

CUANDO LA ENSEÑANZA HACE SUJETO, EL CONCEPTO DE IDENTIDAD CUESTIONADO

*Adrián Villalba*¹

Resumen

El advenimiento del psicoanálisis hace ya más de cien años trajo consigo nuevas perspectivas sobre el pensamiento acerca del hombre. Poniendo en duda las certezas que el pensamiento cartesiano había instituido, procura cierta influencia sobre diferentes campos que versan sobre lo humano. En este sentido, el presente trabajo aborda las consideraciones que el concepto de identificación, tal como es entendido por Freud primero y Lacan después, establece ineluctablemente en un pretendido sujeto pasible de *enseñanza*.

Palabras clave: identificación, identidad, psicoanálisis, enseñanza.

WHEN TEACHING MAKES A SUBJECT: THE CONCEPT OF IDENTITY BEING QUESTIONED

Abstract

The advent of psychoanalysis, over one hundred years ago, brought about new perspectives on thoughts about humankind. It calls into question the certainties that Cartesian thinking had instituted and it tries to influence different fields of study that deal with what it is to be human. In this sense, this work addresses aspects that the concept of identification, as it is understood first by Freud and then by Lacan, ineluctably establishes in a purported subject who could be a subject of *teaching*.

Key words: identification, identity, psychoanalysis, teaching.

Recibido: 22/08/16

Aceptado: 20/10/16

¹ Línea de investigación *Dimensiones Lenguajeras de la Enseñanza y el Aprendizaje, DLEyA*, (Departamento de Enseñanza y Aprendizaje, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo-Uruguay), en cuyo marco se produjo el presente trabajo.

CUANDO LA ENSEÑANZA HACE SUJETO, EL CONCEPTO DE IDENTIDAD CUESTIONADO

Adrián Villalba

De la imponderabilidad

Desde Comenio en adelante, las teorizaciones acerca del campo de la enseñanza han sido motivo de especulaciones y discursividades que han configurado una importante traza deóntica. Efectivamente, *Didáctica Magna* de Juan Amós Komensky o Comenio (1985) es una obra que aparece en el Siglo XVII como fundante de la Didáctica. En ella se articula lo metodológico con la cuestión de la receptividad en los alumnos, determinando los tipos de saberes adecuados para enseñar “en conformidad con la edad y con el aprovechamiento” de los alumnos. Esta preocupación parece ser compartida o influenciada por su contemporáneo René Descartes quien afirma enunciados que encontramos en Comenio casi sin modificaciones. Dice Descartes en 1637: “[...] conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos” (Descartes, s/f, p. 11). En el mismo sentido leemos en Comenio que “todo lo que se ofrece al conocimiento debe ofrecerse primero de modo general, y después por partes” (Comenio, 1985, p. 315) o sea que se debe partir de lo general a lo particular y de lo simple a lo complejo. Comenio, parece no apartarse del *Discours de la méthode pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences*. Obviamente el espíritu cartesiano tuvo mucho que ver con nuestra concepción de ciencia. En *Meditaciones filosóficas* de 1641 dice:

Hace ya tiempo que he entendido que desde mis primeros años había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, debiendo ser, por lo tanto, muy dudoso e incierto todo lo que he fundado más tarde sobre principios tan inseguros. Por esta razón he pensado que me era forzoso tratar formalmente, una vez en mi vida, de deshacerme de todas las

opiniones que antes admitiera, y comenzarlo desde los fundamentos todo otra vez, si algo firme y permanente había de establecer en las ciencias (Descartes, 2004, p. 13).

Descartes apuesta a que es posible exterminar lo imposible, la incertidumbre, la ambigüedad, nuestro objetivo debe ser lo definitivo, nunca lo pasajero. Tendríamos pues, dos tipos de relaciones al saber: “la que lo reduce al engaño de su consistencia estable y textualizable, y la que lo concibe como incerteza” (Behares, 2010, p. 69).

La claridad va a ganar más prestigio que la oscuridad, la exactitud mayor relieve que el enigma de la metáfora. Tanto más creíble es alguien cuanto más inequívoco es lo que dice. La claridad nos fascina, nos enceguece.

Es evidente que una enseñanza que privilegie el preguntar sobre el responder tiende a ser, fatalmente, promotora de una educación conjetural, donde el hombre se postula como amante de lo provisorio y enemigo de lo definitivo. Rodó denunciaba en su *Ariel* publicado en el año 1900, que no es esquivando la interrogación formidable de la Esfinge que experimentamos “nuestra fuerza del corazón” (Rodó, 1943, p. 32). En tal sentido creía que una educación al servicio de lo definitivo podía relacionarse con un fin utilitario que “anhela proscribir de la enseñanza todo elemento desinteresado e ideal, [y] no repara suficientemente en el peligro de preparar para el porvenir espíritus estrechos” (Rodó, 1943, p. 35). Esta preparación para el porvenir puede ser discernida como la posibilidad de recuperar la tensión entre lo equívoco y lo inequívoco. Pero si concebimos lo por-venir como la gradual aniquilación de lo ambiguo y de lo conflictivo, si la finalidad de la enseñanza es ponernos a salvo de la incertidumbre, es evidente que construimos en cierta impostura, destinada a un fracaso inevitable.

Recuperar la tensión entre lo equívoco y lo que no lo es quiere decir, en este contexto, privilegiar la capacidad de investigar, la curiosidad, arriesgarse a lo inesperado. Pascal Quignard es quien dice que

[...] leer es vagar, hay en la lectura, una espera que no busca resultado, aquel que toma un libro se expone al riesgo de ser sometido a la emoción, de una página, que de repente hace surgir un suceso dramático de ser desestabilizado, eso es. Hay un peligro. Cuando uno abre un libro no sabe adónde va, aquellos que sean frágiles que no lean (Quignard, 2008, s/p).

Se trataría de aprender a crear formas de conocimiento posibles, que sean capaces de dramatizar la inviabilidad del saber como sinónimo de la realidad, que señalen lo insalvable de la fisura entre el concepto y el mundo, formas de conocimiento que balicen la hiancia, el hueco existente entre La Cosa y la representación de la misma, el vértigo de ser desestabilizado –al decir de Quignard– es una posibilidad tan peligrosa como bienvenida.

Es claramente pesquisable que a los sistemas educativos les resulta muy difícil de lograr este desplazamiento hacia el campo de la tensión irreductible; no podemos vivir sin la obviedad y sin la ilusión de la certeza. Por eso la resistencia, con la cual se las vio también Chevallard². En lo referente al concepto de transposición, esta resistencia concierne, por un lado, a lo el autor define como ficción unitaria del saber; hay una disparidad entre el Saber sabio y el Saber enseñado que desestima cualquier tipo de unidad totalizante entre ambos saberes. “El docente no puede responder sino negándose a escuchar esta noción” (Chevallard, 1998, p. 17), esta implica la pérdida de la participación armoniosa en el funcionamiento didáctico. Por otro, el autor considera que el sistema didáctico *no es el efecto de nuestra voluntad*, por lo que “señalando un proceso que constituye el objeto de una negación tan vital, el concepto de transposición didáctica se afirma primero como violencia ejercida contra la integridad el acto de enseñanza” (Chevallard, 1998, p. 17). El docente experimenta así una negación del acto de enseñanza, que el concepto de transposición entraña para él peligrosamente, que quiebra la ficción identitaria básica.

