

T
1354

133785



Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Unidad Xochimilco

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Doctorado en Ciencias Sociales

**“LA TRANSFIGURACIÓN DE LA DEMANDA: VOCES DEL
MALESTAR EN LA CULTURA ACTUAL”**

T E S I S

Que para optar por el Grado de:

**Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Psicología Social de
Grupos e Instituciones**

Presenta:

SOFÍA SAAD DAYÁN

Director de tesis:

Dr. Raymundo Mier Garza

México, D. F. Mayo de 2012.

AGRADECIMIENTOS

A Frida Díaz Barriga:

Por su apertura a la diversidad y compromiso invaluable, por acompañar y compartir conmigo una vez más mi trabajo.

A Leticia Hernández:

Por leerme y compartir este trabajo haciendo posible re-unirnos para trabajar juntas y por su valiosa amistad.

A Raymundo Mier:

Por su enseñanza que significó abrir Otra mirada de lo complejo, diverso e irreductible, poniendo en marcha una larga búsqueda del camino del decir; por su orientación, interés y amistad.

A Rocío Romero:

Por su interés en mi trabajo, por su disposición al diálogo, por su valiosa ayuda, su compromiso y por su amistosa compañía.

A Mario Rueda:

Por su increíble lectura de mi trabajo, que una vez más permite ampliar su espectro de comunicabilidad y por reivindicar una vez más la amistad, aún en la diferencia.

A Hans Saettele:

Por abrir el camino hacia una Otra lectura y sostener la posibilidad de encontrar mi Decir. Por acompañar mi recorrido por el psicoanálisis, apostando siempre al deseo y por su generosidad para compartir su saber.

A mi mamá, de quien tanto valoro su fortaleza y enorme perspicacia. A mi hermana Elisa por su cariño y apoyo. A mi hermano Marcos por estar cuando hace falta. A mis sobrinos: Paulina, Carlos y Alicia Giovanna y a mi querida tía Maruca.

A los amigos entrañables que me acompañaron en este recorrido: Cynthia Presman, Paty Basurto y Abraham Pliego.

A los alumnos que compartieron mi entusiasmo en el proceso de mi investigación, en especial a Pedro Roa.

| | |
|---|-----------|
| Introducción..... | 1 |
| 1. NOTAS CRÍTICAS SOBRE LO “NUEVO” EN EL MALESTAR EN LA CULTURA ACTUAL | 9 |
| 1.1. ¿Qué es lo nuevo? | 21 |
| 1.1.1. Nuevas patologías | 24 |
| 1.1.2. Nueva economía psíquica | 27 |
| 1.1.3. Nuevas formas del síntoma | 29 |
| 1.1.4. Nuevas enfermedades del alma | 30 |
| 1.2 Lo nuevo en el discurso de las Ciencias Sociales | 33 |
| I. La masificación de las patologías | 35 |
| II. La multiplicación de los diagnósticos | 36 |
| III. Nuevas patologías VS nuevas demandas | 38 |
| 1.3 Figuras del malestar: exclusión, narcisismo y depresión | 42 |
| 1.3.1 Narcisismo..... | 45 |
| 1.3.2 Exclusión..... | 50 |
| 1.3.3 Depresión..... | 53 |
| 2. DEL VÍNCULO AL SÍNTOMA SOCIAL | 65 |
| 2.1. El lugar de la interrogación | 66 |
| 2.2. “Nuevas” demandas o “lo nuevo” de la demanda en el malestar actual | 69 |
| 2.3. La demanda: un saber que dice | 72 |
| 2.4. Demanda-decir..... | 73 |
| 2.5. Demanda-saber | 81 |

| | |
|--|-----|
| 2.6. Síntoma-demanda | 90 |
| 2.7. El síntoma: punto de orientación | 101 |
| 2.7.1. ¿Síntoma sin lazo social? | 105 |
| 2.7.2. De la <i>histerización</i> del discurso | 111 |
| 2.8. La demanda de hoy ¿histórica? | 115 |
| 2.9. Cuerpo histérico-demanda | 123 |

CAPÍTULO 3. EL CUERPO DE LA DEMANDA Y LA DEMANDA DEL CUERPO

| | |
|--|------------|
| 3.1 La angustia: punto de orientación..... | 133 |
| 3.1.1. El lugar de la angustia hoy..... | 140 |
| 3.2. El cuerpo..... | 145 |
| 3.3. Destinos de la angustia | 147 |
| 3.3.1. Síntoma..... | 149 |
| 3.3.2. <i>Acting-out</i> y pasaje al acto | 158 |
| 3.4. Avatares del narcisismo ¿moderno? ¿generalizado?..... | 175 |
| 3.4.1. La vergüenza | 177 |
| 3.5. Demanda - cuidado de sí..... | 197 |
| 4. CONCLUSIONES..... | 207 |
| 5. BIBLIOGRAFÍA..... | 220 |

Introducción

Una pregunta por el malestar en la cultura de nuestra época, por lo contemporáneo más allá de la discusión que la especifica en términos de “modernidad – posmodernidad”, es el origen del presente trabajo. Surgió de la hoy llamativa insistencia de “nuevos índices” de un malestar en las sociedades actuales, que como en cascada ha hecho aparecer diversos diagnósticos y discursos en el campo de las ciencias sociales, no sin consecuencias para las disciplinas que abordan el lazo social.

Ante la emergencia cada vez mayor de discursos que proponen “nuevos síntomas”, “nuevas patologías”; y que deriva incluso en la apuesta moderna y/o posmoderna a nuevas formas de subjetivación, o hasta de “un sujeto nuevo”, la presente investigación intenta problematizar lo nuevo, su estatuto y las condiciones discursivas que lo instituyen como tal, que haciendo un vacío en las disciplinas y sus conceptos tradicionales, da lugar a lo que cabe aventurar como su propio malestar. Un signo de dicho malestar puede identificarse en la desarticulación de lo individual y lo colectivo, que subraya las dicotomías que parecen erigirse, en buena medida, en la falta de referencia a la noción de sujeto de lenguaje, ausencia que reduce el malestar a un mero efecto social.

Abrimos así, “una ventana” al malestar para intentar articular al sujeto en el juego social que parece haber desaparecido en tales discursos. Si abrimos tal pregunta por el sujeto en el malestar es por diversas razones que como iremos mostrando,

manifiestan una tendencia hoy, por reducir la singularidad a lo social ya sea por la vía sociológica o de la biología. Discurso del malestar que creemos, surge de una concepción de lazo social que parece carecer de una teoría del sujeto hablante desde la cual se pueda pensar el vínculo social y la singularidad. De esta manera, diferenciamos la noción de individuo de la de sujeto del lenguaje, para abrir el discurso fuera de los rituales a que éste es sometido como “objeto de conocimiento”. En este contexto apelamos al hecho de que una división inherente al lazo social entre lo individual y lo colectivo, lejos de mantener una relación de oposición entre estas instancias, refiere a una vinculación intrínseca por el lenguaje, el que “está atravesado de parte a parte por la cuestión de la verdad ya que la palabra sólo se sostiene por referencia a ella, y por otro lado porque hay imposibilidad de decirla. Esta cuestión de la verdad interpela al sujeto en un plano diferente al del enunciado en que su saber se articula, lo interpela en el plano de la enunciación. [...] la cuestión de la verdad para subrayar que en este plano no está la verdad en calidad de una significación oculta, en ese plano, el sujeto ‘mentiroso’ se encuentra enfrentado con su ‘saber’ en una interpelación sobre su verdad, así como se encuentra enfrentado ahí con su demanda en una interrogación sobre su verdadero deseo”¹

Es por tanto, con esta noción de sujeto (de lenguaje) como podemos evitar la oposición individuo/colectivo, hoy tan arraigada en el discurso de las ciencias sociales. “En la actualidad no se puede hablar de esta oposición [...] sin hacer

¹ Moustapha Safouan, *La palabra o la muerte. ¿Cómo es posible una sociedad humana?*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1994, p. 39-40

referencia a la sociología de la que es uno de los objetos principales”². “La noción de individuo se encuentra lejos de estar por su lado no sujeta a divisiones [...] La división es inherente al sujeto que se trata de delimitar, el individuo. Por lo tanto sería más justo escribir el *un-dividuo*, el uno dividido”³.

Precisiones necesarias para empezar a entender por qué ese individuo del que se ocupan las ciencias sociales no puede ser considerado como *uno* que estaría al margen de los otros individuos. Planteamos que es el lenguaje lo que permite romper con esa falsa oposición y como podemos acceder a comprender algo de esta relación que muestra una tensión inevitable en los sujetos entre “la regla y la invención”, y esto es posible por la vía de la enunciación, como puesta en acto del lenguaje, que nos permite una aproximación a los fenómenos sociales, porque introduce la palabra, justamente como lo que permite ir más allá de la comunicación, haciendo aparecer lo que en el lenguaje queda eclipsado: el inconsciente. En esta perspectiva, el acto enunciativo: “Opera en el campo de un sistema lingüístico, pone en juego una apropiación, o una reapropiación de la lengua a través de los locutores, instauro un presente relativo a un momento y a un lugar, y plantea un contrato con el otro (el interlocutor) en una red de sitios y relaciones”⁴.

² Erik Porge, *Transmitir la clínica psicoanalítica*, Síntesis, Madrid, 2005, p. 149

³ *Ibid.*, p. 152

⁴ Luce Giard, “Presentación. Historia de una investigación”, en Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano I*, UIA, México, 2000, p. XLIII

De este planteamiento, lo más importante es destacar que el sujeto hablante posee una cierta "autonomía lingüística"⁵, lo que en este ámbito significa que es justamente él quien hace aparecer la enunciación, tal y como la entendemos en el contexto de la voz del sujeto en el malestar. Pues si abrimos la pregunta por el sujeto en el malestar es porque en el juego social aparece el juego enunciativo, donde "ni la más ritualizada interacción carece de ciertos elementos de invención, ni el diálogo más libre y creativo está desprovisto de elementos regulativos"⁶.

Es con el concepto de discurso, como principal recurso metodológico como nos es posible acceder a efectuar una aproximación a las "voces del malestar", y esto es así, porque no lo entendemos simplemente como un conjunto de palabras, sino más bien de relaciones. "Estas relaciones suponen, claro, la existencia del lenguaje, pero van más allá de las enunciaciones efectivas. ¿Cuáles son estas relaciones? [...] la batería de significantes".⁷

Reconocemos como algo fundamental en las ciencias sociales, acceder a lo que del sujeto queda velado en el espectro social, bajo la posición de agente⁸. A partir

⁵ Éste concepto se refiere "a la incidencia del sujeto en tanto es él quien aporta la dimensión modal del lenguaje" (Claude Calame, *Le Récit en Grèce ancienne. Enonciations et représentations de poètes*, Belin, Paris, 2000, p. 22, en Hans Saettele, "Juego de lenguaje: productividad de un concepto filosófico en la investigación social", en *Anuario de investigación 2009*, UAM-Xochimilco, México, 2010, p. 245

⁶ Ibid., p. 244

⁷ [...] se llama S2 a 'la batería de significantes, se definirá S1 como 'el significante que interviene' sobre esta batería, representando al sujeto en relación con esta batería. La relación entre S1 y S2 hace surgir al sujeto como dividido e igualmente 'algo que se define como una pérdida' a saber el objeto *a*' Moustapha Safouan, *Lacaniana*, Paidós, Buenos Aires, 2008, p.170

⁸ "la tesis característica del discurso y que reúne a todos los enunciados, no es sino uno de los cuatro elementos constitutivos de la estructura del discurso. Está primeramente el otro, sin el cual el discurso no se produciría. El otro no es simplemente aquel a quien el discurso se dirige, sino aquel que pregunta: el discurso adviene como respuesta significativa, a este 'otro' lugar de la pregunta. [...] para ese otro, aquel que profiere el discurso es, en cuanto tal, significante. Lacan lo determina como *agente*. Sólo por su 'acto' de discurso se produce el efecto" Alain Juranville, *Lacan y la filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1992, p.278.

de esto, se impone la necesidad de recurrir a conceptos que hagan aparecer la singularidad. Esto implica abrir el discurso al Decir (en lo dicho) tanto desde una perspectiva que incluye en cierta medida la dimensión filosófica del lenguaje, como la del psicoanálisis; porque estas dimensiones son una alternativa para “escapar” a la universalización del saber que hoy circula en el discurso social, como trataremos de mostrar en el desarrollo de la investigación.

Se trata así, de aprehender del sujeto justamente lo que no puede ser reducido a una articulación significativa, y que constituye la apuesta del trabajo; haciendo posible aproximarnos a un fenómeno social sin pretender explicarlo por sus efectos sociales.

En virtud de estas consideraciones, proponemos:

-Problematizar la concepción de lo nuevo en el discurso de las ciencias sociales, tensando las relaciones del sujeto en y del malestar, poniendo en juego los conceptos tradicionales de las disciplinas.

-Hacer un matiz en los diagnósticos epocales del malestar y en el discurso de las ciencias sociales respecto de las llamadas “nuevas patologías”, haciendo emerger al sujeto en y del malestar, sin reducirlo al “juego social”.

Para dar cauce a estos propósitos, emprendemos la investigación e incluimos una serie de testimonios que lejos de pretender constituirse en análisis “de casos”, ofrecen la expresión misma de “voces del malestar” que muestran que “en la

instancia 'sujeto' se produce la conjunción entre lo 'real' y lo irreal que hay en la subjetividad, así como en el relato se produce lo real que hay en la ficción"⁹.

Desde ahí, el testimonio constituye una rica vía de acceso al discurso en tanto que puede hacer aparecer al sujeto en su división. Es así en la medida en que lo instituye como agente. Se trata de una cierta puesta en acto de discurso que nos aproxima a la palabra, a la enunciación.

Abordamos el trabajo en las siguientes cuatro partes:

La primera: ***Notas críticas sobre "lo nuevo" en el malestar en la cultura actual***, pretende situar algunas de las principales tendencias sobre "lo nuevo" del malestar, problematizando los argumentos que las sustentan y analizando someramente lo que designamos bajo el nombre de "figuras del malestar" para abrir la problemática de lo que parecen ser sus principales expresiones contemporáneas: narcisismo, exclusión y depresión. Mediante este capítulo pretendemos por una parte, dar cuenta de las principales designaciones (tan en boga) de "lo nuevo", y por la otra, articular la crítica que suscita la teoría de vínculo social subyacente.

La segunda parte: ***Del vínculo al síntoma social***, sitúa la teoría del lazo social con que abordamos lo que nos parece es una condición del vínculo: la demanda. Partimos de la concepción de vínculo social (inconsciente) enunciada en la teoría

⁹ [...] Para el abordaje de cualquier testimonio: por el lado referencial, se trata de investigar el relato mismo y la ficción que surge de él. Por el lado de la modalización, se trata de investigar lo que de la enunciación se marca en el enunciado, así como el mundo subjetivo que surge de ello,. Hans Saettele, Op. cit., p.246- 247

de los discursos propuesta por el psicoanálisis, que plantea una articulación entre lo individual y lo social y hace posible un abordaje que permite entender diferentes posibilidades y posiciones del sujeto. Es en tal perspectiva que tomamos este concepto más allá de una mera articulación significativa para situarlo más bien en sus complejas relaciones con el decir, con el saber y con el síntoma. Éste último, en tanto “verdadero” revelador del malestar, se constituye como el primer punto de orientación para articular el recorrido que lleva a una pregunta por la demanda histórica como una posición en el lazo social hoy, que interroga su relación con el cuerpo “significante” y que permite “rectificar” la lógica de “nuevos síntomas y nuevas demandas” por lo que consideramos apunta a un primer matiz en términos de **“lo nuevo del síntoma”** y **“lo nuevo de la demanda”** (primera hipótesis) Si bien ésta no constituye el único eje que orienta el trabajo, sí otorga un marco referencial a la problemática social que abordamos: lo “nuevo” del malestar. Otra referencia fundamental es la de los registros Real, Simbólico, Imaginario, que permite establecer las coordenadas del fenómeno en su especificidad y aproximarnos a las posiciones subjetivas que emergen de la teoría lacaniana de los discursos.

La tercera parte: ***El cuerpo de la demanda y la demanda del cuerpo***, es el capítulo con que es posible extraer las máximas consecuencias de lo anterior, al proponer la angustia (concepto existencial) como punto de orientación (ontológico); y también lo que es (el hallazgo) la tesis principal del trabajo: **la transfiguración de la demanda**, articulada, más no reducida, a los discursos capitalista y científico (lo óntico). Capítulo que permite abordar los destinos de la

angustia en el malestar y que profundiza la dificultad de articular la demanda no sólo en su relación con el Otro, sino como Decir (al otro) en lo que se articula como “avatares del narcisismo moderno, generalizado” que conduce a la tercera hipótesis de la investigación: **el amor a la imagen, forma que adopta hoy la demanda en su relación con el cuidado (de sí).**

Cuarta parte: **Conclusiones.** Éste último apartado plasma un último análisis de los aspectos más sobresalientes a que la investigación da lugar: el estrechamiento de lo privado en el registro de lo individual y lo colectivo, la diferencia sexual que emerge constantemente en lo que llamamos “voces del malestar” y en los destinos de la angustia que plantean interesantes cuestiones alrededor del dolor, la excedencia corporal y el sacrificio, como expresiones del narcisismo y que evocan la pregunta por una apelación al vínculo social, que no conduce en modo alguno a desconocer las posibilidades del Decir en lo Dicho.

CAPÍTULO 1.

NOTAS CRÍTICAS SOBRE LO “NUEVO” EN EL MALESTAR EN LA CULTURA ACTUAL

Todos los vínculos que han sido hasta ahora indagados preferentemente por el psicoanálisis, tienen derecho a reclamar que se los considere fenómenos sociales.

Freud, Psicología de las masas

El presente capítulo introduce la presentación y discusión de algunas de las principales tendencias que abordan, vía la perspectiva psicoanalítica, la cuestión de los llamados "nuevos síntomas" en el contexto contemporáneo; marco general que frecuentemente ha derivado en una suerte de caracterización del malestar en la cultura actual, no sin consecuencias para las disciplinas que abordan la cuestión del lazo social.

Abordar lo que se ha llamado la *realidad social* desde diversos lugares y miradas, parece ser un fenómeno característico de nuestro tiempo. Según Raymundo Mier¹⁰ los numerosos intentos de análisis, se han hecho valiéndose de diferentes teorías, métodos o inclusive de la experiencia misma. Podría decirse, que estos intentos han devenido en una suerte de imperativo en y de la época actual, siendo quizá uno de los aspectos con que se introduce el tema de lo "nuevo", de lo actual, en el campo de las ciencias sociales. Entonces, cabe preguntarse ¿qué

¹⁰ Raymundo Mier, "*Cualidades y tiempos del vínculo: identidad, reflexividad y experiencia en la génesis de la acción*". Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2003.

caracteriza en general a dichos intentos de análisis? y ¿cómo los llamados procesos sociales de la vida contemporánea adquieren la cualidad de “nuevos”?

Podemos señalar que hoy asistimos a la proliferación de diagnósticos y evaluaciones de la realidad social. Si bien en ellos, se alude frecuentemente a un agravamiento de las condiciones culturales de la vida moderna, es difícil discernir por un lado, los criterios con que se valora la vida social y por el otro; “las razones que han llevado a tal exigencia de análisis”, mostrando en principio, un cierto fracaso para dar cuenta cabal del concepto mismo de realidad social así como de las propias teorías con que se aborda dicha cuestión:

“Al mismo tiempo que se ha hecho cada vez más patente la complejidad del fenómeno social, las condiciones singulares de su causalidad o incluso la radical indecibilidad de ésta, se ha puesto de relieve la precariedad de las teorías”.¹¹

¿Es acaso en esa precariedad, que se puede reconocer el carácter que asumen ciertos diagnósticos de la vida social contemporánea, cuyo estatuto sugiere pensar lo social como una totalidad unida?

De ser así, la tendencia que las teorías actuales reflejan en un intento por llevar a cabo un “diagnóstico”, podría pensarse en los propios términos de “indicador de eficacia” con que Parsons¹² define la idea de proceso (social) para orientar las evaluaciones de la “realidad social”: “Un proceso o un conjunto de condiciones o

¹¹ Ibid, p. 1

¹² T. Parsons, *Essays in Sociological Theory Pure and Applied*, Glencoe, Free P, 1957, p. 46-47.

bien 'contribuye' al mantenimiento (o al desarrollo) del sistema, o bien es 'disfuncional' en lo que se refiere a la integridad y eficacia del sistema".

Así, no es difícil observar que bajo la óptica *parsoniana* opera la lógica que se advierte en muchos diagnósticos contemporáneos de corte sociológico, psicológico y médico.

Pareciera entonces que el proceso se convierte en un "parámetro", no que muestra una realidad, sino que más bien, la evalúa. Quizá -con justa razón- Julia Kristeva¹³ plantea que el concepto de "proceso" diferencia la historia moderna de la antigua, mientras que es el de "auto-organización" el que caracteriza la historia contemporánea.

Así, la operación actual con que se tiende a valorar la realidad social se llama evaluación y, como dice Jean-Claude Milner¹⁴, "es el nombre de las batallas que van a venir". Plantea asimismo que la evaluación que hoy en día se propone, no tiene que ver con la evaluación epistemológica de antes, sino que apunta a un nuevo orden. "No se trata tan sólo de evaluar las profesiones sino evaluar todo, también a los seres hablantes, en masa y en detalle, evaluar su cuerpo y su alma".

Problema hoy por demás frecuente y que en su especificidad encabeza los diagnósticos actuales del llamado "nuevo" malestar en la cultura.

¿Hay acaso un nuevo malestar en la cultura?

¹³ Julia Kristeva, *El porvenir de la revuelta*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999, p. 18

¹⁴ Jean Claude Milner, en: Marie-Hélène Brousse y Xavier Esqué, "*¿Amar al padre o al sinthome?*", Grama, Buenos Aires, p. 12

La cuestión que desde luego atañe al vínculo social, merece ser pensada en toda su complejidad en el campo de las ciencias sociales, tal como la propia noción de malestar la hizo emerger reconociendo la dimensión inconsciente desde su propia fundación, lo que introduce y justifica una mirada psicoanalítica.¹⁵

Si bien en “El Malestar en la cultura”, Freud planteaba una irreconciliable dualidad, una franca oposición entre cultura y pulsión, que hace evidente lo irreductible que hay entre éstas, la noción misma de *Kultur*, en su sentido más amplio de civilización, genera un trabajo que supone esclarecer los hechos culturales más allá de los signos evidentes de su malestar (estructural), como es factible advertir en su propia definición: “la suma de las producciones e instituciones con las que se opera una ruptura de la animalidad y la naturaleza, y que responden a la doble finalidad de <<proteger al hombre contra la naturaleza>>y <<regular las relaciones de los hombres entre sí>>”.¹⁶

Se trata de una definición que sin negar la citada oposición con su consecuente efecto obligado de renuncia, da cabida al mismo tiempo al de creación.¹⁷

¿Han dejado de ser vigentes las premisas con que Freud abrió esta cuestión?

¹⁵ “...una dimensión obligada de la condición cultural contemporánea consiste en el pensar la propia posición frente a la Cultura a partir de la mirada que introduce el psicoanálisis. Después de todo, lo que llamamos ‘el freudismo’ –una noción tan ambigua como significativa- ha acabado convirtiéndose en un ‘signo’ de la Cultura contemporánea. Pero un ‘signo’ que, en contrapartida, viene a afectar la autoconciencia de la Cultura, en vez de limitarse a añadirse al acervo como otro conocimiento más”. Paul-Laurent Assoun, *Freud y las ciencias sociales*, Del Serbal, Madrid, 2003, p.9

¹⁶ Sigmund Freud, *El Malestar en la Cultura*, Vol. XXI, Obras completas, Amorrortu, Buenos Aires, 2001.

¹⁷ “Ya no es cuestión sólo de esclarecer el ‘hecho’ cultural por medio de sus ‘síntomas’, ni siquiera de asignarle un origen (en la ‘renuncia a las pulsiones’). Ahora se trata de entender el ‘sentido’ de su ‘evolución’ y, a partir de ahí, lo que significa respecto a las ‘tribulaciones’ de la pulsión. Paul-Laurent Assoun, *Op. cit.*, p. 158

Se trata sin duda alguna de una problemática que requiere una cierta elucidación por las implicaciones que tiene tanto para pensar lo social como para el propio psicoanálisis que no parece escapar a la citada tendencia contemporánea de “evaluación” porque hoy como nunca circula la idea de un “agravamiento de las condiciones culturales de la vida moderna”, que introduce la idea de algo nuevo en la actualidad, que opera como motor de cambio en relación con otras épocas y que afecta directamente la concepción de sujeto, así como las prácticas sociales y su ética de la intervención.

Jacques-Alain Miller sitúa la novedad del malestar en los siguientes términos: “el fenómeno nuevo es, que patologías que se mantenían alejadas de la palabra – salvo de la palabra investigadora del médico- quedan atrapadas en el psicoanálisis. Y lo nuevo en eso es que se traen síntomas mudos que antes no se traían al análisis o al decir, se los trae ahora a las prácticas del decir. Esto sí tiene que ver con el estado actual de la cultura”¹⁸

Decir “síntomas mudos” si bien se presta a equívocos, ya que con el síntoma siempre se trata de un decir, la cuestión que en cambio, merece toda la atención, es el hecho señalado de que hoy se traen síntomas a un análisis que antes no. Sugiere dos cosas fundamentales, para pensar:

1. Que hay síntomas que se han hecho más visibles, lo cual no los define como “nuevos”; sólo que han pasado al campo de lo visible.

¹⁸ Jacques-Alain Miller, “El síntoma y el cometa”, en *El síntoma charlatán*, Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 24

2. Que se ha traspasado la frontera entre lo público y lo privado, al colocar ciertos padecimientos en el dominio público, haciéndolos entrar en un discurso "colectivo", y hasta "masificado", digamos "al alcance de todos".

¿Se trata acaso de los efectos del discurso capitalista?, ¿Podrían las citadas cuestiones reconocerse en las ideologías dominantes? Interrogantes que reclaman el aporte del psicoanálisis para pensarlas en su singularidad.

Es por otro lado preocupante, lo que los diagnósticos actuales pueden implicar para los supuestos y conceptos de las disciplinas sociales, ya que frecuentemente parecen descalificarlos, si no es que desconocerlos. Es el caso de algunos diagnósticos al interior del propio psicoanálisis, que han caído en formulaciones más sociológicas que psicoanalíticas en las que parece haber perdido vigencia la noción de síntoma, tal como la plantearon Freud y Lacan al quedar reducida a signos de la época, a efectos de ideologías, etc. También podría ser ese el caso de la demanda, la cual suele quedar reducida a lo imaginario de la articulación significativa.

¿Es que ya no sirven dichos conceptos para explicar estos fenómenos? De ser así, ¿por qué se les sigue utilizando?

Se advierte una creciente tendencia a caracterizar la época, al referirse a "vectores de la cultura" contemporánea, tales como el de una democracia generalizada: "significa que el supuesto sujeto de saber no está sino donde nosotros estamos. El Otro somos nosotros, en nuestra patética ignorancia de lo

que hay que hacer”¹⁹. Es llamativo el “diagnóstico” de Miller para referirse al papel que ha tenido el propio psicoanálisis en esta “transmutación de la cultura”: Transmutación que hoy parece resumirse en los siguientes términos: “Así pues, tengo derecho no solamente a gozar a mi manera, sino también a decirlo. Ya se dibuja una cultura basada en una democracia del goce o, más exactamente, del decir del goce... Los justos -dice la cultura, si no la de hoy, la de mañana- serán los gozadores.”²⁰

Enunciados así, no ocultan una evaluación que generaliza los hechos en función de lo que “dicta” la cultura de hoy y que parece reducir todo a una especie de “voluntad de goce” Se trata de un efecto del discurso capitalista, Lacan así lo llamó, y efectivamente promueve la idea de que sí hay objeto capaz de satisfacer la falta, la niega y pone siempre algo para suturarla.²¹

En la misma línea Dany-Robert Dufour, lanza la hipótesis de que “este nuevo estado del capitalismo es el mejor productor del sujeto esquizoide, el de la posmodernidad”; no obstante, plantea algo sumamente interesante respecto a los límites del discurso que valdría tomar en cuenta frente a los enunciados cuasi dramáticos o hasta trágico-moralistas que hoy se escuchan respecto a la

¹⁹ Ibid., p. p.25

²⁰ Ibid., p. p.26

²¹ Según la hipótesis de Dufour: este nuevo estado del capitalismo es el mejor productor del estado esquizoide, el de la posmodernidad. En la tendencia a la desimbolización que vivimos en el presente, lo que conviene no es, por cierto, el sujeto crítico que promueve una deliberación en nombre del imperativo moral de la libertad, como tampoco conviene el sujeto neurótico presa de una culpa compulsiva. Lo que se requiere hoy es un sujeto precario y ‘psicotizante’, y con esto último me estoy refiriendo a un sujeto abierto a todas las fluctuaciones identitarias y, en consecuencia, dispuesto a seguir todas las ramificaciones comerciales”, Dany-Robert Dufour, *El arte de reducir cabezas. Sobre la servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total*. Paidós, Buenos Aires, 2007, p.29

esquizofrenización, perversión generalizada o psicotización (Colette Soler, Julia Kristeva, Charles Melman, Lebrun, entre otros)

"Es verdad que no todos los individuos se han vuelto psicóticos. El hecho de que la forma dominante sea hoy la del sujeto acrítico y psicotizante no significa que la humanidad posmoderna esté sufriendo una psicotización generalizada. No todo el mundo se ha hecho posmoderno [...] Afirmar que en la aventura humana se está imponiendo una nueva forma de sujeto no equivale a decir que todos los individuos vayan a sucumbir a ella sin combatir"

Una cierta sociologización del conocimiento psicoanalítico y una tendencia a la biologización expresada por categorías provenientes de la psiquiatría, como su correlato sintomal, atraviesan los discursos sobre el sujeto moderno o posmoderno, según lecturas. Discursos que parecen reducir lo individual a lo colectivo, ocuparse de diagnósticos "límite" privilegiando el síntoma sobre la estructura, colocar los llamados síntomas modernos (anorexia, bulimia, toxicomanía, *bullying*, depresión, etc) en un cuadro aislado de la función del lazo social, incluso del inconsciente mismo, reduciéndolos a "prácticas de goce" .

