



Política, lazo social y síntoma

Manuel Fernández Blanco

Psicoanalista.

Presidente de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis-España. Psicólogo. Especialista en Psicología Clínica. Unidad de Salud Mental del Hospital Materno-Infantil. Complejo Hospitalario Universitario Juan Canalejo. A Coruña.

Eclecticismo del sujeto, ética del síntoma

La clínica enseña que, a diferencia del eclecticismo de que hace gala el sujeto actual, el síntoma no es ecléctico. El síntoma le impide al sujeto ser ecléctico, porque en el síntoma el sujeto no tiene esa opción, ya que el síntoma es una orientación, una orientación determinada. Una orientación determinada, significa que el sujeto no tiene más que una opción respecto al goce, no tiene más que una manera de hacer con el goce. Por eso al decir una orientación determinada, decimos singular, y decimos que no hay posibilidad de elegir otra forma de goce, porque el síntoma es ya su elección. En el síntoma, el sujeto no es ecléctico. Y, por no serlo, en el síntoma el sujeto es “políticamente incorrecto” porque su rigidez no admite componendas con el Otro.

Por eso un analista, que se pretenda heredero de Freud y de Lacan, no debería estar mal situado en relación a su política, porque encuentra en el síntoma el modo de como el sujeto se las arregla con lo real, que la actual semblantización del mundo pretende anular. Quizás por ello cada vez más las falsas ciencias están empeñadas en hacer desaparecer el síntoma, pulverizando las estructuras y proscribiendo hasta los nombres de la gran clínica.

El síntoma, nuestra política

Frente a las actuales políticas del síntoma, basadas en la banalización de la castración, el síntoma es fuente de aprendizaje para el analista: de ahí puede aprender cómo el sujeto ha hecho frente a la emergencia de lo real del goce, como ha cifrado ese goce, y cómo para ello, ha recurrido al Otro para darle un sentido. El cifrado del síntoma es el nombre que tiene en cada sujeto la política del goce.

Pero el síntoma, ¿puede servir para pensar la política como tal? Dicho de otra manera, lo singular del síntoma, ¿es conjugable con lo público de la política? Y, previamente, ¿qué es la política? Y, más concretamente, ¿qué sería la política en relación al síntoma? Es más, si decimos que los síntomas cambian, ¿podemos seguir aceptando que la política permanece la misma en un mundo donde todo parece obligado a cambiar con los tiempos?

Pues bien, si somos capaces de ver detrás de la gestión y administración, o sea detrás de la rutina política, el malestar de los sujetos como eso a lo que se confronta la política, nos vemos abocados a confrontarnos al lazo social como el blanco de la política. En efecto, ese fue el interés más propiamente político desde los antiguos. Tomemos como confirmación de ello,



una frase de Lacan: “*Lo que Sócrates pone de relieve es, exactamente, que no hay episteme de la virtud y, muy precisamente, de lo que conforma la virtud esencial —tanto para nosotros como para los Antiguos—, la virtud política, por la cual los ciudadanos se encuentran ligados en un cuerpo*”¹.

El cuerpo al que se refiere la cita es el cuerpo social, cuerpo social establecido mediante el vínculo, el lazo social, respecto al que la sorpresa para el analista no es que haya desajustes, desarreglos, sino que sea posible el vínculo, porque no hay nada más irrenunciable para el sujeto que el goce que constituye su identidad. No es que esa irrenunciabilidad se traduzca en que el sujeto quede obligatoriamente fuera del vínculo, sino que lo que es obligado es que el sujeto lleve al vínculo su propio goce —ya veremos lo que esto supone—.

El lazo social fue abordado por Lacan mediante su concepto de discurso. Pero entonces, ¿cómo coordinar el lazo social con el síntoma? Sencillamente diciendo, y esto sólo lo puede sostener y demostrar el psicoanálisis, que no hay lazo social por fuera del síntoma, o sea, que no hay otra manera de vincularse más que por el síntoma —periclitado el amor al prójimo como vínculo cristiano y después de la tolerancia social como ideal—. Es lo que J.-A. Miller dice de una manera taxativa: “*No me parece difícil la pregunta ¿qué constituye el lazo social en su conexión con el síntoma? La resuelvo suprimiendo la conexión. Considero que el lazo social es el síntoma*”. Y añade: “*En el sentido de lo que llamaba partenaire-síntoma, si se plantea una exterioridad entre el lazo social y el síntoma, nunca se saldrá de allí. Hay que cortar y decir: el lazo social es el síntoma*”². No se trata de que sea el Eros el que vincula, como afirma Marcuse, se trata del Eros sintomatizado, como afirma el psicoanálisis —claro que no tendríamos ninguna objeción que hacer a H. Marcuse si aceptamos que decir Eros es decir síntoma, pero eso no está en Marcuse—.