Ahora bien, dicha ficción no solo concierne al saber sino que también es cuestionable en relación al sujeto pretendido en la enseñanza. En este sentido Fernández se pregunta en relación al concepto de desarrollo:

[...] ¿a partir de qué momento histórico se comienza a plantear las diferencias entre el niño y el adulto?; es decir, ¿cuándo es posible encontrar conceptos nominales relacionados con el concepto de desarrollo?; esto es: ¿cuándo el fenómeno adquiere *episteme* propia y se empieza a conceptualizar la “cosa” que antes no se veía? (Fernández, 2007, p. 22).

² Chevallard pone en discusión las cuestiones didácticas alejándolas de las discusiones pedagógicas, propende a un ejercicio científico determinando una materialidad para la didáctica alejándola de sus investigaciones tecnológicas como mero campo aplicado y jerarquiza la cuestión del *saber* elaborando un nuevo panorama teórico y epistémico de la didáctica (Behares, 2004).

¿Cómo surge esa necesidad de demarcar un territorio práctico y teórico en base a un aspecto cronológico, es decir, a una condición que remite a algo del orden de lo fenoménico? La autora sostiene que el origen de lo niño³ en los tratamientos psicoanalíticos estuvo signado por una relación muy estrecha con la educación (más específicamente con la pedagogía), la medicina (pediatría), la psiquiatría (paidopsiquiatría) y la psicología (psicología infantil, del desarrollo, etc.).

Que dicha condición remita al orden de lo fenoménico resulta muy cara al psicoanálisis y, en cierta medida, a las derivaciones que éste produce en la enseñanza. Como veremos, aquello que hay de “lo niño” desde Freud y muy fuertemente desde Lacan, es algo del orden de lo subjetivo o más bien de una irrupción subjetiva, sea cual sea la edad del sujeto (Fernández, 2007, p. 21).

Considerar el desarrollo en los términos que denuncia Fernández otorga a los psicologismos, siempre dispuestos a prestar sus saberes a la enseñanza, una herramienta muy tentadora. El fenómeno observable, el desarrollo en tanto evolutivo, permite la diseminación de dispositivos teóricos y prácticos de control en el proceso de enseñanza de un individuo identificable en cada momento de su desarrollo.

La autora continúa afirmando que a partir de Descartes puede pensarse la posibilidad del término desarrollo (a partir de la razón) pero que necesariamente va de la mano con una idea de innatismo y de interioridad. La interioridad constituye aquello que se opone a la subjetividad. El sujeto queda dividido entre aquel que contiene la ley, aquel subordinado a lo estructural que se funda en la trama lenguajera de su relación al otro, y el sujeto que tiene una profundidad, una interioridad que deviene de ciertos procesamientos psicológicos.

Lemos (2000) por su parte y en el mismo sentido concibe que la idea de desarrollo sostenida por el cognitivismo implica:

- 1) condiciones innatas (biológicas) y teorías al respecto que derivan en la concepción de un sujeto bio-psico-social;

³ La expresión “lo niño” (construida con un artículo neutro y un sustantivo, en primera instancia gramaticalmente no aceptada en español) hace referencia a una condición que ha sido conflictiva en los planteos del psicoanálisis (Fernández, 2007).

- 2) una línea hacia un estado final (teleológico);
- 3) y todo ello para que exista una unidad la cual sea controlable, medible y a su vez permita intervenir en el proceso.

Lemos afirma que no existe la noción de desarrollo o adquisición del lenguaje sino a partir del funcionamiento de la lengua; para la autora la adquisición del lenguaje no es producto de un desarrollo sino que adviene como producto de la subjetivación definida por los cambios en la posición del niño dentro de la estructura conformada por *lalangue*, la palabra del otro (y los efectos de identificación que desencadena) y el cuerpo pulsional: “it is my view that this three poles, *lalangue*, identification with the other and the child conceived as a *corps pulsionnel*, are also called upon to explain change in language acquisition” (Lemos, 2000, p. 169).

Hay en estos desarrollos (tanto en el de Fernández como en el de Lemos) una clara adhesión a cierta manera de concebir al sujeto que solo es posible a partir del descubrimiento freudiano y sus derivaciones.

Con el descubrimiento del inconsciente, la subjetividad dejó de ser relativa a procesos de individuación (la conciencia es parte mínima del psiquismo). La identidad es entonces algo que es puesto en tela de juicio y es de esperar las consecuencias que inevitablemente acarrearán a una noción de sujeto también para la enseñanza.

El sí mismo, el yo, el sujeto

Sin lugar a dudas, el advenimiento del psicoanálisis acarreó nuevos y diferentes aportes para pensar la cuestión de la identidad. Un asunto que tuvo diferentes miradas incluso dentro del psicoanálisis, y que hiciera considerar al psicoanalista francés Jacques Lacan, en su seminario de 1954-55 *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (Lacan, 1983), que había cierta desviación respecto de la enseñanza freudiana en este punto.

Efectivamente, las preocupaciones de Lacan en este seminario giran en torno a la cuestión del sí mismo, una vez instaurada otra manera de pensar el yo (a partir de los aportes freudianos). Esta *revolución copernicana*, como la llama Lacan, estaba lejos de

ser sostenida por aquellos que tomaron la posta freudiana. De todas formas, esta denominación de revolución copernicana (al igual que aquella denominada revolución darwiniana), implica cierto descentramiento. “Lo expresa muy bien la fulgurante fórmula de Rimbaud –los poetas, que no saben lo que dicen, sin embargo siempre dicen, como es sabido, las cosas antes que los demás-: *Je est un autre* [yo es otro]” (Lacan, 1983, p. 17). Lo que no aclara demasiado la cosa porque ¿qué es el otro?

El inconsciente freudiano escapa por completo al círculo de las certidumbres mediante las cuales el hombre se reconoce como yo. Dice Lacan: “es fuera del campo de las certidumbres donde existe -gracias a Freud- algo que posee todo el derecho a expresarse por yo (*je*) y esto es lo más desconocido por el campo del yo (*moi*)” (Lacan, 1983, p. 19).

Entonces vemos dos niveles en este asunto:

- a) Yo inconsciente, *je*⁴, plano de lo simbólico, de las identificaciones simbólicas, sujeto del inconsciente;
- b) Yo consciente, *moi*⁵, plano de lo imaginario, identificaciones imaginarias, sujeto cartesiano, lugar de la estabilidad y del sentido.

Para Freud esto no es sin contradicciones – de hecho, habla de *pensamientos inconscientes* – pero lo cierto es que con el psicoanalista vienés irrumpe una nueva perspectiva que revoluciona el estudio de la subjetividad y muestra, precisamente, que el sujeto no se confunde con el individuo.