Así, hoy circula también con una fuerza increíble una suerte de hipótesis del malestar que plantean acríticamente, nos parece, la declinación de la figura paterna²². El tema del padre, si bien es fundamental en el psicoanálisis, para

²² En su crítica, Markos Zafiroopoulos indica que se trata de un "axioma que hoy domina una gran parte del campo psicoanalítico y que se enuncia del siguiente modo: nuestras sociedades occidentales se caracterizan por una violencia social cuya potencia es históricamente inédita y que se explica por el desmoronamiento de lo simbólico en cuya primera fila hay que situar el nombre del padre, naturalmente rico en armonía y en paz".

pensar lo simbólico, no implica endosarle una carga “divina” como la que se leería en el axioma que circula hoy, y que supone desgajarlo de su función²³.

En el mismo tenor, encontramos otros autores que plantean que los llamados “nuevos” síntomas se asocian con el estado actual de la cultura marcado por la declinación de la figura paterna, más específicamente por su función y sitúan la cuestión en términos de la fragmentación de lo social que tiene como consecuencia la dificultad de los sujetos para encontrar los significantes Amo. “La declinación del S1 en tanto agente de la castración conduce a la laxitud en la represión tanto como en la identificación, laxitud que conlleva la aparición de un goce que no pasa por el Otro y la aparición de síntomas mudos”.²⁴ Se sugiere que el tema a explorar es el de la angustia en las condiciones actuales, previa a la instalación de estos síntomas mudos para interrogar su estatuto. Es preciso llamar la atención sobre la extraña noción de “síntomas mudos”, que no encontramos en los textos de Freud y de Lacan; y que contradice la lógica estructural del síntoma, la que es del decir.

Deborah Fleischer²⁵ alude a elementos que autorizan a preguntarse si el discurso contemporáneo está en relación con una nueva forma de angustia y con nuevas formas del síntoma. Entre éstos señala la inexistencia del Otro, el imperio del

Paul Laurent Assoun y Markos Zafiroopoulos, *Lógicas del síntoma, lógica pluridisciplinaria*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2009, p.7 y 8

²³ Marie-Helene Brousse indica claramente esto al decir que “hay una verdadera revolución cuando se piensa que si anteriormente el Padre limitaba la satisfacción de la pulsión, dicha limitación va a provenir de la cultura de manera inédita, manera de la que ya podemos hacernos alguna idea [...] Como ejemplo las psicoterapias conductistas, sabemos que funcionan a nivel de lo imaginario, lo sabemos hacer también los psicoanalistas sin problema”. Xavier Esqué y Marie-Hélène Brousse, Op. Cit., p.91

²⁴ Graciela Ruiz, *Nuevos síntomas, nuevas angustias*, Gramma, Buenos Aires, 2005, p.15

²⁵ Ibid., p.11

discurso de la ciencia, el gobierno de los objetos de consumo, la decadencia del padre y la decadencia de la función de la culpa. En este rubro que relaciona lo nuevo con el síntoma, vía la declinación de la función paterna, se habla por un lado de síntomas que en realidad no son nuevos. Y por otro lado, lo que sí es aparentemente nuevo es la frecuencia e incluso la intensidad con que se presentan en la actualidad.

Como se advierte, la situación de las elaboraciones actuales que del síntoma se hacen, torna apremiante la necesidad de la crítica hacia lo que algunas orientaciones psicoanalíticas hacen de lo social, al punto de con-fundirse con premisas y conceptos, provenientes de la sociología por ejemplo, que le son ajenos, “abandonando” o “alterando” aquellos que son clásicos del psicoanálisis (transferencia, síntoma, inconsciente, Otro, etc.) como se revela en expresiones tales como “nueva economía psíquica” que supone, como veremos, una “liquidación de la transferencia”, etc.

Si bien, el psicoanálisis ya ha pasado a formar parte de las disciplinas necesarias para la explicación de las prácticas sociales, es necesario que no se pierda de vista su especificidad, es decir al sujeto del inconsciente.

A pesar de lo problemática que pueda resultar de la tendencia actual a evaluar, caracterizar y diagnosticar la cultura contemporánea, y más precisamente “su malestar”, no se puede prescindir de situar al menos, algunas de sus coordenadas tanto en la diacronía de los hechos, como en su sincronía reconociendo para ésta última, que es más pertinente hablar como lo hace Michel

De Certeau, de “la cultura en plural” para referirse a la apropiación personal que resulta de una relación específica con un sistema cultural, una “puesta en cultura que otorga a cada época su propia figura”; y donde la singularidad ocupa el lugar central : “ la cultura no consiste en recibir, sino en realizar el acto por el cual cada uno señala lo que los otros le dan para vivir y para pensar”. Breves y puntuales señalamientos que hacen falta, para no perder de vista el papel de la significación de las prácticas sociales como lo singular que hoy parece borrado en los discursos “modernos”. Borramiento comandado por el discurso “científico” en esa “misión” que junto al discurso capitalista, como muestran muchos autores, hace del objeto (mercancía) un poderoso recurso de la era moderna. A través de la biología, el discurso científico es comandado en esa “misión”.

Julia Kristeva en *“El poder de la revuelta”* llega a plantear el malestar contemporáneo como “un momento inaudito del pensamiento occidental”, una ausencia de re-vuelta actual en términos de un culto por lo nuevo que implica una “suspensión nihilista del cuestionamiento en pos de supuestos nuevos valores”²⁶

Si bien lo de hoy no pareciera ser el malestar del que habló Freud, conserva no obstante, lo estructural que lo define en términos de un malestar que es atemporal, y que no se encuentra sometido a ningún poder simbólico epocal, aun cuando se expresa con los significantes culturales que la época propone. Adelantamos la idea que esperamos desarrollar para decir sucintamente, que hoy la forma que

²⁶ “La revuelta, como vuelta-retorno-desplazamiento-cambio, [...] lógica profunda de una cultura a rehabilitar, pues su agudeza hoy está amenazada” [La autora plantea que] la interrogación de los valores se transformó en nihilismo (rechazo de los antiguos valores en pos de un culto de nuevos valores sin interrogación”. *El subrayado es nuestro*. Julia Kristeva, Op. cit., p.16

adopta el malestar es más bien de un mal-decir de la cultura, idea ampliamente trabajada por Colette Soler para hacer caer en el lenguaje, el peso de lo imposible de decir.

En síntesis concluimos que en las teorías actuales del malestar, planteamos como problemas centrales:

-Una cierta ausencia de problematización e interrogación por lo "nuevo", que está implicando la emergencia de planteamientos sumamente generales que simplifican la complejidad de la implicación del sujeto en el campo social.

-Un verdadero empobrecimiento de conceptos tradicionales del psicoanálisis, quedando -en el mejor de los casos- reducido a su dimensión discursiva y diacrónica en la que se hace coincidir al síntoma de modo unívoco con las formas culturales de la época. Derivado de lo anterior, se introduce una cierta perspectiva del vínculo social que no da cuenta de sus determinaciones inconscientes, haciendo del síntoma (por ejemplo) una función del discurso.

Desde ahí, nuestro trabajo se inscribe en la necesidad de recuperar y/o introducir algunos de los conceptos de la teoría psicoanalítica del lazo social que dan cuenta de la implicación del sujeto en éste (recuperar la dimensión sincrónica). Cuestión desde la que se pretende poner en relación al psicoanálisis con las ciencias sociales. Planteamos también la necesidad de introducir un matiz a algunas formulaciones en torno al malestar actual identificado principalmente con lo "nuevo" y sus alcances en las expresiones del lazo social (los síntomas) lo que a su vez permite pensar la demanda como uno de sus "articuladores".

1.1. ¿QUÉ ES LO NUEVO?

...si el tiempo debe mostrar la ambigüedad del ser y de lo de otro modo que ser, entonces es conveniente pensar su temporalización no como esencia, sino como Decir.

Levinas

Mejor que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época”

Lacan

Referirse a lo nuevo plantea, un sinfín de dificultades si con este significante se designa la emergencia de algo que se diferencia radicalmente de lo previo. Esto sería ¿lo viejo?, y ¿con respecto a qué se plantea dicha oposición?

Se introduce con ello la idea de ruptura o al menos de separación, a tal punto que pareciera que al hablar de lo nuevo, “el objeto en cuestión” no se reconoce en lo previo, ni en su origen, desarrollo o estructura. La cuestión plantea al menos tres problemas de consideración:

A) El problema de la temporalidad y con ello las distintas versiones de lo contemporáneo, como es el caso específico de la discusión en torno a la modernidad y la posmodernidad.

B) El problema de la legitimación; por cuanto se refiere a las condiciones de producción, normalización y transmisión del discurso de lo nuevo, y de los saberes correspondientes.

C) La naturaleza misma del lazo social, que opera en la "innovación" y sus modos particulares de articulación.

Así, situar lo "nuevo", presupone un análisis de qué es, en qué medida se ha operado una ruptura, y qué formas de lazo social lo definen.

Es común encontrar una serie de indicadores para referirse al actual malestar en la cultura, que o bien se sitúan en una crítica que tiende a reducir los fenómenos sociales a los efectos del raciocinio técnico, planteando a la modernidad como "la era del vacío"²⁷, "un mundo sin límite"²⁸. O bien apelan a categorías generales que proponen que asistimos a "una nueva economía psíquica"²⁹ por citar sólo algunos de las más sobresalientes propuestas teóricas.

En ese contexto, hoy es más bien frecuente que para valorar la "realidad social" y más precisamente su malestar actual nos encontremos con una amplia gama de caracterizaciones y juicios diversos con grandes pretensiones que tienen fuertes implicaciones en lo que se refiere a las políticas de la intervención social. De éstas han surgido muy diversas nominaciones que van desde las llamadas nuevas patologías hasta las nuevas enfermedades del alma.

"El anhelo por lo nuevo, su valoración como tal, la intensificación de este deseo por lo nuevo hasta su exasperación sintomática es relativamente reciente"³⁰.

²⁷ Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 1989.

²⁸ Jean-Pierre Lebrun, *Un mundo sin límite*, Del Serbal, Barcelona, 2003

²⁹ Charles Melman, *El hombre sin gravedad*, Universidad Nacional del Rosario, Rosario, 2005.

³⁰ Jacques-Alain Miller, "El síntoma y el cometa", en *El síntoma charlatán*, Paidós, Buenos Aires, 1998, p. p.p.14 y 15

Aparece así el síntoma mismo como lo nuevo en la cultura de hoy, "la nueva forma sintomática del malestar en la cultura"³¹. Los diagnósticos actuales del malestar en la cultura, de las llamadas nuevas formas de lazo social y de los llamados síntomas modernos, parecen reducir el problema del sujeto a un fenómeno cultural que lejos de reconocer su complejidad, lo sitúa prácticamente como un efecto del discurso. Si la subversión misma del psicoanálisis es que la realidad del inconsciente es el sexo, la subversión que ahora se enuncia ya no parece dirigida al inconsciente sino a los discursos, específicamente a una suerte de discurso del amo. El resultado sería una simplificación de la noción de inconsciente.

Desde este orden de ideas nos aproximamos a lo contemporáneo: pre-texto, vía en sentido estricto para reflexionar acerca del estatuto del Otro, del Eros, del goce y del lugar del sujeto en su relación con el discurso (lo actual) y con el lenguaje que marcaría lo atemporal, lo estructural. Planteamos una cierta **desmitificación** de las principales tesis del malestar, lo que señala la necesidad de "recuperar" las premisas y los conceptos clásicos del psicoanálisis que sostienen la índole del vínculo social inconsciente, introduciendo matices en el uso de algunos conceptos que permitan la recuperación de la singularidad, tal es el caso del síntoma y la demanda.

Algo de lo "nuevo" en el contexto contemporáneo, se asocia con la emergencia de los llamados síntomas modernos. Al referirse a ellos, encontramos diversas

³¹ Ibid., p.14

aproximaciones. Algunas de las que a continuación mencionamos, si bien no abarcan el conjunto de las propuestas, sí representan en buena medida las que tocan específicamente a la citada cuestión; otras no menos importantes por su impacto, y que están planteadas en términos más generales del malestar, irán siendo incluidas en el cuerpo mismo del trabajo conforme vaya apareciendo la necesidad de hacerlo.

1.1.1. Nuevas patologías

El tratamiento de esta nominación hace referencia a la modernidad como causa de un malestar, en tanto que ésta introduce nuevas formas de lazo social producidas por las políticas neoliberales, que traen consigo cambios en los modelos de atención como resultado de un movimiento del Estado benefactor. En esta propuesta se ubica Emiliano Galende³², quien plantea que "...por vía de la llamada transformación del Estado que llevan adelante las políticas neoconservadoras, éste abandona sus funciones de garante de la solidaridad social, tendiendo a retirarse tanto de la atención pública en salud como de la protección social". Por ello, "en este nuevo contexto, no sólo han cambiado ciertos parámetros de la psicopatología dando lugar a nuevas problemáticas mentales, sino que, especialmente en el sector de la salud mental, los profesionales han visto modificada en poco tiempo su situación"³³

³² Emiliano Galende, *De un horizonte incierto, psicoanálisis y salud mental en la sociedad actual*, Paidós, Buenos Aires, 1997, p. 21

³³ *Ibid.*, p. 22-25 y 31

El citado autor alude al hecho de que las problemáticas clásicas han cedido paso a otras nuevas para las cuales los profesionales no tienen respuesta (ni en sus teorías ni en sus métodos terapéuticos). Violencia familiar, adicciones, trastornos somáticos, etc. Galende se pregunta ¿en qué medida las nuevas patologías que observamos forman parte de estos cambios y son a la vez los síntomas de una adaptación a las nuevas condiciones?

Una compleja relación entre lo público y lo privado está en la base de la tensión, del malestar profundo que ha tornado crítica la vida social "que se extiende por todas las instituciones dedicadas al sostenimiento de estas relaciones: la escuela en primer lugar, el Estado, la justicia, la salud y de un modo especial la salud mental, ya que todas ellas dependen en su desenvolvimiento de las relaciones entre lo público y lo privado"³⁴

Un nuevo individualismo efecto de la desactivación de lo público, la potencia insospechada de lo imaginario, la simulación y la mimesis generalizada, narcisismo, hedonismo, autorreferencialismo, aislamiento, construcción de la vida, son según el citado autor, algunos de los principales efectos de cambios profundos en las formas de vínculo social; mismos que han dado ocasión a la emergencia de prácticas "alternativas" diversas, tales como los grupos de autoayuda, indicando con ello una suerte de "salida" a la demanda "no atendida" de grupos e individuos.

³⁴ Ibid., p. 22-25 y 31

Ahora bien, la noción de “nuevas patologías”, lejos de abrir interrogantes sobre situaciones cada vez más frecuentes en la sociedad actual, nos conduce a una suerte de descripción de los fenómenos identificados en términos de evaluación. Porque, aún sin hacerlo del todo explícito, se esboza una suerte de evaluación del sujeto de la actualidad con respecto a una cierta condición posmoderna, que lo sitúa frecuentemente como no siendo más lo que antes era, no buscando ya lo que antes buscaba, no apostando más al sentido, e incluso siendo más un autómatas que un ser humano atrapado en las redes de la modernidad. En este sentido, nos topamos literalmente -a manera de un obstáculo- con la dificultad de interrogar tales situaciones, como los posibles signos de un malestar cuyo estatuto nos es aún desconocido; y “nos contentamos” con nuevas derivaciones nosológicas que van desde los llamados estados fronterizos hasta los estados narcisistas extremos en cuya formulación podría decirse que se privilegia un criterio de corte sociológico.

Hoy se habla de un retorno a ideales biologicistas, “propio de la época”, habría que pensar si no se le ha reemplazado por una suerte de “sociologización” del sujeto moderno. Por otro lado, ambas disciplinas no distan del todo, pues si consideramos que “pertenecen al paradigma epistemológico del positivismo, que en siglo XIX aproxima a la biología y a la sociología a través del método científico de la ciencia positiva, podemos advertir que una misma idea de sujeto subyace tanto en la biología como en la sociología”³⁵. Si bien no se cuestiona en principio la afirmación de que hoy hay cambios profundos en las formas de vínculo social, la

³⁵ Agradezco el comentario a Rocío Romero Aguirre

idea de una suerte de cambio de problemáticas (que puede implicar un cambio de objetos), lleva a pensar en una cierta crisis de referencias en las disciplinas para situar el lugar de la subjetividad frente a las formas actuales de vínculo social. ¿Se ha pasado por alto acaso que el vínculo social es inconsciente?

1.1.2. Nueva economía psíquica

Lo nuevo se sitúa en lo que Charles Melman llama una crisis de referencias a “un cambio de gran amplitud con consecuencias antropológicas incalculables que instala la congruencia entre una economía liberal y una subjetividad que se cree liberada de toda deuda hacia las generaciones precedentes, dicho de otro modo, produciendo un sujeto que cree poder hacer tabula rasa de su pasado”.³⁶

Según él, el malestar en la cultura actual sería la emergencia de “la nueva economía psíquica” que define como “una mutación inédita que está produciendo efectos tanto en el individuo como en la vida colectiva... estas grandes mutaciones están tanto en el sexo como en la muerte.”³⁷ En lo que se refiere a la muerte, se acontece -indica- a la desaparición del carácter sagrado que ésta puede tener. En cuanto al sexo, plantea que éste se considera ahora “a título de una necesidad, como el hambre o la sed.

Sugiere asimismo que se trata, específicamente, de una pérdida de referencias, una liquidación colectiva de la transferencia, un borramiento de los límites, una

³⁶ Charles Melman, Op. cit., p. 45

³⁷Ibid., p.55

cultura de la presentación que ha dejado de ser de representación, (ir al objeto mismo) una sustitución del Ideal por el objeto de satisfacción, una cultura que recomienda la libre expresión de los deseos y “promete” la perversión. “Lo propio de la nueva economía psíquica, “es que no incita absolutamente a contener la pulsión de muerte, a eso aspira”³⁸

La nueva economía psíquica, alude a una nueva distribución en la dinámica pulsional que no busca sino la muerte (goce) según el autor principal de esta nominación. Si como él sugiere en la actualidad hay una pérdida de referencias, ¿de qué demanda se trata? O mejor aún ¿qué vigencia conserva ésta?

¿Si además ya no hay demanda, qué hay? Esta postura parece conducir, por lo menos a no pensar más al sujeto en su determinación simbólica, no si se admite que el sujeto puede ser reducido al campo de la necesidad, especialmente en lo referente al sexo. ***¿Acaso implica -la citada nominación- la desaparición misma de la noción de sujeto del inconsciente? Porque no es claro cómo una crisis de referencias, más específicamente colectiva, podría bastar para que tal noción deje de estar definida por la realidad sexual como algo que escaparía a cualquier reduccionismo (biológico en particular).***

³⁸ Ibid., p.70

1.1.3. Nuevas formas del síntoma

Miller plantea que “lo nuevo en la cultura de hoy mismo es el síntoma, es la nueva forma sintomática del malestar en la cultura, es una nueva forma porque no siempre ha sido así”³⁹

¿Por qué hablar de nuevas formas del síntoma? Según el autor se trata del deseo por una nueva clínica (esperar algo nuevo del propio psicoanálisis) y continúa planteando que algo nuevo es la forma que adquiere para nosotros la dimensión de la Otra cosa, la dimensión de lo dicho en otra parte, dimensión imborrable de la vivencia humana.

Plantea que algo nuevo es una suerte de tensión superyoica, porque lo que nos demanda el superyó de hoy, es precisamente “algo nuevo”.

En la cultura contemporánea, lo nuevo es el síntoma, es decir que se trata de la nueva forma sintomática del malestar que se desvinculó de lo moderno para aparecer en cuanto nuevo. Miller subraya el hecho de que “nos hemos instalado o hemos sido instalados, alienados en esta paradoja fantástica que es el automatismo de lo nuevo. Y aquí está la paradoja, porque lo nuevo automatizado es un nuevo, a la vez, sin sorpresas, ya que podemos conocer de antemano su obsolescencia. Esto es lo nuevo en la cultura de hoy, un nuevo ya mortificado y mortífero, por esta misma razón, más insaciable todavía”⁴⁰

³⁹ Jacques-Alain Miller, “Tres conferencias brasileñas sobre el síntoma”, en: Jacques-Alain Miller, Op.cit., 1998, p.15.

⁴⁰Ibid., p.20

Interesante también es el papel de la ciencia en el análisis del citado autor: “hasta que llegó el dominio de la ciencia, siempre se interpretaba a los cometas, pero no se interpretaban los síntomas; y agrega “hay que pensar que el síntoma es capaz de decir algo para luego descifrarlo”⁴¹. Cuestión importante que pone en relieve la creencia, es decir creer en el síntoma como en una entidad que puede decir.

Por lo tanto, si se adopta esta perspectiva, para hablar de las nuevas formas del síntoma habría que matizar el sentido de lo nuevo.

1.1.4. Nuevas enfermedades del alma

Julia Kristeva, autora de esta nominación, apela al psicoanálisis como lugar de interrogación de la psique en la época moderna, reconociendo que si bien es cierto que éste no escapa al dualismo psique-soma heredado de las analogías y las antinomias problemáticas instaladas desde la antigüedad, éste a su decir sí cuestiona el dualismo inicialmente admitido: “El sustrato energético de las pulsiones, la determinación del sentido mediante el deseo sexual, y hasta la inscripción de la cura en la transferencia, entendida como reactualización de los traumas psicosensoriales anteriores”⁴² Serían, según su punto de vista “algunos de los elementos del psicoanálisis que cruzan las fronteras cuerpo/alma y trabajan sobre objetos transversales a esta dicotomía”⁴³.

⁴¹ Ibid., p21

⁴² Julia Kristeva, *Las nuevas enfermedades del alma*, Cátedra, Madrid, 1995, p.13

⁴³ Ibidem.

¿Existen los nuevos pacientes? se pregunta Kristeva; pregunta sumamente importante porque que no implica identificar al sujeto bajo la rúbrica de nuevos síntomas, sino más bien reflexionar en torno a éste. Para intentar responder a esta cuestión, hace una reflexión de lo que caracteriza a los tiempos modernos: .."la experiencia cotidiana parece demostrar una reducción espectacular de la vida interior. ¿Quién sigue teniendo un alma en nuestros días?" Abre adicionalmente la pregunta en torno al aumento de interés por las religiones: "podemos preguntarnos si procede de una búsqueda o, todo lo contrario, de una pobreza psíquica que pide a la fe una prótesis de alma para una subjetividad amputada" ⁴⁴

De igual modo afirma que "El hombre moderno, es un narcisista...Sin identidad sexual, subjetiva o moral, este anfibio es un ser fronterizo, un "*borderline*" o un "*self falso*".

Es la ausencia de representación por una parte, el principal elemento definitorio de una enfermedad del alma; y por la otra el narcisismo negativo del hombre moderno, lo que constituye según la autora, la prueba a la que se ve sometido el psicoanálisis por el deseo de no saber que converge con la aparente facilidad que ofrece la farmacología.

En el campo de la política, un "nuevo orden mundial" en palabras de Julia Kristeva es cada vez menos propicio a un cuestionamiento de las normas, los valores y los poderes establecidos: "¿Contra quién rebelarse ante la falta o corrupción del poder y de los valores? Y lo que es más grave aún, ¿quién puede rebelarse, si el hombre

⁴⁴ Ibid., p.15 (el subrayado es mío)

está cada vez más reducido a un conglomerado de órganos, si ya no es un "sujeto", sino una "persona patrimonial."⁴⁵

⁴⁵ Julia Kristeva, *El porvenir de la revuelta*, FCE, Buenos Aires, 1999, p.13 y 14.

1.2. LO NUEVO EN EL DISCURSO DE LAS CIENCIAS SOCIALES

“El ‘malestar en la civilización’ no sólo llega al umbral del espacio psicoanalítico, sino que configura la escucha del síntoma. Y éste es precisamente el avance del psicoanálisis sobre lo colectivo: detrás del malestar social, hacer percibir los rumores de lo que Freud bautizó –verdadera categoría- ‘malestar’ de (en) la civilización. Este malestar social muestra, encarna –de la misma manera que puede ocultarlo- ese malestar de la estructura que le da su verdadero alcance”

Assoun

“Algo nuevo se presenta hoy” se dice en el discurso de las ciencias sociales, es decir en nuestra modernidad. ¿De qué se trata? Todo indica que es justamente de una notable insistencia en señalar el surgimiento de algo nuevo cuyo alcance traduce, ni más ni menos, lo que se plantea como “nuevas formas de lazo social”. Nuevo es así, que toda la atención dirigida al sujeto, en lo que es al menos la última década, se centre en la localización, detección, y presentación de llamadas “nuevas patologías” que como hemos visto antes, no pocas “teorías” lo han sugerido (nueva economía psíquica, un mundo sin límites, nuevas formas de subjetivación, etc.). Y si bien, estas “patologías” se caracterizan por ser más frecuentes, más comunes de lo que quizá nunca antes fueron, no parece tratarse sino de variantes epocales que hacen entrar viejos padecimientos en nuevas definiciones y clasificaciones cuya peculiaridad radica en estar “al alcance de todos”, es decir “masificadas”; viejas patologías que al insertarse en el discurso común, introducen cierta novedad, que quizá las hacen parecer nuevas a propósito de una era moderna o incluso pos-moderna que parece privilegiar la novedad, hoy en día tan buscada tal como lo plantea Jacques-Alain Miller al

indicar: "Cada vez más la búsqueda de lo nuevo se ha impuesto como exigencia inapelable en todas las producciones de la cultura y domina desde el arte hasta la industria..."⁴⁶

Es llamativo así, que la novedad, ya sea en términos positivos, o bien en los que aluden a situaciones contemporáneas diversas, adquiera características inusitadas hasta llegar a plantear una suerte de pretensión de crear teorías "nuevas" que suponen generalizaciones a partir de ciertos universales, o bien desechando los conceptos clásicos con que se han definido tradicionalmente disciplinas que se ocupan del lazo social. En cualquier caso, la cuestión apunta a un creciente problema al intentar prescindir quizá cada vez más de dichos saberes clásicos, de cuya validez epistemológica e histórica no es posible dudar, no al menos sin que se justifique cabalmente hacerlo.

Una interesante aportación para pensar lo nuevo es la de Waltz quien sitúa el cambio aludiendo a la relación entre lo simbólico y lo imaginario: "En el orden genealógico, lo simbólico tiene predominio en un doble sentido: lo simbólico tiene su lugar en los discursos reflexivos públicos de la sociedad y además dispone de un poder de sanción. Las identificaciones simbólicas están depositadas en la estructura y son mandadas normativamente; las personas son interrogadas acerca de la eficacia de estas identificaciones y su rechazo tiene graves consecuencias. En la actualidad, en cambio, le incumbe a cada quién llevar a cabo esta interpretación, hacerla o en coordenadas imaginarias o en coordenadas simbólicas. Lo simbólico ya no predomina sobre lo imaginario, sino que está al

⁴⁶ Jacques-Alain Miller, "El síntoma y el cometa", en *Ibid.*

lado de él; lo simbólico se ha vuelto elegible”⁴⁷. Apuntemos simplemente las consecuencias que sugiere equiparar estos registros y, sobre todo, la elegibilidad de uno de ellos, lo que lleva quizá inexorablemente a la tesis de la perversión generalizada, hoy tan difundida.

Tres argumentos estrechamente relacionados entre sí, se derivan de esta problematización que (no-toda), muestra lo actual, “lo nuevo” en una perspectiva óptica:

I) La masificación de las patologías

La forma en que se presenta este nuevo-viejo acontecimiento, sugiere su arraigo a una necesidad de hacer aparecer una identidad disciplinaria a la luz de una “masificación de las patologías” (en realidad) clásicas. Por mucho que quisiéramos, no podríamos desconocer los efectos de un discurso moderno, con su correspondiente parcela de ciencia, que hoy podemos definir como biológica, y cuyo territorio en verdad abarca una extensión mucho mayor. Ante el carácter “fundamentalmente masivo” de los síntomas epocales, una vieja e inagotable cuestión entre lo individual y lo colectivo, vuelve a hacerse presente. Trataremos de dilucidarla en el contexto mismo del trabajo. Entonces, si lo de hoy es el “síntoma colectivo”, cabe preguntarse ¿por qué y cómo se ha erigido?

⁴⁷ Matthias Waltz, “Ethik der Welt – Ethik des Realen” en Godek/Hofmann/Lohmann, *Jacques Lacan, Wege zu seinem Werk*, Stuttgart, 2001 (Klett-Cotta), p. 97-129, citado en: Hans Saettele, en *Palabra y silencio en psicoanálisis*, UAM-Xochimilco, México, 2005, p.33

¿Acaso es posible hacer entrar las anorexias, bulimias y toxicomanías en esta designación? Y también ¿sería el caso de la depresión, tan mencionada hoy como la enfermedad del siglo?

¿Algo que tiene lugar en la relación de lo público y lo privado, hoy trastocado, está en la base de este fenómeno colectivo? O más bien, al revés: ¿se trata de un fenómeno colectivo capaz de trastocar las relaciones entre lo público y lo privado?

“Psicología de las masas” permite entender de entrada lo que el mecanismo de la identificación puede generar y tal vez el fenómeno de la histeria colectiva, abordado por Freud, sea más importante aún para dar cuenta de esta vaga expresión de “síntoma colectivo”, que hace pensar la masificación como “causa” de que se hagan más visibles fenómenos que antes no lo eran.

