabe si está hablando de un niño o de algún otro objeto. Se ve bien en este ejemplo la posición de objeto que tiene el niño para esa persona, pero en tanto objeto traído como se trae un síntoma: "mi dolor de cabeza", "mi dificultad con los hombres", "mi dificultad con las mujeres", "mi dificultad para ganar dinero", "mi gordo", "mi problema con mis amigos".

J. Lacan lo sitúa en estos términos: *¿con qué objeto habla de eso? ¿con qué objeto pulsional habla de eso? ¿Cómo sabemos qué está diciendo cuando dice eso? Puede ser que algo se desplace y aparezca un síntoma bajo transferencia en ese "padre" o en esa "madre" que vinieron a hablar de ese "niño". O en ambos. Además, también podría aparecer un síntoma bajo transferencia en el niño.*

Lo que deja en claro que no se habla de "ese niño" que se llama fulanito, es que si se escucha a ambos progenitores, es notorio que cada uno habla con un objeto distinto.

En ese sentido, el psicoanálisis apunta a *ofrecer el lugar del ana-*

lista para que cualquiera que venga a hablar allí pueda constituir un *síntoma analítico*.

El analista se ofrece como el complemento del *síntoma*. Y esto es lo que escribe J. Lacan con el algoritmo de la transferencia.

$$\begin{array}{c} S_t \longrightarrow S_q \\ \hline s(S_1, S_2, \dots, S_n) \end{array}$$

Este S_q es el lugar ocupado por el analista. Como afirma Eric Laurent³, si este lugar está bien ocupado por el analista, en tanto destinatario de lo que sea que le vengán a dirigir vía un discurso, aparecerá *après-coup* el significante de la transferencia (S_t).

Si *lo que traen* "padre" y "madre" cuando ambos creen hablar de Pedro, son *cosas* diferentes, es porque hablando *a partir* de Pedro hablan de cualquier otra cosa. Si el lugar del significante cualquiera (S_q) está bien ocupado la transferencia se desencadena sola, porque -como decía J. Lacan a diferencia de S. Freud- ese lugar genera ya un clima transferencial. El clima del dispositivo es un lugar donde el analista escucha, interroga, para que el otro siga hablando, haciendo que el otro hable. A medida que el *ser hablante* habla, puede surgir ese significante (S_t), que es segundo, paradójicamente, respecto del primero (S_q). Se trata de un significante que representa al sujeto [que está debajo (s)] ante ese significante que está ya ahí puesto en su lugar: el analista en el lugar del significante cualquiera.

El analista siempre se presta desde ese lugar (S_q) a cualquiera que venga, en tanto no se sabe a qué viene. Aunque alguien diga que viene "por" su hijo, no se sabe *con qué objeto* viene. Hay que dar lugar para que surja ahí un sujeto.

Si no se tiene esto en claro se pueden dejar pasar y hacer que se desvíen del psicoanálisis *seres hablantes* cuyas demandas no fueron recibidas desde la posición del analista.

Durante mucho tiempo se acostumbraba a que los analistas fueran simplemente receptores de un niño traído como *objeto-paquete*. Aquel que demandaba "por" el niño ni siquiera era escuchado, se tomaba al chico y se hacía... lo que "se" podía.

Cualquiera que viene a hablar, viene hablando de un "paquete" cuyo contenido desconoce. Ese "paquete" puede tener el

³ LAURENT, E.: *Las paradojas de la identificación*, EOL/Paidós, Bs. As., 1999.

nombre de un niño, de un sufrimiento corporal, de un pensamiento que atormenta, y en ese sentido el analista siempre es aquel que se posiciona en el lugar de destinatario para crear esa atmósfera transferencial donde se pueda instalar el *sujeto supuesto saber*.

El sujeto supuesto saber no es el analista, sino que es el sujeto sub-puesto al saber inconsciente, y por esa razón es segundo con respecto al (*Sq*). El significante de la transferencia (*St*) representa, entonces, a un sujeto en tanto elidido.

De este modo cuando alguien llama por un hijo no sabemos qué demanda. En principio, se abre la posibilidad de hacer comparecer a ese que llama. De todas maneras esto no significa que no haya casos en los que es evidente, por los trastornos que se relatan de determinados niños, que esos niños seguramente están aquejados por un sufrimiento importante. Casos en los que hay fobias o terrores muy marcados, o en los que se presentan trastornos corporales o afecciones del lenguaje muy serios.

Pero también se presentan los casos en los que el planteo es: "Al nene no le va bien en la escuela".

Igualmente se trata de hacer que se despliegue qué quiere decir aquel que dice que a su hijo no le va bien en la escuela. Sin dejar de escuchar a los que lo traen, escuchamos, además, al niño, ya que este puede estar aquejado por un sufrimiento que no necesariamente coincida con el motivo por el que es traído.

Hay que hacer comparecer al niño sin dejar de escuchar a los que lo traen: padre, madre, tía/o, abuela/o; a cualquiera que haya venido a hablar. Hacer comparecer a un niño al dispositivo analítico, es darle la oportunidad de acceder a ese *Sq* que él no sabe que existe. Ya que el hecho de que un niño no llame por teléfono para pedir una entrevista, no quiere decir que no pueda demandar un análisis. Se trata aquí de diferenciar la demanda del pedido.

La aparición del *St* es lo que llamamos el principio de la demanda de análisis. Un niño, generalmente, no pide una entrevista porque no sabe que existe lo que se llama un psicoanalista. Eso no obsta para que en el momento en que es traído, e instalado ya el *Sq* como destinatario de cualquier cosa que el *parlêtre* diga, se pueda generar ese movimiento de los significantes que instale un *St* articulado con ese significante cualquiera, apareciendo ahí el *sujeto supuesto saber*. Quiere decir que una vez que

el analista ha hecho aparecer esta estructura que en realidad es lo que J. Lacan escribe como discurso amo o discurso del inconsciente, aparece el *sujeto supuesto saber*; aparece el *sujeto sub-puesto*, puesto debajo de la barra de la represión:

$$\frac{S_1}{\$} \longrightarrow // \frac{S_2}{a}$$

El sujeto supuesto no solo en tanto falta en ser sino en tanto ser de goce, reprimido en el discurso corriente:

En el momento en que aparece algo de eso bajo transferencia, en tanto *Sq* opera, o sea que se ofrece para que se le dirija cualquier demanda, el analista, posicionándose en el lugar de semblante de objeto en el discurso analítico, tiene que hacer girar el discurso hacia el de la histeria (histerización del discurso):

$$\frac{\$}{a} \longrightarrow // \frac{S_1}{S_2}$$

Se trata entonces de que se ponga en juego una pregunta del sujeto sobre su ser que, por ejemplo, podría formularse como: "¿por qué habré nacido? ¿por qué tendré estos padres? ¿por qué no soy el único? ¿por qué no habré nacido varón?", ¿por qué no me quieren?, etc.

La verdadera pregunta del sujeto implica un desgarramiento, la *angustia*, una división evidente, apareciendo el sujeto dividido en el lugar del agente del discurso.

Es importante tener en cuenta que así como sucede con muchas mujeres, el afecto en juego cuando los niños llegan a la consulta es el *miedo*.

Es el trabajo analítico el que puede transformar el miedo en angustia, condición del trabajo analizante.

El neurótico es aquél que se pregunta por la demanda del Otro: "¿Qué me quieres?"; "¿tú me quieres mirada? yo seré mirada", "¿tu me quieres seno? yo seré seno".

Se trata de una suposición fantasmática para hacer existir al Otro como gozante. Por eso el fantasma es perverso: no solo porque es una versión hacia el padre, sino porque intenta hacer gozar al Otro, Otro que se inventó a partir de una parte del cuerpo.

Esta cuestión fue situada por J. Lacan en el seminario *La angustia*, al plantear que el sujeto para proponerse como objeto de amor del Otro se ofrece como el objeto que colmaría la falta de ese Otro, imponiéndole a éste, por ese mismo movimiento, la castración.

Pero por eso también, se ofrece como *objeto de la angustia del Otro*, ubicándose por lo tanto en la denominada posición perversa, es decir, en posición de objeto *a*. Siendo esta la posición de masoquismo estructural del *ser hablante*.⁴ Cuando se ofrece como *objeto de la demanda del Otro*, hace aparecer la división, la *angustia*, haciendo que "su división de sujeto le sea entera desde el Otro devuelta"⁵.

Es así que la *angustia* bajo *transferencia* pone de relieve que el analista, cuando funciona, lo hace como objeto causa de la división del sujeto.

Por ende, calibrar la angustia es una responsabilidad fundamental del analista, pues en cuanto no hay angustia no hay análisis, pero también si la hay en exceso (y/o de un modo permanente) tampoco hay análisis. En este sentido, un analista también debe saber "aparentar" salir en determinados momentos del lugar que ocupa como semblante de objeto para no llevar la angustia hasta un extremo insoportable para el *ser hablante*.

Como ejemplo de ello, valga el caso extremo de ciertos momentos de transferencia negativa en los cuales a las personas se les hace insoportable ir al encuentro de su analista. En ellos se pone de manifiesto que el analista se mantuvo demasiado tiempo en ese lugar del cual, decíamos, debe "aparentar" salir algunas veces para maniobrar con la angustia. Se trata de no empujar demasiado hacia la angustia cuando el analista hace presente de un modo verificable la causa del horror del analizante.

Pero, seguramente, tampoco debe abusar del empleo de otros semblantes, pues de hacerlo así se corre el riesgo de salir del discurso analítico, ya que puede transformar el dispositivo, por ejemplo, en un *idilio eterno* en el cual nada "pase".

El analista empuja, pero empuja —o tira de los hilos de la división subjetiva— sin arrojar, sin hacer atravesar la ventana del fantasma: eso es el *acto analítico*.

⁴ LACAN, J.: *Le séminaire, Livre X, L'Angoisse*, clase del 13/3/63, Seuil, Paris, 2004.

⁵ LACAN, J.: "Kant con Sade", en: *Escritos*, Siglo XXI editores, Bs. As., 1988.

Me interesa introducir un tema que ha dado lugar a múltiples malentendidos: se trata de la posición del niño como objeto del fantasma materno. Al respecto, hay que aclarar algunas cuestiones.