En este sentido, el sujeto no se confunde con su inteligencia, no está sobre el eje de la excelencia de él mismo, es excéntrico, el sujeto no es un organismo que se adapta. Para quienes saben escuchar-dice Lacan- la conducta de alguien habla desde otra parte, desde otra escena, no desde ese eje que podemos captar cuando lo consideramos como función en un individuo *x* que tiene un cierto número de intereses, etc.

⁴ *Je*, en francés, pronombre personal de la primera persona del singular, cumple función de sujeto.

⁵ *Moi*, pronombre de la primera persona del singular, puede además cumplir el papel de complemento, sujeto atributo e integrar formas compuestas.

Por un lado (punto 1), *Yo es otro* quiere decir entonces que el sujeto (*je*) está descentrado del individuo (*moi*). Por otro (punto 2), no podemos dejar de percibir cierta intrusión de lo otro, necesaria para la conformación de lo propio.

En este sentido hay una discusión muy interesante entre Derrida y Foucault respecto del descentramiento del sujeto. Ellos difieren sobre el lugar que cabe al concepto de *Genio Maligno* en Descartes.

Para Foucault (1998), la “edad clásica” reduce la sinrazón al silencio, no se habla con ella. Se prohíbe el diálogo, y el cogito cartesiano es quien ejerce esta violencia en tanto sentencia (la locura está excluida en el sujeto que duda). Freud restablece el diálogo con la sinrazón, levantando la suspensión cartesiana.

Lo que Derrida discute con Foucault es que pasa por alto la idea de *Genio Maligno* cartesiano, el Dios que engaña, aquel Genio que exilia al hombre de la verdad del mundo retomando los poderes de la locura. Efectivamente la hipótesis foucaultiana considera que la locura “cuya voz el Renacimiento ha liberado [...] va a ser reducida al silencio por la época clásica, mediante un extraño golpe de fuerza. En el camino de la duda, Descartes encuentra a la locura al lado del sueño y de todas las formas de error” (Foucault, 1998, p. 75). A la observación derridiana Foucault responde en posfacio a la reedición de *Histoire de la folie à l'âge classique* en 1972, que si el *Genio Maligno* encarna de cierta forma la locura, si en algún punto Descartes lo tiene en cuenta, lo hace después de que el ejercicio de la meditación ha excluido el riesgo de estar loco: “la locura no es un instrumento ni una etapa de la duda; pues ‘yo que pienso, no puedo estar loco’. Exclusión, por tanto, de la locura” (Foucault, 1998, p. 340).

Derrida responde una vez más que “evidentemente, lo que está excluido nunca está simplemente excluido, ni por el cogito ni por ninguna otra cosa, sin que haga retorno: esto es lo que un cierto psicoanálisis nos habrá ayudado a comprender” (Derrida, 1998, p. 27).

Lacan, por su parte unos 10 años antes de que se publicara el texto *de Historia de la locura*, y 30 años antes de las últimas contestaciones de Derrida⁶, afirma que: “cuando se aborda la noción de yo, no es posible dejar de concluir al mismo tiempo que en alguna

⁶ Conferencia pronunciada en el anfiteatro de Sainte-Anne el 23 de noviembre de 1991 en ocasión del trigésimo aniversario de la publicación de *Histoire de la folie à l'âge classique*

parte hay un error. El Dios engañoso es, a fin de cuentas, la reintegración de aquello de lo que había rechazado, ectopia⁷ (Lacan, 1983, p. 20).

Algo de este fuera (*ecto*) de lugar (*topia*) es lo que Freud considera en lo que conocemos como pasaje a una segunda tópica freudiana entorno a las conceptualizaciones acerca del *yo*, *el ello* y *el superyó* de 1923 (Freud, 1975). ¿Por qué necesitó Freud introducir estas nuevas nociones metapsicológicas, denominadas tópicos? En la experiencia iniciada tras su descubrimiento se produce un viraje. En una palabra, el nuevo yo (*je*) con el que tenía que dialogar se negó a responder. Esto se percibe en los textos que van de 1910 a 1920 los cuales están llenos de explicaciones, interpretaciones fulgurantes y de nunca acabar. Es un hecho que esto funcionó cada vez menos, dice Lacan: “se fue debilitando con el correr del tiempo” (Lacan, 1983, p. 22). El pasaje de la primera tópica a la segunda obedece al hecho de que en el yo también hay una parte inconsciente (en principio Freud habla de inconsciente, preconsciente, y consciente, ahora se tratará del yo, ello y superyó, que no son homologables a la tópica primera).

Freud introduce, a partir de 1920, nociones suplementarias necesarias para mantener el principio del descentramiento del sujeto. No obstante la comunidad analítica de su tiempo parece haber puesto el acento en otra parte. En este sentido dice Lacan:

[...] lejos de habérselo comprendido como debía, hubo una avalancha general, verdadera liberación de colegiales: ¡Ah, el buen yo, otra vez con nosotros! ¡Qué alivio, volvemos a los caminos de la psicología general! ¡Cómo no hacerlo cuando esta psicología tenía que ver con la comodidad mental? Fue una alegría volver a creer que el yo es central, ego, self, genitalidad (Lacan, 1983, p. 23).

Lacan produce en su crítica una torsión respecto de lo que entiende o practica determinado psicoanálisis. Es totalmente abusivo decir que el análisis haría de alguien un sujeto totalmente liberado de las opacidades pasionales. El yo es totalmente (irremediablemente diríamos) alienante, en tanto que es yo. Lacan afirma que somos muy infelices por tener un yo, en otros lugares dice incluso que el yo es la enfermedad del hombre. Descentramiento que también afecta aquello que pretenda cierta unidad, identidad. En este sentido podemos inferir que no habría entonces *un* psicoanálisis.

⁷ Término que significa en medicina anomalía de situación de un órgano, así como también, en un sentido más amplio: fuera de lugar.

Habría cierto exceso en plantear al psicoanálisis como una unidad. ¿Existe acaso *un* psicoanálisis? ¿Es posible hablar de un cuerpo teórico como si se tratara de un cuerpo homogéneo?

En su texto sobre *Las Resistencias del Psicoanálisis* Derrida dice: “El psicoanálisis no se reunirá nunca en la unidad de un concepto o de una tarea [...] no hay *el* psicoanálisis, sea que se lo entienda aquí como un sistema de normas teóricas o como carta de las prácticas institucionales” (Derrida, 1998, p. 38). Es del orden de la imposibilidad el que un psicoanálisis sea igual a otro psicoanálisis.

Es nuevamente Derrida quien dice que no hay que hacer fatalidad con esta disyunción (no hay *el* psicoanálisis):

La situación no traduce necesariamente un fracaso. Hay también la posibilidad de éxito, y no se debe hacer un drama. [...] la incapacidad para reunirse, identificarse, unificarse, puede ser la tragedia misma, pero es también la oportunidad [...] como algo posible o aleatorio (Derrida, 1998, p. 38).

Posibilidad de encuentro con el otro, que puede ser aleatoria, acontece o no. Este encuentro posible pero no garantido es una de las maneras de entender o abordar lo que denominé anteriormente como punto 2 que implicaba la intrusión de lo *otro* en la conformación de lo propio (otra manera de entender el “*yo es otro*”).