Pero, ¿no sería “humano” soñar con la desaparición del malestar mediante la reforma de lo social? Sí, sería humano, pero quizás “demasiado humano”, como diría Nietzsche, sólo que ese sueño no entra en los sueños freudianos, porque ese sueño no es más que ilusión, mientras que el síntoma es... necesario. Como subraya J.-A. Miller: “*En nuestra especie lo necesario —lo que no deja de escribirse, como dice Lacan— se escribe bajo la forma del síntoma, o sea, que no hay ninguna relación, no hay ningún vínculo susceptible de establecerse entre dos seres de esta especie, que no pase por la vía del síntoma*”³. El lazo social no puede sino contar con el goce —no hay lazo limpio de goce— y soñar con un vínculo organizado de tal manera que excluyera el malestar es una ilusión sostenida en nada. Y, porque el síntoma es necesario, las reformas, fueren las que fueren, chocan con este punto ineliminable, el del goce que hace síntoma, en el sujeto y en lo social, y, por ello, toda reforma será utopía si piensa desterrar el goce que obstaculiza la marcha de las sociedades. Y no creemos que la política actual vaya contra ello sino a su favor, a favor del goce pues entendemos que las mejoras sociales suponen con frecuencia una alianza con lo que Freud llamó los beneficios primarios de su posición de goce. En el caso de los “enfermos del malestar social”, las mejoras materiales a ellos encaminadas, tapan ese beneficio de goce, con lo que cada vez más estos sujetos se confrontan a un Otro del poder que les paga el pan y les bendice el goce. Estas reformas se encuentran ahora con una dificultad añadida porque bajo el acápite de “Estado social de derecho”, se deslizan prebendas que no son otra cosa que astucias del goce, pequeñas y no tan pequeñas, pillerías de listillos que hacen de los derechos, coartada para su peculio. Es la nefanda alianza de la nueva política con los goces rentables.

J.-A. Miller, ha articulado los textos de Freud: “*Psicología de las masas y análisis del yo*” y “*El malestar en la cultura*”, el segundo como reescritura del primero⁴. Sería posible, actualmente, pensar en un único texto cuyo



título fuese: “Malestar de las masas” porque, a pesar de todas las mejoras sociales, el malestar crece, y nos atrevemos a decir que crece a medida que el goce aumenta. Cada vez más el problema para la política no es ni la atención a las necesidades, ni la permisión de los goces, sino su articulación. Y esta es la cuestión que queremos subrayar: si los nuevos sujetos sólo tienen el goce para salir de su homologación desubjetivante, ¿no está la nueva política prometida a destinar cada vez más recursos para tratar de articular los goces?

Cada vez más, cae la ilusión de que la tolerancia democrática permitiría articular los goces armónicamente. Cada vez más, cae el sueño de creer que se habla la misma lengua —es la cuestión de partidos, sindicatos, de grupos en general, por no hablar de naciones— y, cada vez más, la nueva política, si tal hay, se encuentra confrontada a una babelia de los goces.

La democracia mata al padre, y se tuvo el sueño, ya denunciado por Freud en “Tótem y tabú”, que, muerto el padre, todos seríamos iguales —es el sentido igualitarista de las democracias—. Sólo que ese igualitarismo a ultranza no va sin la exclusión del Uno diferente.

No es el padre sino la estructura la que interdice

En su texto “*El malestar en la cultura*”, Freud pudo decir “*Lo que se inició con el padre, continuaría con las masas*”. Dicho de otra manera: las masas son la prosecución del padre, conservando así la necesidad de una figura que prohíbe, que incide sobre el goce. El padre al que nos referimos no es el padre pacífico y pacificante del Edipo, sino el padre de la horda primitiva, ese padre muerto, amo del goce, y al que los hijos matan en la creencia de que tras su muerte accederán a sus mujeres, las del padre. Y Lacan aclara: muerto el padre, un goce se vuelve imposible. Nuestra pregunta respe-

tuosa es: ¿qué goce? ¿Es que acaso no vemos que los nuevos sujetos, sujetos post-interdicción, no son capaces o no quieren aceptar un freno para su goce?