Si el niño se sitúa al modo de las psicosis, *realizando* el objeto del fantasma de la madre, en principio no hay demanda, ya que no hay nada para preguntar en ese caso: hay *certeza*. Si el cuerpo del niño "es" el objeto, *da cuerpo* al objeto en el fantasma de la madre, no hay pregunta.

Ahora bien, si el niño, como todo *parlêtre*, viene presentado como el *objeto tapón* del cual se habla, eso no quiere decir que el niño realice el objeto del fantasma materno. Escuchando al niño uno puede verificar que éste, si se presenta como objeto, es porque está identificado al objeto de *su* fantasma, no al objeto del fantasma de la madre.

El niño, como todo *parlêtre*, llega presentándose como objeto, con su ser: "yo soy esto". Él no siempre lo dice, a veces lo muestra, y después lo va desplegando. En la histeria esto es muy claro; la histeria infantil muestra rápidamente cómo alguien se presenta como objeto.

Con respecto a la oposición de un padre al análisis de su hijo —en el caso en que el niño y la madre lo acepten— hay que desplegar con el padre, de ser posible, la causa de su oposición.

Además, habrá que trabajar con la madre la razón por la cual ella hace algo que se opone a la voluntad de su marido o del padre de su hijo, y cómo eso se articula como síntoma en el niño.

Es posible que el niño sea el síntoma de esa oposición entre la madre y el padre. Si el deseo de la madre no se articula con el deseo del padre, apareciendo un síntoma en el niño, la pregunta que se nos impone es: ¿qué relación tiene esa *madre como mujer*, con ese hombre que es el padre de su hijo?, y ¿por qué quiere algo que el padre de su hijo no quiere?

Hay que hacer jugar la relación que la mujer, no en tanto madre, sino en tanto mujer, tiene con el hombre al que —en el mejor de los casos— le dio un hijo (porque, no en pocos casos sucede que, en realidad, ese hombre aparece como aquel por el cual *ella se hizo hacer un hijo*).

Hay que trabajar la *posición de mujer* en esa persona que se presenta como madre, en tanto esa posición *implica* ofrecerse como objeto del fantasma para un hombre.

En relación con la resistencia de los padres al análisis de un niño, a veces la posición firme del analista hace que los padres concurren aunque sea a regañadientes. Eso depende mucho de la *autoridad* que el analista adquiere por la *posición* en que se ubica ante aquellos que vienen a consultarlo.

Ciertas veces no hay manera de lograrlo, pero en muchas otras, el analista bien ubicado vence la resistencia de los padres a ceder su objeto, en el sentido de su síntoma, dado que ya es un paso que estén ahí.

El problema es que no se presenten nunca. Hay padres que aunque, por ejemplo, en la escuela les digan que tienen que llevar a su hijo a un analista, no lo hacen jamás. Son capaces de llevarlo "a un psicodiagnóstico", o a ver a un psiquiatra o a un neurólogo para que lo medique, con tal de no llevarlo a lo de un analista. El hecho de que lleguen al consultorio de un analista da una posibilidad de poder operar. Por lo antedicho, esta es una condición necesaria pero no suficiente.

Es así como la *posición del analista*, instaurando un lugar "cualquiera" (*Sq*), promueve la articulación que bajo el semblante del significante de la transferencia (*St*) hace comparecer al sujeto como tal (*\$*).

Los padres en la cura*

*¿Con qué objeto se habla?

¿De qué hablamos cuando decimos "los padres" en la dirección de la cura con niños?

La insistencia entre los practicantes del psicoanálisis de la pregunta "¿qué hacer con los padres?" —pregunta que aparece en las supervisiones de curas de niños con insistencia— nos conduce a postular que los extravíos producidos en la práctica del psicoanálisis con los niños a lo largo de su historia dan cuenta de una confusión discursiva entre aquellos que se proponen para encarnar la función del analista.

Desde los albores de la práctica del psicoanálisis con los niños, los padres como interrogante llegaron a constituirse en el síntoma de muchos practicantes.

* NAJLES, A. R.: *El niño globalizado. Segregación y violencia*, Ed. Plural y Asociación del Campo freudiano de Bolivia, La Paz, julio de 2000.

Ya desde la época del enfrentamiento entre M. Klein y Anna Freud, uno de los puntos de la polémica era si había o no transferencia en los niños. Contra M. Klein, que afirmaba que sí, dado que esta se relaciona con los objetos parciales, Anna Freud postulaba que eso no era posible dada la presencia de los padres "en la realidad", y la sujeción del niño al amor de aquellos que la hacía suponer que no había en el niño libido disponible para transferir al analista. Esto podría hacernos pensar que de estar muertos los padres el niño podría haberse analizado, o que hay que esperar a que se mueran los padres para analizar a alguien. Podemos encontrar en esta posición algo del fantasma de Anna Freud.

Entonces, según Anna Freud, para los niños no había posibilidad de inscribirse en el discurso del amo.

En primer lugar, ¿por qué se admite tan fácilmente, cuando alguien llama pidiendo una entrevista por un niño, que el sujeto de la demanda de análisis es el niño? ¿Por qué no se interpreta qué dice alguien cuando dice que su problema es un niño (en la mayoría de los casos, su hija o su hijo)? ¿De qué habla ese que viene a hablar, con qué *objeto* habla, con qué *objeto trae* a ese niño en su discurso?

También vale la pena preguntarse de qué habla alguien cuando habla de su padre o de su madre. ¿Habla del "papá" o la "mamá" que van y vienen por el mundo, o *hablando del padre o de la madre el ser hablante dice algo sobre su goce*?

Sabemos que es frecuente que los así llamados adultos —que, como dice Lacan, no los hay— no sepan qué hacer con los niños.

Esto se observa mucho en el ámbito escolar. Las maestras no saben qué hacer con los niños que presentan conductas cada vez más violentas o apáticas poniendo en evidencia la crisis de la educación como perversión del discurso del amo (discurso universitario).

Como decíamos más arriba, cuando un niño es traído como *paquete* —término que fue utilizado por un pequeño analizante en una entrevista— para ser depositado en manos de otro para que este se haga cargo de él es siempre necesario determinar *qué es lo que ese paquete envuelve*.

Cualquiera que viene a hablar nos habla de un *paquete* cuyo contenido desconoce. Ese paquete puede tener la forma de un niño, de un sufrimiento corporal o de un pensamiento que ator-

menta, pero realmente, de lo que se trata, es de que ese paquete envuelve el *objeto de goce* de ese que habla.

Un hijo puede servir como objeto tapón, como dice Lacan en el *Seminario 20*, como objeto *plus de gozar*, no solo para una mujer sino también para un hombre, que además de ser el "padre de ese niño", en tanto que ser hablante, está dividido *a causa* de un objeto.

Un analista, entonces, no recibe a padres en su consulta, sino que recibe a seres hablantes que, si bien se identifican con diversos significantes o, hablando con más propiedad, si bien son tomados por diversos significantes -padre, madre, hijo, abuelo, abuela, tío, etc.-, pueden padecer de algún sufrimiento que se articula en el significante "niño". Eso quiere decir que ese significante los representa a ellos en tanto sujetos divididos a causa de un goce que desconocen.

El trabajo que un analista puede incitar a hacer a esos padres, en calidad de *parlêtres*, es el de interrogarse sobre su posición subjetiva.

Si decimos en calidad de *seres hablantes*, es porque si se pretende escuchar a los padres como *padres*, el que escucha queda ubicado en posición de *hijo* respecto de aquellos que vienen a hablar.

Se trata de no olvidar, en tanto que analistas, que cuando alguien habla, demanda, y sabemos que lo que demanda es un saber sobre la causa de la propia división, es decir, sobre su goce.

En múltiples ocasiones el objeto que causa la división del sujeto toma la forma de un hijo, así como en otras ese objeto puede tomar, por ejemplo para un hombre, la forma de una mujer. Por eso se puede afirmar que "una mujer es un síntoma para el hombre"⁶.

En el momento en que ambos progenitores de un niño acuden para hablar supuestamente de *ese* niño, es evidente que no hablan de lo mismo, y es evidente que no hablan de ese que después puede hablar por sí mismo. Cada uno de ellos habla de *algo* absolutamente diferente.

Eso nos permite verificar que a través, o por medio de ese niño, hablan de *otra cosa*, y esa otra cosa es lo que el analista debe situar: *con qué objeto pulsional habla cada uno*. Se trata, en conse-

⁶ LACAN, J.: *Seminario 22, RSI*, clase 21/1/75. Inédito.

cuencia, de localizar el *referente singular*, o sea *real*, de los dichos de cada uno de los que allí hablen.

El psicoanálisis nos enseña que el *referente* es vacío, y eso es lo que denominamos *castración*. Es lo que se escribe como el significante de la falta en el Otro [S(A)]. Falta un significante en el Otro para decirlo todo, lo que implica que falta un significante en el Otro para decir lo femenino como tal.

El problema es descubrir, entonces, *por qué se habla, con qué objeto se habla*, en tanto el equívoco estructural impide saber *qué dice* alguien cuando dice *eso* que dice.

*Lalengua crea el parentesco

"...la observación incuestionable de que el parentesco tiene valores diferentes en las diferentes culturas no impide que la machaconería por parte de los analizantes de sus relaciones con sus parientes próximos, además, sea un hecho que el analista tiene que soportar. El paciente viene a hablarnos de sus parientes... ¿de qué habla cuando nos habla de sus parientes? De este hecho primordial que es lalengua. Se trata de lalengua, de que el analizante no habla más que de eso, porque sus parientes próximos⁷ le han enseñado la lengua, se la han transmitido porque han hablado acerca de él... se podría llamar cultura a un caldo de lenguaje en el que todo sujeto viene a caer sumergido".

Jacques Lacan, *Seminario 24*⁸

Lalengua en una palabra propuesta por Lacan para diferenciarla de las lenguas que hablamos. *Lalengua* es una integral de equívocos⁹.

La interpretación en psicoanálisis es homofónica, apoyada en la integral de equívocos que *lalengua* produce. Por eso hay que hablar para analizarse. Hablar favorece el equívoco homofónico.

La *lalengua* se define también "como la otra escena freudiana que el lenguaje ocupa por su estructura; y esa estructura es la estructura elemental que se resume en la del parentesco"¹⁰.