Un texto que jaquea la noción de yo unitario, y que impacta por la radicalidad en su presentación, ya que es exhibida en cierta manera en tanto que testimonio, es “El intruso” escrito por Jean-Luc Nancy (2006). El autor nos propone otro elemento crucial de la otredad que implica el “extranjero”, el encuentro con él tiene el carácter sorpresivo, lo que irrumpe por fuerza, ya que si es esperado y recibido ya no será ni intruso ni extranjero.

Una vez que está ahí, si sigue siendo extranjero, y mientras siga siéndolo, en lugar de simplemente “naturalizarse”, su llegada no cesa: él sigue llegando y ella no deja de ser en algún aspecto una intrusión: es decir, carece de derecho y de familiaridad, de costumbramiento. En vez de ser una molestia, es una perturbación en la intimidad. [...] Recibir al extranjero también debe ser, por cierto, experimentar su intrusión (Nancy, 2006, p. 12).

Por un lado se resiste al extranjero, por otro se lo acoge. Uno mismo es extranjero de sí, y por momentos parece que es el intruso quien sostiene nuestra vida. Citamos al autor:

Yo (¿quién yo?; esta es precisamente la pregunta, la vieja pregunta: ¿cuál es el sujeto de la enunciación, siempre ajeno al sujeto de su enunciado, respecto del cual es forzosamente el intruso, y sin embargo, y a la fuerza, su motor, su embrague o su corazón?), yo he recibido, entonces el corazón de otro; [...] Me lo trasplantaron. Mi propio corazón (la cosa pasa por lo “propio”, o bien no es en absoluto eso) (Nancy, 2006, p. 14).

La extranjería del otro se introduce, pero no sin consecuencias:

La posibilidad del rechazo (el sistema inmunitario rechaza el sistema del otro) nos instala en una doble ajenidad: por una parte, la del corazón trasplantado, que el organismo identifica y ataca en cuanto ajeno; por otra, la del estado en que la medicina instala al trasplantado para protegerlo. Deduce su inmunidad para que soporte al extranjero. Lo convierte entonces en extranjero para sí mismo (Nancy, 2006, pp. 31-32).

El otro es variable e imaginario al mismo tiempo que limitado, pertinaz, de una presencia tan absoluta como obstinada y hace del yo una instancia tan oscura como resistente; ajenidad que estructura lo propio. El discurso parece incapaz de iluminar por completo esta opacidad. Un psicoanálisis tiene lugar en esta cuestión en donde “yo” te cuento una historia a “ti” y juntos podemos considerar los efectos que esa narración jalona.

Butler (2009), considerada una de las teóricas más importantes del movimiento *queer*, afirma que la relación al otro deviene constitutiva de la relación imposible a sí mismo. El reconocimiento de sí mismo es incompleto. En referencia al psicoanálisis lo dice de una manera muy clara:

Dentro de algunos círculos, doctrinas y prácticas psicoanalíticas, una de las metas expresas del psicoanálisis es brindar al paciente la oportunidad de armar una historia acerca de sí mismo, recordar el pasado, entretrejer los acontecimientos o, mejor, los deseos de la infancia con sucesos ulteriores [...] algunos han argumentado que la meta normativa del psicoanálisis es permitir al paciente contar una historia única y coherente sobre sí mismo [...] ¿Qué pasa, empero si la reconstrucción narrativa de una vida no puede ser la meta del psicoanálisis, por motivos que tienen que ver con la formación misma del sujeto? [...] La norma de salud mental que nos dice que hacer un relato coherente de uno mismo es parte de la labor ética del

psicoanálisis, interpreta erróneamente lo que este puede y debe hacer (Butler, 2009, pp. 75-77).

La identificación

Cuando en psicoanálisis nos referimos a la identificación, lo hacemos en un sentido diverso al que entendemos si nos atenemos al sentido común. No hablaríamos ya de una persona transformándose progresivamente en otra o adoptando los rasgos de esta. Para Freud la identificación tiene lugar en un ámbito psíquico y es concebida como un proceso de transformación.

Esto reviste una importancia capital en la clínica psicoanalítica, ya que no se trata de encontrar una identificación allí en donde alguien reproduce un comportamiento atribuible a otra persona. Nasio lo expresa de esta manera:

El dato clínico observable de una identificación es siempre indirecto [...] no se presenta a la manera de los fenómenos de semejanza, de imitación psicológica o de mimetismo animal. Por ejemplo, que un hijo reproduzca el comportamiento de su padre desaparecido no es un buen ejemplo de lo que entendemos como identificación; en cambio, que ese mismo hijo sea presa de un repentino desmayo de carácter histérico, nos parece por el contrario la prueba indiscutible del advenimiento de una identificación inconsciente. (Nasio, 2000, p. 137).

La identificación sería, en este caso, entre el yo del joven y su padre muerto⁸. Freud por su parte lo dice así:

En lo metapsicológico es más difícil presentar esta diferencia gráficamente [...] Dilucidemos la identificación en unos nexos más complejos, en el caso de una formación neurótica de síntoma. Supongamos ahora que una niña pequeña reciba el mismo síntoma de sufrimiento que su madre; por ejemplo, la misma tos martirizadora. La identificación implica una voluntad hostil de sustituir a la madre, y el síntoma expresa el amor de objeto por el padre; realiza la sustitución de la madre bajo el influjo de la conciencia de culpa: "Has querido ser tu madre, ahora lo eres al menos en el sufrimiento" (Freud, 1989, p. 100).

Estamos, en este punto, ante una conceptualización bastante alejada de certezas y atribuciones que harían a un individuo pasible de ser reconocido por sus credenciales y

⁸ Para el psicoanálisis el padre del niño y el padre muerto son dos personajes completamente distintos, el padre que el niño imita es una persona, el padre muerto con quien se identifica es una representación inconsciente, psíquica.

referencias psicológicas y sociales. Pero, ¿qué es lo que lleva a Freud a trabajar este concepto? Strachey escribe en 1955, en su prólogo a *Psicología de las masas y análisis del yo* que: “el título del presente libro nos está diciendo que su importancia apunta en dos distintas direcciones” (Strachey, 1989, p. 66). Por un lado explica la psicología de las masas sobre la base de los cambios que tienen lugar en el psiquismo individual, efectivamente, no parece haber diferencia para Freud entre lo individual y lo social:

La oposición entre psicología individual y psicología social o de las masas, que a primera vista tal vez nos parezca muy sustancial, pierde buena parte de su nitidez si se la considera más a fondo.[...] en la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo (Freud, 1989, p. 67).

No hay, en este sentido, diferencias entre lo social y lo individual, y todo parece acontecer o interesar a la “vida anímica”.

Por otro, pero estrictamente ligado al primero, podemos decir que la inquietud de Freud responde a llevar un paso más allá la investigación sobre la anatomía estructural de la psique, que será desarrollada más cabalmente tres años después en *El yo y el ello* de 1923 (Freud, 1975).