Un posible fenómeno de histeria colectiva lo constituye la “adopción” de ciertos diagnósticos, en los que “la enfermedad” es objeto de identificación del sujeto en la medida en que ésta es percibida como un bien compartido con otros, único modo de significar o representar(se) dada la dificultad de erigir un síntoma singular. Un bien (en) común, público, pero un bien al fin y al cabo, expresión de un estrechamiento de lo privado.

II) La multiplicación de los diagnósticos

En consonancia con lo anterior, se advierte una transformación en la práctica clínica que sugiere su fragmentación al hacer aparecer múltiples supuestas nuevas patologías que tal como argumenta Erik Porge, indican prácticamente el

abandono de una clínica estructural que hace que hoy no sean aceptados los límites de los diagnósticos, colocando nuevas patologías en su lugar. El citado autor, en su cuestionamiento a éstas, así parece sustentarlo, al pensarlas como nuevos estados o tiempos de la demanda... “Hacer de ellos nuevas patologías pone de manifiesto una necesidad de nosografía que queda inscrita en la tradición psiquiátrica en el momento en que, justamente, esta última se está derrumbando, en particular con los ataques brutales del DSM”.⁴⁸

Nos preguntamos pues: ¿A qué obedece esta suerte de enrarecimiento de lo tradicional? ¿Es acaso del orden de una suplencia?

Así, la característica más definitoria, para designar a un padecimiento como “nueva” patología parece ser... la estadística! y su explicación más sobresaliente ...la biología, haciendo del par estadística-biología uno entre otros modos de acentuar la ya muy vieja dicotomía: psique-cuerpo. Entidades que por obra del pensamiento cartesiano poseen autonomía y mutua independencia. Así, hoy como nunca se radicaliza esta diferencia, pero sobre todo digamos que esta oposición está lejos de plantear al sujeto en su división estructural: “En lugar de reconocer la división del sujeto en sus diferentes estructuras, se multiplican supuestas nuevas patologías. El ejemplo de las ‘personalidades múltiples’ que reemplaza a la histeria es característico, pero también están los estados límites, la hiperactividad”⁴⁹

⁴⁸ Erik Porge, *Op. cit.*, p.7

⁴⁹ El autor subraya la función de esto diciendo que “todo esto favorece quizá los intereses de readaptación social de instituciones especializadas, garantiza los beneficios de las compañías de seguros y brinda grandes ganancias a los laboratorios que inventan patologías como coartada para la venta de medicamentos (es lo que

Si algo tienen de “nuevo” las llamadas Nuevas patologías es justamente que se trata de viejas enfermedades o problemáticas que ahora se presentan con una frecuencia e intensidad absolutamente inusitadas y que además no desembocan en el surgimiento de una demanda de atención mediada por la palabra. Es quizá con justa razón que Julia Kristeva las llama Nuevas enfermedades del alma, a propósito de ausencia o una dificultad para representar.⁵⁰

III) Nuevas patologías *versus* nuevas demandas

Si tomamos seriamente la idea de lo colectivo expresada antes, podemos suponer que el discurso de las “nuevas patologías” puede ser pensado como un efecto de una cierta organización colectiva, aceptando como dice Porge: “la organización colectiva puede modificar la estructura psíquica de los sujetos”.

A este respecto, podemos ilustrar la cuestión mostrando cuán frecuente, los “diagnósticos” de los sujetos de las “nuevas patologías” son casi idénticos como bien puede advertirse para el caso de las anorexias donde siempre se destaca el ideal de la delgadez, ideal indiscutiblemente ligado a la ideología dominante y objeto de explotación del mercado mundial.

ocurre, por ejemplo, con la ritalina para la hiperactividad), pero no contribuye demasiado al avance del psicoanálisis. Ibid., p.7

⁵⁰ También aparecen en términos de “zonas sintomáticas” heterogéneas:

“A pesar de la llamativa heterogeneidad de estas “zonas sintomáticas” éstas comparten un rasgo: carecen de la singularidad que son la marca del síntoma neurótico. Los “nuevos” síntomas de la actualidad son uniformes: adicción, afectación del cuerpo por trastornos de la “alimentación” (bulimia, anorexia) incidencia sobre la vitalidad (depresiones). Además, en todos estos casos, lo “nuevo” no es el síntoma en cuestión, sino el aumento de su frecuencia” Hans Saettele, Ciencias sociales, inédito UAM-Xochimilco (p.2)

Porge, en franca oposición al planteamiento de las nuevas patologías, nos indica una "cierta solución" y esboza un camino: "En lugar de definir nuevas patologías, habría que interrogarse sobre las nuevas demandas y afinar la ubicación de los elementos de la estructura... Más que de nuevas patologías, se trata de nuevos estados o tiempos de la demanda, que hay que situar en relación con ideologías"⁵¹ La cuestión no deja de plantear una serie de importantes preguntas y problemas respecto al concepto mismo de demanda, y de si acaso ésta puede ser identificada a ideologías; lo que nos lleva a pensar que estaría ubicada en lo óptico, más específicamente en el malestar, o sea en el síntoma generalizado.

Estamos simultáneamente, en el terreno de lo social, convocados en cierta medida a responder con y desde las ciencias sociales. Cabe por ende, si no queremos caer en una suerte de pensamiento dicotómico -que en este caso abonaría a un reduccionismo sociológico, o bien, psicológico como una de sus posibles contrapartes-, apelar a un orden desde el que la interrogación no excluya a quien es llamado a responder: el sujeto de la experiencia, reconociendo su posición existencial y no sólo en la diacronía sino en la dimensión del síntoma.⁵²

⁵¹ Erik Porge, Op. cit., p.7

⁵² Sujeto del pathos: "un sujeto que es él mismo lo afectado y lo producido en esta afectación, resultado de sus propias enunciaciones (y silencios) y las de otros, donde se anudan las dimensiones de lo imaginario, de lo simbólico y de lo real" La introducción de este sujeto a las ciencias sociales implica, si no una subversión, mínimamente una complicación de la teoría. Una de las consecuencias es precisamente el cuestionamiento de la idea del sujeto-agente (desde luego muy importante pero insuficiente para dar cuenta del juego de lenguaje. (Hans Saettele, "Oír-decir. Acerca de las dimensiones existenciales y discursivas del fenómeno del rumor, *Revista Versión. Estudios de comunicación y política*, no. 23, invierno 2009, UAM-Xochimilco p.176)

Lacan señala: “Lo único que le interesa a uno, y que es lo que no es banal, lo que no es simplemente inepto como información, son ciertas cosas que le hacen a uno signo, pero a las cuales uno no comprende nada”⁵³

Cabe reconocer que, si bien lo colectivo afecta e impacta lo individual, es un hecho que exige explicación, pues el “síntoma social” no alcanza para explicar al sujeto que está en juego, que es preciso identificar como sujeto inconsciente. El sujeto entonces como absolutamente implicado en el lazo social, más sin embargo distinto de este último. Se trata entonces de nuevas demandas que vienen de un replanteamiento de las relaciones entre lo individual y lo colectivo surgido a su vez de una profunda transformación entre lo público y lo privado. Estamos tratando de articular que el síntoma social no hace al sujeto, si bien lo afecta. Es decir, sostenemos la necesidad de una perspectiva más ontológica para abordar estos fenómenos. En tal sentido, reconocemos particularmente el fenómeno de la angustia y la pregunta que ésta suscita frente al hecho de que pueda decirse que hay una especie de “angustia epocal”, caracterizada porque en ella, “el objeto” – en tanto la angustia no es sin objeto- parece ocupar un lugar crucial para el sujeto, pero de ¿qué objeto se trata? Del objeto que el mercado introduce como “semblante” para la falta y que no coincide con el objeto causa del deseo (objeto a). Con angustia “epocal” me refiero al plano del discurso que hace aparecer lo imaginario como “causa” de la angustia, colocando un objeto para suturarla, cuestión que nos parece hay que situar en la dimensión de lo óptico, en la medida que no remite al sujeto del inconsciente. Se hace necesario entonces, articular

⁵³ Jacques Lacan, *De un discurso que no fuera semblante*, Paidós, Buenos Aires, 2005, p. 52

algo en este sentido que permita aproximarse al síntoma social, partiendo del vínculo mismo, se trata de mediaciones -quizá necesarias- para construir nuestra perspectiva.

Detectamos que las figuras del malestar bien pueden representarse en los términos de los tres argumentos a que hicimos referencia previamente: la masificación de las patologías, la multiplicación de los diagnósticos y nuevas patologías vs nuevas demandas. Consideramos que los dos primeros, quizá, ocupan el lugar predominante, suposición que se funda en la insistencia en el discurso de los sujetos del malestar, discurso que parece dirigirse a la “fundación” de Otro, que “no existe”. La pregunta que esto suscita es, dese luego, por la demanda y ahí puede ser expresada como ¿demanda... de Otro?

1.3 FIGURAS DEL MALESTAR: EXCLUSIÓN, NARCISISMO, DEPRESIÓN

“El inconsciente es lo social”, decía Lacan. Es cierto que no hay represión personal que no participe más o menos de la represión colectiva, es incluso por ese sesgo que un sujeto se introduce en la vida de la Ciudad, es decir en nuestro tiempo, en una economía del intercambio generalizado.

Roland Chemama

Al hablar del malestar, del síntoma generalizado no podemos desconocer que en sus expresiones “lo real está implicado en el discurso como lazo social”⁵⁴ y para intentar reconocer tal implicación, en y desde las ciencias sociales, requerimos aproximarnos a pensar las tensiones entre el sujeto y el Otro, buscando el lugar que el sujeto asume, así como lo que manifiesta respecto de lo simbólico.

Si “el síntoma es fundamentalmente real en la medida que en que resiste al decir”⁵⁵, esta resistencia no puede en el síntoma generalizado (en el malestar) separarse del discurso capitalista y científico (que es su correlato), al colocar objetos (de goce), pero también conocimientos (biológicos) con los que se instaura una verdadera *parafernalia* de modos de intervención cuya violencia es indiscutible. En el contexto de estos discursos es factible reconocer que “la intervención ocurre sin un acontecimiento que le dé origen y sin otro fundamento que la inclinación a la violencia”.⁵⁶

⁵⁴ Hans Saettele. Conferencia. “La formación del analista”, 2011.

⁵⁵ Jacques Alain Miller. Op. cit., p.23

⁵⁶ Raymundo Mier, “El acto antropológico: la intervención como extrañeza”, *Revista Tramas*, no. 18-19, UAM-X, 2002, p. 18

En el terreno del malestar, eso se manifiesta de manera peculiar en la subjetividad: “Los que sufren no solamente sufren, sino que se sienten culpables. Los que envejecen no solamente envejecen, sino que tienen la culpa de no parecer jóvenes, etc. Hoy, la falta de goce es lo imperdonable y la llamada depresión es, por eso, el mal paradigmático de una cultura que sólo se orienta en función del plus de goce, que ya no está velado, sino que es exhibido de todas las formas posibles.”⁵⁷ Si bien no podemos dudar de la evidencia de esta descripción, como lo que circula hoy, disentimos, no obstante, del argumento de Miller que hace entrar el goce, si no como algo “intencional”, sí como lo que sucumbe al síntoma generalizado, sin que en ello medie un sujeto, que si bien “resiste al decir” no deja de producir dilemas y paradojas en su existencia, con los que quizá pone un cierto límite al poder del “mercado significante”.

A propósito de la oferta que hacen los grupos de autoayuda y que, en lo que venimos trabando, parece significar un vaciamiento de la demanda, encontramos frases como las siguientes:

“Me mantengo sin alcohol por los grupos”, “Me mantengo en los grupos, como un parásito ya no quería trabajar, ya no quería estar en mi casa, me sentí entre esas cuatro paredes, dentro de un grupo me sentía seguro, ahí me entendían, me comprendía y apapachaban”. “Hoy esas cuatro paredes, esa gente que está ahí, esa literatura, ya que dieron las armas para poder aprender a vivir”, “Hoy tengo quien me guíe, algo muy importante: Dios, tengo un Dios, tengo un programa, un Dios, si los problemas me atosigan”.

⁵⁷ Jacques-Alain Miller, “ El síntoma y el cometa”, Op. cit., p.26

Pareciera que tales grupos funcionaran en la lógica de la banda que describe Dufour: “Cuando el Otro falta y uno no puede hacer frente solo a la autonomía o la autofundación requeridas, siempre puede intentar hacerles frente entre muchos. Basta crear una persona constituida por varios cuerpos distintos. En otras palabras, una banda.”⁵⁸ Una verdadera alienación que se advierte en frases como la siguiente:

“Claro, a mí me dijeron cuando llegué a alcohólicos anónimos que tenía que morir para volver a nacer, no lo entendía. Entré a alcohólicos anónimos y morí. Morí a mi manera de mi vida anterior y renazco con una nueva vida, la vida que es la normal, porque el alcohólico no es normal, no vive una vida normal. Hoy vivo una vida normal. Desde que **dejo** de consumir, empiezo otra vida disciplinada, de obediencia, de humildad, con responsabilidad y asisto a mis terapias, porque eso es lo que me da fuerza, me da vida, me da la decisión de seguir adelante”.

En el contexto de tales grupos de autoayuda se advierte eso que Mier refiere de que toda demanda lo es de intervención, y que hace pensar en las formas “posmodernas” (imaginarias) que adopta el discurso respecto del Otro.

La idea del malestar en tanto síntoma colectivo, síntoma generalizado, hallaría en la exclusión, un modo que es al mismo tiempo revelador del sujeto en su singularidad. “El sujeto de la exclusión ‘posmoderna’ es literalmente acronímico, efecto del acortamiento de un sujeto a la función de síntoma social que debe encarnar –al punto de identificarse con ella: ¿Qué dice usted que soy? Entonces

⁵⁸ Robert Dufour, *Op. cit.*, p. 125.

voy a llamarme como usted me llama-. Ésta es la forma de la lógica de servidumbre que contiene la moral de los mejores sentimientos sociales”⁵⁹. En esta afirmación, se plantea una identificación del sujeto al síntoma social sin un tamiz, subyace una confusión en la que se superpone lo imaginario a lo simbólico. Supone que la encarnación del sujeto al síntoma social está determinada desde su identidad imaginaria, sin ir más lejos.

1.3.1 Narcisismo

Un rasgo frecuente en la sintomatología “actual” lo constituye la insistencia de un discurso autorreferencial en el que se implica el yo y sus ideales, que suele tomar la forma del narcisismo “moderno” y hasta “generalizado”, y del que se ha hecho ya un lugar común en el discurso de las “nuevas patologías”.

La exacerbación narcisista tiene que ver con ese “intento de supresión” de un saber “verdadero”, es decir, que reconozca el origen pulsional del sujeto, que dé cabida a sus dilemas, que permita la expresión de sus paradojas y le permita no estar atrapado en una posición demandante. Podría pensarse: ¿El repliegue narcisista es lo que resiste a esta división de sujeto y síntoma, de saber y verdad? Quizás ese repliegue se produce ante la inminencia de esa división.

Exacerbación narcisista, cuya figura sería la de “Yo Pienso” con que el sujeto cree alejarse de la angustia (desde luego sin lograrlo). Para pensar en los términos de

⁵⁹ Ibid., 32

Recalcati: “La dimensión de la pérdida-de-sí, del ‘no-ser’ y del no-pensamiento tiene lugar paradójicamente, por la vía de una acentuación de la consistencia del ser, es decir, por la vía de una radicalización de la voluntad como agente pulsional del tipo superoyóico”⁶⁰ Tal es el caso de un alcohólico “rehabilitado” quien dice: “Pues el hablar de mi alcoholismo me resulta demasiado difícil, pues es recordar parte del **infierno que yo mismo creé, que yo mismo elaboré**. Voy a hablar del alcohol que fue para mí, y al mismo tiempo voy a hablar que fue una enfermedad tan terrible que yo no la consideraba una enfermedad, yo la consideraba mi Dios, porque yo fui un niño con muchos complejos, con mucho traumas, con mucha timidez, con muchas carencias”.⁶¹

“Hubo muchas carencias de amor, fui un niño que a los cinco años recuerdo toda, toda mi vida y esos daños causados desde mi niñez, pues me llevaron al alcohol. Hoy lo entiendo cuando lo descubro”. Expresiones todas del “razonamiento perjudicial”, que indicaban justamente cómo hacer del perjuicio su ideal, pero que lleva a preguntarse si no enmascara algo más respecto de su relación con el padre y lo que éste como significante Nombre-del-Padre puede transmitir:

⁶⁰ Massimo Recalcati, *Clínica del vacío. Anorexias, dependencias, psicosis*, Síntesis-CSEPS, Madrid, 2008, p.52

⁶¹ Según Assoun los términos que ordenan la subjetivación del perjuicio: a) *Kränkung*, es la herida del amor propio, es el hecho de que alguien se sienta herido, en su “sentimiento del honor” por algo que surgió como algo extremo, del lado del otro: este comportamiento, aquellas palabras, aben un desahogo narcisista. b) *Zurücksetzung*, es el hecho de sentir que uno es tratado vilmente, sentirse menos bien tratado o sentirse menos estimado de lo que uno habría de esperar. c) *Enttäuschung*, es el hecho de haberse equivocado en las expectativas o en las esperanzas de algo que debería haber venido del otro –sentimiento de pérdida como consecuencia de la no realización que, curiosamente, va a la par de una desilusión-.

Esta es la trilogía de las modalidades subjetivas de la “herida del ideal” y de la mortificación: “vejado, humillado, decepcionado, el sujeto “registra” una pérdida que se le vuelve sensible, es decir, un revés que viene a significarle en la realidad una falta de ganancia. El sujeto se encuentra confrontado a la “vergüenza de ser”. Observemos que la brecha por donde se abre la melancolía no es necesariamente la pérdida de objeto, sino la herida del ideal avergonzado. Es la llaga melancólica la que hay que buscar en el sujeto perjudicado. (Paul-Laurent Assoun, *El perjuicio y el ideal*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1999, p.18) (Este testimonio aparece también en las páginas 43y 44)

“Sin duda la muerte de mi padre nos liberó, nos liberó a mi madre, hermanos y a mí, ya no estaba el ogro que imponía, él ya se había marchado; peor ahora, comenzaba la pugna por el poder”. Como ya lo dijo Lacan, *Si Dios no existe, entonces ya nada está permitido*.

“Un sujeto que basa su ideal en su perjuicio y que encuentra en su falta-de-ser el principio de su propio cierre.”⁶²

Testimonio 2

Una mujer en la que se manifiestan “la voluntad de ser” y “la de tener”. Dice “orgullosamente” “estoy rehecha desde la punta del pelo hasta los pies”; porque “soy fea”, enunciado pronunciado casi al borde del llanto en el que se trasluce un indiscutible dejo de tristeza. Evoca quizá el “fracaso” de la conquista por lograr la feminidad como veremos en el relato de este testimonio. El padre, según su decir, quería un hijo y al nacer ella, éste abandona el hogar sin más. Su parecido físico a la familia paterna es al parecer indiscutible, con la salvedad de que según ella todos reconocen que es fea, lo que al parecer le da una suerte de certeza. Ella no cesa de ejercer una auténtica violencia en cada parte de su cuerpo: “entre más que transformar, mejor” (diversas cirugías plásticas de nariz, una cirugía facial propia de una mujer mucho mayor).

Empresaria muy exitosa, “capaz de mantener a la madre” y “apoyar a su pareja” a quien ella refiere como un “auténtico misógino”, anuncia la voluntad de tener un hijo. Verónica acude por sugerencia de su médico ginecólogo a consulta

⁶² Ibid., p. 12

psicoanalítica. El motivo parece ser que “no ha podido embarazarse”. Ella acude expresando desde la primera entrevista que lo que la lleva a “buscar ayuda” es poder tener un hijo. Es explícita con respecto a la pareja elegida para tal fin: “es lo único que quiero de él, que me embarace”. Ninguna otra aspiración que la de “ser madre” aparece en su discurso. La edad es el “criterio” para ejercerla: “el tiempo (biológico desde luego) se acaba”; ya no se trata de interrogarse acerca de nada, sino concentrar todo alrededor de conseguir el embarazo. Esta mujer parece operar con la misma lógica con que ha tratado a su cuerpo, desde...siempre podría decirse. ¿Cuál? La ortopédica, cosmética, claro está:

Implantes, diversas cirugías plásticas de nariz, del rostro también, tratamientos para alaciar permanentemente el cabello, al punto de provocar su dramática escasez, innumerables intervenciones corporales, etc. Ha transitado por episodios de anorexia y bulimia. Trata a su cuerpo digamos que como un objeto que hay que cambiar a toda costa. Se concibe como una mujer definitiva y sin lugar a duda, fea; y de ahí la necesidad de transformarse.

En su relato siempre está el otro, “del que espera obtener un hijo usándola, humillándola, rebajándola, maltratándola, etc”. Ella no sale del circuito de la queja “por no poder dejar a su monstruo” y de un cierto auto-reproche repetitivo por permitir semejante maltrato, ¿se dibuja tal vez un destino melancólico con toda la carga narcisista de que éste es capaz de contener?

El “deseo de hijo” ¿se perfila en la serie de los implantes del cuerpo, como justo eso: un implante más? Lo que ahí se produce es la prolongación de la tortura a la

que ese “objeto” (hijo) estaba destinado. Un embarazo difícil, podría decirse hasta tormentoso, y después, a la llegada del hijo, una fuerte convicción de que “no era normal” sin que hasta donde se sepa, médico alguno confirmara sus “sospechas”.

La pregunta por su deseo de hijo no se articula, está fuera de discusión, se trata por sobre todas las cosas de la voluntad de tener un hijo.

Detrás de su “demanda” asoma un síntoma histérico que como decía Freud, a propósito de la sexualidad femenina: “un síntoma histérico es expresión, por un lado, de una fantasía masculina y, por otro, de otra femenina, ambas sexuales e inconscientes”.⁶³

Para esta mujer, esto se manifiesta claramente cuando dice “ser el hombre de la casa” al ser la exitosa empresaria capaz de mantener prácticamente a la madre y de apoyar económicamente al hombre que tanto “la desprecia” y del que no obstante ella es incapaz de separarse. Situación paradójica por excelencia, de cuyas actuaciones evocan: “el caso de la histérica que, imitando la agresión sexual, sujeta la ropa interior con la mano contra el cuerpo (como mujer) y con la otra mano trata de arrancarla (como hombre).⁶⁴

Se trata así de un sujeto cerrado a su enunciación, más no por ello podemos decir que hay un nuevo síntoma, más bien se advierte la expresión de un narcisismo cuya una demanda no es de saber.

⁶³ Paul-Laurent Assoun, *Lecciones psicoanalíticas sobre masculino/femenino*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006, p. 29

⁶⁴ *Ibid.*, p. 30

1.3.2 Exclusión

La exclusión como significante epocal del malestar actual, está relacionado con el síntoma colectivo y está articulado con la posición singular de los sujetos,

Retomamos de Assoun la pregunta ¿Cómo pasa el sujeto perjudicado del pensamiento de su falta a su idealización? Lo que deviene en "posición de excepción". Se trata del "Síndrome de excepcionalidad". Discurso indirecto que se utiliza cuando se refiere literalmente a la sustancia de lo que un locutor dijo. En él encontramos el "razonamiento perjudicial": referencia a antiguas pruebas y a una privación de origen que justifica a negarse a dar consentimiento a nuevos renunciamientos –aunque más no sea para obtener, en un determinado plazo, una "ganancia" personal en cuanto a la "capacidad para actuar y para disfrutar"-, pero más allá, a la Ley de la Necesidad válida para todos y para cada uno, -pero, justamente, para esas "personas particulares".⁶⁵

A este respecto encontramos un enunciado muy interesante "a uno no se le echa a perder la vida por el alcoholismo, es más bien porque la vida estaba echada a perder que uno se hace alcohólico", frase emitida desde el lugar de la condición de excepción, que se revela por encima de cualquier saber cuando se plantea que nadie, entiéndase nadie, podría explicar su síntoma (la ansiedad).

"Hasta que de repente descubro que lo que realmente me sedaba, lo que me quitaba la ansiedad, era el alcohol. Entonces ya no era que ocasionalmente bebiera, sino que realmente el alcohol era parte de tu vida cotidiana", "el alcoholismo es parejo ¿no?, muy democrático,

⁶⁵ Paul-Laurent Assoun, *El perjuicio y el ideal*, Op. cit., p. 13

y la terapia ahí consistía en que es un grupo de AA”, “En Alcohólicos Anónimos hablan de un poder superior, o sea que puede ser un poder terapeuta, o la energía del mismo grupo, o de plano un Dios. Y entonces empezaba yo a creer, a hacer como que creía aunque no creyera y entonces empezabas a ver cómo te empezabas a recuperar de una forma extraordinaria y así... tanto físicamente como emocionalmente, que empezabas a encontrarle otra vez sentido a tu vida”. “convivencia promiscua e intensa en AA” “Sí me he echado de repente mi copita de vino, pero me empieza a entrar una taquicardia y yo creo que se me vienen todas las sensaciones, los recuerdos de todos esos ataques de ansiedad, por eso te dicen que no bebas ni a cuentagotas porque luego se te destapa la compulsión, pero a mí no, cuando me he dado mi trago de vino, no se destapa nada, al contrario, refuerza mis ganas de no beber” “Esos padrinos tienen mucha más experiencia que cualquier terapeuta que te puedas encontrar, con muchos títulos y doctorados, y además de que no saben de lo que están hablando, no por los libros, sino porque ellos mismos [los padrinos] tuvieron sus historias, es porque son mejores terapeutas para este tipo de cosas, gente que estuvo en eso.” (tachadura del saber universitario).

No obstante tal discurso, es llamativo encontrar algunas frases que conducen a preguntas clave en torno a una problemática que a todas luces, no cede. ¿A qué? A la angustia. ¿De ser padre?

“para mí no había algo más importante en el mundo, y lo sigo pensando ¿no? que la paternidad ¿no?, o sea una responsabilidad más cañona que la paternidad ¿no? Obviamente esa imagen muy exacerbada de responsabilidad por lo que viví ¿no?” ¿Por qué me resistí tanto a tener hijos? [...] pues yo me fui **postergan...**, digo, fui postergando. Duré siete años casado, los primeros tres, cuatro, pues

nos estábamos cuidando para no tener hijos ¿no? Ya como al cuarto dije: 'pues ya' dije, 'ya que venga' y afortunadamente no se dio, porque troné ¿no? Todavía no bebía así, digo ya empezaban mis ataques de ansiedad y todo esto ¿no? Siempre bebí mucho ¿no? Pero no bebía así, desafortunadamente ¿no? Y por eso no tuve hijos, y precisamente para no repetir el patrón de mi papá ¿no? ¿sí? ¿Que si sentí que repetí esa imagen? No, no. Pero peor porque le huí ¿no? O sea no quise tener hijos y creo que fue una buena decisión."

¿Se trata de una exclusión y en tal caso, será la del padre? Así lo sugiere el "no, no" y quizá algunas expresiones como las siguientes: "yo no veía a mi papá pero, yo no tengo imagen paterna, yo no tuve contacto con él, no tengo ningún recuerdo de que haya platicado algo con ¿no?"

Sería difícil, si no imposible, excluir la pregunta por la diferencia sexual que subyace al discurso y que se enlaza con lo anterior: "y yo veía que mi esposa pues trabajaba ¿no? Era estrellita ¿no?, hacia noticieros de televisión ¿no? una mujer muy bonita pero con una vida muy poco común, o sea horarios que cambiaban, horarios extrañísimos. Cuando ya nos acostumbrábamos a los horarios del noticiero de la noche, nos lo cambiaban al de la madrugada y yo decía '¿cómo voy a tener un hijo con esa vida?'" . Algo dilemático en torno a la igualdad con la pareja cobra presencia en tal discurso: el lugar de cada uno: "No me atreví a pedirle que dejara de trabajar para pensar en tener hijos", "Yo no sentía que tenía el derecho de decirle 'pues dejas de trabajar' [...] y también era parte de que yo no me quería aventar, era como echarme una responsabilidad yo".

1.3.3. Depresión

Nuestro don de hablar, de situarnos en el tiempo para otro, no puede existir sino más allá de un abismo. El ser hablante, desde su capacidad para perdurar en el tiempo hasta sus construcciones entusiastas, sabias o simplemente divertidas, exige en su base una ruptura, un abandono, un malestar.