⁷ El Dr. Lacan no decía "la mamá y el papá".

⁸ LACAN, J.: *Seminario 24, L'insu...*, clase del 19/4/77. Inédito.

⁹ LACAN, J.: *El seminario, Libro 20, Aun*, Paidós, Barcelona, 1981.

¹⁰ LACAN, J.: *Seminario 24, L'insu...*, op. cit.

Es interesante notar en el párrafo del epígrafe cómo Lacan sustrae el parentesco de lo fenoménico para pasarlo a la estructura.

El énfasis consiste en precisar que cuando alguien habla de sus parientes, habla de *lalengua*. Ya que es *lalengua*, hecho de estructura, la que crea parentescos entre significantes; es decir que liga determinados significantes —para excluir otros.

Se verifica en la práctica que “padre” es el significante en tanto tal, que “madre” es un nombre del goce, y que el sujeto es “hijo” del atravesamiento de su fantasma, o sea, “hijo” de un psicoanálisis conducido hasta su conclusión lógica.

“Padre”, “madre” e “hijo” son términos heterogéneos que solo el fantasma —en tanto mixto de significante y goce— reúne. (Recuerden que la fórmula del fantasma es $(\$ \diamond a)$, un mixto de significante y goce). Solo hay un padre y una madre *por* el fantasma.

Podemos afirmar que si alguien que se declara analista está viendo frente a sí a un padre y a una madre, es porque no puede no *ver* sino desde su fantasma.

Por esa razón el análisis se complica si el analista no está advertido de aquello que se pone en juego en el dispositivo. En muchas ocasiones sucede que ciertos análisis se interrumpen o ni siquiera comienzan, sin que los analistas que debían conducirlos puedan dar cuenta de tal interrupción.

Padre, madre e hijo, entonces, aparecen en el discurso de los que demandan por el hecho de ser *parlêtres*, o sea, *por la relación que mantienen con la lalengua, y no porque sean “padre”, “madre” o “hijo”*.

Se trata de no confundir a la *madre*, y al *padre* de los que alguien habla, con los progenitores, con aquellos que lo han gestado, o lo han traído a la consulta. Hay que tener presente que cuando alguien habla de la *madre* y/o del *padre* habla de la articulación fantasmática, de los sentidos inducidos por su fantasma.

De manera que no habría ningún obstáculo estructural, si uno tiene claro esto, para tomar en análisis a personas emparentadas entre sí, salvo la resistencia de un analista tan emparentado con su *parentesco* que no pueda dejar de obturar fantasmáticamente el vacío de la referencia, omitiendo de ese modo la relación con la *lalengua*.

Es por esa razón que Jacques Lacan diferenció la *inercia de*

goce de la resistencia, diciendo que la resistencia siempre corresponde a la persona del analista, vale decir, a su fantasma.

La *política del psicoanálisis* de J. Lacan es muy clara: ofertar el lugar del analista (Sq) para crear la demanda de análisis. Se ofrece el dispositivo analítico a todo aquel que habla para dar lugar al tratamiento de su división y del goce que obtiene de la misma.

La interrogación que situábamos al inicio de esta exposición indica, entonces, un problema fundamental de la práctica del psicoanálisis: con qué objeto se analiza.

Es decir que de la pregunta del principio: *con qué objeto se habla*, llegamos a la pregunta: *con qué objeto se analiza*.

Ya que la “familia” del practicante, es decir, su *fantasma*, es lo que obstaculiza la dirección de las curas que debe conducir.

Por lo tanto, en la medida en que el que ofrece ese lugar está claramente posicionado a partir del propio atravesamiento que va haciendo de su fantasma en su propio análisis, no hay manera de que se extravíe en las distintas dimensiones del dicho.

Se trata pues de ofrecer el dispositivo analítico a todo aquel que habla para dar lugar al tratamiento de su división y del goce que obtiene de la misma.

*La función paterna, función de *sinthome*

La cuestión del *padre* no puede dejar de situarse en relación con las tres dimensiones de J. Lacan, *real, simbólico e imaginario*, con la función de *nominación*, y, por lo tanto, con la concepción del *sinthome* como *suplencia* del Nombre del Padre, en tanto éste siempre falla.

Como señalábamos más arriba, el psicoanálisis nos enseña que el *referente* es *vacío*, y eso es lo que denominamos *castración S(A)*. Lo anterior equivale a decir que no hay en lo simbólico, es decir en el Otro, un significante para nombrar al *ser hablante*, un significante para decir su *ser*, razón por la cual éste deberá inventarse un nombre para suplir esa ausencia en la referencia. Esa invención se realiza con el goce, y es lo que al final de su enseñanza J. Lacan denominó *sinthome*.

La identificación, desde Freud, viene a dar cuenta del modo en que el sujeto se crea una identidad, vale decir, del modo en que se da un nombre del que goza, a partir del *significante amo*.

En el *Seminario 17*, al hablar del “más allá del complejo de

Edipo"¹¹, J. Lacan se preguntó qué intentaba disimular el mito de Edipo en cuanto que se trata del mito del padre como fundador de todo lo que hay. Respondió afirmando que "desde el momento en que entramos en el discurso del amo, desde el momento en que entra en el mundo ese discurso, lo que hace —de alguna manera— es obturar, reprimir, el hecho de que el padre está castrado"¹². Ya que el hecho de que el fantasma esté reprimido hace que ese discurso sea completamente "ciego" en su fundamento.

A partir de situar en su *Seminario 17* un "más allá del complejo de Edipo", J. Lacan introduce una modificación en la conceptualización de la cura analítica que le permitirá plantear al final de su enseñanza al goce como real y la *responsabilidad subjetiva* respecto del mismo.

Cuando alguien habla del padre imaginario en el análisis, el *padre ideal*, la referencia es el goce de su Otro, Otro inventado a partir del objeto plus de goce (*a*) en el fantasma.

Si podemos situar algo del *padre real*, es como goce.

Cuando J. Lacan dijo que el único *padre real* que podríamos rastrear es el espermatozoide, fue para definirlo como *imposible*. Pero, por el contrario, situó como el único *padre de lo real* al *significante*, ya que el único *padre del goce* es el *significante*. Hay goce porque hay el Uno; si no hubiera el Uno no habría goce, y solo hay goce bajo la forma de un *plus*; no hay otro.

Es *lalengua* la que introduce el goce en lo real, ya que en principio solo hay vacío, vacío que opera en virtud del hecho de ser hablantes.

Entonces, cuando Lacan comienza a hablar de la *lalengua* a partir del *Seminario 20*, es para referirse ya no a la dimensión de lapsus de la palabra sino a la dimensión de *goce del Uno*, la función de goce de la palabra.

El inconsciente, a partir de allí, ya no se definirá por la articulación significativa sino como el S_1 solo, que insiste. Por eso, J. Lacan dice que "Uno habla solo a menos que se ponga a dialogar con un psicoanalista"¹³.

El S_1 solo, *insensato, enigmático*, que le permite al *parlêtre*

¹¹ LACAN, J.: *Le séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, Ap. II, Seuil, Paris, 1991.

¹² *Ibidem*.

¹³ LACAN, J.: *Seminario 24, L'insu...* Inédito.

hacerse un sentido para gozar en el fantasma, está también en el principio del síntoma. Ese síntoma que J. Lacan definirá como "modo de gozar del inconsciente en tanto el inconsciente nos determina"¹⁴.

Construir el fantasma, entonces, es ir localizando las formulaciones posibles del *goce-sentido* de un *parlêtre*, lo que en términos lógicos significa ir encontrando la *regla*¹⁵ que organiza sus dichos. La misma regla que se emplea para gozar.

O sea, que el lugar de la referencia, el lugar del *decir* que organiza los dichos, debe ser extraído. El problema es descubrir, como decíamos en el primer punto, desde *dónde* se habla, por qué se habla, *con qué objeto* se habla, en tanto el equívoco estructural impide saber *qué dice* alguien cuando dice *eso* que dice: *escribir en el análisis qué decir sostiene ese dicho, implica suplir la referencia perdida*.

Se trata, en consecuencia, de localizar el *referente singular*, o sea real, de los dichos del que habla, que no es otro que la *pulsión* como *fuera de sentido*, una vez atravesado el fantasma.

Un analista, entonces, es aquel que se posiciona como *bisagra* entre el *sentido (Sinn)* y la referencia (*Bedeutung*) para ir construyendo el *lugar* de esta última a lo largo del análisis. Podemos afirmar que este *decir situado* que es el *dispositivo analítico* mismo da cuenta de la *posición del analista* como *posición del inconsciente*. Esto equivale a ubicar al analista como cuarto nudo, vale decir, como *sinthome* del analizante en la cura¹⁶, teniendo en cuenta la estructura borromea del sujeto del psicoanálisis.

Es por la vía de la *contingencia*, o sea por el régimen del encuentro, que cesa de no escribirse el falo¹⁷ en la experiencia analítica y algo del goce se escribe *en forma de a*. Este es el único camino que permite el acceso al lazo social en tanto lazo discursivo.

En la cura analítica se trata, entonces, de introducir el orden de la *causa*: esto es, la *contingencia* como aquello que está en la base de la *necesidad* del síntoma.

El *síntoma*, en tanto suple la ausencia de proporción sexual, es

¹⁴ LACAN, J.: *Seminario 22, RSI*, clase del 18/2/75. Inédito.

¹⁵ MILLER, J.-A.: *Donc*, Curso de la Sección clínica de Paris, 1994. Inédito.

¹⁶ LACAN, J.: *Le séminaire, Livre XXIII, Le sinthome*, clase 13/4/76, Seuil, Paris, 2005. "El psicoanalista no puede concebirse más que como un *sinthome*. El psicoanálisis no es un *sinthome*, ¡sí lo es el psicoanalista!".

¹⁷ LACAN, J.: *El seminario, Libro 20, Aun*, cap. "El saber y la verdad", *op. cit.*

lo único que, como *invención*, permite escribir algo en lo real que posibilita el lazo con los otros, que permite hacer existir algo del orden del acto sexual, la relación sexual por un tiempo, de modo contingente.