Otros autores como Laplanche y Pontalis opinan, no obstante, que “en Freud es posible encontrar varias acepciones del verbo identificar” (Laplanche y Pontalis, 1979, p. 192). Ellos describen como típico de la labor del sueño el proceso que traduce la relación de similitud, el “como si” por la substitución de una imagen por otra o identificación, es decir, cuando se reconoce una clase de hechos como asimilable a otra. Están de acuerdo, en última instancia, con que a pesar de reunir una serie de conceptos como los de imitación, empatía, simpatía, contagio mental, proyección, etc., Freud va más lejos en su apreciación de la identificación (Laplanche y Pontalis, 1979, p. 194).

Freud sigue trabajando el concepto y se sirve de él para dar cuenta de diferentes teorizaciones, en donde la identificación juega diferentes formas.

Por ejemplo, en *Duelo y melancolía* de 1915/17 Freud (1993c) muestra como el sujeto se identifica según un modo oral con el objeto perdido. Hipótesis fuerte en relación al castigo propio que estaba, en principio, dirigido al otro.

En *introducción del narcisismo* de 1914 Freud (1993b) se refiere a la elección de objeto, que es elegido sobre el modelo de la propia persona o según el modelo de sus objetos anteriores por identificación. En este sentido, afirma Chnaiderman: “Em Freud, é [a identificação] forma primitiva de vínculo afetivo com um objeto, que posteriormente dará lugar a escolhas de objeto” (Chnaiderman, 2006, p. 48).

Pero, y esto nos parece lo principal, Freud coloca a la identificación como un proceso capital en los efectos del complejo de Edipo, que sabemos estructurante del sujeto para él. Formando un entramado complejo ya que cada uno de los genitores es objeto de amor y rivalidad, por lo que se deduce que la ambivalencia es esencial para la constitución de toda identificación.

De todas formas, no hay en Freud una sistematización del concepto de identificación. La exposición más completa que dio tal vez sea la que aparece en el capítulo VII de *Psicología de las masas y análisis del yo* de 1920 (Freud, 1989, p. 194) en donde distingue tres modos de identificación:

1. La primera, que llamaremos *identificación primaria*, en forma de lazo afectivo con el objeto. Se trata de una identificación mítica. La identificación se concibe aquí como total, entre el yo y el objeto. El objeto total de esta identificación es el Padre mítico de la horda primitiva, a quien los hijos devorarán hasta ser cada uno de ellos, un padre. Esta es una teoría que Freud toma de Darwin (según él mismo afirma en el capítulo X del mismo trabajo), para quien la forma primordial de la sociedad humana fue la de una “horda gobernada despóticamente por un macho fuerte” (Freud, 1989, p. 116). Freud intenta demostrar que el desarrollo del totemismo, que incluye en sí los comienzos de la religión, la eticidad y la estratificación social, se entrama con el violento asesinato del jefe y la transformación de la horda paterna en una comunidad de hermanos⁹. Citamos:

La atrofia de la personalidad individual consciente, la orientación de pensamientos y sentimientos en las mismas direcciones, el predominio de la afectividad y de lo anímico inconsciente, la tendencia a la ejecución inmediata de los propósitos que van surgiendo, responde a un estado de regresión a una actividad anímica primitiva, como la que adscribíamos justamente a la horda primordial (Freud, 1989, p. 116).

⁹ Esta idea había aparecido por primera vez en *Tótem y Tabú* de 1912.

Agrega en nota al pie: “La voluntad del individuo era demasiado débil, no se atrevía a la acción, existía sólo una voluntad común, no una singular” (Freud, 1989, p. 116).

Freud designa entonces, con el nombre identificación primaria, una identificación con el “padre de la prehistoria personal”, en donde acontece una identificación directa e inmediata, que se sitúa antes de toda catexis de objeto.

2. En segundo lugar Freud habla de *identificaciones parciales* o en tanto que sustituto regresivo de una elección objetal abandonada. “La identificación reemplaza a la elección de objeto; la elección de objeto ha regresado hasta la identificación” (Freud, 1989, p. 100). Lo que sucede en esta identificación es que el yo toma sobre sí las propiedades del objeto, en particular un aspecto parcial del mismo. Dice Freud: “[...] la identificación es parcial, limitada en grado sumo, pues toma prestado un único rasgo de la persona objeto” (Freud, 1989, p. 101).

Por supuesto, una clasificación de todas las identificaciones parciales en Freud es arbitraria, aun así, seguiremos a Nasio (Nasio, 2000) en una de ellas. Dentro de estas identificaciones parciales, encontramos en primer término las que responden a una identificación al rasgo de un objeto: “[...] la identificación del yo es a un rasgo claramente discernible de un ser desaparecido a quien estuvimos profundamente ligados” (Nasio, 2000, p. 146). Aquí, el aspecto parcial del objeto es un rasgo saliente, y el objeto en sí mismo, un ser amado, deseado y perdido.

Se trata de la identificación del yo con el rasgo de un objeto amado, deseado y perdido, luego con el mismo rasgo de un segundo objeto, luego de un tercer objeto, y por último con el mismo rasgo de toda la serie de objetos amados, deseados y perdidos a lo largo de una vida. La identificación a ese detalle (que puede ser cualquiera, desde una forma de caminar, la manera de conducirse con el dinero, una mirada, una voz particular hasta la particular sonoridad de una tos) es encontrado en los diferentes *partenaires* de las diferentes relaciones que jalonan una vida. Si el yo pudiera decirlo sería algo así como: “soy esa vibración sonora, ese timbre sin igual de una voz siempre reencontrada” o “soy esa mirada incomparable que me cautiva en cada ocasión” (Nasio, 2000, p. 146). Es esto a lo que Freud llama identificación regresiva. El yo establece primero un lazo con el

objeto, se separa de él, se repliega, regresa y se disuelve en las huellas simbólicas de aquello que ya no está.

Freud lo dice así en un texto de 1933, *La descomposición de la personalidad psíquica*: “si uno ha perdido un objeto o se ve precisado a resignarlo, es muy común que uno se resarza identificándose con él, erigiéndolo de nuevo dentro de su yo, de suerte que aquí la elección de objeto regresa, por así decir, a la identificación” (Freud, 2001, p. 59). Una segunda identificación parcial sucede en relación a la *imagen global del objeto*. Esta segunda modalidad de identificación parcial del objeto concierne en este caso no a un rasgo sino a una imagen.

El mejor ejemplo de esta identificación, con la imagen global, es la que patológicamente tiene lugar en la melancolía. El ejemplo tomado por Freud es el de un niño que desarrolla una intensa adhesión por un gato que lo acompañaba en su realidad íntima y cotidiana. Al morir el gatito, el niño desarrolla conductas bizarras, su cuerpo adopta un andar felino, se desplaza como gato, “declaró paladinamente que él mismo era ahora el gatito, empezó a caminar en cuatro patas, no quiso sentarse más a la mesa para comer, etc.” (Freud, 1989, p. 103). Esta es una forma de identificación muy importante clínicamente en relación a síndromes melancólicos. El yo reproduce con fidelidad los perfiles de aquel que lo abandonó convirtiéndose en el igual de su imagen total. La imagen del objeto amado, deseado y perdido, que el yo triste hace ahora suya, es en realidad su propia imagen a la cual había investido como si fuera imagen del otro.