Estos sujetos son sujetos del rechazo del Uno de la excepción —todos iguales, incluido el Uno del poder, o sea, el presidente igual que el último de los ciudadanos—. Es el actual igualitarismo, propio del delirio democrático, que forcluye las diferencias y apuesta por un nuevo narcisismo más feroz que el conocido porque se sostiene en el goce.

J.-A. Miller desarrolla las consecuencias lógicas del empuje democrático al Uno, en su Curso que lleva por título “De la naturaleza de los semblantes”⁵. La primera sería la de fundar la democracia en el *post mortem* del padre. El padre mítico de la horda, ese padre al que se acaba matando. Su eliminación da origen al “*todos iguales*”. Pero, “*el régimen del todos iguales no sólo no escapa al régimen edípico, sino que, hablando con propiedad, lo constituye*”⁶. Y es con esto, con el semblante del padre, cuando la clínica pasa a la política. Dos figuras encarnan este edipismo político: el normativista Hans Kelsen, al que se le ha opuesto Carl Schmitt, el decisionista.

La excepción legítima al soberano

Para Kelsen, el Estado se debe limitar a administrar: sería el (S2) en el lugar del Uno. Por el contrario, Carl Schmitt era partidario de al-menos-uno, no como todos, y de ahí que a su posición política se le haya llamado decisionista, por oposición al normativismo kelseniano. Mientras que para Kelsen el estado es un administrador, para Schmitt, lo importante es la decisión, aquella que viene al lugar y momento del agotamiento o inexistencia de las normas, allí cuando el derecho no responde. A la pregunta: ¿quién responde en la situación excepcional?, Schmitt contesta: el soberano, un soberano que queda legitimado por eso mismo, aunque su situación no fuese legal. El



soberano, el uno—no—como—los—demás, encontraría su legitimidad en la situación que no es como las demás: la excepción del soberano, el soberano como excepción, encuentra su legitimidad en la excepción a la que él responde. Por tanto, a situación excepcional, gobernante excepcional —lo que no deja de recordarnos a los antiguos tiranos romanos—, salvo que esta tiranía no se iguala a lo que actualmente se entiende por tal, ya que el *Senatus consultum ultimum*, con el que el Senado romano, en momentos críticos, confería poderes dictatoriales a los cónsules, rezaba así: “*Que los cónsules velen para que el Estado no sufra daño alguno*”.

La segunda consecuencia sería que cuando se acentúa el “*todos iguales*”, se obtiene el amo, un amo verdadero. Es lo que podría ocurrir en nuestra Europa administrativa que, como espacio liberal, imagina poder despolitizar la vida de los grupos: más se refuerza la norma, más se pagará el precio del retorno del amo, debido a “*la solidaridad entre la homogeneidad, la completa homogeneización, y el surgimiento de lo heterogéneo bajo la forma de una excepción compacta*”⁷.

Sin olvidar las posibles derivaciones políticas de la posición de Carl Schmitt, que fue el padre de la Constitución de Weimar, lo que nos parece destacable es que, para Schmitt, la excepción es más interesante que la norma, y que lo político reside en lo incomensurable. Esto nos parece esencial en tanto lo inconmensurable es un nombre de lo real, y en tanto, lo incomensurable, es el campo propio del psicoanálisis.