Es por ello que, además, Lacan plantea el fin del análisis como un "saber arreglárselas con el síntoma"¹⁸ en tanto se trata allí de un consentimiento del sujeto al goce pulsional, del que, además, se hace responsable.

Y para esto no hay padre que valga.

CAPÍTULO 7

¿Qué pide la pedagogía?

Demanda de los educadores

La demanda escolar suele ser una de las demandas que determina con mayor frecuencia la llegada de los niños a nuestros consultorios, a partir de diagnósticos de "trastornos de conducta" o de "aprendizaje", emitidos por la institución.

Tomaré el ejemplo de un niño que es enviado por la escuela a la consulta con un analista a causa de graves trastornos disortográficos (su ortografía era espantosa y no había manera de corregirlo).

En una entrevista con el padre de este niño surge en sus dichos un juicio contundente: para este hombre la ortografía es la ciencia de los asnos. Se comprueba así que el niño responde con la disortografía al ideal paterno, o sea, al ideal del yo en tanto ideal del Otro {I(A)}. No hay ningún síntoma en este punto. El niño no se preocupa por corregir su ortografía porque para él no hay ruptura alguna entre lo que él hace y el ideal del yo. La pregunta que se le impone al analista es ¿qué derecho tiene alguien de intentar cambiar a ese niño cuando éste no presenta ningún sufrimiento, dado que, en principio, su disortografía es acorde con el ideal paterno, o sea, con el ideal del yo?

Este ejemplo es contrario a aquellos casos en que los padres traen al niño porque éste no cumple con su ideal narcisista. Por otra parte, esto sucede muchas veces cuando se trata de la demanda escolar, en el sentido de que ésta suele entrar en conflicto con el ideal que sostiene al sujeto.

No sucede lo mismo en el caso en que los padres acuden a la consulta enviados por la escuela —cuando ni ellos ni su hijo han registrado ningún trastorno— que cuando acuden porque algo del niño les presentifica lo insoportable.

¹⁸ LACAN, J.: *Seminario 24, L'insu...*, op. cit.

Cuando la consulta al analista es requerida (y en muchos casos, impuesta) por los docentes o por la institución escolar no hay que perder de vista que el problema, en principio, es de la institución escolar o de sus agentes.

Este dato merece una primera interpretación (lectura) por parte del analista, en el sentido de que bien puede no tratarse de un síntoma familiar, sino de un síntoma de la escuela o de los maestros.

Hay oportunidades en las que esto sucede. Se trata de situaciones en las que el docente es quien está perturbado por no saber qué hacer con determinado niño, por "no poder manejarlo", en definitiva, porque hay un goce que a ese docente le actualiza ese niño.

Por lo tanto, podemos preguntarnos qué nos autoriza, en tanto analistas, a tratar a un niño debido a que un docente padece de él como síntoma. En todo caso, se trata de ofrecer a aquellos que se encuentran en posición de demanda a partir del "toque" de un goce ignorado, la posibilidad de acceder al dispositivo analítico.

Ciertas veces es posible hacerlo incluso con los docentes, ya que hay algunos que nos llaman pidiendo información, pidiendo que se les diga algo, dándonos así la ocasión de ofrecerles dar tratamiento al sufrimiento singular que los niños -nombres de ese goce ignorado- les han ocasionado. Esto da lugar, en determinados casos, a la constitución de un síntoma analítico.

El psicoanalista frente a la demanda escolar

Por otra parte, es necesario también que el analista se pregunte acerca de la razón por la cual algunos padres aceptan, de una manera absolutamente acrítica, la demanda escolar. Es necesario, entonces, ubicar por qué algunas personas grandes se someten de tal modo a una de las formas del discurso amo -el discurso escolar en este caso. Por qué determinadas personas que no registran ningún trastorno en su hijo, ni en su relación con él, se someten tan rápidamente a la demanda escolar. En algunos casos es llamativo que los padres no defiendan a ese hijo frente a algunas demandas inusitadas de ese Otro que aparece bajo la forma de la escuela o de sus agentes.

En todo caso, se trata de tener en claro que un analista se ofrece como destinatario de la demanda de cualquier *ser hablante*, demanda que en el caso de aquellos que consultan "por" sus hijos, consiste algunas veces en que otro se haga cargo de ese niño, ya que ellos no saben qué hacer con él. Es necesario por tanto, precisar las condiciones en las que el analista debe recibirlo.

Llegado el caso de que en el niño aparezca un síntoma bajo transferencia, de que se comience a hacer un trabajo analítico con él, de que ese trabajo funcione y avance, ¿por qué, uno o ambos progenitores, deciden, en muchas ocasiones, interrumpir la cura en ese punto? Ciertamente, la mayoría de las veces eso sucede en el momento en que ese niño se posiciona de un modo diferente respecto del goce. ¿De qué manera intervenir para que eso no suceda?

Como decíamos más arriba, si se escucha a esas personas en su calidad de "padres", el analista no está en su lugar sino en el de hijo y, por lo tanto, carece de autoridad sobre ellos.

Si, en cambio, se ha trabajado apuntando a la división subjetiva de esos que vienen a hablar, aunque no entren en análisis, aunque estén en análisis por otro lado, o aunque no decidieran analizarse, es más factible que no se opongan a la cura de su hijo.

A veces se olvida que cuando alguien habla con un analista *siempre* habla de sí, y que, en realidad, es una *ilusión* creer que lo que los progenitores dicen sobre su hijo hace saber siempre algo acerca de ese niño.

La propuesta, entonces, es abrir la posibilidad de un análisis para cada uno de los que deciden hablar, para dar lugar en él al tratamiento de su división y del goce que obtienen de la misma.

La política de J. Lacan era muy clara: con oferta crear demanda. Se ofrece el dispositivo analítico a todo aquel que habla para crear la demanda de análisis (que luego puede o no efectivizarse).

Un ejemplo clínico

Les voy a presentar un pequeño recorte de un caso en el que se presentan síntomas modernos.

El analista tiene que estar a la altura de responder al malestar de la cultura de su época, para lo cual, en primer lugar, el ana-

lista tiene que saber cuál es ese malestar enquistado en su época, y, ciertamente, en la actualidad, los problemas de aprendizaje, la anorexia, la bulimia, las adicciones, son fenómenos feroces que están relacionados con el empuje de los medios masivos de comunicación solidarios del mercado global, así como por el mandato globalizado del éxito. Es así que eso que aparentemente esos medios querrían evitar es lo que finalizan promoviendo con sus debates televisivos, con sus "talk shows", ya que al final el término anorexia -por ejemplo- termina convirtiéndose en significante amo o ideal, "hay que estudiar", "hay que tener éxito", "¡hay que ser flaca!", son significantes amo que afectan cada vez más a los niños de ambos sexos.

En este caso se trata de una niña de once años¹ que se presentó enviada por la escuela con una llamativa falta de interés generalizada que caracterizaba como depresión: ella decía estar deprimida. Por eso no estudiaba -ni hacía nada.

Recuerden que la depresión para un psicoanalista no es otra cosa que la caída del deseo por el empuje de un goce que invade el cuerpo, obturando el vacío de la causa.

En las entrevistas aparece una queja bajo el aspecto de un lamento, "¿por qué habré nacido mujer?" Refería de ese modo una conclusión extraña luego de frecuentes decepciones amorosas -acaecidas principalmente en sus ensoñaciones diurnas.

Al poco tiempo de empezar a concurrir a las entrevistas se produjo el desenmascaramiento de una anorexia, la que al ser localizada bajo transferencia permitió situar una anorexia infantil padecida a los dos años de edad. Tal repetición bajo transferencia declinó finalmente en la irrupción de un recuerdo que indicaba un saber rechazado: ella se veía llorando a la edad de dos años, mientras su madre era revisada por los guardias de un supermercado al ser sorprendida robando -es preciso aclarar que su madre era gorda.

Este episodio anoréxico encontraba sustento en sus identificaciones contrastantes: ser ladrona como todas las mujeres de su familia materna (ella creía saber que su abuela y sus tías también robaban); no parecerse a su madre gorda; ser una modelo (lo que significa que ni siquiera estaba metaforizado este "ser una

modelo" en ser una alumna modelo, una hija modelo, sino que se trataba de ser una modelo, literalmente); ser como su amiga anoréxica que desesperaba a la madre; ser huesuda como su abuela paterna (que venía de una familia supuestamente de alcurmia).

De modo que este fenómeno anoréxico, al estar determinado por todos estos rasgos de identificación, terminó constituyéndose como síntoma analítico.

El síntoma analítico es el significante que encarna para el sujeto una significación ignorada, que le produce una interrogación y que hace que se dirija al Otro pidiendo algo con respecto a eso. El síntoma analítico es el S_1 puesto en forma en el discurso del inconsciente.

Podemos concluir afirmando que en el momento de iniciar las entrevistas lo que se manifestaba bajo la forma de un *estado depresivo* y falta de interés generalizada, incluida la escuela, era el goce de la castración, el goce de la falta, goce que irrumpió en el cuerpo bajo la forma de una anorexia en el momento de vacilación de su posición histérica, ante la aparición de Otro goce, el goce femenino, que se intentaba rechazar y que solo pudo encontrar su lugar en el dispositivo analítico.

¹ NAJLES, A. R.: *Una política del psicoanálisis -con niños-*, "Una entrada en análisis", Plural Editores, La Paz, 1996.

CAPÍTULO 8

Un síntoma moderno: el fracaso escolar

Puede afirmarse que "el saber vino al mundo para amordazar a la verdad".¹

Ya que como lo hemos visto al referirnos a los discursos, "todos los aparatos de enseñanza pueden ser tratados como represiones del inconsciente". Puede decirse que la preponderancia del saber –discurso universitario– es solidario de la época de la ciencia, como ya lo hemos visto.

En este sentido, el fracaso escolar es una patología reciente que hace su aparición luego de la instauración de la escolaridad obligatoria a fines del siglo XIX. Y ha tomado un lugar relevante por el cambio social de los últimos años, ligado al cambio del mundo del trabajo en una sociedad cada vez más tecnificada y globalizada.

Tampoco hay que olvidar que ha sido nefasto el auge de los test de nivel, en tanto son nefastas las consecuencias que acarrea una medida cifrada de la inteligencia cuando se le da a esta medida el valor de una verdad científica, como veíamos en el capítulo 4.