El yo no encuentra otra piel que aquella amada antaño, porque al hacerlo se reflejaba en ella y se amaba a sí mismo. Si el niño melancólico se hace hoy gato, es sin duda porque la imagen de su gato vivo era ya su propia imagen. Freud supo resumir en una famosa frase el narcisismo de la identificación melancólica: “La sombra del objeto recae sobre el yo” (Nasio, 2000, pp. 147-148).

3. La tercera modalidad de identificación parcial es la llamada *identificación histérica* o identificación por el síntoma; citamos a Freud en extenso:

Hay un tercer caso de formación de síntoma, particularmente frecuente e importante, en donde la identificación prescinde por completo de la relación de objeto con la persona copiada, por ejemplo si una muchacha recibió en el pensionado una carta de su amado secreto, la carta despertó sus celos y ella reaccionó con un ataque histérico, algunas de sus amigas, que saben del asunto, pescarán este ataque, como suele decirse, por la vía de la infección psíquica. El mecanismo es el de la

identificación sobre la base de poder o querer ponerse en la misma situación. Las otras querrían también tener una relación secreta, y bajo el influjo del sentimiento de culpa aceptan también el sufrimiento aparejado (Freud, 1989, p. 101).

En suma, en primer lugar la identificación es la forma más originaria de ligazón con un objeto, en segundo lugar pasa a sustituir la relación libidinosa de objeto por la vía regresiva, y en tercer lugar puede nacer a raíz de una ausencia de toda catexis sexual del otro, cuando llega a percibirse que “una persona no es objeto de las pulsiones sexuales” (Freud, 1989, p. 101). El sujeto puede, no obstante, identificarse a este en la medida en que tienen un elemento en común, por ejemplo el deseo de ser amado o de tener un amante secreto.

Para Lacan, la encrucijada que representa el concepto de identificación será más radical que la freudiana. Mientras que Freud propone el nombre de identificación para denominar la intrincación entre dos instancias inconscientes, el yo y el objeto, Lacan, en cambio, se enfrenta a un problema diferente. “Para él no se tratará de dar cuenta de la relación entre dos términos en donde uno se identifica al otro, sino de nombrar una relación en la cual uno de los términos crea al otro” (Nasio, 2000, p. 139).

Lacan genera una doble inversión, no solo es inconsciente, no solo produce engendramiento, sino que el proceso se invierte.

En lugar de que A se transforme en B, es B quien produce a A. De esta manera Lacan da un nombre al proceso psíquico de constitución del yo. El yo es otro, como dice el poeta.

De acuerdo a la naturaleza del nuevo lugar que la identificación inaugura podemos distinguir (siempre muy arbitrariamente y siguiendo a Nasio) tres categorías:

- 1) origen del sujeto del inconsciente, la *identificación simbólica*;
- 2) origen del yo, la *identificación imaginaria*;
- 3) origen no de una instancia nueva sino de un complejo psíquico llamado fantasma, por ende *identificación fantasmática*, de la cual no nos ocuparemos en este trabajo.

En la lectura que hace Nasio de las tres identificaciones va definiendo los elementos intervinientes. Los componentes de la identificación simbólica son el

significante y el sujeto del inconsciente; los de la identificación imaginaria son la imagen y el yo (aquí disentiremos con él ya que lo que más importa a Lacan es el intervalo entre imagen e imagen y no la imagen por sí misma)¹⁰, y por último los de la identificación fantasmática son el sujeto del inconsciente y el objeto *a*.

Identificación simbólica del sujeto con un significante: nacimiento del sujeto del inconsciente

Es con los aportes de la lingüística, particularmente con Saussure y el concepto de *valor* que se desarrolla en el *Curso de Lingüística General* que Lacan aborda la cuestión de la identificación. La noción de *valor* nos permite sopesar lo extraño en la lengua. El significante es diferente a sí mismo. “Su más exacta característica es ser lo que los otros no son” (Saussure, 1998, p.147) o “en la lengua no hay más que diferencias, sin términos positivos”¹¹ (Saussure, 1998, p. 151).

Un significante es una entidad estrictamente formal referida por relaciones que podríamos llamar lógicas, con otras entidades igualmente significantes. Un significante puede formalizar gran cantidad de hechos, un significante puede ser un relato, una palabra, un gesto, un cuadro, un sufrimiento, un sueño, un chiste, un silencio. El significante representa en el orden formal y abstracto el hecho concreto de una confusión que sorprende y excede al ser parlante. Un *lapsus* puede ser significante en tanto que se me escapa, revelando un sentido que se mantenía oculto. O sea que el significante remite a una confusión que es reveladora de mi deseo, “una confusión surgida tan a propósito y tan oportunamente que se me ofrece fuera de mí, como mi propia verdad” (Nasio, 2000, p. 154).

¹⁰ “Sobre el plano imaginario se plantea la cuestión de la relación de ese ‘es’ con lo que parece causarlo, a saber la desaparición [...] esta asunción espontánea por el sujeto de la identidad de dos apariciones, no obstante bien diferentes” (Lacan, 1961/62, p. 38).

¹¹ Nos referimos aquí a lo que Behares denomina tercera versión del signo: significante-valor. “Siguiendo las anotaciones reconstructivas de De Mauro, la introducción del signo como matematización jerarquizada en teoría lingüística debe remitirnos casi con exclusividad al *C*3, el último, en el que de Saussure explora, consecutivamente, tres versiones de su ‘teoría del signo lingüístico’, que llamaré ‘signo psicológico’, ‘signo- forma’ y ‘significante-valor’, respectivamente” (Behares, 2010, p. 79).

Una segunda referencia al significante nos permitirá situar la identificación simbólica de modo más específico: “*Un significante jamás existe solo*” (Nasio, 2000, p. 154). Hay un aforismo lacaniano que resume bien esta posición entre un significante y la serie a la que pertenece: “el significante, al revés del signo, no es lo que representa algo para alguien, es lo que representa precisamente al sujeto para otro significante” (Lacan, 1961/62, p. 49). Hablamos entonces de la articulación lógica entre, por una parte, un significante referido a un acto no intencional tomado aisladamente en el momento de su advenimiento y, por otra, a todos los significantes que marcan otros actos semejantes pasados o por venir. Diremos entonces que el sujeto del inconsciente es el nombre de una relación abstracta entre un significante y un conjunto de significantes. Para Lacan, sobre todo a partir de su seminario dedicado a la identificación de 1961/62, cuando un acontecimiento significativo tiene lugar – articulado siempre a otros significantes – se produce un efecto singular que toma el nombre de sujeto del inconsciente. Este sujeto no designa a la persona que se equivoca, ni a su yo consciente ni inconsciente, sino que nombra una instancia sumamente abstracta.

El sujeto del inconsciente es una función prácticamente semejante a las funciones matemáticas, ya que, estrictamente, se define en el marco de una correspondencia establecida entre el acontecimiento significativo actual y todos los otros acontecimientos significantes pasados o por venir (Nasio, 2000, p. 155).