Julia Kristeva

Mucho es lo que en torno a esta figura hay que decir, porque es concebida literalmente como la patología de la época actual. Así, se dice que es “*la enfermedad del siglo*”; o bien, “*la gran neurosis contemporánea*” (expresión de Lacan, según Chemama); y porque si hay un punto en el que hoy el sujeto es objeto (literal) de intervención (médica en especial) es éste precisamente. Al dirigirse por sus manifestaciones, a una “aparente” reducción de actividad o incluso a una “supuesta” pasividad, el tema abre prácticamente todas las interrogantes del sujeto, ya que la cuestión es reconocida como la situación por excelencia que lo pone en suspenso y que de tornarse crítica, provoca efectos drásticos y hasta catastróficos como suele mostrarse en la melancolía. La depresión, suele identificarse, a diferencia de la tristeza, como un “desinvertimiento” ¿del deseo? Y de ser así, la depresión ¿es una sola?⁶⁶

⁶⁶ “Consideramos fundamental la distinción entre fenómeno y estructura para dar cabida al plural, o sea las depresiones, que como bien dice Recalcati: “No existe la depresión sino las depresiones, afectos, rasgos depresivos que podemos encontrar en diferentes estructuras clínicas. Fundamentalmente: depresiones neuróticas y depresiones psicóticas, depresiones centradas en la *desvalorización fálica*, asociadas a una caída de la imagen narcisística del yo ideal (depresiones neuróticas) y depresiones centradas en la *mortificación fálica* asociadas a un desorden radical en la constitución del Ideal del yo (depresiones psicóticas)”. Massimo Recalcati, “Depresiones contemporáneas”, en Alejandra Glazé (Comp.), *Una práctica de la época. El psicoanálisis en lo contemporáneo*, Grama, Buenos Aires, 2005, p. 65

Difícil discernirlo; pero lo que sí suele decirse es que se presenta como “un estado de desinversión radical de la voluntad como deseo; el sentimiento también de que ningún acto es posible”.⁶⁷ Si bien esta definición es más bien descriptiva, es curioso que incluya el empleo del término “estado”, que si bien puede responder a una cuestión semántica, asociamos no obstante con el discurso psiquiátrico, y que su uso quizá muestra cómo esta figura de la depresión parece estar en la base de una con-fusión y hasta podría decirse en el colmo de una dicotomía (psíquico-somático) hoy muy pronunciada en el discurso científico y de la que tampoco el psicoanálisis está necesariamente exento, al situar (en contraste) dicho *estado* como un *afecto* (depresivo). Compleja situación que plantea algo fundamental en lo que al lazo social se refiere al ser considerado un problema acuciante que en la citada dicotomía, “invita fácilmente” a buscar explicaciones predominantemente en el campo médico, puesto que lo cierto es que hoy es percibida y difundida como una especie de “virus que puede atacar” sin que el sujeto parezca tener participación alguna, es más, se habla explícitamente de ella como una enfermedad. Además y lo más importante quizá, sea su asociación con una suerte de amenaza, de ser vista como el enemigo al que “indiscutiblemente” hay que combatir. Es esta figura quizá, la más sintomática del malestar al no dar la más mínima tregua a su presencia y mucho menos a admitir su valor “estructural”, pues es en la noción misma de sujeto dividido donde puede hallar su fundamento al operarse una pérdida originaria de la que resulta lo que Lacan llamó “falta- en-ser” y que constituye la raíz misma del deseo. Una división que en tanto que es estructural, no puede dejar de hacerse presente en “lo real de

⁶⁷ Roland Chemama, *Depresión, La gran neurosis contemporánea*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007, p.14.

la vida” o también en palabras de Julia Kristeva: “Sin una *disposición* hacia la melancolía no hay psiquismo sino pasaje al acto o al juego”.⁶⁸ Subrayamos disposición para hacer entender que se trata de algo que es de lo simbólico, del lenguaje, o sea lo que concierne a una pérdida (del objeto) que sería constitutiva del sujeto del inconsciente. Así, lo que se instala en el depresivo: un cierto “desmentido del significante”, entendido como “el rechazo del significante y de los otros representantes semióticos de las pulsiones y los afectos, [...] el desmentido recae sobre los significantes susceptibles de inscribir las marcas semióticas y de transponerlas para dar sentido en el sujeto para otro sujeto”⁶⁹ ¿Es acaso posible poner en duda que en el sujeto deprimido, han quedado deprimidas también las funciones idealizantes? Propiamente hablando, ¿se trata del desmentido de la función paterna? que “no le brinda la posibilidad de una salida mediante la idealización de lo simbólico”, cuestión que llevada al extremo (melancolía psicótica) plantea la adhesión a la Cosa materna con su carácter mortífero. Distinta a la propuesta de Recalcati quien parece asimilar este desmentido significante al “vacío”, que a diferencia de “la falta en ser”, vendría en las depresiones contemporáneas a significar un “sujeto en ausencia de inconsciente”.⁷⁰ (¡!)

⁶⁸ Julia Kristeva. *Sol Negro. Depresión y melancolía*. Monte Ávila Editores Latinoamericana, Venezuela, 1997, p. 10. La cursiva es nuestra.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 42

⁷⁰ “Este carácter reificado del vacío indica, precisamente su disociación de la falta, por lo que el sujeto no experimenta ninguna conexión entre el vacío y el deseo en cuanto la experiencia del vacío es vivenciada como una experiencia de *anti-deseo* absoluto. En otras palabras, la experiencia subjetiva del vacío en las nuevas formas de síntoma, en lugar de manifestar la falta-en-ser del sujeto, se cristalizan narcisísticamente, dando lugar a un *neo-autismo* que separa al sujeto del Otro, desconociendo la insuperabilidad de la alienación significante que, por el contrario, encadena simbólicamente al ser del sujeto al Otro. En este sentido, si en la clínica de la falta, el síntoma como formación del compromiso representa el ser del sujeto tomado por el Otro, en la clínica del vacío es la experiencia de la angustia la que se toma central y expone al sujeto a la ausencia de compromiso simbólico con el Otro y, por tanto, a su deriva narcisística. (Massimo Recalcati, “La clínica

Si entonces, la depresión es la figura por excelencia con mayor uso ideológico (al lado del *bullying*), es seguramente porque hay detrás un discurso que la hace funcionar ya sea aumentándola o inventándola (donde no la hay), porque cómo no ver el mercado funcionando con su oferta interminable de objetos “paliativos” (que van desde las vitaminas, hasta los antidepresivos, no excluyendo desde luego los dispositivos energéticos y los de la imagen). Entonces, nos preguntamos ¿es tan masiva la depresión como se dice? Masiva o no, nos parece irreductible a cualquiera de los discursos en que hoy se le suele inscribir, incluyendo el de cierto psicoanálisis que parece interpretarlo en coordenadas psicológicas o en el terreno de las condiciones de la vida social, sin más (neoliberalismo, globalización, etc.). Nos preguntamos ¿puede acaso formularse algo de demanda en el terreno de la depresión? ¿Algo que adicionalmente no esté de antemano interceptado por el discurso médico? Porque como “diagnóstico” hoy parece ofrecerse como “un cajón” necesario para guardar prácticamente todo lo que no sea homogéneo. ¿Será factible establecer una puesta en relación entre este diagnóstico “masificado” y el discurso universitario? ¿Puede por otra parte, ser aislado de las otras figuras que hemos citado? (exclusión y narcisismo); figuras de las que cabe reconocer que también lo son por su evidente “impacto” en lo social; al menos en lo que se refiere a su resonancia en los procesos colectivos. Es aquí especialmente donde quizá hay que prestar atención a una hipótesis que plantea Porge, para introducir un matiz a la “nueva economía psíquica”: “la organización colectiva puede modificar la estructura psíquica de los sujetos”.⁷¹ Hipótesis

contemporánea como clínica del vacío”, en *Psicoanálisis y el hospital. ¿Patologías de época?*, no.24, noviembre, Ediciones del Seminario, Buenos Aires, 2003, p.)

“peligrosa”, si no es capaz, como bien dice su autor, de “aclarar la validez de los términos ‘individuo’ y ‘colectivo’ y sobre todo su articulación” la que no obstante queda en franca interrogación.⁷² Enunciados que muestran los efectos del diagnóstico, tales como los siguientes: “yo no sabía que estaba enferma de depresión”, “todo lo que me pasa es porque estoy deprimida”, “la depresión cambió mi vida”, etc.

Ahora bien, si en la depresión es justamente el deseo lo que se pone en interrogación, es necesario e inevitable preguntarnos por lo que ocurre para hacer posible tal desinvertimiento, pero quizá lo más importante sea saber qué se pone en juego. Que se trata del goce, posiblemente sí, pero una respuesta tan general, no nos dice mucho, sobre todo si consideramos que “no hay que perder de vista que lo que da toda su fuerza al deseo, lo que lo hace indestructible, a su manera, es precisamente su relación con el goce. El deseo está en cierto modo determinado como búsqueda de goce, aunque también tienda a evitar que se alcance el objeto mismo que persigue”.⁷³

En todo caso, la pregunta sería ¿qué introduce el goce? Y de poder admitir su presencia en la depresión “contemporánea” ¿de qué orden sería ese goce? Creemos que se trata de algo que introduce el objeto (del mercado): “Si los discursos sociales contemporáneos tienen una dimensión depresiva, [...] es acaso

⁷¹ Erik Porge, Op. cit., p. 8

⁷² “...las más de las veces no se supera el nivel poco explícito de una ‘resonancia’, de un ‘eco’, de una ‘correspondencia’, de un ‘redoblamiento’ incluso de una ‘misma estructura’; ¿pero cuál justamente?”

Ibid., p. 8

⁷³ Roland Chemama. *El Goce contextos y paradojas*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2008, p.61

porque privilegian, a escala colectiva, el consumo del objeto -así fuera el del cuerpo del otro- más que el deseo como falta”.⁷⁴

En la misma línea, se habla del carácter "epidémico" de la depresión en el malestar actual al plantear que "el sujeto sufre la oclusión del deseo como efecto de un discurso social orientado perversamente (el objeto *gadget* encierra artificiosamente, la castración del sujeto, renegándola) y maníacamente (la euforia del *divertissement* parece abolir la responsabilidad del sujeto frente al propio deseo”.⁷⁵

El hecho de que en el contexto de la depresión, en la escala social, discurso capitalista y discurso científico sean – tal vez más que en otras situaciones- uno sólo⁷⁶, (colocando el objeto en el lugar de la falta) no significa que en esta suerte de alienación, el decir de la demanda del sujeto no tenga algunos índices de su implicación, los que al ser reconocidos, podrían “desarticular” en cierta medida, lo hoy considerado masivo de la depresión, literal “mito de la fatalidad” alrededor del cual podría estar fundada la multiplicación de este diagnóstico. Así parece mostrarse en el siguiente testimonio en el que pese a las apariencias

⁷⁴ “Lo que parece inaccesible para el sujeto depresivo es el deseo. Lo cual en nada le impide, sin embargo, alcanzar cierto goce, una morosidad en su conjunto bastante complaciente. Y este goce, como los otros, tiene una faz corporal. (Ibid., p. 77)

⁷⁵ Massimo Recalcati, “Depresiones contemporáneas”, en Alejandra Glaze (Comp.), Op. cit., p.68

Discurso Capitalista

76 $\frac{S_1}{S_1} \longrightarrow \frac{S_2}{a}$

“Se puede leer así: el Sujeto castrado (S_1) en la vertiente imaginaria en que la decepción lo ubica, ‘intenta desmentir’ la castración simbólica, dirigiéndose al mercado del saber (ciencia y tecnología) (S_2) para que produzca objetos (a) con los que encontrar satisfacción, ‘desconociendo’ el significante Amo (S_1) que ordena: ¡Consuma!”

María Isabel Riva-Zucchelli, “Inter(a)pelación desde la clínica del acting out”, en *Psicoanálisis y el hospital. ¿Patologías de época?*, no.24, noviembre, Ediciones del Seminario, Buenos Aires, 2003, p. 182

contundentes, el discurso permite abrir otras interrogantes más allá del diagnóstico.

Se trata de una joven de 17 años con un intento de suicidio del que dice:

“es difícil decirlo pero intenté suicidarme, aunque creo que ya lo superé, es difícil decirlo, me da pena, ahora entiendo que fui muy tonta. Intenté el suicidio porque no soporto que me traicionen, soy negativa y como mi novio estaba con otra, mantuve relaciones con otro muchacho y terminamos; sé que actué de manera impulsiva y mantuve una relación con el objetivo de vengarme de mi novio y hacerle sentir lo que me hizo. Me dio rabia todo lo que siempre hice por mi novio y saber que no le importo.”

Encontramos en este enunciado, “como un eco” la expresión misma de la depresión tal como se expresa en la teoría psicoanalítica: “la depresión como el duelo, oculta una agresividad contra el objeto perdido y revela así la ambivalencia del deprimido cara a cara con el objeto de su duelo. ‘Lo amo (parece decir el depresivo a propósito de un ser o de un objeto perdido), pero aún más lo odio; porque lo amo para no perderlo, lo instalo en mí; pero porque lo odio este otro en mí es un yo malo, soy malo, soy nulo, me mato’. La queja contra sí mismo es, pues, una queja contra el otro y la ejecución es un disfraz trágico de la masacre del otro”.⁷⁷

Es llamativo que la citada joven registre un sentimiento de pena, vergüenza frente a su acto, indicando acaso con ello una herida en el ideal narcisista por supuesto; se muestra también en frases como “me desagradó que todos se enteraran y

⁷⁷ Julia Kristeva. *Sol Negro. Depresión y melancolía*. Op. cit., p. 15

pienso que ahora nada más me toman de loca”. Ideal que asimismo parece “caer” en sus dichos a causa del “rechazo”, significativo con el que articula su depresión: “me siento deprimida, creo que está saliendo con otra mujer y seguro que no me llama pues ya tiene otra que lo llama y que lo haga sentir mejor, quizá se aburrió de mis celos”.

Un sentimiento de ambivalencia respecto de su acto se manifiesta cuando dice: “Me arrepiento de lo que hice, porque no quiero morir, pero si me hubiera muerto sería mejor. Porque la verdad me siento mal, siempre estoy triste, no tengo ganas de hacer nada, todo me molesta, siempre me enoja”. ¿Es realmente de un rechazo que puede erigirse la depresión o es más bien éste una coartada? ¿Coartada de qué?

De algo que está enfrentado con la falta del sujeto y que puede ser causa de rabia, melancolía y hasta de masoquismo. En el caso que estamos relatando, la joven en cuestión así lo indica al pasar del “intento fallido” de suicidio, a una serie de prácticas ¿“masoquistas”? “pues ya no lo he intentado con pastillas, ahora me gusta **disfrutar el dolor**, no sé, pienso que con el dolor que siento puedo olvidar la traición, cortándome en las muñecas y en el cuello. Una vez intenté tirarme de las escaleras y mi tía se dio cuenta y me preguntó por qué lo iba a hacer, y la verdad no supe qué contestarle”.

Se abren dos vertientes para pensar la cuestión: una relativa al narcisismo, mientras que la otra concierne al dolor. Respecto de la primera, Kristeva dice que “la depresión es el rostro oculto de Narciso, el que lo llevará a la muerte, pero que

él ignora cuando se mira en un espejo [...] Mi depresión indica que no sé perder: ¿Quizá no supe encontrar una contrapartida válida para la pérdida?"⁷⁸. Es justamente ante la interrogación por la pérdida donde podemos orientarnos respecto al carácter estructural o no, de la depresión cuando para el primer caso, lo que interviene es "el duelo" (por la pérdida del objeto) o dicho de otro modo la "desidealización"; en tanto que para la segunda, la que concierne al dolor, es factible entender su aparición cuando la falta misma fracasa para organizar o mejor dicho aún, para estructurar el deseo, "sin falta, sin ese núcleo de atracción que es la insatisfacción, el vuelo circular del deseo se enloquecería y no habría entonces sino dolor".⁷⁹

Si bien se entiende que la experiencia del dolor pueda estar en relación con el duelo, puede no obstante, como decía Freud, apuntalarse en la pulsión, lo que imprime a la vivencia dolorosa (inconsciente) la posibilidad de una satisfacción sexual, lo que puede hacer del dolor una figura del goce. Así, "su expresión real la encontramos en lo que Lacan designa en 'Kant con Sade', como 'dolor de existir' algo más radical que la 'falta en ser' [...] que muestra la vida como separada del sentido, muestra lo real de la existencia como irreductible a los semblantes imaginarios y simbólicos que ordenan la realidad. [...] mientras el deseo da sentido a la existencia, el dolor de existir manifiesta la vida como pura separación de sentido"⁸⁰. Muchas son las cuestiones que se abren para pensar; una de ellas es por el masoquismo que tendría por condición, que el sujeto se tome a sí mismo

⁷⁸ Ibid., p. 11

⁷⁹ Juan David Nasio, *El libro del dolor y del amor*, Gedisa, Barcelona, 1999, p.43

⁸⁰ Massimo Recalcati, "Depresiones contemporáneas", en Alejandra Glaze (Comp.) Op. Cit., p.66

como objeto, buscar hacerse objeto haciendo del rechazo un mero semblante, una máscara que oculta la depresión. “En efecto, hay, en el masoquismo, una dimensión de representación de comedia dirigida al otro, aunque esto pueda llegar hasta el gran guiñol, a la basura”.⁸¹

Así, la coartada puede ser el rechazo mismo: “En relación con ese ‘no soy’ estructural el ‘soy rechazado’ no es más que una coartada. El sujeto que se siente rechazado, es quizá simplemente el sujeto que está totalmente listo para sentir que en el lugar más esencial para él, el de su determinación inconsciente, pues bien, ahí no está. Más que afrontar el no-ser radical, es preferible creer que ha sido expulsado de algún paraíso al que se habría tenido derecho”⁸². Así, lo manifiesta la citada joven cuando expresa: “no sé pero a la mejor después de la vida hay otra vida y lucharé por la otra vida.

Por otro lado, se puede apreciar llamativamente en la argumentación de la citada joven, el conflicto que emerge con respecto a la diferencia de los sexos: “mi novio estuvo y tuvo relaciones con más de veinte mujeres. Ese fue otro problema pues por esa condición no quise tener relaciones con él y si las teníamos, tenía que ser protegidos, pero él no quería, entonces yo tampoco cedí”. Enunciado que parece dar cabida a la expresión de la disparidad subjetiva (lo que es su *decir*) y que encuentra sustento en el conflicto con el otro sexo.

Ahora, hemos “matizado” un poco lo masivo de las depresiones “contemporáneas”, aludiendo al exceso del diagnóstico y a su homogeneización;

⁸¹ Roland Chemama, *Depresión. La gran neurosis contemporánea*, Op. cit., p.192

⁸² *Ibid.*, p. 191

sin embargo, consideramos innegable que éstas constituyen una tendencia del malestar actual, cuyos signos veremos aparecer con insistencia más adelante, ¿cómo explicar esta situación aparentemente paradójica? Es apelando a la categoría de semblante como podríamos responder en alguna medida, diciendo (como hipótesis) que la figura de la depresión que hoy se muestra: como "entidad nosológica", "fuera del lenguaje", "sin otro", es un semblante revelador de que el discurso científico y el mercado social conducen a un auténtico engaño que opera al hacer entrar la depresión, en el ámbito de lo visible, que al ser designado expresamente como enfermedad (un bien común), no deja resquicio alguno al sujeto deprimido para formular su demanda como un decir, lo que deviene propiamente hablando en una transfiguración. Nos lleva también esta suerte de hipótesis a preguntarnos si no es justamente la visibilidad (hoy representada por la imagen) la vía por la que **opera un cierto estrechamiento de lo privado, lo que es del orden de la exclusión del sujeto**, cuestión que al menos vale la pena dejar planteada..

Lo que se sí se agrega como "nuevo" para el análisis que realizaremos más adelante, es la pregunta acerca de la función de tal disparidad subjetiva: ¿semblante en la depresión?, Por último, es relevante dejar abierta la pregunta por la relación entre la citada disparidad y el desmentido (no sólo el de la función paterna, sino aquel al que hicimos referencia en el discurso del malestar). Pregunta que hace reflexionar sobre dos cosas importantes en el malestar. Una que tiene que ver con la experiencia imaginaria, que en términos de Kristeva implica un "testimonio del combate contra la renuncia simbólica interna de la

depresión”⁸³ y la otra, que atañe a advertir cómo esta figura parece aglutinar los efectos de las anteriores (exclusión y narcisismo)

⁸³ Julia Kristeva. *Sol Negro. Depresión y melancolía*. Op. cit., p. 39

CAPÍTULO 2. DEL VÍNCULO AL SÍNTOMA SOCIAL

*Ahí donde existe vínculo, intercambio,
existe demanda. La demanda
constitutivamente es el producto de un
vínculo primordial [...] que aparece por
el sólo hecho de la confrontación con el
otro.*

Raymundo Mier

Una cierta aproximación a los fenómenos sociales y en particular a los actuales, representa una cuestión de enorme complejidad en el ámbito de las ciencias sociales, supone entre otras cosas una concepción más bien plural del vínculo social en virtud del carácter polisémico que éste adopta, especificando sus tiempos, cualidades y los modos que históricamente le son “propios”⁸⁴. Así, partimos del reconocimiento de una cierta imposibilidad de establecer coordenadas precisas para su abordaje. Advertimos también su inclusión obligada en la reflexión ética en la medida en que ésta no escapa en modo alguno a todo lo que concierne a los actos humanos, reflexión específica que trataremos en otro apartado (demanda-cuidado de sí).

De entrada, no es posible abordar un fenómeno social al margen del vínculo, de cuya exploración emergen complejas cuestiones y aproximaciones: la noción de

⁸⁴ “Así, el análisis social y la apreciación política de los procesos históricos es, en cierta medida, una invención reciente de nuestras sociedades, ahondada, enmarcada y transformada en urgencia o necesidad por la inminencia de la modernidad y posteriormente por la plena expansión de las sociedades post-industriales. Su edad no alcanza a extenderse mucho más allá de 600 años. Durante este tiempo han surgido y han declinado, se han implantado para después ser olvidadas y sólo reaparecer después de inflexiones drásticas o mutaciones míticas, una enorme cantidad de categorías, de denominaciones, de metáforas, de estrategias descriptivas, de planteamientos comprensivos, de guías de interpretación, de recursos inferenciales destinados a enfrentar y aprehender estos procesos sociales”. Mier, Raymundo, “Cualidades y tiempos del vínculo. Identidad, reflexividad y experiencia en la génesis de la acción social”, en *Tramas. Subjetividad y procesos sociales. El devenir de los grupos*, núm. 21. México, UAM-X, julio-diciembre, 2003, p. 2

experiencia, de temporalidad, de interacción, de intercambio. Se asume también, que en tanto se trata de fenómenos sociales, la cuestión es atravesada por vínculos colectivos, más no por ello carentes de singularidad. Vínculos cuya comprensión exige una mínima aprehensión de lo que los vehicula en la experiencia y que incluso los distingue y recorta entre lo típico y lo histórico, usando una designación de Freud, y también entre lo público y lo privado.

Así, es claro que “las disciplinas de lo social no se desarrollan simplemente impulsadas por un mero afán cognitivo, [...] Interpretar lo histórico y lo social reclama de por sí recursos capaces de crear polos de enrarecimiento de las normas comúnmente admitidas, [...] No hay concepción de lo social sin la exigencia intrínseca de una comprensión de la discordia y del aniquilamiento”⁸⁵.

2.1. El lugar de la interrogación

El sujeto en tanto ser hablante es sujeto del discurso, lo que en el campo de las ciencias sociales tiene toda su importancia en función de lo que este concepto instaura en las relaciones del sujeto, especificándolas. Desde ahí, cabe entender el pacto simbólico y los lugares de lo público y lo privado hoy más trastocados quizá de lo que nunca antes estuvieron.

Es por y en el sujeto de lenguaje, que la noción misma de discurso se articula con la de lazo social: “El discurso es un concepto lacaniano, lo que significa que la

⁸⁵ Ibid., p.4

palabra concierne siempre a algún semejante porque insta un semejante, y la noción de discurso en Lacan muestra que el número de posibilidades de esta palabra no es ilimitado; es decir, que sólo puedo dirigirme a mi semejante bajo un número muy reducido de formas prescritas, que Lacan llama los discursos”.⁸⁶

Si bien la noción de discurso como concepto clave para una teoría del lazo social, nos sirve para plantear la pregunta por la demanda en tanto “condición del vínculo”⁸⁷, es preciso aclarar que la posibilidad de un “análisis” de ésta, (y no su interpretación), estriba en reconocerla en su inscripción en el lazo social y nunca como una especie de entidad autónoma, sin referencia a la alteridad de la que es resultado. No hacerlo en tal perspectiva, sería desconocer que “la condición de la demanda no puede dar lugar a una interpretación ni orientada, ni susceptible de una reconstrucción explícita [...] es una condición para hacer reconocible la experiencia del otro que surge, se hace y se rehace a medida que el vínculo se transforma”.⁸⁸ Buscamos más bien, reconocerla en sus expresiones contemporáneas y en los ejes que la propia dimensión del síntoma arroja, modo que encontramos de incluir al sujeto del inconsciente en las ciencias sociales y más precisamente en las dimensiones del dicho y del decir, que plantearemos más adelante.

Desde esta perspectiva, se impone la necesidad de recuperar y, de ser posible, incluir conceptos más amplios que permitan una aproximación al malestar actual,

⁸⁶ Charles Melman, *Para introducir al psicoanálisis hoy en día*, Letra Viva, Buenos Aires, 2009, p.312

⁸⁷ Mier, Raymundo, “El acto antropológico: la intervención como extrañeza”, *Revista Tramas*, no. 18-19, UAM-X, 2002.

⁸⁸ *Ibid.*, p.20-21

que no reduzcan los fenómenos actuales a un efecto “abstracto” de las condiciones sociales abandonando o desconociendo los conceptos tradicionales de las disciplinas en aras de introducir una novedad “a toda costa”, o hasta “sin límites” lo que parece identificarse con una suerte de nihilismo: “rechazo de los antiguos valores en pos de un culto de nuevos valores sin interrogación”.⁸⁹

Reconocemos los límites del modelo comunicacional, por cuanto excluye lo que en la dimensión del lenguaje inscribe la dimensión inconsciente (Lacan la llamó “lalengua”); y tomamos al discurso como lo que hace lazo social entre los “hablanteseres”, lo que permite incluir tal dimensión en el lenguaje,⁹⁰ siendo a su vez el hecho lingüístico lo que hace posible reconocer lo enunciado de la enunciación que abordaremos con las categorías de dicho y decir.

La vía elegida para abordar esta cuestión en su singularidad, la constituye la recuperación de algunos de los conceptos clásicos tales como síntoma y demanda, intentando reconocer en ellos, un modo para pensar el malestar del sujeto en la cultura, de un modo alternativo al de la evaluación.

⁸⁹ Julia Kristeva, *El porvenir de la revuelta*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999, p.16

⁹⁰ Assoun precisa esta idea al decir que “la insistencia en el conjunto sobre esta función que es importante poner en serie –lenguaje, significante, palabra verdadera, instancia de la letra, lalengua, hablanteser, discurso– tiene por apuesta capital despejar la dimensión fundamental del inconsciente. Así se confirma que “el lenguaje es la condición del inconsciente” y, de modo correlativo, que “el inconsciente es la condición de la lingüística”. El modelo de la comunicación es radicalmente incapaz de explicar este arraigo del sujeto en la lengua. Paul-Laurent Assoun, *Lacan*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2008, p.78

2.2. "NUEVAS" DEMANDAS O "LO NUEVO" DE LA DEMANDA EN EL MALESTAR ACTUAL

Muchas veces uno cree discernir que no es sólo la presión de la cultura, sino algo que está en la esencia de la función [sexual], lo que nos deniega la satisfacción plena y nos esfuerza por otros caminos. Acaso sea un error; es difícil decidirlo.

Sigmund Freud, El malestar en la cultura

En base a lo que venimos sosteniendo: 1) acerca de la necesidad de problematizar la concepción de lo nuevo que pretende prescindir de sus orígenes y fundamentos; y 2) la relación del sujeto con el lazo social que hace aparecer al primero como efecto del segundo, en un reduccionismo de corte sociológico, podemos plantear las siguientes consideraciones que a su vez constituyen algunos ejes de análisis para orientar el trabajo.

1. Que el discurso de las llamadas "nuevas patologías" plantea un equívoco fundamental, no sin consecuencias para las disciplinas que se ocupan de la cuestión del lazo social. Entre estas consecuencias está un desconocimiento del sujeto inconsciente y del vínculo social inconsciente.

2. Que si hay algo "nuevo", se ubica *principalmente* en el campo de la demanda, que como intentaremos mostrar, plantea una compleja relación entre lo individual y lo colectivo.

3. La angustia y no el discurso, constituye el eje central para orientarse frente a las “nuevas” demandas, siendo el fenómeno discursivo un índice de lo social solamente.

4. Que las “nuevas demandas” identificadas al malestar se hacen evidentes como resultado de las formas actuales que asume la relación entre lo público y lo privado (un estrechamiento de lo privado)

5. La articulación de la demanda requiere ser pensada a la luz de la división del sujeto que implica la división entre verdad, saber y sexo

6. Cabe hablar de una “angustia” sostenida por el estatuto del objeto como semblante; y exacerbada por las condiciones sociales de la modernidad.

7. Asistimos hoy a una exacerbación de la “lógica conflictiva de la división de los sexos” que genera algo nuevo en la demanda y aumenta la producción sintomática, la complejiza y la diversifica.

8. El ámbito de las “nuevas patologías” se presenta como un discurso globalizante, casi podría decirse “hegemónico”, cuestión que hace pensarlas como una “respuesta” (síntoma social) a la falla estructural de un cierto saber (el de la ciencia) que parece empeñarse en borrar la diferencia, haciendo surgir una visión masiva del síntoma de cuyo vehículo, la biología hoy como nunca, parece pretender dar cuenta.

Se tratará más bien de una pregunta por lo actual de la demanda, de cómo está atravesada por los ejes que vertebran el análisis, mismos que se derivan de lo que

los síntomas y el malestar arrojan (imagen, cuerpo, sexuación y cuidado de sí) y que están estrechamente relacionados con lo que proponemos: su transfiguración.

La cuestión de la demanda, de su articulación o, como intentaremos sostener también, de su transfiguración, no nos es accesible, es inanalizable e ininterpretable y esto es en virtud de que involucra el deseo inconsciente. Es claro que no podemos sostenernos en la ingenua convicción de creer que el sujeto de la demanda, que posee un dicho conoce el origen mismo de su decir, lo que haría un sujeto de la conciencia en el que el yo se identificaría simplemente con él, con el decir.

El único modo reconocible para una cierta aproximación que no acabe reduciendo los dichos a lo imaginario en el discurso o más específicamente a sus efectos, llevándonos a una psicología (del yo), es apelando a la categoría de semblante, entendido como una solución de continuidad entre lo verdadero y lo aparente. Así lo trata Lacan al sostener que: "la verdad y la apariencia son como las dos caras de una banda de *Moebius*, que de hecho constituyen una sola cara".⁹¹ Ahora bien, para esto, nos es imprescindible orientarnos por el síntoma, único modo para aproximarnos a la demanda en su relación con el objeto a y sus semblantes.