Los trastornos del aprendizaje –así como cualquier otro trastorno– pueden ser leídos como la manifestación del malestar de un ser hablante singular, en el lenguaje de una época en la que el poder del dinero y el éxito social son los valores predominantes (pensemos que los ídolos –ideales imaginarios– de nuestros niños ya no son Salk o Sabin, sino Shakira o Ronaldinho).

Es por eso que no hay que dejar de tener en cuenta que la presión social es solo el catalizador de un trastorno que se inscribe de manera singular en cada ser hablante.

¹ MILLER, J.-A.: *El banquete de los analistas*, cap. XIX, "El saber y la verdad (II)", Paidós, Bs. As, 2000.

¿Qué significado darle al término fracaso?²

Es por eso que para el psicoanálisis el término fracaso no tiene el mismo sentido que para el discurso imperante en el mundo del mercado. Mientras que para el psicoanálisis el fracaso remite a la falla por la cual responde un sujeto desde lo real, para el discurso del mercado el fracaso es lo opuesto al éxito. Se trata en este caso de una valoración sostenida por los ideales universalizantes de dicho mercado. Sabemos desde Freud, que un ser hablante se constituye a partir de la identificación a un rasgo significativo que funciona como Ideal del yo [I (A)] para dicho ser hablante, ideal que condiciona sus identificaciones imaginarias (yo ideal) a personajes de su mundo y su posición respecto de lo real (el objeto *a*). Esos ideales son en primer lugar los de su entorno familiar y social, pero no valen para todos de la misma manera. De modo que el sujeto se identifica o no a esos valores, o se identifica a su manera, es decir, según el empuje de la pulsión, o lo que es lo mismo, según su modo singular de gozar. Eso quiere decir que no todos somos iguales, no todos, aun perteneciendo a una misma familia, nos regimos por los mismos significantes-amo. Y lo que para unos es algo estimable para otros no lo es.

Pensemos en el caso del niño con problemas de disortografía, quien en el curso de la cura se encontró con el ideal del yo en relación con una frase del padre que decía: "La ortografía es la ciencia de los asnos".

Este ejemplo pone en evidencia claramente que el ideal escolar puede no estar de acuerdo con el Ideal del yo (S_1) del sujeto, es decir, que hay un conflicto inconsciente entre los diferentes ideales propuestos por el Otro al sujeto. Es por eso que un conflicto entre identificaciones antagónicas puede detener a un ser hablante y bloquear sus realizaciones, es decir, que ese conflicto se evidencia por una *inhibición*.

² CORDIÉ, A.: *Les cancrés n'existent pas*, Seuil, Paris, 1993.

El fracaso escolar como respuesta de lo real

Cuando decimos que el fracaso escolar es respuesta de lo real, estamos diciendo que en ese caso, el supuesto fracaso se constituye como síntoma revelando lo real del goce de un ser hablante. Para ello hay que recordar la aseveración de Lacan cuando dice que "el síntoma es el modo en que cada uno goza del inconsciente en tanto el inconsciente lo determina".³ S. Freud ya había descubierto que en el síntoma había cierto beneficio. El beneficio de goce es eso que J. Lacan pone en evidencia en el síntoma.

El síntoma es, entonces, un modo de decir, pero al mismo tiempo un modo de gozar. Es lo que conducirá a J. Lacan a diferenciar la *envoltura formal del síntoma* de su *núcleo de goce*.

El DSM IV: del síntoma a los trastornos

Todos ustedes conocen el DSM, que es el *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales* inventado por el discurso médico norteamericano de la mano de la ciencia y la tecnología y en relación con las políticas de mercado. Recordemos que decíamos que el sujeto de la ciencia es el sujeto forcluido por la ciencia, el que está excluido como responsable. Y, efectivamente, se ve en el DSM que ya no hay más sujeto responsable, que el ser hablante ha sido reducido a un mecanismo con trastornos de funcionamiento.

Con el avance de la globalización y el progreso de la medicina de la mano de la tecnología, ha cambiado también la naturaleza del malestar y, por qué no, la terminología para referirse a él. De manera que ahora se habla de ataques de pánico para lo que antes se definía como angustia, de depresión, de stress, de crisis nerviosa, de adicción afectiva, de somatizaciones, etc.

De la mano de los medios masivos de comunicación se genera una nueva nosología que deja de lado las categorías clásicas de neurosis y de psicosis. De la mano de los grandes laboratorios farmacéuticos se generan las drogas que prometen cada vez más la felicidad instantánea.

³ LACAN, J.: *Seminario 22, RSI*, clase del 18/2/75. Inédito.

Pero eso no quiere decir que no sigan existiendo los neuróticos –tanto histeria como neurosis obsesiva– así como un número cada vez mayor de psicosis –psicosis ordinarias–.

El psicoanálisis pone en evidencia que el abandono de la noción de síntoma por la de trastornos, se sostiene en la exclusión del sujeto como singularidad efectuada por el discurso de la ciencia.

Es por eso que en tanto orientación hacia lo real, el psicoanálisis propone tratar el “síntoma en tanto acontecimiento de cuerpo”, ligado al goce de hablar. Es decir, que el psicoanálisis se sostiene en su práctica del síntoma como respuesta del sujeto en tanto real, o sea, como goce. Síntoma al que habrá que identificar en el curso de la cura para llegar al final a poder arreglarse con él para hacer lazo con los otros.

Del síntoma social a la revelación de lo singular de un ser hablante, o de los trastornos de aprendizaje al síntoma

a. La cura de Roxana (9 años)⁴

Se trata en este caso de una cura supervisada por mí. El analista que condujo dicha cura relata que Roxana es traída a la consulta por problemas en la escuela. Se lleva mal con sus compañeros, está por repetir cuarto grado. Su madre dice no poder manejarla.

Ella comienza hablando de sus miedos: al apagar la luz antes de dormir, teme que los muñecos cobren vida; menciona el esqueleto de un libro que tiene sobre su escritorio en el que a través de la superposición de páginas se arma el cuerpo humano. También le preocupa la posibilidad de que los muertos revivan; han fallecido dos personas de su conocimiento: una vecina y una pariente. Otro de sus temores es ser mordida por los perros.

Con respecto al colegio, considera que es mejor repetir el grado. Sus problemas con los compañeros, dice ella, son por la diferencia de edad. Es la más chica del grado, sus compañeros tienen diez años y ella nueve.

Sobre el padre, dice que es bueno, que la lleva a pasear; mani-

⁴ NAJLES, A. R.: *Una política del psicoanálisis -con niños-*, Plural Editores, La Paz, 1996.

fiesta respecto de la madre cierto enojo, ya que se queja de que no la cuida.

“Año nuevo, vida nueva”: así comienza la primera entrevista posterior a fin de año.

Ante la pregunta del analista por esto que ha dicho, dice que es algo como “de tal palo, tal astilla”. En relación con la primera frase, explica que quiere decir dar el examen en marzo y pasar de grado. Sobre la segunda, y no sin dificultad, llega a decir que ella es igual a la madre.

Su madre siempre fue la más chica; repitió segundo grado. Roxana afirma ser igual a ella en todo, y resulta muy difícil poner esto mínimamente en duda.

En otra entrevista habla del miedo a los perros, desde que a los cinco o seis años la mordió uno, el perro de su primo Aníbal. Aníbal es hijo de un hermano del padre.

Ella se refiere a los que llevan el apellido paterno como de su familia propiamente dicha. De los que llevan el apellido materno dice que son su familia, pero que no es lo mismo.

Sobre el temor a ser mordida, agrega que esto le ocurre cuando pasea por la calle con el padre, del cual comenta que en este momento está muy nervioso. Dos años antes, el padre dejó de trabajar en el negocio que atendía luego de sufrir un asalto. Ahora trabaja con su padre (abuelo de Roxana), vuelve muy nervioso, grita, se enoja con ella y a veces le pega.

En marzo, al regresar de las vacaciones, comienza a tratar al analista con fastidio, deja de llamarlo por su nombre: “nene” o “tonto” son los moteos que reemplazan al nombre del analista. Comenta que por decisión de la madre y la directora del colegio no rindió el examen en marzo y repitió el grado.

Ahora tiene problemas con los compañeros actuales y con los anteriores. Dice: “Me excluyen, no me prestan las cosas, me tratan como a una basura”.

“Nene” y “tonto” es la forma con la que se dirige a sus compañeros. Relata que uno le dijo que gustaba de ella, a lo que respondió con un cachetazo.

En otra entrevista dice estar muy contenta, porque un compañero (Gonzalo) le dió un beso; con la excusa de contarle un secreto, se acercó y le dió un beso. Cuenta que la besó en la mejilla. El analista le pregunta si es la primera vez que un chico le da un beso y contesta: “Lo que pasa es que yo *prac...*”, e inmediata-

mente dice: "No, olvidate, estoy hablando *pavadeces*". Finalmente cuenta que practica besos en la boca sobre el espejo; practica para cuando sea grande y se case. No puede recordar cuándo ni cómo comenzó esto.

En relación con los miedos nocturnos, recuerda que comenzaron a los cuatro años a raíz de un sueño de angustia. En él, ella estaba en un sótano -o túnel- del cual no podía salir. De pronto apareció un encapuchado vestido de negro y la robó; luego la llevó "volando, saliendo de la tierra y pasando por el cielo" a un lugar donde la iban a convertir en "algo, igual a ellos".

Estos seres negros, encapuchados, son los que en la actualidad ella teme que aparezcan en la oscuridad. Para poder acostarse, saca los muñecos que tiene sobre la cama y los apila en el piso. Cuando apaga la luz, el bulto se le aparece como un ser negro.

"¿Por qué los apilás de ese modo?", le pregunta el analista. Dice no saberlo. "¿Qué hacés cuando tenés miedo?". "Llamo a mi papá y me paso un rato a su cama".

El analista le dice que pareciera que quiere tener miedo de alguna forma; dice que no y el analista corta la entrevista.

En la entrevista siguiente dice: "Te voy a contar algo que siempre me olvido de decirte". Allí cuenta que se arranca los pelos. Ella cree que se va a quedar pelada porque no le volverán a crecer.