El error de la Ilustración

Este error es el error de la *Aufklärung*, dice J.-A. Miller, “*que está ciega por el odio a la excepción que caracteriza el reino de la razón*”⁸. Un error que consiste, pues, en no hacer la excepción y apostar por el régimen de lo uniano que quiere a todos semejantes. Por ello, mejor sería funcionar con que todos los casos son

diferentes, con el “*menos—uno*” o el “*más—uno*”. Si el Uno de la excepción es borrado, esto no es sin otra consecuencia, la que vió A. de Tocqueville cuando, en su célebre obra sobre *La democracia en América* (1835–1840), escribió: “*Se comienza demasiado pronto a educar a la juventud con vistas a acostumbrarla a las grandes aglomeraciones. De ello va a resultar que las gentes se pondrán a llorar cuando no sea, por lo menos, un centenar*”⁹. Tocqueville apunta, en su análisis de la democracia americana —ya en la primera mitad del siglo XIX—, a la emergencia de un sujeto que sólo ansía ser uno más, sacrificando su singularidad. Igualmente, sostiene que la opinión pública tiende hacia la tiranía y que el gobierno de la mayoría podía ser tan opresivo como el gobierno de un déspota.

La respuesta a lo uniano

Sin embargo, no es tan seguro que se pueda decir que el empuje igualitario acaba con la singularidad sino que más bien nos parece que hay una dialéctica entre lo común y lo diferente, lo universal y lo singular, entre el “*todos*” y el “*al menos uno*”. El empuje a lo uniano no va sin la respuesta del lado de lo singular, pero lo que nos parece interesante es ver cuál es la respuesta propiciada a la búsqueda de la singularidad en este momento de tecno—capitalismo. Evidentemente si lo simbólico, el discurso, las ficciones, se vuelven más y más similares, uniformes, las respuestas singulares vienen por el lado del goce. El amo nos quiere anónimos, pero el sujeto no renuncia a su nombre, pero lo que se observa es que ese nombre identitario es un *joint* de imaginario —cada día más uniformemente diverso— y de goce —cada día vuelto más el recurso separador frente al Otro—. O sea, es por el goce que los sujetos actuales intentan salir del anonimato —con su correlato de extravío y de caída en lo obsceno de la mostración impúdica de esos goces en una irresistible ascensión de la privacidad—.

A ese binario, Lacan opone el lado femenino, la serie, la enumeración, lo múltiple, que no



hace un todo y que exige o conlleva la verificación de cada uno, tal como dice J.-A. Miller¹⁰. Este es uno de los problemas de la política: que el sujeto no quiere ser medido con ninguna Ley, porque es la Ley la que está impugnada en cuanto tal, y con ello el Otro como lugar de la Ley.

El nuevo Uno: la opinión pública

Entonces, ¿es que ya no hay más padre? ¿No hay ya más el Uno de la excepción? Nada es menos cierto porque el Uno es de estructura, y la pregunta es: si se anula aquel Uno, ¿dónde resurgiría? En la masa, en el Uno de la masa, y J.-A. Miller dice que si hay un Uno actualmente, éste sería el de la opinión pública, “*non titulo, sed exercitio talis*”, no por denominación sino por ejercicio, convirtiéndose la masa en el nuevo tirano, en la nueva tiranía sostenida por cada uno de los ciudadanos, lo que la hace más incuestionable —consúltese a este respecto a Ortega cuando en su obra sobre las masas certifica “*El brutal imperio de las masas*”¹¹—, y aún más asertivamente cuando afirma: “*La masa dice ‘El estado soy yo’, lo cual es un perfecto error... Pero el caso es que, el hombre masa cree que él es el Estado, y tenderá cada vez más... a aplastar con él toda minoría perturbadora que lo perturbe —que lo perturbe en cualquier orden: en política, en ideas, en industria*”¹²—. En este sentido, el Uno de la opinión pública es más aplastante que el Uno de los viejos absolutismos.

La verdad reprimida en la democracia

Esta opinión pública a la que nos referimos tiene la misma función que antes tenía el poder: ahogar la diferencia, la excepción, pero lo que ha cambiado es la naturaleza de la excepción que no se consiente: antes era el sujeto “extraño”, “raro”, tal como lo señala B. Russell, refiriéndose al poder opresivo de la opinión en los pueblos o comunidades más o menos pequeñas¹³, ahora es el amo el que es alcanzado, tal que cada vez que el amo quiere diferenciar la política de la simple gestión, cada

vez que el amo entra en el campo de la decisión, lo que se encuentra enfrente es a esta opinión pública dispuesta a hacerle retroceder y rectificar. La opinión pública con frecuencia no es el sistema democrático, sino su carcelero. Afirmamos con esto que, en una democracia, podrá decirse todo... menos la verdad de la opinión pública. ¿Quién, hoy en día, es capaz de arrostrar lo que de la opinión pública vendría si alguien dijese o insinuase que es posible que esté equivocada la llamada opinión mayoritaria? O sea, ¿cómo cuestionar la opinión pública sin ser tildado de antidemócrata por liberticida?