⁹¹ "En su seminario de 1972-3, Lacan sostiene que el objeto a es un semblante del ser", "que el amor se dirige a un semblante" y que "el goce es sólo evocado o elaborado sobre la base de un semblante". Jacques Lacan, *Aún*, Paidós, Buenos Aires, 2007, p. 84, 85

2.3. La demanda: un saber que dice

Partimos de la idea, que intentaremos desarrollar y sostener a lo largo de este trabajo, de que la demanda no es una articulación significativa cualquiera, es la que puede hacer aparecer la enunciación.

Si como estamos tratando de sostener: por un lado, lo nuevo del síntoma que no es lo mismo que los nuevos síntomas; y por el otro: lo nuevo de la demanda y no nuevas demandas, se hace indispensable tematizar la demanda como la vía privilegiada de acceso a esta discusión. "La expresión de la demanda, su sentido, las categorías que le dan forma están ya integrados en el saber y los mecanismos que definen la situación de intervención, las identidades, las historias y las dinámicas e incluso el destino de la situación misma."⁹²

Partimos del concepto lacaniano de demanda que se define en función de sus relaciones con dos conceptos más: necesidad y deseo. Se trata de una relación que por principio permite reconocer la diferencia entre ellos, pero que no obstante a ésta, no implica la supresión de ninguno; y que en todo caso define las relaciones del sujeto con lo imaginario, lo simbólico y lo real. Es sin duda, un concepto crucial porque de su acción en términos de "llamado" y/o "pedido" se funda el sujeto en "los orígenes". Así lo inauguró Lacan en Los Escritos: "Por mediación de la demanda, todo el pasado se abre hasta la primera infancia. El

⁹² Raymundo Mier, "El acto antropológico: la intervención como extrañeza", Op. cit., p.20

sujeto nunca ha hecho nada que no sea demanda, de otro modo no podría haber sobrevivido, y nosotros precisamente lo seguimos desde ahí”.⁹³

En esta perspectiva, es claro que en “el origen” no hay relación del sujeto con el objeto que no esté mediada por la acción del otro que deviene Otro cuando dicho objeto adquiere la función simbólica que modifica su “naturaleza” y la convierte en demanda de amor, que a partir de entonces, tiene por condición dejar de ser eficaz para satisfacer la necesidad, misma que queda eclipsada por dicha función.

2.4. Demanda–decir

*Las vueltas [les tours] y los retornos] y los floripondios
[atours] del dicho provocan atolondramiento
[étourderie] cuando no aturdimiento: 'Dígase resto
olvidado detrás de lo que se dice en lo que se oye'
Lacan*

Se entiende que la demanda puede ser pensada como una cierta articulación significativa que tendría al discurso como su campo referencial. Esta cuestión posee toda la importancia puesto que si es del acontecimiento discursivo que depende su articulación, es necesario tomar en cuenta las formas discursivas que “se ofrecen al sujeto”, digamos, culturales, o dicho de otra manera “los significantes epocales”; sabiendo no obstante, que éstos no pueden aspirar a explicar la singularidad del sujeto, ni en lo referente a su síntoma, ni mucho menos

⁹³ Jacques Lacan, *Escritos*, Siglo XXI, México, 2003.

a su demanda. Pretender hacerlo, sería entrar en una lógica muy actual que es la del discurso científico o sociológico que no cesa de insistir en sus pretensiones universalizantes, en hacer del yo un sujeto de la certeza; y del objeto una posibilidad efectiva de realización, de armonía, de completud, llevada hasta la negación de toda falta constitutiva, que define al lazo social; y plantea al Otro completo, sin ver en el discurso un más allá de las palabras, y en la demanda un más allá del discurso, y reconocerla en calidad de **un semblante**. Con esto, se introduce la diferencia fundamental entre lo imaginario y lo simbólico, y hasta su franca oposición, pero lo más importante en este contexto tiene que ver con su relación con la verdad.

En el caso de las llamadas nuevas patologías, el desfiladero de diagnósticos hace imposible efectuar la citada distinción y en ello no podemos sino subrayar el papel preponderante del discurso "científico" que los hace viables.⁹⁴

Ya Michael Foucault, en 1975, destacaba las tres figuras que constituyen el ámbito de la anomalía, haciendo notar el gran dominio de injerencia de la psiquiatría: el niño masturbador⁹⁵, el monstruo humano⁹⁶ y el individuo a corregir⁹⁷;

⁹⁴ Nos referimos a los diagnósticos y clasificaciones del DSM que suelen reducir las estructuras clínicas clásicas a una multiplicación de trastornos, estados límite, etc. Y que prácticamente siguen la lógica dicotómica del modelo médico (psíquico o somático)

⁹⁵ La sexualidad del niño y el adolescente se plantea como problema durante el siglo XVIII. Esta sexualidad se plantea inicialmente en su forma no relacional; es decir que en primer lugar se plantea el problema del autoerotismo y la masturbación, masturbación que es perseguida, masturbación que se valora como peligro fundamental.(Foucault, "12 de marzo de 1975, en *Los anormales*, FCE, Buenos Aires, 2007, p. 245)

⁹⁶ "El monstruo es la excepción por definición. [...] Vemos que se comunican entre sí la figura del individuo monstruoso y la del desviado sexual. Es el monstruo el que constituye un problema, el monstruo quien interroga el sistema médico y el sistema judicial. Y hacia los años 1820-1830, toda la problemática de la anomalía va a desplegarse en torno de él, en torno de los grandes crímenes monstruosos. (Foucault, "22 de enero de 1975, Op.cit., p. 63-67.)

en las que se introduce imperiosamente el tema de la sexualidad; sin embargo, si bien es cierto que se puede advertir la presencia de estas figuras en el discurso de los sujetos, ese hecho no basta para explicar la forma de la identificación del sujeto a la demanda del Otro.

Ahora bien, si por una parte, no podemos prescindir del semblante, pero por la otra, no debemos simplemente confundirnos con él, ¿cómo orientarnos para identificar la demanda en la perspectiva que vamos definiendo?

Real, Simbólico e Imaginario (RSI)⁹⁸ es en alguna medida la “respuesta” en tanto reconoce al sujeto en su división estructural; permitiendo identificar y distinguir los registros en que se inscriben los discursos, más no lo es del todo, en la medida en que no cabe suponer una equivalencia entre dichos registros. Se trata con esto de distinguir la apropiación del discurso de la demanda, como expresión sintomática, paradójica, y hasta dilemática según casos. En esta perspectiva, es factible reconocer una relación no unívoca entre el discurso y la demanda, donde como cita Alfredo Eidelsztein:

“Un discurso citado es un discurso en el interior de un discurso, un mensaje en el interior de un mensaje y, al mismo tiempo, un discurso acerca del discurso, un mensaje acerca del mensaje”⁹⁹ La idea del inconsciente estructurado como un

⁹⁷ “El individuo a corregir va a aparecer en ese juego, ese conflicto, ese sistema de apoyo que hay entre la familia y la escuela, el taller, la calle, el barrio, la iglesia, la policía, etcétera. [...] el individuo a corregir es un fenómeno corriente. (Foucault, “22 de enero de 1975, en Op.cit., p. 63.)

⁹⁸ “...nada podría imaginarse, es decir representarse, sino desde I, nada podría existir sino desde R, nada podría escribirse sino desde S”. (Jean-Claude Milner, *Los nombres indistintos*, Manantial, Buenos Aires, 1999, p. 10) Con esto se indica que I es lo que enlaza, S lo que escribe y R lo que hace existir. Se trata de registros mutuamente implicados.

⁹⁹ Alfredo Eidelsztein, *El grafo del deseo*, Manantial, Buenos Aires, 1995, p.45

lenguaje supone una dicotomía fundamental “entre código y mensaje, entre enunciado y enunciación, entre significante y significado”¹⁰⁰. “Lacan cree que se puede localizar una huella, un rastro del sujeto del inconsciente en la estructura del lenguaje”¹⁰¹. Reconocer entonces esta duplicidad es una condición para problematizar eso que nos aparece como un semblante en la demanda y que exige una cierta problematización. De manera análoga, es necesario no confundir al yo (*je*) [con el] sujeto del inconsciente.¹⁰²

Así, se introduce la cuestión relativa a la pregunta ¿Quién habla?; haciendo patente que el sujeto no podría responder, dada la polisemia y polifonía del lenguaje. A lo sumo, un análisis de la demanda que se dirige a buscar en alguna medida la posición enunciativa del sujeto, como tratamos aquí de sostener, podría orientarse con otra pregunta que se enuncia: ¿de dónde habla eso?¹⁰³

Si bien es cierto que tenemos que movernos dentro de las coordenadas del discurso, la posibilidad de la singularidad viene dada por la inclusión del mensaje dirigido a otro, (sin que el sujeto lo sepa); se introduce la función del “*entre*”, de lo “inter-dicho”, un entre-dos sujetos. “...hay que tomar en cuenta la duplicidad de ‘entre-dos-sujetos’; ni de uno ni de otro, el problema es entre ambos. No se puede

¹⁰⁰ Ibid., p. 49

¹⁰¹ Ibid., p. 50

¹⁰² En “Subversión del sujeto” Lacan plantea que el sujeto del inconsciente no puede ser localizado en el *je*.

¹⁰³ En su propuesta de análisis del discurso Saettele define la “posición enunciativa como aquella toma de lugar que caracteriza al locutor (en contraste con la persona y con el enunciadore) en tanto es un ser de discurso, ‘la instancia a la cual es imputada la responsabilidad del (y: por el) enunciado. Esto tendrá como efecto el que la pregunta que nos permite detectar al locutor no es tanto ¿Quién habla?, sino más bien ‘¿De dónde habla esto?’” Hans Saettele, “Análisis del discursivo. Un esquema para las ciencias sociales”, *Revista versión*, no. 14, UAM-Xochimilco, México, 2005 p.146.

afirmar ya que el emisor emite el mensaje que el receptor recibe. ¿De quién es el mensaje? Si no es de uno ni del otro, queda en medio, en el *entre*, en el *inter*; no hay que perder de vista, entonces, que queda oculto, *'fading'* (desvanecimiento, eclipse), ya que solamente se lo vería si estuviese de un lado o del otro”¹⁰⁴

A partir de esto, es de suma importancia plantear la noción de discurso indirecto como un cierto “decir” que se erige en las enunciaciones de otros, lo que más bien se identificaría como un “dicho” en la medida en que interroga al sujeto de la enunciación¹⁰⁵.

Una aportación de Lacan a este asunto, es hacer entrar este discurso indirecto al registro signifiante: “son los enunciados que podemos poner bajo la rúbrica general de ser discurso indirecto; son los enunciados que conciernen las enunciaciones de otros sujetos; es lo que es relación (*rapport*) de las articulaciones significentes de otros¹⁰⁶ .

De esta manera, se entiende que el sujeto se posiciona en el discurso indirecto, “apropiándose” de las enunciaciones de otros. En tal sentido, todo discurso sería “referido”.

¹⁰⁴ Alfredo Eidelsztein, Op. cit., 1995, p. 51

¹⁰⁵ La cuestión de la diferencia en estos niveles puede ser mejor comprendida en los términos de Saettele: “La estructura ramificada en la cual el sujeto de la experiencia se abre al discurso del Otro puede ser generalizada, de manera que referirse al otro no sólo se conciba como un referirse a su discurso, o incluso a su acto, sino a su ser. De que las transiciones resultan ser casi imperceptibles, nos parece lógico, puesto que referirse al dicho del otro es siempre referirse a su ser, al lugar donde su enunciación se manifiesta, aparece. De esta manera, el esquema discursivo de la transmisión del dicho es el modelo para abordar la dimensión del discurso del Otro” (Hans Saettele, “Oír-decir. Acerca de las dimensiones existenciales y discursivas del fenómeno del rumor, Op.cit., p. 185-186)

¹⁰⁶ Jacques Lacan, *Lé désir est un interprétation*, sesión de 14 de enero de 1959.

La importancia de esto, radica además, en que nos permite en el campo de las ciencias sociales y desde luego del psicoanálisis, pensar y escuchar la demanda de los sujetos, más allá de su literalidad, y leer los fenómenos sociales en que está concernida, sin un “origen” y por ende, sin definir identidades, vicios muy frecuentes en el ámbito social. Quizá mucho del discurso que hoy se despliega acerca de los síntomas “modernos” tiene que ver con eso, es decir con una suerte de exacerbación del discurso referido. En tal sentido, dichos del tipo: “la anoréxica quiere ser flaca” (se le simplifica a alcanzar un ideal estético), “el adicto quiere gozar” o “es un enfermo atrapado por la droga”, “la depresión es una enfermedad que puede dar” es identificada a una especie de “virus” que podría atacar al sujeto sin más”. En estas expresiones, el sujeto no existe, es, usando una expresión de Julia Kristeva, “un conglomerado de órganos”¹⁰⁷ queda identificado al significante que “lo define”; sin embargo, en esta dimensión de lo “dicho” tiene lugar “el decir”, o sea “la enunciación”¹⁰⁸ y esto por la doble relación que hay en el discurso¹⁰⁹.

“El sujeto, en el discurso referido, se posiciona como el que reporta las articulaciones-enunciaciones significantes de otros, es decir que su enunciación se

¹⁰⁷ Julia Kristeva, *El porvenir de la revuelta*, Op. cit., 1999,

¹⁰⁸ “Una relación (*rapport*) de enunciado pura y simple, fáctica, que tomamos a nuestra cuenta (que forma parte de lo que hemos recogido de la tradición de los demás) y, por otra parte, esto implicando de una manera latente la dimensión de la enunciación que no está necesariamente puesta en evidencia, pero que lo deviene a partir de que se trata de reportar el enunciado de alguien más”. (Jacques Lacan, *Le désir est un interprétation*)

¹⁰⁹ De acuerdo con Bernhard Waldenfels: “la importancia estructural de la transmisión del dicho se significa en la fenomenología mediante el término ‘oír-decir’”, Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 2004, en Hans Saettele, “Oír-decir. Acerca de las dimensiones existenciales y discursivas del fenómeno del rumor, Op. cit., p.183)

define y lo define en relación con estas articulaciones ajenas”¹¹⁰; no obstante hay que subrayar que en tanto que todo decir, es un decir “a medias” éste no es sinónimo de “enunciación”, ni de “hablar” como dice Porge, “aunque puede recubrir esas acepciones. El decir es portador de una significación suplementaria: la de la carga real que bordea la verdad, en particular por el hecho de que es imposible decirlo toda”¹¹¹.

Es preciso destacar que sin estas complejas articulaciones que hacen los autores citados, la distancia entre lo sociológico y lo psicoanalítico se acorta, al perder de vista el lugar del sujeto, en su decir (que no quiere significar que el sujeto sea el autor del decir). Y esto viene mucho al caso, al advertir reduccionismos en la lectura que se hace de las demandas de las llamadas “nuevas patologías” en forma análoga al discurso referido se reconocen lecturas que conciben las demandas como efecto de un supuesto desmoronamiento de lo simbólico, sin que ahí se le presuponga recurso alguno al sujeto con su demanda y su síntoma como dimensión de su decir, de su “*dicho-mansión*”, neologismo lacaniano que hace resonar algo que puede ser escuchado en la demanda¹¹². En tal perspectiva, coincidimos con Zafiropoulos cuando señala la necesidad de “hacer percibir la nocividad crónicamente instalada respecto de la función simbólica.”¹¹³; matiz que

¹¹⁰ Asimismo, agrega que “...estas articulaciones ajenas no se identifican forzosamente en una persona determinada, es decir que el reporte de las articulaciones significantes de otros bien puede dejar a estos otros en el anonimato, borrar su presencia en tanto personas” (Ibid., p.182)

¹¹¹ Erik Porge, Op. cit., p.112

¹¹² “Este neologismo que acentúa el lugar del dicho, resuena con la palabra mansión [*mansión*] y con la mentira (*mens*: mientes) y su contrapartida, la verdad] Roland Chemama, *Diccionario del psicoanálisis, Amorrortu, Buenos Aires, 1998*, p.106

¹¹³ El citado autor plantea su crítica señalando que la verdadera clínica freudiana de lo simbólico, está demasiado a menudo trabada por el prejuicio que reduce el alcance de los operadores simbólicos (reglas

constituye una necesidad no solo para el psicoanálisis sino para las ciencias sociales. Una nocividad que tiene que ver con hacer de las formas actuales del lazo social (violencia, narcisismo, depresión, etc.) un efecto de lecturas sociológicas que sitúan los fenómenos sociales como una evolución resultante de cambios en la distribución de roles parentales; o aluden directamente a una suerte de “transfiguración” del papel del padre, frecuentemente conocida como declinación de la figura paterna.

Por todo esto, dicho y decir suponen niveles muy diferentes en la articulación de la demanda, y ahí como dice Chemama: “el sujeto no es más que el efecto de lo dicho, es decir, el corte del significante por el que se representa ante otro significante. El decir de un sujeto, en cambio, se origina a partir de un lugar que es la hiancia de lo simbólico: lo real que el objeto del deseo viene a taponar. El sujeto desconoce este origen, esta causa de su decir, que, en consecuencia, se extravía en demandas infinitas.”¹¹⁴

De estas dimensiones (dicho-mansiones) surgen modalidades de “relación” del sujeto con el Otro, formas diferentes de ofrecerse (o no) a éste, en el plano de la tríada necesidad-demanda-deseo. De esto es posible extraer sus consecuencias en términos de lo que puede o no articular la demanda en los registros de lo imaginario, lo simbólico y lo real. Asimismo, si de un decir a medias de la verdad

sociales, derechos, ritos, mitos) a su simple función apolínea (de restauración o de mantenimiento del orden socio-clínico). Este prejuicio, que confunde la formulación del ideal colectivo imputado a lo simbólico y la clínica freudiana -que trata de hacer percibir los efectos inconscientes y nocivos de los operadores de regulación simbólicos- es un monumento de la resistencia de los psicoanalistas al psicoanálisis”. Paul Laurent Assoun y Markos Zafiroopoulos, *Lógicas del síntoma, lógica pluridisciplinaria*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2009, p.10

¹¹⁴ Roland Chemama, *Diccionario del psicoanálisis*, Op. cit., p.107

se trata siempre, es necesario orientarse –hasta cierto punto- con el síntoma como lo que especifica al sujeto en su demanda. ¿Es acaso ésta de saber?

2.5. Demanda-saber

“El sujeto del inconsciente es el sujeto que evita el saber del sexo”

“El saber es lo que hace que la vida se detenga en un cierto límite frente al goce.”

Lacan

¿Por qué establecer una puesta en relación entre estos dos términos?

Podemos pensar la demanda en su pregunta por el saber partiendo de sus orígenes pulsionales, aquellos que Freud reconoció en *Tres ensayos de teoría sexual* para referirse a lo que subyace a la curiosidad intelectual. Con Lacan, la pregunta estaría comandada por la transferencia, por ese espacio “entre dos” que implica ahí al significante del sujeto supuesto saber; modo en que se articula un lugar para la verdad a condición de que ese saber no “reniegue” de sus orígenes pulsionales. Por eso, cobra sentido decir que “no es evidente que todo saber, por saber, se sepa”¹¹⁵

¹¹⁵ Jacques Lacan, *El reverso del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 2006, p.30

Si reconocemos que la demanda sólo se articula a condición de que haya un Otro al cual dirigirse, lo que a su vez, funda la transferencia en los términos en que Lacan reveló de "sujeto supuesto saber", se hace evidente que ese llamado adopte la forma de una interrogación, es decir de una pregunta y esto remite a una búsqueda de saber; pero no obstante, no decimos necesariamente deseo de saber porque es dudoso cuando de la verdad se trata, que el sujeto desee saber. Lacan lo dice al referirse a que más bien el sujeto tiene "horror de saber" ¿saber qué? De la castración claro está. El deseo de saber hay que entenderlo más bien en estricta relación con la transferencia. En el contexto del fin de análisis de la cura psicoanalítica, Porge se pregunta algo que a su decir "se le plantea a todo aquel en quien se inventa algún saber" y es: "¿qué sucede con el saber que la cura habrá revelado si ya no está el sujeto supuesto saber, si ya dejó de ser el depositario de su verdad? ¿En qué nueva articulación con la verdad se sostendrá ese saber? Ese saber ya no puede buscar su validación en la mera acumulación de saber. Debe instaurarse una nueva relación entre verdad y saber que tenga en cuenta la pulsión original" ¹¹⁶

Se plantea con esto que habría otra manera de entender el saber. Aludiendo al terreno psicoanalítico, Porge dice que "el saber es esa ganancia que un analizante extrae de la elucidación de su síntoma, de saber algo de él, de saber hacer algo con él, pero es también lo que el analista es capaz de transmitir y de transformar,

¹¹⁶ Erik Porge, Op. cit., p. 103

de inventar en términos de principios universales (deseo, demanda, goce, sujeto...) a partir de la experiencia particular que comparte con un analizante”¹¹⁷

Entonces, ¿saber qué? Para dar congruencia a lo que se viene expresando, es necesario hacer explícita la cuestión de que lo no sabido (*insu*) es un saber, “es decir al menos dos significantes cuyo lazo actúa sin saberlo el sujeto”...Su conexión permite al sujeto cambiar de espacio, pasar de un espacio de burbuja a un espacio de entre dos, lo que clínicamente se traduce en un factor de sentimiento de despersonalización”¹¹⁸

Desconocer entonces la demanda del sujeto que “supone una **búsqueda** de saber” en los términos que se ha tratado –aún muy someramente- de articular, es literalmente dar cabida a la violencia de la intervención, que para este caso significaría la producción de un saber que puede corresponder al discurso del amo y que del lado del sujeto queda inscrito en una suerte de “histerización del discurso”, desde donde cabría preguntarse ¿cuál es el decir de la demanda, a dónde se dirige? Si la demanda se articula como una “búsqueda de saber” ¿de qué es ésta? ¿se trata acaso de la verdad? Y ¿cuál verdad?

Para Lacan, el saber y la verdad constituyen términos divididos e irreductibles, no obstante en relación, misma que no debe ser entendida en términos de armonía, adecuación o complementariedad.¹¹⁹

¹¹⁷ Ibid., p. 80

¹¹⁸ Ibid., p. 103

¹¹⁹ “Tenemos que admitir que en el psicoanálisis a cada verdad no responde un saber” Lacan, *Escritos 2*, Siglo XXI, México, 2003, p.847

Ahora bien, todo este rodeo es necesario si queremos lograr sustentar la pregunta por la demanda y encontrar sus coordenadas en el malestar actual; rodeo que no podemos desgajar de la concepción de sujeto del inconsciente con que hemos tratado en alguna medida de pensar la cuestión. Esto supone que la demanda no es ajena a éste y más precisamente a lo que lo define: su división (entre verdad y saber).

Podemos entonces entender, dadas las anteriores consideraciones, *la importancia que toma el discurso en la articulación de la demanda, pero de manera subrayada el discurso de la histérica, puesto que permite pensar que la demanda histérica es ante todo la que fabrica una pregunta por el enigma de la relación sexual, de la diferencia de los sexos y, en última instancia del saber del amo. Cabe así, distinguirla de la *histerización* del discurso que se sitúa como una pregunta por la verdad, apelando a las modalidades de lazo social de los cuatro discursos donde ninguno puede pensarse sin los otros, “una cópula discursiva”¹²⁰ como diría Lèrés, y que Porge considera para comprender “lo que se llama *histerización* del discurso en otro discurso distinto del discurso histérico”. De ahí que distinguir entre discurso histérico e *histerización* del discurso, sea fundamental para arribar a la comprensión de ciertos fenómenos que hoy nos aparecen bajo la rúbrica de “lo nuevo”. Es decir, la noción de *histerización* del discurso introduce el tema *del síntoma, lo que constituye una condición* de la demanda como desviación de la necesidad, como vía de acceso al deseo. El sujeto se introduce en su decir cuando *histeriza* el discurso, es decir, cuando articula algo en el nivel de la*

¹²⁰ De Guy Lèrés “Une difficulté d’écriture, *Cahiers pour une école*, no. 10, Nominations, París, le lettre lacanienne, une école de la psychanalyse, 2004. (En Erik Porge, Op. cit., p. 110.)

demanda. La demanda no es cualquier articulación significativa, es más bien la articulación en el nivel de deseo. Lo que conduce a él. Se trata de la demanda al nivel de la función simbólica del objeto.

Así, tenemos que la demanda es impensable al margen del saber, porque la demanda se dirige a un Otro (en tanto constituido como sujeto supuesto saber) del que el sujeto espera algo del orden de la verdad, pero ¿qué verdad? Lacan dice: 'En algún lugar hay una verdad que no se sabe' y que es la que se articula a nivel inconsciente- es el lugar donde tenemos que encontrar la verdad sobre el saber¹²¹

Es sosteniendo algo de lo que Lacan llama "las posiciones subjetivas del ser" definidas por la tríada: el sujeto, el saber y el sexo,¹²² que el análisis de la demanda podría aspirar a mostrar su estructura, su fundamento, su sentido, sus tiempos y sus estados, los que al no ser leídos en tanto tales, pueden ser claramente confundidos con nuevas patologías; porque justamente al no hacer entrar, lo paradójico que siempre hay en la demanda (por su doble función), se le puede "confundir" con la identificación (asimilándola a ésta). En tal sentido podría pensarse que no se trata de la demanda de "ser y/o tener" a partir de la

¹²¹ Jacques Lacan, *De otro al otro*, Paidós, Buenos Aires, 2008, p. 184

¹²² Según Daniel Koren y Nora Markman, "Lacan parte de lo que considera una falla en la manera en que se intenta dar cuenta de la especificidad de la experiencia analítica y subraya lo que querría instaurar bajo el título de 'posiciones subjetivas' a saber, la reformulación de la articulación que había adelantado con la distinción estructural de los tres términos: privación, frustración y castración --términos que dan cuenta de los diferentes modos de estructuración de la falta-. [...] Estos tres términos remiten al mismo tiempo a otra tríada también muy esencial, la de los tres registros real-simbólico-imaginario". En: Moustapha Safouan, *Lacanianana*, Paidós, Buenos Aires, 2008, p.79-80

identificación con el objeto (de amor),¹²³ sino del ideal del yo. Se trataría de la segunda forma de la identificación planteada por Freud en la que el sujeto, al no poseer el objeto, pasa a serlo; y lo que no hay que perder de vista es que “ser y tener” funcionan como semblantes de la demanda en su aspiración al deseo, puesto que ésta no se juega en el plano de la frustración (de la necesidad).

Por otra parte, en el nivel específico de las posiciones subjetivas, se introduce la cuestión de la imposibilidad de saber del sexo, o sea de la diferencia de los sexos. El sujeto, el saber y el sexo unidos por una relación: la división (Entzweiung). “Esta caracteriza el estatuto del sujeto como localización de la falta: relación del sujeto con el saber, división del sujeto en relación con el sexo, [...] Entzweiung parece introducir matices particularmente significativos, especialmente el de disensión, desacuerdo, [...] desavenencia, divergencia:[...] subrayada entre los ‘dos’ sexos”.¹²⁴

*Tríada que implica una relectura del síntoma, digamos de lo real sexual de éste, más precisamente de su goce, porque “el sujeto está dividido por el síntoma. Su división no resulta del mero enfrentamiento con el saber sino de ese enfrentamiento al que se agrega lo real del sexo”*¹²⁵

¹²³ Moustapha Safouan, “*Que se introduce por el lado de la frustración inherente a la demanda de amor*”, Ibid., 2008, p.74

¹²⁴ Daniel Koren y Nora Markman que también dicen “la verdad ha de decirse sobre el sexo; sólo que esta verdad es imposible de decir y esta imposibilidad retorna como una falla en el saber . Falla que en Descartes, deviene certeza de saber y signo de esta falta de saber, lo que del sexo se rehusa al saber. Es por esto que todo saber ‘se instituye en un horror insuperable a la mirada de ese lugar donde se aloja el secreto del sexo. En: Ibid., 2008, p.82

¹²⁵ Erik Porge, Op. cit., p.99

Se trata entonces de dar cabida a lo estructural del sujeto, esto es, reconocer su división; privilegiando la singularidad, es decir la siempre nueva escritura que se hace con el síntoma:

“La división del sujeto y del síntoma es la encarnación de ese nivel donde la verdad recobra sus derechos y bajo la forma de ese real no sabido, de ese real de imposible colmamiento, que es ese real del sexo al que hasta ahora todos accedemos únicamente por los travestis, por suplencias, por la transposición de la oposición masculino/femenino, en oposición activo/pasivo por ejemplo, o visto/no visto, etc....”¹²⁶

Lacan es explícito respecto a lo que cabe esperar de la relación del sujeto con el saber, lo que eventualmente articula en ese nivel (del saber) algo de la demanda. Se trata de un saber que no se confunde en modo alguno con el conocimiento, ni con la representación. Así “no es evidente que todo saber, por saber, se sepa” y que “ la base donde se apoya lo que se sabe, lo que se articula tranquilamente como un pequeño amo, como yo, como quien sabe un montón, está en relación y precisamente en la medida que no se sabe”¹²⁷

Esto, que hace no perder de vista al sujeto inconsciente por un lado; y por el otro, que muestra el carácter enigmático que esta doble relación: amo-histérica, y saber-verdad significa, permite interrogar la índole de lo que articula la demanda en relación al saber, es decir algo que no es ni del orden de la representación, ni

¹²⁶ Jacques Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, clase del 9 de julio de 1965, inédito, en: Porge, *Transmitir la clínica psicoanalítica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007, p. 99

¹²⁷ Jacques Lacan, *El reverso del psicoanálisis*, Op. cit., p.30

del conocimiento. Es entonces; aún si pretendemos entender éste otro modo de saber que no es el del pensamiento, ¿demanda de saber?