Sabe que eso está mal, que le hace mal, pero no puede dejar de hacerlo. "Es como un vicio, como la gente que toma vino o se droga". La *gente que toma vino* es su abuelo materno y su tío Pascual (hijo de este mismo abuelo). "Toman, toman y hablan de *pavadeces*".

Según recuerda, fue a los ocho años que comenzó a arrancarse el pelo. De esa época recuerda el casamiento de su padrino, padrino que se casa con una tía materna. Durante la fiesta, su tío Pascual tomó mucho y salió de la fiesta con ella y sus primas. Dice: "Cuando salimos me agarró del brazo muy, muy fuerte y me dijo: 'R., cuando seas grande...'. ¿Qué más? *Pavadeces*". Ante la pregunta del analista por esas *pavadeces* responde "me da vergüenza". Finalmente dice que todavía no se anima a contarle.

Sobre esta fiesta también recuerda haber visto al padrino besando a la novia. El analista le pregunta si fue después de esto

que empezó a *practicar besos sobre el espejo* y responde afirmativamente.

En la entrevista siguiente continúa hablando sobre su preocupación con respecto al pelo: comenta que lo hace en todos lados, en su casa, en el colegio, estando sola... Inmediatamente pide hablar de otra cosa, dice "hablemos de otra cosa que el pelo. Hablemos de los miedos", y comienza nuevamente con el relato del sueño. "Hay una chica en el túnel, no sabe cómo salir. Se ve una parte oscura y otra donde hay una luz y ella corre hacia la zona oscura". Ante la pregunta sobre el pelo de esta chica dice que es muy largo, hasta la cintura, enrulado y negro. Continúa con la segunda parte del sueño, donde la protagonista es convertida en un ser negro, y dice: "Cuando la convierten está muerta y vuelve a la tierra: a los muertos les sigue creciendo el pelo y las uñas".

Hasta acá llega el relato de la cura.

b. Una genealogía del miedo

Me parece interesante marcar en principio un detalle que adquiere toda su relevancia: el motivo de consulta por el que esta madre se acerca a un analista no tiene nada que ver con la verdadera preocupación de la niña. La madre trae a Roxana porque tiene problemas en el colegio y va a repetir el año: es eso lo que a esa señora le preocupa.

A su llegada, esta niña dice que tiene miedos... habla de que va a repetir el grado, que es una preocupación, etc. Pero lo que aparece enseguida es el problema que sus miedos le ocasionan a la noche cuando apaga la luz. O sea, que en principio se comprueba que lo que puede llegar a ser un síntoma para una persona traída por otra, no necesariamente es lo que preocupa o puede llegar a ser síntoma para quien lo trae (en este caso la madre). El significante de la transferencia aparece en virtud de que hay *ahí* un analista (*Sq*) en su lugar, el que posibilita la localización de los *miedos* en el dispositivo.

Esto apunta a diferenciar cuál es el sujeto que aparece en cada uno de estos enunciados como sujeto de la enunciación.

Roxana continúa con el listado de sus miedos: a que los muñecos cobren vida y a ser mordida por los perros. En relación con que los muertos revivan, el analista señala que esta niña ha tenido ocasión de tener muertes cercanas: la de una vecina y la de una mujer familiar... un pariente.

Hay otra cuestión que es interesante marcar con respecto a la demanda de la madre y la de ella. Ella, en un momento dado, dice que es mejor repetir el grado, ya que es muy chica para esos compañeros y no se adapta a estar bien con ellos. Ella parece tener todo muy claro en ese aspecto.

Cuando retoma en enero, dice lo contrario de lo que había dicho: "Año nuevo, vida nueva", refiriéndose a que va a dar examen en marzo para poder pasar de grado. Hay ahí una contradicción que Roxana no registra, y a partir de ahí engancha esto con "de tal palo, tal astilla", que la lleva a situarse en relación a la madre como en "todo" igual a la madre, por medio de la identificación.

Luego de mucho indagar lo que surge es que ese "en todo igual a la madre" se localizaba en el hecho de que su madre era la más chica del grado igual que ella, y en que repitió segundo grado. Es lo que ella puede decir con respecto a esta cuestión; si bien dice que es igual a la madre en todo, ese "todo" no puede ser abierto, no puede ser puesto en cuestión, aún.

Es interesante lo que aparece cuando ella dice que la familia propiamente dicha es la familia paterna. Al ser interrogada sobre esto, ella lo sitúa en torno del nombre, o sea del significante.

R. ubica las coordenadas de su genealogía, al mismo tiempo que surge el miedo a ser mordida por los perros cuando sale con su padre. Sus orígenes los hace corresponder al hecho de haber sido mordida por el perro de un primo paterno. Evidentemente, parece que pasea sola con el padre. Tampoco está la madre ahí.

La *nominación simbólica* aparece con claridad, como asimismo los miedos —que giran en torno del significante, paterno— dan cuenta de su falla.

Es interesante notar que este temor a ser mordida cuando sale con el padre queda, además, ligado con la impotencia del padre, con la cobardía de su padre. Él renunció a su trabajo independiente para retornar a trabajar con su propio padre, en función de un asalto en el cual él no sufre ningún daño corporal, solo que se asusta y tiene *miedo*. A partir del miedo, el padre de R. termina trabajando con su padre.

R. agrega que su padre a veces le pega. Ella encuentra las razones de esto en el hecho de que vuelve muy nervioso de su trabajo.

El tema de los ladrones va a retornar en el sueño. Ella sostiene

ne a su padre en su impotencia al "promover" sus *miedos*, rasgo de identificación de R. con él.

En tanto sujeto, el padre de esta niña ha elegido la posición de hijo y esto tiene consecuencias para su propia hija. Puesto que al elegir la posición de hijo ha elegido no responsabilizarse de su goce.

Es así como R. queda expuesta, no solo ante los ladrones, sino ante la impotencia de su padre. La relación de éste con su propio padre es el lugar desde donde la interrogación "genealógica" acerca del goce del padre toma cuerpo, en su propio cuerpo...

c. *Miedos y sexualidad: una vía de entrada*

Se observa en este caso, además, cómo comienza a ponerse en forma lo que S. Freud denominó "neurosis de transferencia". El analista logra, a partir de la ocurrencia de un lapsus, dar lugar a la puesta en acto de la realidad sexual del inconsciente. Ello ocurre luego de haberse sorteado un momento en el que peligró la posibilidad de la cura analítica. En él, el analista había pasado en la transferencia al lugar de semejante degradado (*nene, tonto*), en cuanto era tratado del mismo modo en el que R. trataba a los niños —que no le gustaban— en el colegio.

Se evidencia aquí su problemática en torno a la sexualidad, a su posición sexual y a su relación con otros seres sexuados: acepta los besos del niño que le gusta, pero responde con un golpe cuando otro, que no le gusta, dice gustar de ella.

La primera formación del inconsciente aparece bajo la forma de un lapsus. Dice "lo que pasa es que yo *prac...*", se corta y dice "no, olvidate... estoy hablando *pavadeces*".

"*Pavadeces*" surge siempre en relación con algo que remite a lo sexual, al goce. Se trata de un significante, dado que indica el goce del sujeto. En este lapsus, ella es sorprendida en tanto sujeto del decir, y es entonces que confiesa que *practica* besos en la boca con el espejo.

Cuando relata el *sueño* por primera vez —el sueño que ha desencadenado sus miedos nocturnos, cuya primera aparición ella sitúa en sus cuatro años— hay en él un robo. Ella cuenta que está en un sótano del cual no podía salir. Se presenta un encapuchado vestido de negro que la roba, que se la lleva volando. Saliendo de la tierra y pasando por el cielo, la lleva a un lugar donde la iban a convertir en *algo* igual a ellos.

Con respecto a este "algo", ella no puede decir de qué se trata. Termina diciendo "seres negros", pero no puede darles un nombre. Entonces estos seres negros, encapuchados, son los que ella teme que aparezcan en la oscuridad, que "la roben" a ella. Ella es, ahí, el *objeto robado*.

Se puede notar también cómo a partir de este sueño se va localizando una escena fantasmática, en función del modo en que se van articulando distintas cuestiones a partir de los sucesivos relatos del mismo en el curso de las entrevistas.

Contado una vez en tercera persona, otra en primera, ella es, en ese sueño, sujeto u objeto alternativamente. En estos relatos se trata de la ubicación del sujeto como ser de goce. Porque de hecho, aparece reiteradas veces el relato del sueño bajo transferencia.

Por otra parte, ella dice que su temor a esos seres negros surge a partir de que ella ve en la oscuridad el amontonamiento de muñecos... que *ella misma ha hecho*, y que toma la forma temida de estos seres negros. Cuando el analista la interroga al respecto está implicando al sujeto en su síntoma a partir de la conformación que ella da a estos muñecos (a los que, de hecho, podría poner en otro lado o desparramar de otra manera). Pero la niña los amontona de manera tal que "parezcan" en la oscuridad esos seres negros que le producen miedo.

Es interesante cómo se va conformando esta posición o esta situación de miedo, de goce, que posteriormente la lleva a la cama del padre. Porque lo que aparecerá después, es que cuando ella tiene miedo de noche, llama al padre y se pasa a su cama.

Sabemos que cuando surgen formaciones del inconsciente se trata de la puesta en función del discurso del amo. Esto equivale a decir que a partir del momento en que el analista se ubica en el lugar de destinatario de los significantes del sujeto, o sea en el lugar de *Sq*, hace surgir, retroactivamente, el significante de la transferencia. En este caso: el miedo a los seres negros, a la oscuridad, a ser mordida cuando pasea con su padre.

Luego del corte que efectuó el analista, habiendo señalado la implicación del sujeto en la producción del miedo a los seres negros (el amontonamiento de muñecos), el inconsciente ofrece otra de sus formaciones: un *recuerdo*.

¿Por qué el recuerdo es una formación del inconsciente? Porque tiene la característica del retorno de lo reprimido. Lo

reprimido es lo olvidado, ya que el olvido es la represión misma.

Ella relata en esa ocasión algo que, afirma, siempre olvida decir: se arranca los pelos uno por uno.

Aparece aquí un goce que se le impone, y con el que nada puede hacer.

El temor a que no le vuelva a crecer, aparece en relación con la *línea materna*; en relación con lo que ella denomina un "vicio", como beber o drogarse. Liga esto con su abuelo y su tío maternos: "Ellos toman, toman y hablan pavadeces".