Es una pura relación entre un elemento y un conjunto. El sujeto del inconsciente es un rasgo ausente que sin embargo marca para siempre. Lacan denomina a este rasgo ausente, que sin embargo se repite en cada uno de los acontecimientos significantes más allá de sus diferencias, *rasgo unario*. Dice Lacan:

Esto para introducirlos en lo que hace a la esencia del significante, del que no por nada ilustraré lo mejor de su forma más simple, que es lo que designamos desde hace algún tiempo como el *Einzigster Zug* (rasgo unario). [...] Al menos es útil que me sirva de él hoy para hacerles sentir el nervio de lo que se trata en la distinción del estatuto del significante (Lacan, 1961/62, p. 43).

Si bien Lacan utiliza el mismo vocablo (rasgo) que Freud utilizaba para caracterizar la identificación regresiva del yo con un rasgo distintivo del objeto, hace algo distinto con él. Mientras Freud encuentra el yo en el rasgo que se repite en un conjunto de

seres amados, deseados y perdidos, Lacan, “enumera a las personas amadas, deseadas y perdidas como significantes seriados, aísla su rasgo común, y finalmente encuentra el sujeto del inconsciente” (Nasio, 2000, p. 156). El sujeto del inconsciente es el rasgo que alinea el conjunto de los significantes.

Si identifico esta función del rasgo unario, si hago de él la figura develada de este *Einzigster Zug* de la identificación [...] señalemos que se trata de la segunda especie de identificación que él (Freud) denomina regresiva, en tanto ligada a algún abandono de objeto que define como objeto amado. Este objeto amado va de la mujer a los libros raros (Lacan, 1961-1962, p. 52).

Una manera de ejemplificar esto puede ser la de los números de Fibonacci. El concepto fundamental de la sucesión de Fibonacci es que cada elemento es la suma de los dos anteriores. En este sentido la sucesión puede expandirse al conjunto de los números enteros de manera que la suma de dos números consecutivos es el inmediato siguiente.

0, 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55, 89....

El primer elemento es 0, el segundo es 1 y cada elemento restante es la suma de los dos anteriores; a cada elemento de esta sucesión se le llama número de Fibonacci¹².

La identificación simbólica es justamente la emergencia del significante que jalona al sujeto del inconsciente y que es pesquisada en ese rasgo común que comanda la cadena, estando no obstante fuera de la misma. En el ejemplo de Fibonacci este significante que comanda sería la suma de los dos enteros que darían lugar al resultado pero que no estaría inscripto en él.

El sujeto del inconsciente es ese “sí mismo” olvidado en la cuenta, “es un rasgo ausente, exterior a una vida y que sin embargo lo marca para siempre” (Nasio, 2000, p. 157). Existimos como una marca que nos singulariza y de la cual estamos desposeídos.

Pero esta no es la única identificación de la cual Lacan se ocupa en el seminario, como dijimos:

¹² Esta sucesión fue descrita en Europa por Leonardo de Pisa, matemático italiano del siglo XIII también conocido como Fibonacci. Tiene numerosas aplicaciones en ciencias de la computación, matemáticas y teoría de juegos.

Puede parecerles entonces que abordar esta identificación por la segunda especie (al rasgo) es también limitarme, reducir el alcance de mi abordaje; pues está la otra, la identificación de la primera especie, aquella singularmente ambivalente que se produce sobre el fondo de la imagen de la decoración asimilante; y qué relación tiene esta con la tercera, la identificación al otro mediada por el deseo, identificación que conocemos bien, histórica (Lacan, 1961/62, pp., 52/53).

Identificación imaginaria del yo con la imagen del otro, el nacimiento del yo (*moi*)

Nuevamente nos encontramos con una identificación que da lugar a la formación de una instancia psíquica, en este caso, el yo imaginario.

Este acontecimiento (Lacan, 2000) puede producirse desde la edad de seis meses y extenderse hasta los 18 meses (es raro encontrar a Lacan haciendo psicología evolutiva). Aquí el infans reconoce, en una edad que aun se encuentra superado en inteligencia instrumental por un chimpancé, ya su imagen en un espejo.

El hecho de que su imagen especular sea asumida jubilosamente por el ser sumido todavía en la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia que es el hombrecito en ese estadio infans, [...] manifiesta la matriz simbólica en la que el yo (*je*) se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto (Lacan, 2000 p. 86).

El punto de partida de lo Imaginario puede encontrarse en el cuerpo, en el hecho de que su representación está basada en una “discordancia absoluta” en relación con la imagen de la cual le proviene. La primera imagen del cuerpo del niño es la imagen del cuerpo del Otro, el de su madre y/o el propio en el espejo, es en esta imago unificadora, esta imagen total de su cuerpo en la cual el niño se reconoce, la que produce cierto júbilo que sienta las bases para la producción del yo (*je*).

La consistencia supuesta a lo Simbólico se hace acorde con esta imagen de alguna manera primaria, de la que en suma fue preciso esperar del psicoanálisis para que nos percatemos de que ella está ligada al orden de ese cuerpo al que está suspendido lo imaginario (Lacan, 2000, p. 55).

Tenemos entonces la consistencia del Imaginario que constituye un cuerpo propio (que el francés nos permite designar con un pronombre tónico: *moi*) alrededor de un

vacío o cuerpo disgregado, a partir de una imagen totalizadora (el Otro) y que permite libido mediante, el júbilo del infans que da cuenta de la apropiación de esa imagen.

Como se puede ver, la consistencia de lo Imaginario implica a su vez tres dimensiones: el yo (*moi*), la libido, el Otro del espejo. Confirmamos con esto que la consistencia es permitida por la ex – sistencia; si lo Imaginario es posible es porque partimos de la base de que para consistir es necesario que algo esté *ex*, fuera. Esta imagen que le viene del Otro primario implica una intrusión. Estamos en el registro de la necesidad del otro, de la necesidad de experimentar una intrusión del otro para la constitución de lo propio.

Lacan nos dice que hay que comprender el estadio del espejo como una identificación, a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen:

El estadio del espejo es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se sucederán desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad, [...] identidad enajenante que va a marcar con su estructura todo su desarrollo mental (Lacan, 2000, p. 90).

Ahora bien, esa identificación a una imagen, tiene más que ver con cierta ausencia y retorno de la imagen, es decir, Lacan toma el ejemplo del nieto de Freud en aquello del famoso *fort-da*. Lo que dice de esto Lacan, es que sin la ausencia (de la pelotita de ping-pong) no hay nada que mostrar. El punto importante es la ausencia que intermedia la desaparición y el retorno de la misma pelotita, en donde es captada por el infans, en tanto que igual a la que había desaparecido unos segundos antes. Cito:

[...] hay entre esos dos momentos que identifico incontestablemente de manera legítima, la desaparición de la pelotita; sin esto, no hay ningún medio de mostrar, no hay nada que se forme en el plano de la imagen [...] y allí ustedes se acercan a uno de los secretos (parece que hay otros) de la identificación: [...] esta asunción espontánea por el sujeto de la identidad de dos apariciones, no obstante bien diferentes (Lacan, 1961/62, p. 38).