La verdad de “Psicología de las masas”

Lo anterior no es todo: lo fundamental es que el Uno del Ideal pacificante, el Uno al que se sacrificaría la diferencia, no consigue abolir y anular el goce más particular. Y ahí es donde se puede ver la articulación de los dos textos freudianos: la verdad de “Psicología de las masas...” es... “El malestar en la civilización”, lo que supone que en el lazo social retorna la diferencia, y que ese lazo, ese vínculo, no puede limpiarse del goce que allí hace síntoma.

Si esto es así, nos encontramos con que el goce está presente en el vínculo social haciendo síntoma y, por tanto, la política será cada vez más la gestión del goce, y por ello, la gestión del síntoma. Nosotros lo sabíamos porque el síntoma no es otra cosa que el vínculo del sujeto y el Otro, sólo que en su “interior” conlleva la parte no vinculada al Otro, su parte pulsional. Pero lo diabólico de la pulsión es que usa al Otro para su satisfacción, pero no al Otro de los ideales, sino el Otro en tanto objeto. Dicho de una manera bastante vulgar: como el mono, la pulsión tira la cáscara y se come el plátano.

Esto complica las cosas, porque ese núcleo autista, pulsional, ¿cómo se articula en el vínculo, o cómo se articula al vínculo? ¿No son dos opuestos, el vínculo y la pulsión? En realidad, la respuesta no puede ser otra que el vínculo es el rodeo que la pulsión se ve obligada a



consentir para su autosatisfacción. Dicho de otra manera, la pulsión usa al Otro para su satisfacción, por lo que podemos decir que la pulsión se satisface en el vínculo.

Este es el punto esencial: el vínculo es pulsional, y la dificultad está en que la pulsión vincula tras pasar del Otro del semblante y descarnarlo como objeto de goce. El nuevo vínculo social será pues cada vez más sin el Otro y ese vínculo será cada vez más el lugar del encuentro de los nombres particulares de goce de los sujetos.

Y bien, ¿cuál es la repercusión de este autismo que todo sujeto porta en su síntoma? J.-A. Miller lo expresa así: *“Cuando se aborda la cuestión a partir del goce, nos encontramos que el goce no es del Otro, mientras que el lenguaje y el deseo, sí. Si se parte del sujeto en el lugar del Otro, es como si se tuviera de entrada la respuesta a la cuestión del fundamento de lo colectivo, pues el Otro aparece entonces como el fundamento de lo colectivo. De tal manera que el problema político no es simplemente cómo se llega a hablar la misma lengua que el Otro, sino cómo el goce pasa al Otro”*¹⁴. Subrayamos la expresión “problema político” porque el verdadero problema para el pacto político, para el contrato social estriba en que el resto de goce no entregado a la castración es refractario al pacto, constituyendo el irrenunciable particular. Dicho de otra manera: el goce pulsional es el que cada sujeto no sacrifica al pacto social.

Esta es una de las fuentes del malestar social. El sujeto particular va, pues, al ágora con su síntoma, donde lo vierte: en la relación a su partenaire, en el ámbito de su familia, en el grupo donde trabaja, allí vuelca su malestar y recibe el malestar de los otros, y hoy en día constatamos que no es el trabajo en sí lo que se torna insoportable, sino el vínculo obligado a soportar en cuanto miembro de una plantilla.

La política como gestión del goce

Volviendo a lo anterior, ¿qué concluir? Simplemente, que el síntoma hace política en el sentido de que la polis no puede excluir el goce en la relación de sus miembros. Cuando Aristóteles definía al hombre como animal político, destacando con ello su dimensión social, el psicoanálisis lo que destaca más allá de ello es que el sujeto es político por su síntoma. De ahí que podamos definir a la política como la gestión del goce. Y de ahí que desde siempre el poder se ocupó de la distribución de las fiestas, las ceremonias, del *“panem et circenses”*, y, fundamentalmente, de habilitar un derecho para normativizar ese goce, o sea, para darle unos canales para su tramitación. Y aunque siguen habiendo esas regulaciones simbólicas del tiempo, esas pautas se llaman ahora vacaciones porque cada vez más se trata de un descanso del vínculo social, una pausa en el malestar que habita el vínculo. Es por eso que más que de fiesta se trata de ocio, de un corte que produzca un vacío en esa presencia del malestar.