¿Saber qué? Antes de precipitarnos a intentar responder, hay que tomar en cuenta lo que Lacan enfatiza de la relación del sujeto al saber, reconociendo de entrada a éste como “la parte que le corresponde al esclavo” en “la primera forma del discurso del amo” y atendiendo muy especialmente a la modificación que ahí se introduce con el capitalismo: “...lo que se produce en el paso del discurso del amo antiguo hasta el amo moderno, que llamamos capitalista, es una modificación en el lugar del saber”¹²⁸ Se trata de que ahora, el saber ha podido pasar al lugar del amo, más precisamente el “todo-saber”¹²⁹ y con ello se vuelve según Lacan “más opaco lo que está en juego, a saber, la verdad” y plantea con esto que se trata entonces de una “nueva tiranía del saber” y agrega que “El signo de la verdad está ahora en otra parte. Debe ser producido por lo que sustituye al esclavo antiguo, es decir por quienes son, ellos mismos, productos tan consumibles como los otros. Como suele decirse, *Sociedad de consumo*”¹³⁰

Ahora bien, Lacan deja claro que el discurso de la histérica existe independientemente del psicoanálisis, cuestión que sostiene aludiendo al malentendido que produce el significante en la experiencia humana, específicamente en las relaciones sexuales:

¹²⁸ Ibid., p. 32

¹²⁹ “Señalemos que ‘todo-saber’ no designa un saber que daría cuenta de todo, sino un conjunto de enunciados que no dejan lugar a ninguna otra cosa que no sea el saber” (Moustapha Safouan, *Lacanianana*, Op. cit., p. 172).

¹³⁰ Jacques Lacan, *El reverso del psicoanálisis*, Op. cit., p.32 y 33

"Como disponemos del significante, hay que entenderse, y precisamente por eso no hay quien se entienda. El significante no está hecho para las relaciones sexuales...Esto es lo que significa el discurso de la histérica, industriosa como es".¹³¹

Así, podemos decir que estar en posición demandante implica pasar por el discurso histérico, lo que viene a plantear siempre una pregunta por el enigma de la relación sexual, máxima experiencia humana que sirve para mostrar el fracaso del significante para "entenderse" como dice Lacan.

Se trata hasta aquí de dar cabida a la histerización del discurso como la vía por donde la demanda puede articularse, dando al otro como sujeto, el lugar del Otro de la verdad. Entonces, retornando a la pregunta ¿saber qué? Lacan dice: "lo que la histérica quiere, en el límite, que se sepa, es que el lenguaje no alcanza a dar la amplitud de lo que ella, como mujer puede desplegar con respecto al goce. Pero lo que le importa a la histérica no es esto. Lo que le importa, es que el otro que se llama hombre sepa en qué objeto precioso se convierte ella en este contexto de discurso".¹³²

Si lo que hoy circula por todos lados es un discurso acerca del goce, "sin límite" ¿no es acaso para indicar una cierta imposibilidad de acceder a la histerización del discurso? Campo de la demanda, ahí, justamente donde lejos de plantearse la

¹³¹ "Al decir industriosa hacemos a lo histérico mujer, pero no es su privilegio. Muchos hombres se hacen analizar y, por este sólo hecho, están obligados a pasar por el discurso histérico, porque es la ley, son las reglas del juego. Se trata de saber qué resulta de esto en lo que se refiere a la relación entre hombre y mujer" Ibid., p.34

¹³² Ibid., p. 35

inexistencia del Otro, se subrayaría más bien su presencia (aunque no fuera sino evocándola). No obstante, en lo que hemos podido reconocer bajo la forma de una histerización del discurso, se advierte la lógica del no-todo, ***lo que significa una imposibilidad de decir toda la verdad***. ¿Cómo se articularía ésta lógica en la demanda? Por la formación del síntoma. Se hace necesario entonces, abordar esa relación (síntoma-demanda).

2.6. Síntoma-demanda

En efecto, el sujeto (que no hay que confundir con el individuo) es el que puede informarnos en su lenguaje sintomático, sobre el impacto de la pertenencia colectiva en la problemática propia, y abrir, como si de algún modo fuese un espejo, perspectivas sobre esta dimensión colectiva y su significación inconsciente.

Assoun

Una aproximación al síntoma y en este caso a los síntomas “modernos”, “contemporáneos”, exige una comprensión de sus modos de articulación y de lo que en el síntoma, se juega del sujeto, en su equivalencia. Dos cuestiones muy generales pueden ayudar a aproximarse a esto:

1. El anudamiento de las dimensiones RSI que el sujeto realiza mediante el síntoma: RSI, dimensiones fundamentales con las que el sujeto se constituye y que en la experiencia se ve precisado permanentemente a intentar anudar en el

lazo social, “articulando” imágenes, representaciones (I), sentido (S) y goce (R) y;

2. La dimensión de la enunciación como lo que hace aparecer al sujeto en el discurso en su división estructural y que se manifiesta en una escisión de significante y goce.

Juranville dice que “si lo inconsciente existe, la coherencia perfecta en el orden del significado es una ilusión. Algo escapa para siempre en el dominio de un saber posible: el significante, en particular el acto mismo del saber; [...] la verdad del significante y del saber que éste sostiene en cuanto significante del deseo, no puede ser enunciada en ningún saber. El saber no se sabe. Es saber inconsciente, lo inconsciente mismo”¹³³. Reconociendo al síntoma como una de las formaciones del inconsciente, es obligado localizar un discurso sobre lo inconsciente, lo que plantea, desde luego, la pregunta acerca de cómo es eso posible.

Parece claro que toda pretensión de articular un discurso sobre lo inconsciente sólo tiene cabida excluyéndolo del saber en la medida en que la verdad del sujeto no puede ser objeto de un saber: “Ninguna otra relación es posible para el sujeto con la verdad de lo inconsciente que la de atravesar la prueba de éste, en el sentido riguroso en que la prueba [*épreuve*] a diferencia de la experiencia [*expérience*], desborda el marco del mundo. Esta prueba de la verdad del significante, que se opone a la ‘experiencia’ característica de la conciencia, constituye lo ‘in-consciente como tal. Se efectúa como posición del significante ‘en

¹³³ Alain Juranville, Op. cit., p.245

cuanto significante'¹³⁴. Entonces, siguiendo a Juranville, localizar un discurso sobre lo inconsciente en el campo del síntoma, no debe ser identificado a la experiencia, si bien ésta puede ser una vía de acceso a discernir algo de la posición del significante en el discurso (en la demanda).

Desde ahí, existe la necesidad de establecer una cierta distancia entre el síntoma y la demanda, reconociendo que, aunque éstos no conforman un par, un binomio; “uniéndose” por un lado, síntoma-pulsión y por el otro, demanda-deseo, están implicados, más precisamente mutuamente condicionados.

En principio, el operador de esta “unión” es la transferencia en tanto hace posible dirigir un mensaje al Otro. Así, abordar la articulación de la demanda en el contexto contemporáneo, es una posibilidad de abordar lo actual del malestar en la cultura en su singularidad sin “dejar intacto” el campo del síntoma, es decir sin reducirlo a mera función del discurso. Ello en la medida en que es el producto del vínculo, o en otras palabras lo que funda, vía su formulación, a un Otro al que el sujeto, sin saberlo, se dirige.

La demanda es en principio un modo de interpelación, una relación con el Otro, así no sea más que para intentar “fundarlo” se trata entonces de un pedido, de una apelación, de un llamado. Si bien la pregunta que esto suscita es ¿cómo se articula la demanda a los síntomas “actuales” o más precisamente a lo actual del síntoma; pregunta principal de este trabajo y que como se advierte, suscita

¹³⁴ “Pero goce diferente del sexual, puesto que el significante es aquí el significante verbal” (Ibid., p. 245-246)

simultáneamente la cuestión del Otro, cuya existencia, hoy es puesta en interrogación.

Ahora bien, la distinción de estos términos (síntoma y demanda) implica desde luego que puedan o no articularse, según modalidades estructurales desde las cuales pueden haber o no, modos de anudamiento (de RSI); lo que plantearía la pregunta acerca de la posibilidad de que no todo síntoma desemboque necesariamente en una demanda, lo que en principio depende de que esté inserto en el lazo social, sugiere pues, que le es inherente una lógica compleja en su relación con el Otro.

Es así, que cabría preguntarse en qué casos, se podría plantear una disociación digamos radical entre síntoma y demanda, ¿en la psicosis? Sí, porque en tal caso, lo que está fracturado o más bien forcluído es justamente el Otro, que se articularía bajo la forma del Nombre-del-Padre. Más al no fundarse, es dudoso simultáneamente que se articule síntoma alguno, sin embargo, los "diagnósticos" contemporáneos sí sostienen la ausencia del Otro. Dufour por ejemplo dice: ¿qué hacer si ya no hay Otro? ¿Construirse uno solo utilizando los numerosos y efectivos recursos de las sociedades actuales que lo permiten?¹³⁵ Asimismo, Recalcati lo plantea en el contexto de ciertos síntomas (toxicodependencias y dependencias alimenticias) más bien en términos de rechazo al Otro, incluso odio: "El odio se revela , pues, como una declinación posible del 'antiamor'. En lugar de soldar el vínculo de transferencia entre el sujeto y el Otro, el odio narcisista es el rechazo de todo vínculo con el Otro. Es la manifestación de la oposición de lo Uno

¹³⁵ Dany-Robert Dufour, Op. cit., p. 123

contra el Otro, es un modo de ser de lo Uno –del idéntico a sí mismo- sin el Otro”.¹³⁶

Dany-Robert Dufour, piensa la actualidad del sujeto y aborda las diferencias entre lo moderno y lo posmoderno; una siempre controvertida distinción. Afirma que si bien en la modernidad se observa la presencia de Otros, aún contradictorios entre sí, como lo serían Dios y la ciencia; en el espacio posmoderno, por otro lado, la ausencia de Otros que garanticen, por su incompletud, la demanda, provoca en los sujetos suplencias del Otro. La cuestión merece toda la atención ya que el concepto mismo plantea interrogantes sobre el cómo, qué mecanismos u operaciones harían posible una suplencia y específicamente la del Otro; no obstante este problema que se aborda en otra parte del trabajo, en virtud de sus implicaciones, contradice las propuestas de un mundo (el actual) sin referentes simbólicos con su consecuente caída inexorable en la psicotización y el goce exacerbado; y adicionalmente, nos permite comprender algo de las manifestaciones sintomáticas que el matiz clínico de esta investigación propone. Matiz con el que nos adherimos a la noción de “faz mórbida de lo simbólico, sugerida por Zafiropoulos¹³⁷, en franca oposición a la de “desmoronamiento”.

Es así que la propuesta: “el síntoma en el lugar de la demanda” sólo tiene cabida, reconociendo la suplencia del Otro, no obstante sin las consecuencias teóricas y clínicas a que someramente nos hemos referido, propuesta que creemos puede

¹³⁶Massimo Recalcati, *Clinica del vacío. Anorexias, dependencias, psicosis*, Op. cit., p. 154

¹³⁷ Paul-Laurent Assoun y Markos Zafiropoulos, Op. Cit.

observarse en los ejemplos siguientes en los que "se asoma" algo del sujeto de la enunciación.

1. El caso de una "fobia" a los aviones. Se trata de una mujer que "repentinamente" la "contrae" según su relato, en el momento en que su hija (una adolescente) reacciona de una manera peculiar ante el sonido de un avión, mostrando un temor que ella percibió bajo la forma de lo "siniestro" pues según ella: "ese momento, fue algo muy extraño, y no pude decir nada". La madre dice haber notado que después de este episodio el sonido de los aviones le resultaba muy angustiante, al punto de taparse los oídos, sudar y sentir un profundo desasosiego. Ante tal situación, que cada vez era más difícil, ya que se tornó en la aparición de "obsesiones" en todo momento de que pudiera pasar un avión, decide acudir al psiquiatra expresamente para recibir una prescripción de algún medicamento que le ayudara a controlar el "ataque de pánico", usando su expresión, que le causaba el sonido de los aviones. Cabe hacer notar que para el momento de la aparición de dichos "ataques" la citada mujer ya tenía tiempo con "tratamientos" de fármacos (antidepresivos, ansiolíticos). Es llamativo observar cómo se articula una "demanda" en términos de la supresión directa del síntoma sin que intervenga en lo absoluto una pregunta por su sentido. Como un eco de esta vía psiquiátrica-farmacológica, adopta una "solución" a su síntoma: colocar ventanas dobles que amortigüen el sonido de los aviones. Solución análoga a lo que hace con su sexualidad: colocar una verdadera vigorexia en su lugar¹³⁸.

¹³⁸ La mujer en cuestión había relatado, a sus cuarenta y un años, una total ausencia de relaciones sexuales, por "elección propia".

2. "Apostarse a la voluntad de Dios": es el caso de una joven mujer, quien afirma que todos sus actos presentes y futuros, son por designio divino; se tratan literalmente, de la voluntad de "nuestro señor" quien decidió a través de ellos, su misión en el mundo. Es a raíz de haber salido "bien librada" de tres embolias y de un largo periodo de anorexia y bulimia, que ella se considera un sujeto de Dios; comprometida radicalmente a la misión de rendir-se a sus designios. Ninguna realización "corre por cuenta propia", todo depende del todopoderoso. Así por ejemplo, es llamativa la manera de referirse a sus estudios de licenciatura en psicología: "Dios quiso que yo sea psicóloga para ayudar a los demás"; y esto aparece repetitivamente en su discurso; inclusive tiene actividades permanentes como guía espiritual, en las que convoca a la gente a asistir a rezar por la solución de sus problemas. ¿Acaso no es Dios el Otro al que ella evoca en su discurso? ¿Cabe hablar de una suplencia del Otro? Podría parecer que sí hay Otro en su discurso, a no ser porque esa figura divina no convoca a ninguna demanda; ninguna pregunta que no pueda ser respondida por la absoluta fé depositada en ese ser divino, es más, ni siquiera se muestra síntoma alguno, en términos de un conflicto o un sufrimiento; y ¿por qué? Porque Dios es todopoderoso... "igual que ella". Cuestión que hace pensar en un cierto repliegue narcisista, ¿lo que haría su síntoma? Recuerda acaso lo que Dufour plantea acerca de lo que nos queda de los grandes relatos, en particular "el relato religioso monoteísta" mismo que consiste en "postular la existencia de un Dios, que asume supuestamente la cuestión del origen, [...] pretende pues resolver el inmenso problema del sujeto, el de poder fundarse, transformándose en sujeto de un Otro, en sujeto de Dios" ¹³⁹

¹³⁹ Dany-Robert Dufour, Op. Cit., p.71

Un caso así, nos permite si no comprender, al menos situar cierta tendencia actual del psicoanálisis por generalizar estas cuestiones a lo social; es decir ¿cómo no pensar que esta mujer es el “botón de muestra” del estado actual de las sociedades?¹⁴⁰ En ella puede fácilmente pensarse un supuesto desplazamiento al goce por esta suerte de aparente suplencia del Otro y, por extensión en ella misma. Sin embargo, en esos planteamientos del goce “a toda costa”, o bien, “sin límites” parece omitirse la dimensión misma del inconsciente y que emerge gracias a la figura de Dios, pero no como Otro, sino como síntoma en el lugar de la demanda, porque no parece tratarse del Otro en la incompletud de lo simbólico puesto que Dios no está concernido por esa falta. Y como dice Dufour “es, efectivamente la falta (parcial) del Otro lo que me permite, a mí, sujeto pequeño, presentar mi demanda y también pedir una explicación: ¿por qué?, ¿con qué derecho? Si el Otro fuera pleno todo se deslizaría y yo no podría preguntar nada. Por lo tanto sólo soy sujeto del Otro si puedo pedirle una rendición de cuentas. En resumen, soy sujeto del Otro en la medida en que pueda oponerle alguna resistencia. En este sentido el sujeto es sujeción como lo que se resiste a la sujeción.”¹⁴¹ No es el caso de la citada mujer, quien no parece oponer resistencia alguna a Dios, lo que inclusive podría deslizarse hacia diagnósticos hoy como nunca en boga, tales como “psicotización”, que si bien parecen “encajar”, no permiten entender la singularidad (buscando la enunciación) en aras de un afán que por “dar cuenta de una situación actual” impide ir más allá de su visibilidad, desconociendo que en el desplazamiento del goce al que hacíamos referencia, lo

¹⁴⁰ Agradezco el comentario a Rocío Romero Aguirre.

¹⁴¹ Ibid.

que no se ve es que **la dificultad de articular una demanda no necesariamente es proporcional al goce.**¹⁴²

La pregunta más bien sería por la modalidad de relación al Otro que impera ahí, haciendo pensar que esta especie de “entrega” pudiera tener relación “con una operación de la separación que Lacan relaciona con la idea de una autogeneración del sujeto, tiene la forma de un ofrecimiento al Otro, en el cual el sujeto se propone al deseo del Otro en tanto carnada o señuelo”¹⁴³

3. La fabricación de un síntoma “anoréxico y bulímico” que no es tal, aparece en el discurso de un joven de 17 años en respuesta a lo que podríamos llamar la búsqueda de una cierta “identidad sexual”, a través de la identificación a “las modelos de pasarela”; se revela más bien como una profunda problemática de la sexuación, claramente manifestada por prácticas travestistas. “Todas la modelos me gustaban, se veían esqueléticas y eso es lo que más me gustaba”, “Yo me identifico más con las mujeres que con las modelos, todo el tiempo he estado rodeado con las mujeres”. “...siempre existió esa parte de mí que le gustaba sentirse mujer de vez en cuando, también por eso me identificaba con las mujeres, no tanto con las modelos, lo de las modelos ya fue muy posterior y eso fue por su belleza, por adoptar un tipo de belleza, no tanto por ser modelo o algo así”.

¹⁴² Esto parcialmente representa lo que hemos llamado “El malestar del Psicoanálisis” y que pone de manifiesto la ausencia de la dimensión del decir en dichas teorizaciones.

¹⁴³ “Es la vía por la cual el sujeto se escapa a que el movimiento de retorno en la pulsión desemboque en la forma de un sacrificio, de una pérdida de sí mismo”. Hans Saettele, en: *Palabra y silencio en psicoanálisis*, Op. Cit., p.26

Como en el caso anterior, podíamos vernos tentados a recurrir a algunos de esos diagnósticos contemporáneos que reducen la cuestión a la imagen, vía un ideal estético, o simplemente a una cierta captura de ésta, para mostrar inclusive una suerte de “esquizofrenización” por acceder al efecto del discurso de la ciencia y más específicamente capitalista “para gobernar nuestros deseos” mediante “objetos para gozar sustitutivos”¹⁴⁴; nos referimos obviamente tanto a la imagen de las modelos; como a sus prácticas travestistas; no obstante, preferimos hacer un matiz, señalando dos elementos del discurso del citado sujeto para intentar entender que se trata de algo más complejo:

La distinción que hace de las modelos y las mujeres, permite plantear por una parte, que se trata de dos cosas que no se confunden, siendo sólo la primera una alusión directa a la imagen, mientras que la segunda parece ser más bien un semblante, lo que “supone la palabra, la que introduce la dimensión de sujeto” matiz que excluye la esquizofrenización, sin que por ello se garantice que ésta no pueda tener el mismo destino que la imagen en relación con el Otro, su ausencia, digamos su exclusión, porque como dice Soler: “el status actual de los semblantes registra hoy en día una caída de las figuras del Otro, en provecho del imaginario del partenaire”¹⁴⁵.

El otro elemento, con el que el sujeto en cuestión parece “eludir” articular demanda alguna, (al menos de saber) es haciendo interponer “la voluntad” a ésta. Así se muestra en ciertos enunciados tales como: “me di cuenta de que ser tan

¹⁴⁴ Colette Soler, *La maldición sobre el sexo*, Manantial, Buenos Aires, 2000, p.112

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 115

delgado ya no se veía bien y me costó trabajo entenderlo, ya estaba cansado de que eso perjudicara mis actividades diarias y quería ya ser normal y pues siento que dejé ese problema por voluntad propia”. La misma “explicación” para las drogas: “para sentirme aceptado en grupos de chavos pues tenía que probar las drogas y nunca me obligaron, fue por mi propia voluntad, lo hice porque quise...“Las dejé porque tuve una sensación como si hubiera desaparecido y no pudiera encontrarme y pues me gustaba mi forma de ser y de repente sentía que ya no era el mismo; por eso dejé las drogas, por voluntad propia...hoy en día, trato de bloquear esos recuerdos porque es una sensación muy fea la que viví con las drogas y todo el tiempo lo estoy bloqueando...bueno, casi todos los días estoy lidiando con eso porque llega a mi mente y pues, nada más lo estoy bloqueando” .

A partir de estos testimonios que tomamos como punto de partida, nos preguntamos:

¿Cómo es posible prescindir de la articulación de una demanda? ¿Qué destino ahí para el síntoma? ¿A qué relación con el Otro da lugar? ¿Cabe acaso suponerle una existencia? ¿Qué anudamientos es posible hacer prescindiendo de ese lugar? ¿Se trata de suplencias?

Parece necesario para aproximarnos a las citadas preguntas, adentrarnos primeramente en la cuestión del síntoma y el lazo social de modo que eso haga posible profundizar su relación con la articulación de la demanda, relación que se antoja más bien compleja.

2.7. El síntoma: punto de orientación

Los analistas mantenemos la creencia en el síntoma, estamos dispuestos al asombro de la enunciación. Es la propuesta contraria a la que pretende universalizar a los sujetos. Es hacer digna la angustia y permite tomar el síntoma, en tanto síntoma de la no relación sexual.

Ricardo Seldes

El malestar en la cultura plantea el inexorable vínculo del sujeto con la cultura, en el que el surgimiento del síntoma indica que justamente no se puede prescindir de los significantes epocales. En esa perspectiva cabe hablar del malestar como síntoma generalizado para referirse a un modo de anudamiento del sujeto a la cultura. Lacan reconocía los síntomas que son función del discurso como “*hystóricos*”¹⁴⁶ y otros estructurales que serían “fuera de discurso”¹⁴⁷. De tal suerte que el síntoma *hystórico* constituye una expresión de que el malestar no cesa de funcionar, lo que nos llevaría a distinguir el malestar del síntoma, lo cual no significa plantear esta diferencia en términos de oposición. Esto quiere decir que los caminos de formación del síntoma, si bien pasan por los desfiladeros del lenguaje, más específicamente del discurso; sólo se constituyen en un entramado del sujeto en su singularidad. El malestar tiene que ver con ambos: con el síntoma generalizado y el síntoma como formación del inconsciente. En el malestar actual es difícil, a veces, situar éste último por la aparente ausencia de demanda explícita. De ahí podemos deducir que la demanda está más del lado del síntoma y no del malestar. El actual auge de múltiples “síntomas” no hace sino

¹⁴⁶ “Para evocar lo que hay de histeria en la historia” (Ibid., p. 10)

¹⁴⁷ Ibidem.

convocarnos a la reflexión en torno al malestar. Se trata de introducir un matiz que incluya al sujeto del inconsciente donde el síntoma generalizado, por sí mismo, el puro malestar, no es suficiente para explicar la articulación de la demanda, pues ésta se encarna en la relación al Otro.

Si bien no es posible pasar desapercibidas las manifestaciones actuales del “síntoma”, y que sin duda provocan diagnósticos tales como los que venimos enunciando, nos preguntamos más bien si detrás de ellos, no se encuentran las dificultades, precisamente esas, que muestra el malestar (el síntoma generalizado) para articular las preguntas “clásicas” del sujeto respecto al deseo, a su deseo. ¿De qué? De ser sexuado, de poder ubicarse con respecto a la sexuación, de saber de la diferencia de los sexos, nunca resuelta pero siempre anudada en RSI (el síntoma al final de la enseñanza de Lacan).

Entonces, más que de perversión generalizada, con lo que implicaría respecto al goce, psicotización o esquizofrenización, ¿no se trata más bien de la imposibilidad del sujeto de articular algo respecto a su posición subjetiva?

Posición que con Lacan, supone la tríada del sujeto, el sexo y el saber. En tal sentido, no podemos dejar de reconocer el peso de lo que introducen tanto el discurso de la ciencia, como el discurso capitalista para ofrecer la ilusión del objeto que sutura, discurso que adopta máscaras, semblantes muy poderosos que contribuyen a obstaculizar la articulación de síntomas propiamente hablando y formular una demanda en el sentido que le damos aquí y que de entrada no es el que se identificaría a las ideologías dominantes.

Otra situación es la que introduce la idea de “declinación del síntoma” en el contexto de la “Clínica del vacío” propuesta por Recalcati que se refiere a lo que “[...] no puede reducirse al esquema clásico del retorno metafórico de lo reprimido. La clínica del vacío plantea que los nuevos síntomas parecen definirse no tanto a partir del carácter metafórico, enigmático y cifrado que adquiere el retorno de lo reprimido como agente de la división del sujeto, cuanto más bien a partir de una problemática que afecta directamente a la constitución narcisista del sujeto —en el sentido que indica un defecto fundamental del mismo- y de unas prácticas de goce (como es evidente si se piensa en la bulimia y la toxicomanía) que parecen excluir la existencia misma del inconsciente, en el sentido de que ese goce no se inserta en el intercambio con el Otro sexo, sino que se configura como un goce asexuado, producto de la técnica y de la química, fácil de conseguir en el mercado social y vinculado a una práctica pulsional determinada”.¹⁴⁸

Es que tanto la cuestión del síntoma como la de la demanda son complejas y parece que hoy a veces son abordadas con cierta ligereza, al identificar síntoma con malestar y demanda con queja. De ahí que formulemos la idea de que hoy en el campo de las llamadas “Nuevas patologías” a veces más bien lo difícil es hacer síntomas, lo que podría traducirse en un malestar que “coloca el objeto en el lugar del síntoma”. Así, el toxicómano por ejemplo estaría instalado en el malestar, aspiraríamos más bien a que hiciera síntoma, matiz que hace surgir quizá una diferencia con los citados diagnósticos epocales; pero decir que lo difícil es hacer síntomas podría conducir a situarnos en los citados diagnósticos, más no

¹⁴⁸ Massimo Recalcati, *Clínica del vacío. Anorexias, dependencias, psicosis*, Op. Cit., p.11

necesariamente en virtud del matiz que intentamos hacer, matiz que está más bien lejos de las hipótesis casi universalistas que por añadidura privilegian un sujeto en busca de un goce "a cualquier precio" y el que admite la fuerza de otra posibilidad: la de que tenemos hoy, (más que nunca) una gran dificultad en encontrar vías para leer los síntomas de forma análoga en que el sujeto tiene la misma dificultad para hacerse oír (formular una demanda como un decir que puede hacer aparecer la enunciación).

"Estos 'nuevos síntomas', en algunos casos tienen una función de nominación. En eso muestran su homología con lo que Lacan llama la función radical de Nombre-del-Padre: que es la función de dar nombre a las cosas, hasta dar nombre al gozar. Nombrar ese fuera de sentido, hacerse un nombre a expensas de ese fuera de sentido, puede ser muy bien una suplencia imprescindible que haríamos muy bien en no conmovier.¹⁴⁹ Colgarse del síntoma es tanto como no hacer resonancia (*réson*)

¹⁴⁹ Mauricio Tarrab, "Producir nuevos síntomas", en *Nuevos síntomas, nuevas angustias*, Grama-EOL, Buenos Aires, 2005, p. 99.

2.7.1. ¿Síntoma sin lazo social?

¿En qué lugar, entonces, se ha de tratar el síntoma? si elige la cura, el sujeto puede temer encontrarse exiliado, sino desarmado, a su término; si prefiere la acción colectiva, hoy puede saber que conduce a lo peor.

Roland Chemama

Pudiera parecer cuando menos “extraña” esta puesta en relación ya que resulta más o menos evidente que el síntoma desde siempre está inserto en el lenguaje, en el ser-hablante en tanto relacionado originariamente con su semejante, siendo pues, sujeto de lenguaje y por tanto haciendo lazo social. No obstante esto, no todo síntoma se articula de la misma manera con el Otro, ni en su estructura, ni en su función, mucho menos en su relación con el goce. A propósito de los síntomas contemporáneos, se dice que “cada vez hay más síntomas que conectan al sujeto, a los sujetos, con un goce al margen del lazo social”¹⁵⁰. Las consecuencias a que da lugar esta afirmación son considerables. En principio, parece contradictorio decir que el goce haya estado alguna vez “conectado” al lazo social; si bien se entiende que el síntoma nace necesariamente en el lazo, el goce remite a otra “experiencia”, la de lo real como tal, no obstante se puede preguntar por su “conexión” con lo real ya que éste estaría implicado en el lazo social, específicamente en el discurso.

Luego entonces, cabe admitir que hay síntomas que preferiríamos no calificar de “autistas” como lo hace C. Soler¹⁵¹, introduciendo quizá un matiz al señalar que su

¹⁵⁰ Colette Soler, Op. Cit., p. 157

¹⁵¹ “llamo síntoma autista a cualquier síntoma que ponga el lugar del partenaire un término de goce heterogéneo al sujeto y que cortocircuita la relación y, por lo tanto, no está alojado, puedo reiterar este

función sí puede ser la de intentar mantener el lazo **lo más lejos posible** del sujeto, “**atacar el lazo social**”, tal como puede advertirse en el caso de algunas anorexias-bulimias, toxicomanía y muy especialmente en casos de depresión.

¿Se trata acaso simplemente de una precisión de lo que “conectado” da lugar a pensar? Tal vez, porque como bien dice la autora “Decir que un síntoma está fuera de lazo social es quizá una expresión que hay que aclarar, porque todos los síntomas con que tenemos que ver surgen dentro de él, [...] No obstante, se puede decir que están fuera del lazo social cuando sustraen al sujeto de la relación con el semejante, en beneficio de una relación con un goce cerrado sobre sí mismo”¹⁵²

El siguiente ejemplo puede mostrar algo de esto:

Daniela relata su padecimiento, dice con certeza llamativa, tener bulimia; un diagnóstico recibido cinco años atrás y que como veremos, desde entonces, ha incorporado -literalmente en forma bulímica- a su estilo de vida, llegando a ser quizá el signo más contundente de la relación que guarda consigo misma y con los demás, la razón misma de una “identidad” desde la cual ella justifica su propia existencia.