De allí es que algo distinto nos obliga – dice Lacan – a interrogarnos de que la escansión en la que se manifiesta esta presencia en el mundo no es simplemente imaginaria sino que se dirige no ya al otro, sino a lo más íntimo de nosotros mismos, el

fundamento de lo que somos como sujetos, es aquí donde aparece la función del significante como tal y que nada tiene que ver con la aparición y la desaparición, tiene otro estatuto. Podemos decir que la conceptualización de *sujeto* (entendido como sujeto freudiano, sujeto del inconsciente, que Lacan utilizó, conceptualizándolo con nuevos aportes de otras ciencias, gesto que denominó un retorno a Freud, una nueva lectura de Freud), tiene igual estatus, o es solidario del concepto de *significante*. Lacan asimila la noción de sujeto a la del significante, de ahí su famosa fórmula “el significante representa a un sujeto para otro significante”¹³.

Describir la adquisición del lenguaje en términos descriptivos de los diferentes estadios de desarrollo encierra en su pretensión, una imposibilidad que acompasa, según Lemos, la imposibilidad de reducir teorías lingüísticas a meras herramientas descriptivas. Cuando entendemos la dificultad que implica el atribuir unidad a eso que llamamos identidad cuestionamos a su vez que podamos incluso decir este o aquel niño, enseñante, alumno, psicoanálisis, etc. No existiría un yo completo y terminado, definitivo, dueño de su vida y a su vez ponderable, taxonómico, medible. Sostener con Freud la imposibilidad constitutiva y la más radical ausencia de control del sujeto psicológico, o considerar esa construcción lacano-saussureana de un sujeto representado por aquello que no es (significante), aleja radicalmente la posibilidad de una pedagogía, medible, taxonómica, dueña de un conocimiento “preocupado por encajar” que será transmitido exitosamente a aquel a quien se le somete.

La enseñanza sería entendida en este sentido como aquella consecuencia derivada del sujeto que habla (pleonismo si los hay, ya que no existe sujeto sin la estructura denominada discurso). Desde este punto de vista creemos que no sería un exceso plantear que no hay, estrictamente hablando, sujeto sin el entramado lenguajero pulsional que implica la enseñanza en el entendido que Lemos proponía respecto de la noción de la adquisición del lenguaje. Es a partir del funcionamiento de la lengua, en el encuentro con la palabra del Otro y de la puesta en escena de lo pulsional que adviene tanto el sujeto como la enseñanza. Consecuencias a ser tomadas al acercarse a aquello que Freud denominaba educar: un imposible.

¹³ Nos ocupamos del tema en un trabajo anterior (Villalba, 2012).

Referencias Bibliográficas

- BEHARES, L. (2010). *Saber y terror de la enseñanza*. Montevideo: Psicolibros-Waslala.
- BUTLER, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo, violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- CHEVALLARD, Y. (1998). *La Transposición Didáctica*. Buenos Aires: Aique grupo editor.
- CHNAIDERMAN, M. (2006). Lingua(s)-Linguagem(s)-Identidade(s)-Movimento(s): uma abordagem psicanalítica. En: SIGNORINI, Inês (Comp.) *Lingua(gem) e identidade*. Campinas: Mercado Letras, pp. 47-67.
- COMENIO, J. A. (1985). *Didáctica Magna*. Lisboa, Fundación Calouste Gulbenkian, Original: 1633.
- DERRIDA, J. (1998). *Resistencias del psicoanálisis*. México: Paidós.
- DESCARTES, R. (s/f). *El Discurso del Método*. Disponible en: <http://www.webloteca.com.ar/occidental/delmetodo.pdf>. Última entrada setiembre 2013. Original: 1637.
- DESCARTES, R. (2004). *Meditaciones metafísicas*. Argentina, Ediciones Libertador. Original: 1641.
- FERNÁNDEZ, A. M. (2007). Lo niño. *Educação Temática Digital*, Campinas, v.8, n. esp., p.1-21, jun. 2007. Último acceso: setiembre 2013.
- FOUCAULT, M. (1998). *Historia de la locura en la época clásica*. México, Fondo de cultura económica.
- FREUD, S. (1989). Psicología de las masas y análisis del yo. En: STRACHEY, J. (Ed.) *Obras completas*, tomo XVIII. Buenos Aires: Amorrortu. pp. 67-136.
- FREUD, S. (1975). El yo y el ello y otras obras. En: STRACHEY, J. (Ed.) *Obras completas*, tomo XIX, Buenos Aires: Amorrortu.
- FREUD, S. (1993a). Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. En: STRACHEY, J. (Ed.) *Obras completas*, tomo XIV, Buenos Aires: Amorrortu. pp. 7 - 64.
- FREUD, S. (1993b). Introducción al Narcisismo. En: STRACHEY, J. (Ed.) *Obras completas*, tomo XIV, Buenos Aires: Amorrortu. pp. 71 - 98.
- FREUD, S. (1993c). Duelo y Melancolía. En: STRACHEY, J. (Ed.) *Obras completas*, tomo XIV, Buenos Aires: Amorrortu. pp. 242-256.
- FREUD, S. (2001). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras. En: STRACHEY, J. (Ed.) *Obras completas*, tomo XXII, Buenos Aires: Amorrortu. pp. 5-168.
- LACAN, J. (2000). El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En: *Escritos I*. México: Siglo XXI. Original: 1974/75.
- LACAN, J. (1983). *El seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires, Paidós. Original: 1954/55.
- LACAN, J. (1961/62). *El seminario. Libro 9. La identificación*. (Versión no autorizada).

- LAPLANCHE, J. y J. PONTALIS (1979). *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona, Labor.
- LEMOS, C. (2000). Questioning the Notion of development: The Case of Language Acquisition. *Culture & Psychology*, N° 63, pp. 169-182.
- NANCY, J. L. (2006). *El intruso*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- NASIO, J. D. (2000). *Enseñanza de 7 Conceptos cruciales del psicoanálisis*. Barcelona: Gedisa.
- QUIGNARD, P. (2008). Pascal Quignard, escritor francés en Warnken, C. *Programa Una Belleza Nueva* [entrevista]. Disponible en: www.youtube.com/watch?v=KllcGBhHExo
- RODÓ, J. E. (1943). *Ariel*. Montevideo, Claudio García & Cia. Editores.
- SAUSSURE, F. de (1998) *Curso de lingüística general*. Madrid: Alianza.
- STRACHEY, J. (1989). Nota Previa a Psicología de las masas y análisis del yo. En: STRACHEY, J. (Ed.) *Obras completas*, tomo XVIII, Buenos Aires: Amorrortu. pp. 65-66.
- VILLALBA, A. (2012). Sobre la posibilidad relativa de la enseñanza según la noción de sujeto en psicoanálisis. *Didaskomai. Revista de Investigaciones Sobre la Enseñanza*, N° 3, Montevideo, 2012, pp. 111-122.