Lo vieja política pretendía hacer, si podemos decirlo así, sociodistónicos los síntomas, lo que cada vez parece más imposible, porque lo prevalente no es el Uno de lo social, sino el Uno del goce particular. Su dificultad está en conseguir una mínima articulación de los goces para conservar aún un semblante de lo social. Pero, si la política gestiona el goce, es a cambio de volverlo mudo, mientras que el psicoanálisis sabe que la verdadera política respecto al goce es volverlo charlatán. Freud atisbó esto, Lacan lo esclareció, pero la pregunta actual es si los sujetos quieren o no volver charlatán a su síntoma.

Una alquimia imposible

Lacan aclara que no es el mito de la muerte del padre el que interdice, sino que la propia estructura determina la falta en gozar. Pero, la mezcla actual de liberalismo, hedonismo y su más allá —ese más allá que Freud abordó en su texto de 1920— se traduce en la emergencia



de nuevos sujetos y de un nuevo vínculo social sin freno a la pulsión. De ahí que la política haya de hacerse cargo cada vez más del retorno de eso de lo que no quiere saber: del estrago que produce el vivir las exigencias pulsionales sin ningún tipo de restricción, rechazada la vieja sabiduría de nada en exceso, en tanto la pulsión es el exceso en acto, eso que no conoce el término medio, ni conoce la prudencia, ni el consejo, ni la prohibición. Para cada sujeto, el querido término medio de la virtud aristotélica lo marca la pulsión. Esto supone que no hay otra medida que la de la pulsión, el llamado término medio es subjetivo, y es lo que hace que la desmesura pulsional sea en realidad el gnomon con el que se dice “Basta” o, por el contrario, “Aún no”. En palabras que no son las de Freud ni las de Lacan, H. Spencer escribe: “No hay alquimia política suficientemente poderosa para transformar instintos de plomo en conducta de oro”¹⁵.

Pero el hedonismo plantea a la política el problema de una movilización, la del deseo. El sujeto del hedonismo no es un sujeto deseante, ya que el deseo surge de la falta. La mezcla del hedonismo y de la increencia —Dios ha muerto, y no le mató la herejía sino el olvido, comenzando a ser una cuestión arqueológica—, esa mezcla, vuelve a los sujetos actuales creyentes sólo de la inmanencia inminente del placer.

El objeto se encuentra a través de las objeciones

Esta vuelta por el hedonismo es necesaria para abordar otro aspecto de la subjetividad actual entroncado con ese hedonismo, lo que podríamos llamar el facilismo. Los mayores, nuestros mayores, sentencian lacónicamente: “Los jóvenes no aguantan nada”. La posición analítica no es la de oponer un esfuerzo, una lucha, no es una apelación al “*Strung und Drang*” con el que se forjarían los hombres del mañana, capaces de las epopeyas futuras. No, la posición analítica sostiene que el facilismo es uno de los aspectos de la proteica pulsión de muerte,

porque abandonar lo difícil no supone que el obstáculo que nos sobreviene en la existencia quede perimido. Es lo contrario, nunca el obstáculo se vuelve más apremiante, más presente, que cuando se abandona. Lo que importa de la confrontación a la dificultad, del “careo” con el obstáculo es... la transformación de la que se puede beneficiar el sujeto en tanto la pulsión, que no cesa en su “trabajo”, ignora el límite, por lo que es mejor confrontarse a su poder en la confrontación al objeto que “dejarla a sus anchas” en la renuncia a la dificultad. Ortega lo decía a su manera: “*Las dificultades con las que tropiezo para realizar mi vida son, precisamente, lo que despierta y moviliza mis actividades, mis capacidades*”¹⁶. Dicho más conclusivamente: el verdadero obstáculo es el de la pulsión, rígida en su fin de conseguir la satisfacción “a toda costa” y flexible en sus maneras, porque fuere la situación la que fuere, la pulsión es tan proteiforme como le exija el guión de la civilización.