“de lo primero que recuerdo es que yo era gorda desde pequeña y no me gustaba, mis amigos me rechazaban socialmente, me decían

término, no está alojado en otro hablanteser; cualquier síntoma por ende, que conecte R y S, lo real del goce y lo simbólico sin mediación imaginaria. Puedo decir también que es el síntoma básico.” Ibid., p. 144

¹⁵² Ibid., p. 161

gorda y me daba mucho coraje, empecé a relacionarme con lo feo y lo desagradable”.

Es a través del significante gorda que Daniela ha encontrado una explicación – desde luego imaginaria- al malestar que la aqueja que es propiamente hablando el de la exclusión; y es en el diagnóstico médico donde parece haber hallado una “razón”.

La breve historia contada por ella sugiere que el padecimiento es la gordura y no la bulimia; ésta última aparece en su discurso más bien como... ¡una elección voluntaria y una solución!

La bulimia de Daniela es por añadidura un secreto, que como tal organiza un modo de relación particular con los otros. Si bien es cierto que Daniela recibe la autenticación de la enfermedad por el diagnóstico médico, es posible aventurar que es el peso del discurso materno el que se vislumbra como el signo inaugural de un cierto fracaso en su búsqueda, la que ella emprende al dirigir su pregunta a la madre:

“Recuerdo que cuando yo le pedí a mi madre que me ayudara a bajar de peso, me dijo que si Dios me había hecho así, pues ni modo, no debía cambiarlo”.

La “negativa” de la madre o más precisamente la ausencia de una respuesta que no fuera la de la resignación, sume a Daniela en una duda aún mayor, misma que parece intentar acallar mediante actos de control de su cuerpo que dejen atrás la “solución materna”. Cabe preguntarse si éstos no la remiten paradójicamente a

dejar intacto el mensaje materno (ella “se resigna” a ser bulímica, aceptar los designios de Dios y vivir secretamente su bulimia, haciendo de su enfermedad una religión)

“la iglesia donde yo asistía también me rechazaba. Lo peor es que llegué a pensar que Dios no me quería porque me había hecho gorda, eso me daba coraje y decidí no volver a la iglesia a pesar de la opinión de mis padres. Esta decisión me causó gran ansiedad y me convertí en una comedora compulsiva que no me podía detener”.

La sola idea de renunciar a su padecimiento le resulta impensable, por no decir imposible; y antes que eso ha erigido una cierta disciplina en sus hábitos alimenticios que le permita seguir siendo bulímica: “siempre he sido compulsiva, como mucho, por ejemplo en la oficina me como una caja de galletas diario, con vasitos de café. He aprendido a saber cómo y a qué hora comer, para no vomitar a cada ratito. Luego me devoro tres platos repletos de comida, luego vomito y regreso a la cocina y sin carga de conciencia me nutro con algo de comida, pero ya sacié la ansiedad desesperante de comer. [...] yo ya me conozco el proceso digestivo y evito engordar. Mis amigos no se dan cuenta, nadie se da cuenta porque he aprendido a convivir con mi enfermedad.

“...Me siento con algo de culpa, porque mi novio no sabe, ni mis amigos y pienso que tal vez no me case, quiero seguir así, pues de casarme tendría que decirle a mi esposo, y tal vez empieza el mismo proceso que con mis padres. Por lo mismo, no voy a tener hijos o a lo mejor me hago madre soltera; pero igual no quiero que se entere mi hijo o hija que soy bulímica, tengo miedo al rechazo, es horrible.”

Con este caso, se abren cuestiones muy interesantes respecto al síntoma, pero sobre todo respecto al goce, el que efectivamente aparece como “un goce cerrado sobre sí mismo”.

Lo llamativo también, puede ser la “solución digamos funcional” que se plantea en el discurso, del que sin embargo, cabe decir, no se justifica del todo como síntoma fuera del lazo social ya que éste está presente aún en su “rechazo”. Hace pensar más bien en una de dos modalidades de relación al Otro: como tentativa de separación o bien esquivándolo, incluso ambas. La primera de ellas, adquiere sentido si reparamos en el hecho de **poseer** una verdadera “fijación” al síntoma (que ella llama su enfermedad), único recurso de poseer algo “suyo” que no es del Otro. Algo, que es su síntoma, capaz de proporcionarle un goce, “una tentativa para adueñarse o fijarse sobre un goce que no está a merced del Otro, [...] sustraído por lo tanto a su demanda y su deseo”¹⁵³.

La otra modalidad que bien puede ser un eco de la anterior, se deriva de ese discurso autorreferencial cargado de una ilusión de control del cuerpo, autonomía e independencia que sugiere que el Otro puede ser perfectamente esquivado. ¿y por qué esquivarlo? Para no tener que incorporarlo, lo que dependiendo de la relación del sujeto con ese Otro especifica sus dimensiones¹⁵⁴.

La cuestión del esquivamiento del Otro, plantea diferencias entre una clínica de la histeria y el Fenómeno Psicossomático (FPS) categoría que no oculta la marca

¹⁵³ Ibid., p. 159

¹⁵⁴ Me refiero a las modalidades de relación al Otro que se pueden asumir: reducción, neutralización, exclusión, existencia; etc.

psiquiátrica. Así, para el primer caso hay incorporación como intercambio, “este intercambio entre el significante y el goce se explica como desplazamiento simbólico de un conflicto que divide al sujeto al nivel del cuerpo”; [...] el cuerpo se eleva a la dignidad de una representación teatral, de un cifrado del inconsciente de orden simbólico que espera ser descifrado por el Otro”¹⁵⁵

Para el segundo (FPS) en cambio, el Otro es esquivado, es decir no hay intercambio entre significante y goce. “La marca del Otro no mortifica al sujeto, sino que es más bien el viviente quien rechaza la mortificación simbólica, quien rechaza la incorporación significativa”¹⁵⁶

Aquí, las cosas se complican ya que para esta lectura de esquivar al Otro, en el caso de los síntomas contemporáneos, lejos de recurrir a las estructuras clásicas y a los registros RSI, se suelen plantear categorías que no ocultan la marca psiquiátrica: Fenómeno Psicossomático (FPS), *borderline*, etc. y aunque no siempre se excluyan (las estructuras y la lógica de los registros) sí apuntan a inscribir una suerte de “nueva” nosología en la que conceptos clásicos (como el de goce por ejemplo) reciben un tratamiento o hasta podría decirse un uso, con que se tiende a hacer generalizaciones en las que se interpreta “la singularidad” no desde el decir del sujeto, sino desde los dichos (en el sentido de premisas universalizantes) con los que se orienta “la escucha”.

¹⁵⁵ Massimo Recalcati, *Clínica del vacío. Anorexias, dependencias, psicosis*, Op. Cit., p. 259

¹⁵⁶ Recalcati agrega: “el goce del FPS, como el de la psicosis, tiende de hecho a excluir la mediación del Otro: el goce no se exterioriza, no se desborda del cuerpo, sino que más bien se embalsama en él, [...] el goce en lugar de ser perdido, vuelve a entrar en el cuerpo, precisamente a través del FPS, excluyendo –esquivando– al Otro.” (Ibid., p. 259)

Ahora bien, el tema del síntoma halla probablemente una vía para acceder a la formulación de una demanda; vía sin la que parece imposible su articulación. En el ámbito del psicoanálisis, "la cura" presupone la histerización del discurso, cuestión que en este contexto nos lleva a preguntarnos si se trata de una condición de posibilidad de la demanda. De ahí, el siguiente apartado.

2.7.2. De la *histerización* del discurso

Lo importante es que, en el fantasma, núcleo de la interpretación del síntoma, el sujeto organiza [...] la forma que puede adquirir para él lo que no la tiene: la realidad del sexo

Antoni Vicens

La histerización del discurso tal como la formula el psicoanálisis, tomando como eje la dialéctica del amo y el esclavo, hay que situarla en la relación del amo y la histérica, para entender como el saber y la verdad es lo que ahí está en juego. Y es que este rodeo parece imprescindible para *circunscribir* el tema de la demanda y específicamente de lo que hoy la hace parecer como de índole "histérica".

La pregunta que histeriza el discurso y articula la demanda, como demanda de amor, impone el decir a lo dicho, la enunciación sobre lo enunciado, vía el síntoma. De lo dicho (lo que es enunciado) se advierte la posibilidad de establecer

una relación especular con el saber (lo que es del discurso universitario),¹⁵⁷ ¿Qué sugiere esto? Con respecto a los nuevos síntomas frecuentemente aparece la dimensión de lo dicho, llevando precisamente al sujeto a establecer una relación especular con lo dicho, haciendo aparecer la apropiación de un discurso ajeno a la enunciación. Así, encontramos discursos “anoréxicos” por ejemplo, que no lo son realmente, y que más bien corresponden a la posición histérica, lo cual no introduce novedad alguna. Así parece mostrarse en el caso de una mujer a quien a los 15 años le detectaron “principios de anorexia” porque pesaba cinco kilos menos del peso estándar que supuestamente debía tener. Es llamativo un cierto efecto que podríamos calificar de nocivo del citado diagnóstico, porque en él se advierte una clara desviación de malestar que la aquejaba antes de ese diagnóstico; y que es más bien de depresión.

Si bien el efecto del diagnóstico de anorexia resulta ser perjudicial, pues le impide articular una demanda desde su malestar y su decir; no obstante “le viene bien” al encontrar un significante con el cual identificarse “y me mandaron a la enfermería, me detectaron que tenía principios de anorexia, me dijeron que pesaba 40 kilos y que mi peso estándar era de 45 por mi estatura y mi edad [...]Entonces fue así como más frustrante todavía y ya fue cuando yo misma me provocaba el vómito, yo misma no comía, tomaba pura agua, puro cigarro, entonces era como, una ideología muy tonta. Ya después como mi mamá se dio cuenta de que estaba

¹⁵⁷ Se trata del S2 que Lacan nombra como “saber” que es resultado de la articulación de significantes y significa que el saber ocupa la posición dominante. “el discurso de la universidad representa la hegemonía del saber, particularmente visible en la modernidad en la forma de hegemonía de la ciencia” (Dylan Evans, *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, Paidós, Buenos Aires, 2005, p.74). Distinto de la relación con el saber del discurso de la histérica en el que la posición dominante es ocupada por el síntoma, por eso Lacan lo planteó como el que señala el camino hacia el saber.

bajando mucho de peso, me llevó al doctor, al doctor en forma, un nutriólogo y me dijeron que estaba en los índices de anorexia”.

“Es posible advertir que esta invocación (enganchamiento) al discurso universitario, con la consecuente imposición de un saber sobre su malestar, atrapa al sujeto en este tipo de lazo social y lo coloca en el lugar de *a* del cual se produce una tachadura. (Y más precisamente un semblante, que no congela el lugar del sujeto como *a*, sino que le permite dar otra vuelta a su posición en el discurso). El planteamiento de Lacan en torno a la teoría de los cuatro discursos no debe entenderse como obturación del sujeto en las relaciones con la ciencia por ejemplo, lo que implicaría el aniquilamiento del sujeto en las posibilidades que le otorga su decir; sino que al colocarlo en un lazo social con el semblante, hace posible el giro en las posiciones y en los diversos discursos.”¹⁵⁸

Como puede advertirse, el citado diagnóstico emitido desde el lugar mismo del discurso universitario pretende hacer al cuerpo significante. Esto, “en lugar de desenmascarar la significación como lo que en todas partes le hace sombra a los espaciamentos de los cuerpos [...]. De este modo, al parecer, la histeria es instituida como ejemplar: un cuerpo saturado de significación. Y por tanto más cuerpo [...]. Discurso encarnado o cuerpo bloqueante: ¿Quién no ve que sin cuerpo bloqueante ya ni siquiera hay histeria?”¹⁵⁹

¹⁵⁸ Agradezco el comentario a Rocío Romero Aguirre.

¹⁵⁹ Dice el autor: “Quisiera por el contrario ver en la histeria un completo parasitismo de lo incorpóreo del sentido por parte del cuerpo, hasta hacer enmudecer lo incorpóreo para exhibir en su lugar un pedazo una zona de *a*-significancia. (Porque, finalmente, habría que saber si el histérico se dedica, primero, a la traducción, a la interpretación, o bien al contrario, y en lo más profundo, a un tenaz bloqueo de transmisión del sentido.) Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Arena libros, Madrid, 2003, p. 20 y 21.

Tratamos de demostrar que en la tripartición del sujeto, que debe entenderse como anudamiento, (Sujeto del lenguaje, imagen del cuerpo y cuerpo real), la tendencia del propio psicoanálisis es a quedarse con la imagen, desconociendo al cuerpo real o al real del cuerpo. Lo que llevado al extremo excluye la dimensión ontológica en la que habría que pensar al sujeto y a los fenómenos que lo afectan, específicamente “niega” la ontología del cuerpo, para decirlo en los términos que propone Jean-Luc Nancy: “Desde los cuerpos, nosotros tenemos los cuerpos como nuestros extraños. Nada que ver con dualismos, monismos o fenomenologías de cuerpo. El cuerpo no es ni substancia, ni fenómeno, ni carne, ni significación. Sólo el ser-excrito. [...]. Hace falta, pues, escribir desde ese cuerpo que nosotros no tenemos y que tampoco somos: pero donde el ser es excrito.”¹⁶⁰

En el caso que ejemplificamos se advierte cómo se produce una desviación “de la depresión a la anorexia” en un intento de escribir “al” cuerpo, metiéndose “por entre este ‘sujeto’ y este ‘asunto’, al que la palabra cuerpo, por sí sola, impone una dureza seca, nerviosa, que hace restallar las frases donde se la emplea”¹⁶¹: “cuando tenía depresiones muy fuertes, a veces llegué a tener, hasta yo misma me llegué a provocar el vómito, que eso ya viene siendo como la bulimia, ¿no?”, o bien el siguiente enunciado, “pues quería, yo en ese momento, quería ser la chica ideal para mi chico, entonces era así como de ‘no, tengo que ser la mejor, tengo que estar como él quiere para darle gusto, para que no me deje, ¿no?”

¹⁶⁰ Ibid., p. 19

¹⁶¹ Ibidem.

A propósito de la estructura histérica, en este caso, estamos tratando de pensar la demanda en relación con el cuerpo, más no por ello excluir la tripartición del sujeto. En ese contexto nos parece crucial, tal como lo hace Saettele para abordar el tema del silencio en las estructuras clínicas, “preguntarse cómo el fundamento de la palabra está siendo afectado por procesos que operan sobre el sujeto del lenguaje en su relación con la imagen del cuerpo y con el cuerpo real”¹⁶².

2.8. La demanda de hoy ¿histérica?

No es simplemente “lo que dice una histérica”, sino un cierto tipo de lazo social en el cual puede inscribirse cualquier sujeto.

La posición dominante es ocupada por el sujeto dividido, el síntoma.

Este discurso es el que señala el camino al saber.

Evans

Ciertas analogías o paralelismos de las “nuevas demandas” con el discurso histérico tanto como “evento del cuerpo” en términos freudianos, como con el “evento sujeto” en términos lacanianos, como bien los diferencia Colette Soler, hacen posible pensar -sin afán de tipificar, ni de caracterizarlas- que éstas parecen detenerse justo en el nivel en que algo en el registro del deseo puede formularse, es decir en el paso mismo de la demanda al deseo. ¿Tiempos de “pura” demanda sin un “más allá de la demanda”? “pura” demanda ¿traduce propiamente su ausencia?

¹⁶² Hans Saettele, *Palabra y silencio en psicoanálisis*, Op. Cit., p.108

En una primera aproximación a la cuestión, es algo que opera por la vía del exceso, paradigma quizá de los llamados “síntomas modernos”. El cuerpo en ellos ocupa un lugar primordial, resulta ser el objeto privilegiado de los excesos, y ello al punto que obliga a una peculiar suerte de separación de las palabras. En “el reverso del síntoma histérico”, Eric Laurent lo expresa bien diciendo que “las palabras y los cuerpos se separan en la disposición actual del Otro de la civilización” y agrega:

“Vivimos una prolongación de lo que Foucault había percibido, pero bajo otro régimen de funcionamiento. Los cuerpos son más bien librados a ellos mismos, marcándose febrilmente con signos que no llegan a consistir en disciplina. Son abandonados a procedimientos de clasificación anómicos”¹⁶³

Ahí, (como veremos en diversos casos) mirar, tocar, e inclusive saber, podrían estar inscritos en la lógica del exceso, lo que constituye una cierta interrogación por el lugar preponderante que tiene dicha lógica en lo actual de los fenómenos (de siempre).

Volviendo a la pregunta abierta en torno a la demanda hoy, sabemos desde Freud que el acceso al campo del deseo, se hace vía la identificación histérica, lo que viene a indicar, que no hay objeto para el deseo, cosa que no obstante, el discurso moderno parece insistir en desmentir como han mostrado muchos autores. Se trata de una afirmación que conduce a potencializar al sujeto-agente, Así, a estas alturas se ha hablado mucho de los *gadgets*, con que la sociedad de consumo

¹⁶³ Eric Laurent, *Síntoma y nominación*, Colección Diva, Buenos Aires, 2002, p.13

pareciera intentar suturar cualquier cosa del orden de la falta del sujeto, a lo que parece corresponder la llamada "sociedad del espectáculo", que diversos autores han tematizado.¹⁶⁴

Para abordar la citada cuestión, la propuesta de Eric Laurent introduce "la reglamentación por el espectáculo" en oposición a "la reglamentación por el síntoma" cuestión por demás interesante que podría implicar la diferencia óptico-ontológico, o dicho de otro modo, en los términos que venimos planteando: malestar en la cultura (síntoma generalizado) – sujeto inconsciente. En una perspectiva más amplia, plantea: "A partir del síntoma histérico, Freud reconoce la vía en la que se impone la molestia del cuerpo que viene, a través de las palabras, a recortar nuevamente, a marcar las vías por las cuales adviene el goce"¹⁶⁵

De este modo, si bien no todo síntoma es histérico, la identificación histérica si es una vía inaugural de la posición del sujeto, en tanto que establece al deseo como Deseo del Otro.¹⁶⁶ Este planteamiento revela una concepción donde puede pensarse que lo que por la vía del cuerpo atañe a la histeria, sólo existiría en términos de cuerpo significante, y esto, porque como dice Nancy: "propriadamente hablando, ni conocemos ni concebimos y ni tan siquiera imaginamos algo que no sea el cuerpo significante"¹⁶⁷. En esta línea, Lacan mostró que el lenguaje tiene un

¹⁶⁴ Eric Laurent y Emiliano Galende entre otros.

¹⁶⁵ Eric Laurent, "El reverso del síntoma histérico", En: *Síntoma y Nominación*, Colección Diva, Buenos Aires, 2002, p.19

¹⁶⁶ Es importante establecer la distinción entre la histeria como estructura y el discurso de la histérica como una de las formas que adopta el lazo social en la teoría lacaniana de los cuatro discursos.

¹⁶⁷ Jean-Luc Nancy, Op. Cit., p. 54

doble efecto, por una parte introduciendo el vacío de lo real y, por la otra reconociéndolo en su dimensión de goce.¹⁶⁸

Decir que hay algo en la sintomatología de la época y su correlato en la demanda, que se asocia con el discurso histórico, se funda en algunas premisas:

La presencia casi inminente de síntomas que conciernen al cuerpo y lo que ciertos autores como Recalcati llaman sus consecutivas “prácticas de goce”, cuya peculiaridad parece sostenerse en dos condiciones: la excepcionalidad y la feminización, ambas como lugares privilegiados de la actualidad de la demanda. Porque como señala Assoun, “el perjuicio a lo femenino, o lo femenino del perjuicio” constituyen expresiones, (ambas) del malestar actual.¹⁶⁹,

La cuestión pasaría entonces por la pregunta por la posición sexuada:

“Un síntoma histórico es expresión por un lado, de una fantasía masculina y, por otro, de otra femenina, ambas sexuales e inconscientes”¹⁷⁰ “El fantasma histórico constituye la verdadera ‘pieza justificatoria’ de la bisexualidad”¹⁷¹ “Lo propio de lo

¹⁶⁸ “Con los años Lacan terminó demostrando que el lenguaje es también el aparato del goce (en el *Seminario 11* y en *Aún*), es lo que quiere decir que, sencillamente, al menos en el síntoma, en los síntomas, es el lenguaje también el que determina, que ordena la parte del goce que queda al ser hablante, sujeto de la negativización. (Colette Soler, *¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista?*, Letra Viva, Buenos Aires, 2007, p. 194)

¹⁶⁹ “...en el horizonte del perjuicio, encontramos lo femenino. ¿Por qué y en qué se vinculan? Porque el sujeto perjudicado –más allá de su sexo- [...] ocupa un *lugar* de lo femenino. Lo femenino designa la posición de lo ‘insoportable’ que, sin embargo, viene a encarnar [...] toda diferencia. Es lo *intimamente excluido* lo que acosa al sistema al recordarle la precariedad de su ideal de *inclusión*. (Paul-Laurent Assoun, *El perjuicio y el ideal*. Op. Cit., p.20)

¹⁷⁰ Sigmund Freud, “Fantasías históricas y su relación con la bisexualidad”, *Obras Completas*, Amorrortu, Tomo VII. p. 197.

¹⁷¹ Paul-Laurent Assoun, *Lecciones psicoanalítica sobre masculino y femenino*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006, p.29

femenino es la dualidad de los estados. Se puede referir a lo femenino lo que se sostiene en un doble estado".¹⁷²

El otro argumento, tiene que ver con que si es sostenible que el deseo de la histérica es deseo de un deseo y no deseo de un objeto, la demanda constituiría - al modo histérico- una suerte de llamado al deseo del Otro. Llamado del que hoy se insiste en que parece redundar en "pura" demanda, o sea sin un más allá de ésta. En "La dirección de la cura", Lacan dice: "El deseo se produce en el más allá de la demanda, por el hecho de que al articular la vida del sujeto a sus condiciones, poda en ellas la necesidad, pero también se ahueca en su más acá, por el hecho de que, demanda incondicional de la presencia y de la ausencia, evoca la carencia de ser bajo las tres figuras del nada que constituye el fondo de la demanda de amor, del odio que viene a negar el ser del otro, y de lo indecible de lo que se ignora en su petición".¹⁷³

Si como estamos intentando sostener, la demanda histérica hace referencia a lo que Lacan, según Soler llamó el "evento sujeto" que significa sacar el discurso histérico de la conversión para situarlo más bien como sujeto de lenguaje, dicha demanda en tanto que lugar de lenguaje, lugar del Otro, concierne al cuerpo en virtud de que "el lenguaje es también el aparato del goce"¹⁷⁴

¹⁷² Ibid., p.36

¹⁷³ Jacques Lacan, "La dirección de la cura", *Escritos I*, Siglo XXI, México, 2003, p. 609

¹⁷⁴ Colette Soler, *¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista?*, Letra Viva, Buenos Aires, 2007, p. 194-195

Así, tiene sentido decir que “el lugar del Otro es el cuerpo (siempre definido como lugar del lenguaje)”¹⁷⁵.

De este modo, Lacan llegará a plantear que “la histeria es el inconsciente en ejercicio”¹⁷⁶.

¿Qué pasa con la histeria, hoy? Si bien es claro que ya no se trata de la conversión, ¿de qué se trata entonces? Siguiendo a Lacan, se trata del *plus-de-goce*; idea que remite a un goce suplementario en donde la falta, la carencia adquieren el valor de una suplencia (objeto *a*).¹⁷⁷ Así, si no se trata o más precisamente, no sólo se trata del cuerpo, la cuestión remite a la posición del sujeto. En el Seminario 17, Lacan define ésta en relación al discurso, reconociendo para el discurso histérico, al “sujeto amo”¹⁷⁸ como agente de su discurso.

Decir desde la demanda no equivale a decir desde el deseo, si bien la propia demanda lo “prefigura” o contiene -por así decirlo- Y aun cuando, no estamos en busca de una caracterización o tipificación ni del deseo ni de la demanda al señalar alguna de sus constantes, no puede pasarnos desapercibido el hecho de que algo del discurso histérico tome una y otra vez un lugar central en la

¹⁷⁵ Ibid., p. 195

¹⁷⁶ Ibid., p. 194

¹⁷⁷ Según Chemama “Por un lado constituye el objeto que falta radicalmente, y que en cuanto tal puede suscitar nuestro deseo. Pero, por otro lado, por oposición a la idea de un puro agujero, es concebido como tapón, como ese objeto que el sujeto intenta instalar allí donde no sabe lo que desea, allí donde el significante falta para decir lo que es él mismo.” (*El goce. Contextos y paradojas*, Op. Cit., p. 131.)

¹⁷⁸ “El sujeto amo quiere decir el sujeto en tanto que enigma irreductible, que manda a la producción, que interpela y va hacia la producción hipotética de respuesta. Ese es el rasgo demoníaco de la histeria. Es el inconsciente demoníaco, no es la persona. Es lo contrario del dominio, Lacan lo formula explícitamente” (Colette Soler, *¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista?*, Op. Cit., p. 198)

sintomatología actual. Se trata de la "identificación con lo imaginario del Otro real" tal como parece perfilarse en los llamados trastornos de la alimentación (anorexia y bulimia) donde pareciera prevalecer un Otro... pero de la necesidad, haciendo imposible que el objeto devenga como función simbólica y haciendo valer la inminencia del objeto, causa de la angustia.

Así, es factible hacer notar el "espíritu histérico", o usando un término de Recalcati, el "alma histérica"¹⁷⁹, que se hace presente en la demanda, a propósito del malestar que provoca la oferta del objeto del discurso científico y capitalista. Pareciera que en respuesta el sujeto se "cierra" ¿a qué? A su decir, el que quedaría entrampado en el propio síntoma (en lo real de éste), desviando la función del objeto (simbólica) que en ese contexto (de la demanda) le es propia, (la de dar la prueba de amor). Significa que la demanda deja de operar en su dimensión simbólica quedando reducida (a la necesidad) o mejor dicho aún, no articulada (al deseo, eclipsándolo).

Esto sugiere a propósito de la pregunta en torno a la demanda histérica, (que no debe ser confundida en modo alguno con la estructura clínica, si bien pueden coincidir) que se trata más bien, como hemos dicho antes, de paralelismos, de analogías con respecto al estatuto del objeto y del deseo que lleva a plantear una "forma" histérica evocando tal figura. Si bien este espectro, se dirige a la forma, atañe no obstante, directamente a la posición existencial del sujeto frente al Otro. Asunto que nos conduce a la interrogación ya no sólo por la demanda, en cuanto a las posibilidades de que se articule (en el plano de un decir) sino por su función

¹⁷⁹ Veáse: Massimo Recalcati, *Clínica del vacío. Anorexias, dependencias, psicosis*, Op.cit.

social. Y ello porque no nos es ajena su relación con la intervención, en un despliegue de prácticas “curativas” de corte “alternativo” que han proliferado y que se hallan inscritas en una psicología (del yo) y que desembocan en una forma histórica de algo que “caricaturiza” o “enmascara” la demanda. Dicho de otro modo, se trata de una forma que constituye en la concepción de la demanda como decir que venimos planteando, un obstáculo a su articulación.

En esta lógica, parece tener sentido una interesante propuesta de Recalcati llamada “el caso residuo”¹⁸⁰ que el autor refiere como una forma que puede asumir el caso grave: “Se trata de una especie de desafío trágico al Otro del saber en la época de la afirmación del denominado saber especializado. Esta variante clínica del caso grave parecería indicar una forma histórica de la anorexia: borrar al amo de la ciencia, castrarlo, reducirlo a la impotencia. Este desafío es actualmente social: mientras se multiplican los saberes especializados en el tratamiento de la anorexia, el alma histórica de la anorexia tiende a encarnarse en el hueso del caso intratable, del caso que derrota el saber del Otro, del caso grave como imposible de tratar. Es algo que podemos observar también en las transformaciones más recientes de la demanda. Notamos, en efecto, que la demanda que asume ABA es cada vez más una demanda de ‘casos residuo’, es decir de pacientes que han acumulado a sus espaldas varios intentos de tratamiento y que se presentan ellos mismos como casos imposibles de tratar”.

De esa “imposibilidad de curarse” se deduce el razonamiento perjudicial o la llamada subjetividad perjudicada de la que nos habla Assoun, el llamado “caso

¹⁸⁰ Ibid., p.142

residuo” hoy por demás común, expresión *princeps* quizá del malestar o sea del síntoma generalizado, es la expresión más ilustrativa de la “demanda” histérica que preferimos identificar como una verdadera transfiguración de la demanda. Se trata del semblante que toma esa forma y que el matiz que podría hacerse a esta designación de caso residuo, es que por un lado, no parece del todo distinta de la propuesta de Freud acerca de la “reacción terapéutica negativa” y por el otro: que es precisamente la transfiguración de la demanda la que produce el caso residuo.