Por eso es interesante situar las *dos vías*, la *materna* y la *pater-na*, las que permiten ubicar la importancia que el apellido tiene para el *parlêtre* en su función de *nominación simbólica*.

Aparece claramente en este caso cómo se liga el goce *innombrable* con la *vía materna* (el arrancarse los pelos que en cuanto impulsión, en cuanto vicio, es para R. inarticulable, no sabe ni puede decir nada de eso), y como lo que se puede *articular* (o sea, los miedos) es lo que se ubica del lado *paterno*.

Se trata de dos vías diferentes pero paralelas y que —esta es una conjetura— deberían poder encontrarse en el curso del análisis.

Decíamos que lo que ella denomina "*pavadeces*" remite siempre a la sexualidad implicada en el fantasma.

Cuando la niña liga el recuerdo de arrancarse los pelos con sus ocho años y el casamiento de su padrino, pone en juego, de una manera diferente a la del sueño, la punta de un fantasma.

No podemos decir que se trate del axioma del fantasma, pero sí de la punta de un fantasma, situado por medio del tío materno, quien "toma, toma y dice *pavadeces*".

Ella recuerda que al salir de ese casamiento, su tío, tomándola muy fuertemente del brazo le dijo: "R., cuando seas grande...", interrumpiendo su relato en ese punto. Cuando se le dice que siga hablando, responde "*pavadeces*", y agrega que le da *vergüenza*, lo que indica, una vez más, algo en relación con el goce fantasmático (ya que sabemos que la vergüenza, así como la culpa, son indicadores del fantasma en juego).

Además, R. agrega que "todavía" no se anima a contarlo, lo cual significa que ella podría decir algo, un enunciado en relación con esto, que aún *no quiere* decir. Se trata aquí de una escena fantasmática que podría ser enunciada, pero que ella no está *todavía* dispuesta a enunciar.

El dispositivo analítico debe, entonces, posibilitar el desplie-

que de las dimensiones imaginaria y simbólica de las diferentes versiones del fantasma, para poder alcanzar su más allá, el real pulsional.

Cuando ella dice que todavía no lo quiere decir, sabe que podría decirse algo allí, pero se niega, reteniendo de este modo, su ser. Preserva un goce que todavía no quiere ceder, que no quiere que pase por la transferencia, por el discurso.

Esto señala un momento de báscula en la entrada en análisis. No hay un sujeto analizante todavía, ya que aún en ese punto, la persona se cree amo de lo que dice.

En cambio, como ya dijéramos, la posición analizante es aquella en la que el sujeto —al decir de J. Lacan en *La lógica del fantasma*— está en posición de “yo no soy”, de pensamiento inconsciente, en tanto pensamiento que se piensa solo.

Evidentemente hay idas y vueltas, no es todo lineal, pero en la posición de esta persona se evidencia claramente la resistencia del goce del ser a articularse en algo del orden de un *pensamiento sin ser*.

El sueño que ella relata no es siempre el mismo sueño, en cuanto es indudable que en cada relato se articulan nuevos elementos: el sueño es su relato.

En el segundo relato, por ejemplo, no aparece el robo. Aparece sí una clara elección del sujeto, ya que en su texto aparece R. en un túnel, en uno de cuyos extremos ve luz y por el cual podría salir. Pero se produce una elección del otro extremo, oscuro, negro, temido.

Es evidente que de alguna manera en este sueño está más claramente situada la posición de este sujeto: *no ser más que pensamiento*.

El inconsciente piensa a pesar de la persona, poniéndola en una posición difícil, en el sentido de que ella es interpretada por el sueño en su ser de goce: no sabe lo que hace ni lo que dice.

Este ida y vuelta entre no ceder su ser y verse obligada a cederlo, está en funcionamiento. Se trata del momento de viraje de la entrada en análisis.

Lo interesante es que el *parlêtre* no puede dejar de ceder esta posición de goce, porque ella nota que ya ha dicho más de lo que pretendía. El ser hablante es hablado más allá de lo que “yo” quiere decir.

Cuando dice que “todavía” no lo quiere decir, y después,

cuando dice que caminó “hacia lo negro”, “hacia lo oscuro”, el ser hablante dice más de lo que quería decir, en tanto es pensado por el inconsciente, situado en Otro lugar.

Esta secuencia finaliza en el punto en que se presenta la posición del ser hablante en relación con la castración y con la pulsión: el muerto-vivo, el muerto que retorna vivo por lo menos en un aspecto: a los muertos les sigue creciendo el pelo y las uñas, es decir, que la vida pulsional se hace presente.

Se podría situar aquí un intento de rechazar el saber acerca de la castración, en tanto el *parlêtre* ya sabe. J. Lacan denominó *debilidad mental* a este rechazo “normal” del saber de la castración por parte del *parlêtre*.

Es interesante en esta secuencia que el último relato del sueño termine con esas palabras: “está muerta, pero a los muertos les sigue creciendo...”.

Es por medio del sueño que el ser que habla puede dar cuenta, al mismo tiempo que la niega, de la castración que lo afecta como parlante. Hay un saber de la castración. Está operando esta falta de un significante en el Otro. No hay significante para decir el nombre de goce del sujeto, por lo cual hay que construirlo. Y por ende, no hay significante que pudiera hacer pasar *todo* el goce a lo simbólico.

No aparece articulado de la misma manera el fantasma en el sueño (R. robada y transformada en muerta viva) que en la pantomima imaginaria, donde aquel aparece vía el recuerdo encubridor (escena de seducción con el tío materno).

Pero es interesante subrayar que si bien se articulan de manera diferente, tanto el sueño como la escena obedecen al fantasma; mientras que el punto de goce que queda por fuera de ambos es esa *impulsión* de la que nada se puede decir (R. arrancándose, uno a uno, sus cabellos).

Ella teme quedarse pelada, sabe que no se trata de las liendres (porque para eso le podría pedir a la madre que la revisara), sabe que se trata de otra cosa. Pero no sabe de qué. Eso queda como un agujero en el saber, es decir, como real.

Están en juego aquí las distintas dimensiones del sujeto.

Este sujeto que retorna de lo real en el último sueño (el de la “zona oscura”) se encuentra más allá de esa persona: el sujeto imaginario que cree ser el dueño de sus palabras cuando dice “yo”, tampoco es el mismo sujeto que aparece en tanto simbólico

(representado por un significante para otro significante), sujeto que aparece cuando habla de sus miedos más allá de su problema escolar, cuando hace un lapsus y dice "prac..." y después dice "olvidate, son pavadeces", o cuando trae un recuerdo que lleva "algo" que no termina de contar...

Además, otra cuestión para remarcar de la dirección de esta cura es que no hay por parte del analista ninguna consideración particular en su accionar, en su acto, en función de la *edad* de la niña. Él interviene, hace cortes, hace preguntas, como haría con cualquiera que viniera a hablar.

En este recorrido se va situando la posición del ser que habla en la estructura... como objeto, como sujeto dividido por eso que es dicho más allá de la intención de la persona.

En esta secuencia se trata de llegar a la constitución de un *síntoma* por la vía de los miedos. Síntoma que en tanto tal llegue a funcionar como *suplencia del Nombre del Padre*.

Verificamos también, que no se trata *solo* de lo *hecho* y *dicho* por los progenitores, sino de lo que el sujeto hace con *eso*.

Es interesante notar cómo se ha efectuado este recorrido; en él es posible verificar que hay un goce en juego, por más "joven" que sea una persona.

En lo anteriormente expuesto se pone claramente en evidencia –como afirmaba J. Lacan en el *Seminario 17*– que en definitiva *se* es hijo del significante y de lo que este trae aparejado de goce. Porque es el Uno el que introduce el goce. Lo acota, pero lo introduce.

CAPÍTULO 9

Psicoanálisis y pedagogía, o, "no hay pedagogía analítica"

En el mismo texto de 1925¹ en el que Freud se refiere a las tres profesiones imposibles, plantea que "la obra educativa... no debe ser confundida con los modos de acción del psicoanálisis ni puede ser reemplazada por ellos".

Pero eso no descarta que el proceso analítico y el proceso educativo tengan una mira en común: "asegurar en el niño y en el paciente la dominación del principio de realidad sobre el principio del placer". Pero si también Freud pone en guardia al analista y al educador contra el abuso de poder consistente en utilizar la sugestión para modelar al ser hablante –niño o paciente– en función de ideales personales, es porque la sugestión constituye un poderoso instrumento del que ambos disponen.

La instancia del Ideal del yo (S_1) que utiliza el educador para afirmar su poder es producto de la identificación al rasgo unario. Esta identificación constituye el núcleo que vendrán a enriquecer las identificaciones ulteriores con las personas que serán llevadas a ocupar el lugar del Ideal del yo, como los maestros y educadores en general.

El proceso educativo requiere entonces que el educador ocupe el lugar del amo, de modo que el educado se someta a sus exigencias –por su dependencia del amor de este– y también con el fin de que, por haber tomado ciertos rasgos del educador, el propio Ideal del yo del educado reciba su influencia. Esto quiere decir que la educación promueve la alienación con el signifi-cante amo, con el significante ordenador.

¹ FREUD, S.: "Carta prólogo para un libro de August Aichhorn", en: *Obras Completas*, t. III, Biblioteca Nueva, Madrid.

De manera que la educación opera por la sugestión, modelando el Ideal del yo a partir del aporte de rasgos identificatorios. La educación tiene por fin, entonces, reforzar no sólo el Ideal del yo del ser hablante sino también su yo.

Si bien el análisis utiliza la transferencia que en parte es sugestión, lo hace con el fin de que el analista sea destituido del lugar de Ideal del yo del paciente. Freud decía que solo renunciando al poder que le confiere la transferencia el analista puede cumplir su misión hasta el final.

Por eso, en tanto el educador procura contrabalancear el displacer ligado a la renuncia pulsional mediante las satisfacciones narcisistas que aporta el Ideal del yo, el analista, en su esfuerzo por lograr que el ser hablante se las arregle con su síntoma, tiene que luchar contra un displacer de origen narcisista que encuentra su fuente en el Ideal del yo. Sus aliados en esta lucha son precisamente las fuerzas pulsionales –el goce– combatidas por el educador.