Después de esto, resulta algo demasiado simple, pero quizás necesario, afirmar que el obstáculo es “interno” y no “externo”. Como resumen de todo lo anterior, extraemos una frase de Lacan: “*No procedo en el mundo de los objetos sino por la vía de los obstáculos que se oponen a mi deseo. El objeto es ob. El objeto se encuentra a través de las objeciones*”¹⁷.

Esta renuncia es la contracara del delirio actual, el de la omnipotencia de la voluntad, que se vuelve megalomanía en el paisanaje que habita nuestros días, que cree anular la castración por darle la espalda.

El imposible pedagógico

Y algo más: no se trata de mantener frente al facilismo una posición pedagógica de incitación al esfuerzo y a la lucha, porque esta posición es tan loable como inútil ya que desconoce la fuerza de la pulsión. La pedagogía es eso: el pueril desconocimiento de la pulsión infantil. La pedagogía se vuelve uno de los rostros de la



política cuando intenta educar lo real pulsional —es el verdadero interés del amo en sostener la educación que si es plausible en tanto necesaria—, no debe olvidar el resto que jamás se deja educar —otro de los imposibles freudianos—.

Los objetores del Otro

Junto a ellos, los sujetos del “No”, los objetores al Otro del deseo. Hay algo terrible en estos sujetos: si el capitalismo arrasa los vínculos sociales, estos sujetos atacan el vínculo al mercado. De ahí que se les califique como sujetos del rechazo, del rechazo a un Otro, que

como el capitalismo, sólo da lo que tiene, dejando a estos nuevos Bartlebys sin poderse llevar a la boca el necesario sabor de la falta venida de la alienación. Son los llamados síntomas sociales donde la separación no parece dialectizarse con la alienación necesaria. Son los nuevos monjes, o mejor, los nuevos anacoretas que vuelven sobre su cuerpo lo más mortífero de la pulsión al haber elegido el divorcio del Otro. Anacoretas decimos, y no monjes, porque, como los primeros, no hacen comunidad entre ellos, como es el caso de los segundos. En estos nuevos eremitas, de lo que se trata es de que no hay una mínima cesión de goce, condición imprescindible para el vínculo.





BIBLIOGRAFÍA

1. J. Lacan, *El Seminario, libro 2, El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (lección del 24 de noviembre de 1954). Barcelona, Ed. Paidós, 1983, p. 31.
2. J.-A. Miller y otros, *Los inclasificables de la clínica psicoanalítica* (La conversación de Arcachon: “Matema de la nebulosa”). Buenos Aires, Instituto Clínico de Buenos Aires / Paidós, 1999, pp. 347–348.
3. J.-A. Miller, “Tres conferencias brasileñas sobre el síntoma” (Tercera conferencia: “El amor sintomático”), en *El síntoma charlatán*. Barcelona, Ed. Paidós / Campo Freudiano, 1998, p. 52.
4. J.-A. Miller, Curso del 31/5/1989 y del 7/6/1989, “Les divins details”, inédito.
5. J.-A. Miller, *De la naturaleza de los semblantes* (clase del 11/12/1991: “Homogeneización y excepción”). Buenos Aires, Ed. Paidós, 2002, pp. 55–69.
6. *Ibid.*, p. 57.
7. *Ibid.*, p. 65.
8. *Ibid.*, p. 64.
9. A. de Tocqueville, *La democracia en América*. Barcelona, Ed. Orbis, 1985, p. 11.
10. J.-A. Miller, *De la naturaleza de los semblantes* (clase del 11/12/1991: “Homogeneización y excepción”), p. 65.
11. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*. Barcelona, Ed. Orbis, 1984, p. 45.
12. *Ibid.*, p. 121.
13. B. Russell, *La conquista de la felicidad*. Madrid, Ed. Espasa–Calpe (Colección Austral), 1991, pp. 125–135.
14. J.-A. Miller, Curso del 31/5/1989, “Les divins details”.
15. H. Spencer, “La esclavitud del porvenir”, en *El individuo contra el Estado*. Barcelona, Ed. Orbis, 1984, p. 67.
16. J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 105.
17. J. Lacan, *El Seminario, libro 8, La transferencia* (lección del 21 de junio de 1961). Buenos Aires, Ed. Paidós, 2003, p. 418.