Entonces, en términos freudianos, podemos decir que el educador se alía al Ideal del yo para ir contra el ello, mientras que el analista se apoya en el ello, combatiendo al narcisismo que se opone por medio del displacer al levantamiento de la represión.

La labor del educador consiste entonces, en contribuir a la formación del Ideal del yo, que cumple una función ordenadora, normalizante indispensable.

Esto pone en evidencia que el análisis no puede ser el sustituto de la educación –ni viceversa– ya que uno es el revés de la otra. En tanto la educación se sitúa del lado del narcisismo, de lo imaginario, del ideal, de la ilusión, el psicoanálisis se sitúa del lado de la realización del saber en el síntoma.

Otra manera de decirlo, recurriendo a los discursos de Lacan es que si el psicoanálisis se define por el discurso del analista, la pedagogía está regida por el discurso universitario, en tanto modalización del discurso del amo.

Es por ello que jamás podrá preconizarse una pedagogía analítica.

CAPÍTULO 10

¿Qué lugar para la acción lacaniana en el lazo social?

A los psicoanalistas, que debemos poder responder al malestar de cultura de la época que nos toca vivir, se nos impone una pregunta respecto de ¿cómo leer la actualidad?, ¿cómo leer la modernidad ideológica? Se trata, en este caso, de interpretar el ascenso al cenit del significante “evaluación” y de las terapias que se corresponden con él, es decir, de las terapias cognitivo-comportamentales (TCC), subsidiarias de la ideología científica.

Podemos plantear¹ que esta época se caracteriza como la época en la que el “poder es la impotencia” y en la que el gobierno prescinde de la política, ya que se trata del gobierno por “peritaje colectivo”, vale decir, anónimo. Como ya lo afirmaba Lacan, se trata de un llamado al padre –significante amo– que prepara el retorno de la autoridad en sus formas más terribles (vg. Totalitarismos).

Por otra parte, es evidente que la ficción reguladora en el orden social actual es la de la “libertad del consumidor” que se traduce por el matema del sujeto tachado, que “de verdad”, está comandado por el amo. Estamos, entonces, frente al sujeto ubicado como falso amo en el falso discurso del capitalismo, falso discurso que deja al sujeto encerrado en el goce autoerótico que taponan la pregunta que le permitiría dirigirse al Otro y a los otros.

$$\frac{\$}{S_1} \begin{matrix} \leftarrow \\ \rightarrow \\ \searrow \end{matrix} \frac{S_2}{a}$$

Es por ello que se puede afirmar que las guerras de religión del siglo XXI son entre las religiones y la mercadería. Y por lo

¹ Según los desarrollos de Jacques-Alain Miller en su curso de la Sección clínica de París 2004/05, “Pièces détachées”, inédito.

tanto, la división del sujeto se produce entre su espiritualidad y su materialismo.

Se trata, entonces, de encontrar el lugar para el psicoanálisis en un mundo configurado entre las TCC y la creencia renovada. Se evidencia que la operación de las TCC consiste en revertir el S_1 producido por el discurso analítico en beneficio del discurso del amo, sin olvidar la alianza actual del amo con el saber –pseudocientífico. Esto da como resultado la *burocracia* en tanto una de las formas del discurso universitario, que se caracteriza por el hecho de que el *saber* –cuya verdad es el poder en decadencia del amo antiguo– ejerce su dominio sobre un elemento de goce, con el fin de ordenar y regular la sociedad anticipando su porvenir.

$$\frac{S_2}{S_1} \quad \rightarrow \quad // \quad \frac{a}{\$}$$

Es así como el dominio apunta a que ese elemento de goce, en exceso respecto del saber, se reduzca al $\$$ –conjunto vacío– en tanto pura “variable de ajuste”. Se trata en verdad de la “tiranía del saber”.

Pero además, hay que tener en cuenta que esta decadencia del amo antiguo –el signifiante del Ideal– dio lugar al imperio del régimen del “No-Todo” cuya ley es: “no hay excepción”, es decir, “todos iguales”.

De manera que estamos –como lo indica Jacques-Alain Miller– ante un totalitarismo que no se totaliza, un totalitarismo serial que no cuenta con la seguridad que da el conjunto. Es por ello que se impone la *sospecha generalizada* y, también, la *evaluación para todo* como su consecuencia lógica.

Como lo afirma por su parte Jean-Claude Milner en su libro *La política de las cosas*, el único objetivo de la evaluación es la “domesticación generalizada”. Cuando se trata de evaluar a los seres hablantes en masa y en detalle, en cuerpo y alma, estamos ante una operación de *control*, que ataca el derecho al secreto, que es lo único que puede oponer resistencia al control.

De modo que: “La evaluación generalizada se apodera de todo lo existente para transformarlo en un vasto almacén de cosas evaluables. La doctrina que la sostiene... [es] la razón del más fuerte”².

Lo que explica la expansión de la evaluación es que ésta promete que las cosas podrán finalmente gobernar, sustituyendo a las miserables decisiones humanas, tal como fuera soñado en el siglo XIX.

El gobierno de las cosas ofrece grandes ventajas cuando lo que importa es imponer el silencio, ya que dispensa de toda política. (Recordemos aquí que ya Freud planteaba que gobernar es una de las profesiones imposibles.) Porque a los hombres políticos solo les queda la misión de traducir en lenguaje humano las fuerzas no humanas. Es decir, que se espera de los políticos que sean *pedagogos* que convencen a todos de que nadie puede cambiar nada jamás.

La evaluación es, entonces, un producto de la democracia moderna solidaria de la economía de mercado –regida por la tecnocracia–, democracia que se caracteriza por no dar el gobierno a los hombres sino a las cosas. Esta “democracia verbal”, como la denomina Milner –que solo conserva el nombre de lo que hasta la Revolución francesa se conocía como democracia– pretende la “igualdad sustancial”, ya que ese es el tipo de igualdad que conviene a las cosas.

Es por medio de la *evaluación* que los amos de la democracia verbal han podido establecer la igualdad sumergiendo a los seres hablantes en el espacio de lo medible y de lo sustituible. Por eso se puede afirmar que la *evaluación* instala la transformación de los hombres en cosas.

De manera que la mentira que subyace al gobierno de las cosas es la pretensión de que las cosas hablan, ya que, en los hechos, ellas se muestran en silencio.

Cuando se habla del gobierno de las cosas en verdad se trata del “gobierno de los voceros de las cosas”. Es así como estos pretendidos voceros de las cosas solo son voceros de sí mismos.

Los expertos actuales son los encargados de traducirles a los gobernantes los supuestos discursos de las cosas.

Si la *evaluación* es la pericia por excelencia es porque puede hacer pericias de todos los demás peritos. La fuerza de la evaluación reside, por lo tanto, en que como no tiene ningún contenido propio es en sí misma inevaluable.

He aquí la nueva definición del Ser Supremo: el que evalúa a todos y no podría ser evaluado a su vez.

“La evaluación eligió el peritaje; al hacerlo elige el control, y

² MILNER, J.-C.: *La politique des choses*, Seuil, París, 2005.

al elegir el control abandona el sufrimiento a su suerte"³, ya que es eso lo que exige el gobierno de las cosas.

Es por todo lo anterior que la *evaluación* –pretendidamente científica–, subsidiaria de la política de las cosas, jamás podría emitir un juicio favorable sobre el psicoanálisis.

¿Por qué? Porque contra la ilusión filosófica –y no solo la del pragmatismo– la práctica del psicoanálisis demuestra que los problemas de la vida no se disiparán jamás. Teniendo en cuenta que el problema de la vida es que *no hay relación* –ni entre las palabras y las cosas, ni entre hombres y mujeres–, solo hay modos singulares de vida que en el psicoanálisis denominamos *sinthome*. Y el *sinthome*, desvestido del sentido, objeta el lazo social, ya que se reduce al goce autístico, vale decir, a un modo de vida singular. Como nos enseña Lacan, *lalengua* –en tanto integral de equívocos en la que cada uno viene a caer o a sumergirse– hace del ser que la habita y que la hablará, un enfermo, un discapacitado; es por ello que *lalengua* es el trauma para el ser hablante. En su seminario *Le sinthome*⁴ Jacques Lacan propone hacer un uso lógico del síntoma, lo que supone su reducción a lo real sin ley, real que condensa el trauma de *lalengua* que se escribe como "acontecimiento del cuerpo". Esto quiere decir que se inscribe como marcas en el cuerpo en tanto las palabras marcan o recortan los cuerpos, o sea, dan cuerpo al ser hablante.

Para el psicoanálisis se trata de hacer uso de ese síntoma que le permite al neurótico vivir aunque sea incómodamente. Si se apela al psicoanálisis es para hacerlo menos incómodo, hasta llegar al punto de estar persuadido de que uno está feliz de vivir. En su *Seminario 24, L'insu...*⁵, Lacan plantea que con eso es suficiente.

Lacan plantea también que si bien el síntoma se reduce, siempre queda un relieve que da cuenta de que cada uno es sin par, y que su diferencia reside en ese resto opaco que queda como irreductible al semblante –al significante–. Ese resto es lo que le da a cada uno su valor, su diferencia absoluta, su nobleza. Como bien nos recuerda Miller, Lacan plantea que no hay sujeto sin *sinthome*.

³ MILNER, J.-C.: *La politique des choses*, op. cit.

⁴ LACAN, J.: *Le séminaire, Livre XXIII, Le sinthome*, Seuil, Paris, 2005.

⁵ LACAN, J.: *Seminario 24, "L'insu qui sait de l'une bevue..."*. Inédito.

Es así que en el contexto de la última enseñanza de Lacan la ciencia aparece como el doble de la religión, en tanto ambas suponen un saber en lo real; a diferencia de la perspectiva del psicoanálisis de la orientación lacaniana que plantea el *sinthome* como ese real totalmente disjuncto del saber, es decir, un real exterior a lo simbólico con el que habrá que saber arreglárselas.

La política del psicoanálisis regida por el síntoma da cuenta de que siempre va a haber un resto que resiste a la evaluación "científica", resto que es la esperanza del psicoanálisis, dado que es lo que pone límite y hace fracasar a la "política del control", es decir, a la "política de las cosas".