2.9. Cuerpo histórico-demanda

Ahora bien, otro argumento que suscita pensar parte de la demanda actual como histérica, podría estar en lo que plantea Nancy en *Corpus* al referirse a la relación entre cuerpo y pensamiento, y extraer las consecuencias de esto para el psicoanálisis:

“El cuerpo, o los cuerpos, eso mismo es lo que se trata de tocar por el pensamiento: cuerpos de ‘psique’, ser-extenso y fuera-de-sí de la presencia-en-el-mundo. No es un azar que la *tópica* haya obsesionado a Freud: el ‘inconsciente’ es el ser extenso de Psique, lo que siguiendo a Lacan algunos llaman sujeto, lo singular de un *color local* o de una *carneación*”¹⁸¹

Se entiende desde esta perspectiva, que la histeria no es propiamente un evento del cuerpo significativo tal como lo enuncia el citado autor:

¹⁸¹ Jean-Luc Nancy, *Op.cit.*, p. 20

“No es por ello menos sorprendente que cierto discurso del psicoanálisis parezca obstinarse, renegando de su objeto, en hacer el cuerpo <<significante>>, en lugar de desenmascarar la significación como lo que en todas partes le hace sombra a los espaciamentos de los cuerpos. Este análisis <<ectopiza>> (o <<utopiza>>) el cuerpo fuera-de-lugar: lo volatiliza y lo subordina a lo incorporal del sentido. De este modo, al parecer, la histeria es instituida como ejemplar: un cuerpo saturado de significación¹⁸²

De acuerdo con lo que plantea Nancy, podemos intentar recuperar algo de la asignificancia en la histeria, en vez de remitirnos a ella sólo como cuerpo significativo y acabar entrando en una clasificación de la demanda, por ejemplo anoréxica. En tal sentido podemos ver un caso de “anorexia”, en el que se advierte un uso peculiar del cuerpo en donde no es la imagen lo que impera, pese a que aparece repetitivamente en el discurso:

“...a mí me gustaba ver las modelos, muy delgadas, sumamente delgadas, así de planas por todos lados, así huesudas y yo decía así me quiero ver, yo veía la televisión y decía ‘me quiero ver como X’”

En su discurso se aprecian claras señales de identificación histórica:

“De hecho yo tenía una amiga que igual era anoréxica y bueno las dos éramos las más felices del mundo”.

¹⁸² ibid., p.21

"Ahora que ya no estoy gorda y que como voy al gimnasio y tomo complementos para tener una buena figura, sigo sin sentir la aceptación de mi mamá, ahora puedo ver que para ella me he convertido como en rival, porque nunca me dice que me veo bien o que tengo buen cuerpo (digo lo del buen cuerpo porque toda la gente me lo dice, no porque lo esté inventando), sino que cada que puede me dice o que estoy engordando y que me veo muy mal o que estoy muy flaca y no me veo bien, en realidad no le doy gusto con nada y no se a veces siento como que le da envidia mi figura y se enoja por eso. Ella se sigue cuidando muchísimo de hecho, yo digo que es anoréxica, así como le hice yo al principio de mi enfermedad".

"Bueno aunque quería yo no podía, yo decía 'tengo que buscar el traje de baño ideal'. Yo estaba joven, gorda y con celulitis, ¡me veía horrible! Y decía 'no quiero irme a la playa' y mi mamá estaba delgada, no me acuerdo cuántos años tenía y ¡se veía mejor que yo, no puede ser!"

Enunciados que sugieren una preocupación por "su imagen" y una pregunta quizá por su posición sexual como mujer (sólo "formulada" a través de la comparación con otra mujer)

Se trata más bien de significar una preocupación por el control ya no sólo del cuerpo, sino de la vida, expresión de un narcisismo que tiene por función "controlar la angustia", intentar hacer algo con la falta.

"Hay momentos en que tengo situaciones que me cuesta trabajo enfrentar, por ejemplo, con mi marido las cosas no están bien y a veces tengo la tentación de volver a ponerme igual de flaca que antes. Yo creo que es **porque en esto de no comer yo tengo el**

control, yo lo puedo hacer cuando quiera y es una manera como de... demostrarme que puedo tener control en mi vida.”

A-significancia que hace emerger lo imposible del sexo, más propiamente de la relación sexual, y que se pone de manifiesto en la “tentación” de volver al síntoma cuando las cosas de la relación “se ponen difíciles”. Una manera de decir que algo desde lo real (del cuerpo) hace a-significancia vía la angustia y hace pensar en una relación con el Otro, caracterizada por cierta tensión entre servidumbre y “libertad” que bien puede significar la posición histérica no en términos de cuerpo significante como propone Nancy.

Así, tratando de seguir esta lógica, si el significante “epocal” fuera tal como propone Assoun la exclusión, su correlato sintomal bien puede ser la demanda histérica haciendo de ésta, el signo de toda falta posible, de donde cabe también, otra posibilidad: la de una “suplencia”, es decir **el síntoma en el lugar no de la falta sino de la demanda**. Esto que parece contradecir la hipótesis inicial de este trabajo de que no se trata de nuevos síntomas sino de nuevas demandas, no necesariamente lo es ya que tal hipótesis no excluye reconocer algo nuevo en el síntoma vs nuevos síntomas, ni tampoco implica excluir la posibilidad de la “ausencia” de demanda, que en algunos de los casos, ésta no se articula quedando el sujeto “a merced del síntoma” como puede ser el caso de la toxicomanía, o bien como sucede en el caso de la bulimia, cuando el sujeto simplemente encuentra una “solución” funcional digamos para no renunciar a su enfermedad, tal como muestra una joven en su discurso al decir: “aprendí a vivir con mi enfermedad, aprendí a comer y a dosificar las vomitadas” No se trata

propriadamente hablando del evento del cuerpo, en términos freudianos, sino del "evento sujeto" como dice Colette Soler al circunscribir la histeria en el contexto lacaniano: "un evento sujeto", "identificado al deseo y más precisamente al vacío del deseo"¹⁸³

Testimonio:

Denisse de veintidós años relata brevemente la historia de su "padecimiento" que "comenzó a los diecisiete" y al que se refiere aparentemente como "bulimia" pero del que, no obstante, nos dice "empezó como anorexia". Al hacerlo, sitúa lo que en su opinión fue el desencadenante de sus trastornos alimenticios:

"todo empezó porque, bueno me gustaba un chavo y yo me daba cuenta de que a ese chavo le gustaban las chavas delgadas y desde ahí empecé a tener más frustración, como que estaba muy pasada de peso".

Empezó pues, dejando de comer, haciendo mucho ejercicio:

"pero igual no comía y cuando comía, comía mucho; de hecho había ocasiones en que me escondía para comer y comía mucho, después era cuando me entraba la culpa y pues empezaba a vomitar, pero yo solita me provocaba el vómito, o sea, me metía el dedo en la boca..."

Un criterio "estético, se enuncia para perseguir un ideal: la delgadez, ideal que casi de inmediato pone en relación con el peso de su situación familiar, en términos de haber sido rechazada: "sinceramente me veían como la persona gorda, como la persona sin gracia".

¹⁸³ Colette Soler, *¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista?*, Op.cit., p. 194)

“Me acuerdo que cuando iban a ser mis quince años, mi papá no me quiso hacer mis quince porque me dijo que iba a parecer piñata y que mi vestido iba a ser muy grande, que tenía que pensar en eso y ahorita por ejemplo, es lo mismo porque ahorita ya se viene la salida de la graduación, me dice mi papá lo mismo: ¿ya te pusiste a pensar que tus amigas se van a ver todas delgadas y sus vestidos bien bonitos y el tuyo va a ser todo grande y todo feo?”

Surge así, el argumento con que intenta dar cierta consistencia “al origen” de su padecimiento:

“bueno, mis hermanas, mi hermana la más grande siempre fue muy delgada, entonces yo me daba cuenta que ella siempre tenía más atención tanto de mis papás, como de mis tíos, de mis primos, y yo no; a mí como que no me hacían mucho caso, de hecho por ese mismo problema, que yo sentía que no me hacían caso, también pues se me vino otro problema que fue el acoso de uno de mis tíos, que al principio se burlaba de mí, se burlaba mucho...entonces él poco a poco fue entrando , me fue perjudicando en mi vida. Llegó un momento en que sentí que ni a mis papás les interesaba y él empezaba a tener atenciones conmigo, y pues llegó un momento en que se quiso sobrepasar conmigo, pero pues todo fue nada más acosos, porque nunca llegó a una violación como tal”.

Lo que pareciera ser ya una especie de “tradicón bulímica”, arroja no obstante en Denisse un resto en el cuerpo, una marca que si bien nos habla de la intensidad de la práctica de vomitar, revela algo más, muestra que el lugar inequívoco de su padecer está en los avatares del cuerpo; se trata de un callo en el dedo índice, que como tal, lo es de algo más, ¿de una pasión histérica? ¿Por qué? Tal vez,

porque ese callo que trataba de ocultar y cuya aparición "le dio miedo" parece funcionar como un significante del perjuicio, por el fracaso de un ideal, que de ahí en más no es otro que el índice del "ideal avergonzado"¹⁸⁴.

Vivencia que tal vez hace del perjuicio un ideal y que se sugiere con algo que es determinante en el plano colectivo:

"para ese tiempo, sí tenía novio, a él sí le afectó mucho, le costó mucho trabajo lidiar conmigo; poco a poco él me fue ayudando a salir del problema, no lo logró del todo, pero sí me ayudó un poco y pues yo pienso que a lo mejor mi relación terminó con él por lo mismo, pues yo creo, pienso que se cansó...ya no podía estar con una persona que tuviera un problema así de grande, y aparte **pues más que nada el qué dirán los amigos, cómo queda ante la sociedad**"

Vergüenza en *ser*, de la que el secreto que recorre la historia misma del padecimiento, viene a ser un testimonio:

"Cuando estaba en mi casa, como en mi casa hay radio en el baño, prendía el radio, abría las ventanas y empezaba a vomitar, pero me provocaba el vómito con el cepillo de dientes porque igual ya no podía utilizar mi dedo, porque igual ya se me veía mi callo"

En lo que podría calificarse como una compulsión al vómito -puesto que sólo en términos de su frecuencia entendemos el surgimiento de un callo- se encierra un enigma del que Denisse parece hacer un destino, ¿se trata de un destino? Aquel

¹⁸⁴ Término que tomamos de Paul-Laurent Assoun, *El perjuicio y el ideal*, Op. cit.

que le permite “oprimir su existencia”, compulsión como punto de articulación que concilia “el destino se inscribe en el sujeto y el sujeto suscribe el destino por compulsión, que en este caso recupera su sentido literal de obligación (repetición)”.¹⁸⁵

Destino que para esta singular historia de un padecimiento, revela un fracaso del sujeto para metaforizar, reduciéndolo a vomitar una y otra vez, o más precisamente, a quedar fijada a una existencia alienada en lo real de su síntoma y donde llama la atención poderosamente que la relación que se establece con el cuerpo adopte la forma histérica de éste como extraño, ajeno, que se manifiesta en las continuas reiteraciones del “mi”, una ajenidad se revela:

“...bueno, yo sé que hubo un tiempo en que yo sí sentía que esto estaba llegando a su punto máximo porque de hecho en lo que es **mi** espalda me estaba saliendo muchísimo bellito, así como de gatito, **mis** dientes siento que se me empezaron a estrellar, de hecho tenía muchas ojeras, ahorita ya no tengo muchas, sí tengo pero ya no tantas, me quitaba el sueño, pues físicamente sí hubo muchas cosas, se me empezó a caer mucho **mi** cabello, siempre estaba fría de las manos, **mi** cuerpo casi siempre estaba frío, en ocasiones me desmayaba muy seguido, hubieron muchísimas cosas”.

Se trata, como hemos dicho con Nancy, de la a-significancia por cuanto remite justamente a la extrañeza del cuerpo en la experiencia de Denisse: “Yo (¿quién, ‘yo’?); esta es precisamente la pregunta, la vieja pregunta: ¿cuál es ese sujeto de

¹⁸⁵ Ibid.,70

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?)”.¹⁸⁶

Denisse dice que ella no sabía qué era la bulimia, le dijeron que era una enfermedad que llega a desaparecer siempre y cuando se tenga mucha fuerza de voluntad, cuestión que parece obligarla a hacer una “elección”:

“pues yo misma me di cuenta que entre más vomitaba y más dejaba de comer, veía más reacciones en mí, más cansancio, se me caía más el cabello, entonces saqué la lógica y dije: bueno, **si ya no vomitamos tanto, vomitamos sólo una parte digamos que tomamos** mucha agua y como en la actualidad estoy fumando, pues como que a lo mejor **eso** se compensa”.

Es llamativo por una parte, el empleo del plural para referirse específicamente al acto que involucra tanto la expulsión oral como la ingestión (“vomitamos”, “tomamos”) para referirse al padecimiento. “la identidad vacía de un ‘yo’ ya no puede reposar en su simple adecuación (en su ‘yo=yo’) cuando se enuncia: ‘yo sufro’ implica dos yoes extraños el uno al otro (pero que sin embargo se tocan). Lo mismo ocurre con un ‘yo gozo’, [...] pero en el ‘yo sufro’ un yo rechaza al otro, mientras que en el ‘yo gozo’, uno excede al otro.”¹⁸⁷

Cuando dice “eso se compensa” remite a un lugar que paradójicamente le es ajeno; ¿de qué lugar puede tratarse? ¿acaso el de la falta?

¹⁸⁶ Jean-Luc Nancy, *El intruso*, Amorrotu, Buenos Aires, 2007, p. 14

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 40

¿Podríamos aventurar que no se trata de la falta, sino del vacío? En “Psicoanálisis y Hospital” Recalcati señala que éste último es del lado anoréxico “como un modo de goce o como separación absoluta del sujeto respecto del Otro” y del lado bulímico, “el vacío como puro continente a llenar a través de la asimilación compulsiva de objetos”.

Denisse nunca ha recibido la ayuda de nutriólogos y sin titubeos declara no quererla recibir: “porque pienso que otra vez entraríamos al problema como sucedió con mi mamá ¿no? De que obviamente le tengo que decir lo que tengo que comer y otra vez va a ser lo mismo: ‘ahí está tu comida y yo voy a revisar que te la comas’ y aunque sea insípida...es el hueco de cómo te la está ofreciendo ella, con qué cara te lo da, cómo te está haciendo sentir y pues hasta la fecha mi mamá no sabe que todavía tengo **eso**”... (¿quedarse con algo?)

Como puede advertirse, la complejidad de lo que va planteando la problemática de la demanda en el malestar es creciente, haciendo aparecer en la polisemia del lenguaje, una cierta exacerbación del discurso referido y diferentes modalidades de relación al Otro, lo que plantea la necesidad de profundizar su estatuto en lo que hoy se expresa como su lugar principal: el cuerpo, lugar del Otro. Cuestión que abordaremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 3. EL CUERPO DE LA DEMANDA Y LA DEMANDA DEL CUERPO

3.1 La angustia: punto de orientación

“Cuando el que camina en la oscuridad canta, niega su angustia, pero no por ello ve más claro”

Lacan

1. ¿Por qué la angustia?

Si bien hemos intentado articular la propuesta de “lo nuevo del síntoma”, para introducir un matiz a los efectos del malestar sin reducir al sujeto y su demanda a éste; y hemos planteado también “lo nuevo de la demanda”, en términos de su transfiguración, es decir la transposición del dicho en el decir; ahora es necesario - de modo análogo-, situarnos en las coordenadas que estructuran la demanda del sujeto como un *decir*, “en el malestar”, pero también “más allá” de él. Así, en el afán de sostener dicha propuesta, partimos del fenómeno de la angustia, que en este contexto, reconocemos no sólo como “originario”, sino también como el que da una amplia perspectiva en el campo de las ciencias sociales al ser objeto de una crucial reflexión filosófica, de la que no obstante su importancia, aquí sólo podremos hacer señalamientos puntuales.

Plantearla como punto de orientación obedece a diversas razones, la principal es que se trata de la “vivencia” capaz de fundar al sujeto dividido como tal (condición

ontológica)¹⁸⁸. “Punto nodal, (*knotenpunkt*), designa el lugar donde se encuentran las líneas de circulación, se trate de vías férreas (*Eisenbahn*) o líneas de comunicación en general (*Verkehr*). En consecuencia, la angustia es materialmente el ‘sitio’ (Ort) donde se (entre) cruzan las líneas y mallas de una red. Es preciso suponer que, a partir de ese punto oscuro, irradia todo, porque todo lleva a él”.¹⁸⁹

Es en virtud de su relación con el deseo, que halla su ubicación en ese campo al constituirse en el lugar de confluencia de los distintos destinos del discurso, - siendo el síntoma uno entre ellos- se trata como decía Lacan, del “punto de encuentro”, “signo del deseo”¹⁹⁰. Sabemos que la angustia no tiene por lugar sino el cuerpo, lo que no significa que ese precisamente sea “su objeto”. Es acaso su soporte y al mismo tiempo, lo que la diferencia de la demanda en cuyo decir se presentifica el deseo.

¿Dónde si no en la angustia, podría ser captada la emergencia del deseo? Afecto del que cabe identificar lo más paradójico del sujeto, al ser la “señal” de su aproximación (del deseo). Si bien es cierto que el fenómeno (la angustia) tiene un arraigo al cuerpo, no por ello abandona su adherencia indiscutible al lenguaje y por ende, al Otro en torno a lo que estructura sus puntos de referencia. Aquí, para empezar a articular la relación de la angustia con la demanda y específicamente en el contexto del malestar, es preciso subrayar esos puntos de referencia “en los

¹⁸⁸ “En el discurso filosófico de la modernidad, el tema de la angustia se constituye como campo sólo a partir de que la ontología se funda en el reconocimiento de la negatividad como momento esencial del proceso del ser, [...] Con ello se constituyó un campo donde pueden confluir el discurso filosófico y el discurso psicoanalítico”. Hans Saettele, “Angustia y Logos”, en Mariflor Aguilar, (ed.), *Límites de la subjetividad*, México, 1999, p.73)

¹⁸⁹ Paul –Laurent Assoun. *Lecciones Psicoanalíticas sobre La Angustia*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2003, p.8.

¹⁹⁰ Jacques Lacan, *Seminario X. La angustia*, Paidós, Buenos Aires, 2006.

que la dimensión del Otro sigue siendo dominante, son a saber, la demanda del Otro, el goce del Otro y, [...] el deseo del Otro”¹⁹¹. Lo que es necesario plantear, dados los diagnósticos contemporáneos, es precisamente la ambigüedad a la que estos puntos de referencia pueden dar lugar si no tomamos en cuenta lo que de la angustia es fundamental, y es su particular relación tanto con el objeto como con el significante, que lleva a Lacan a plantearla como “*lo que no engaña*”, y que vendría a situarla en un lugar donde asoma la verdad del sujeto, al permitir no confundir “su objeto” (con el objeto de conocimiento); no que pueda objetalizarse, materializarse, -puesto que se trata justamente de esa imposibilidad, (la que lo designa como *objeto a*), -sino emerger en las coordenadas en que puede hacerse presente en los citados puntos de referencia.¹⁹²

En esto (“lo que no engaña”) se justifica la necesidad de elegirla como punto de orientación, en este caso para pensar la demanda sin dejarnos confundir por lo que “sí engaña” en el orden del significante: “el significante engendra un mundo, el mundo del sujeto que habla, cuya característica esencial es que en él es posible engañar”.¹⁹³ Por eso, en el desconcierto, la sorpresa, el asombro, el titubeo, en los enunciados comunes o incluso en el silencio, podemos leer, algo de la enunciación (del decir), ahí en la dimensión (dicho-mansión) de “lo extraño” donde

¹⁹¹ Jacques Lacan, *Seminario 10. La angustia*, Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 69

¹⁹² “El *Selbst-bewusstsein*, considerado constitutivo del sujeto cognoscente, es una ilusión, una fuente de error, puesto que la dimensión de sujeto supuesto transparente en su propio acto de conocimiento sólo empieza a partir de la entrada en juego de un objeto especificado que es el que trata de circunscribir el estadio del espejo, o sea, la imagen del cuerpo propio, en tanto que frente a ella, el sujeto tiene el sentimiento jubiloso de estar frente a un objeto que lo torna al sujeto transparente para sí mismo. La extensión a toda clase de conocimiento de esta ilusión de la conciencia está motivada por el hecho de que el objeto del conocimiento está construido, modelado, a imagen de la relación con la imagen especular. Por eso precisamente este objeto de conocimiento es insuficiente”. Jacques Lacan, *Seminario 10. La angustia*, Op. cit.p.71

¹⁹³ *Ibid.*, p. 87

el sujeto vacila: "hay momentos de aparición del objeto que nos arrojan a una dimensión muy distinta, que se da en la experiencia y que merece ser aislada como primitiva en la experiencia. Es la dimensión de lo extraño. Ésta no puede en modo alguno captarse como algo frente a lo cual el sujeto permanece transparente a su conocimiento. Ante eso nuevo, [...] todo en la relación supuestamente primordial del sujeto con cualquier efecto de conocimiento es puesto en cuestión".¹⁹⁴ Lo que interesa subrayar adicionalmente, es lo que esto puede aportar para ampliar la perspectiva de un fenómeno en las ciencias sociales, al hacer entrar el objeto en el terreno de la experiencia como bien señala Lacan.

"Este surgimiento en el campo del objeto de algo desconocido experimentado en cuanto tal, de una estructuración irreductible, no plantea una cuestión únicamente a los psicoanalistas, ya que es algo que se da en la experiencia".¹⁹⁵

Ahora bien, es claro entonces que lo que hace que la angustia posea una estructura, es que mantiene cierto tipo de relaciones particulares, de las que surgen cualidades específicas para el síntoma y la demanda, pero en lo que atañe a su realidad, Lacan (a diferencia de Freud), la sitúa como "algo que es preciso concebir en un nivel redoblado como la carencia de apoyo que aporta la falta".¹⁹⁶

Es en el síntoma, más específicamente en la dimensión de lo real del síntoma, que se hace presente la angustia, donde la demanda estaría estructurada como un decir –recubierta por lo dicho- en la medida que se liga precisamente a lo no-

¹⁹⁴ Jacques Lacan, *Seminario 10. La angustia*, Op. cit.p. 71

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 71

¹⁹⁶ *Ibid.*, p.64.

especular, a algo que concierne al deseo, (*a*)¹⁹⁷, dichos de otro modo, no es que lo real se traduzca en un decir, sino que la experiencia de lo extraño introduce lo real en la dimensión del decir. Buscamos precisar, en cierta medida, las relaciones entre angustia y demanda en el malestar, preguntándonos por la incidencia de la angustia y por las tesis que parecen sostener más bien su ausencia oponiéndola al goce (“perversión generalizada”, “un mundo sin límites”, “el hombre sin gravedad”, etc.).

Ya Freud en “Inhibición, síntoma y angustia” (1926) daba, habida cuenta de la importancia de este concepto, una cierta aproximación para definirlo, reconociéndolo primordialmente como un “afecto”, una vaga noción que lejos de aclarar la cuestión, la sitúa en el centro de una problemática (existencial) que no ofrece un camino preciso para orientarse, porque como él mismo decía “tampoco sabemos qué cosa es un afecto”.

Así, tomar la angustia como punto de orientación para el tema que estamos desarrollando, plantea dificultades para ceñir aquello que le es “propio” sin quedar reducido a meras descripciones de un fenómeno tan complejo, que no obstante, no puede ser excluido de la estructura en que el sujeto lo articula: el fantasma. Lacan equiparó la estructura del fantasma con la de la angustia, al decir que “la estructura de la angustia no está lejos de ella, por la razón de que es ciertamente

¹⁹⁷ “El objeto *a* no es un objeto del mundo. No representable como tal, no puede ser identificado sino bajo la forma de ‘esquirlas’ (‘éclats’: esquirlas, fragmentos brillantes, brillos) parciales del cuerpo, reucibles a cuatro: el objeto de la succión (seno), el objeto de la exceción (heces), la voz y la mirada. (Roland Chemama, *Diccionario del psicoanálisis*, Amorrortu, Buenos Aires, 1996.). En la fórmula del fantasma *a* es el objeto parcial “separado” del resto del cuerpo. “El objeto *a* es cualquier objeto que pone en movimiento el deseo, especialmente los objetos parciales que definen las pulsiones. Las pulsiones no intentan obtener el objeto *a*, sino girar en torno a él”. (Dylan Evans, *Diccionario Introductorio de Psiconálisis lacaniano*, Paidós, Buenos Aires, 1997.)

la misma".¹⁹⁸ Es haciendo entrar el fenómeno de la angustia en la "red de los significantes" como se halla entonces una vía para abordarla en su relación con el deseo del Otro (tesoro de los significantes); y en función también de lo que dicha red articula como pregunta: "*Che vuoi?*, ¿Qué quieres? [...] Qué me quiere?" y que como bien aclara Lacan: "No es sólo ¿Qué pide él a mí?, sino también una interrogación suspendida que concierne directamente al yo, no ¿cómo me quiere?, sino ¿qué quiere en lo concerniente a ese lugar del yo?"¹⁹⁹

Es la posibilidad de abrir el horizonte para pensar la demanda como un cierto decir del síntoma y más específicamente de lo real de éste. Porque se trata de un fenómeno de borde con respecto al lenguaje, en el que "las representaciones –o representantes- de la angustia son restos (de lenguaje) en relación con la voz y con la imagen escritural, amalgama en la que aparece la relación al Otro (tesoro de los significantes) y la escisión del sujeto"²⁰⁰. Se trata del fenómeno (por excelencia) con que se anuncia la complejidad en que se inscribe la relación del sujeto al deseo, haciendo aparecer la imposibilidad de ceñir su causa y "la indeterminación de su objeto", cuyo reconocimiento en el campo mismo de las ciencias sociales podría ser (y hacer) la diferencia con los -no pocos enfoques- que encuentran en el mercado social siempre algún objeto para "explicar" el síntoma (social). En ese contexto, la ya citada globalización y las políticas neoliberales, se suelen plantear como sus "objetos-causa" sin más, lo que del sujeto es su exclusión. Freud en la segunda tópica (1926), reformula su propia

¹⁹⁸ Ibid., p.11

¹⁹⁹ Ibid., p.14

²⁰⁰ Hans Saettele, "Angustia y Logos", Op. cit. p. 74

teoría (1915) de la angustia (haciéndola constitutiva) al detectar su presencia anterior a la represión, y haciendo con ello intervenir al sujeto (y no al objeto) como “causa” de la angustia. ¿Cómo? En la “angustia de castración”, para la que la noción de falo adquiere toda la importancia en términos de su poder de representación, “éste, el falo, le posibilitará al sujeto la representación de la angustia. ¿Cómo? Vía remisión significativa al objeto oral y al objeto anal”, [...] Freud sabía que en la puesta en relación que postula no está en juego la función de juicio, que la verdad de la angustia de castración no es la pérdida de pene, sino la privación encarnada en el sexo”.²⁰¹

Lo que no hay que perder de vista, es el papel constituyente de la angustia al articularse directamente a la “falta en ser” que resulta del enfrentamiento del sujeto con aquello (real) que queda excluído del investimiento de la imagen especular (en el cuerpo) y que “queda como una reserva inasequible a nivel del propio cuerpo, [...] una falta que ciertamente aparece en lo imaginario, pero esto no significa en absoluto, como subraya Lacan, que esta falta tenga ella misma una imagen. Si algo aparece en este hogar de la falta, entonces surge el sentimiento de extrañeza (*Unheimlich*) iniciador y aurora de la angustia”.²⁰² La cuestión hace derivar la angustia de su relación indiscutible con la falta, pero justamente como lo que acontece no por su presencia, sino más bien por su ausencia, (cuando falta la falta), lo que da a la angustia otro estatuto muy diferente del que la suponía ligada únicamente a la castración, de la que tenemos testimonio justo “en la fractura que marca la imagen del cuerpo tanto en el niño como en la niña, que da a éste el

²⁰¹ Ibid., p. 76 (El subrayado es nuestro).

²⁰² Moustapha Safouan, *Lacanianana*, Op. cit., p. 222

sentimiento de su insuficiencia y a ésta el sentimiento de su falta” haciendo aparecer al falo “en todo lo que es localización imaginaria bajo la forma de una falta”.²⁰³

Es precisamente en esto, en lo que nos parece entender, radica “el ombligo” de la angustia que hace por una parte, un lugar de interrogación (por la diferencia sexual) y por la otra, “lo que no engaña” como dijo Lacan, lo que deviene una señal, un indicador (de verdad).

3.1.1. El lugar de la angustia hoy

¿Es posible formular una pregunta por el estatuto de la angustia frente a los diagnósticos epocales?

Una pregunta por el estatuto de la angustia en el contexto actual es sin duda tan amplia, tan general, que difícilmente puede dar lugar a una respuesta; misma que de proponerse estaría probablemente sometida a la diacronía de los hechos, a comparaciones y clasificaciones, que bien pueden derivar en descripciones, juicios, etc. (reducción a lo óntico). Paradójicamente, la cuestión no puede ser omitida si no queremos perder de vista su relación con el lazo social, no excluyendo en la instancia de discurso, la dimensión de sujeto inconsciente (lo ontológico).

²⁰³ Ibidem.

Ahora bien, de acuerdo a lo que se ha venido desarrollando, el tratamiento (implícito) que encontramos frecuentemente en muchos planteamientos, la hace aparecer sino como "secundaria", sí desplazada por el goce, el que por añadidura suele ser pensado en términos de "voluntad de goce". De esto, dos cosas resultan llamativas:

1. Lo que indica ser un "retorno" a acepciones que parecen estar en la base misma de los diagnósticos contemporáneos, acepciones documentadas por Lacan en 1962-63: "La primera es la del afecto concebido sustancialmente como la descarga de la pulsión, la segunda [...] la connotación de una tensión en sus fases, de ordinario conflictivas. En el tercer tiempo, el afecto es definido dentro de la referencia propiamente tópica de la teoría freudiana, como señal, en el plano del ego, de un peligro venido de otro lugar"²⁰⁴. Lo que hace preguntarse ¿acaso impera en el pensamiento contemporáneo el razonamiento analógico? O sea, la analogía como "método" puramente descriptivo cuyo alcance estaría en generar juicios (morales) pero también taxonomías, tipos, etc. Se advierte en enunciados tales como: "la era de la individualidad sustituyó así a la de la subjetividad, [...] dándose a sí mismo la ilusión de una libertad sin coacción, de una independencia sin deseo y de una historicidad sin historia, el hombre de hoy devino lo contrario de un sujeto. Cada individuo tiene el derecho, y por tanto, el deber de no manifestar más su sufrimiento, de no entusiasmarse más por el menor ideal a no ser el del pacifismo o el de la moral humanitaria. En consecuencia, el odio del otro se ha vuelto hipócrita, perverso y tanto más temible cuanto se coloca la máscara

²⁰⁴ Jacques Lacan, *Seminario 10. La angustia*, Op. cit., p. 29

de la devoción por la víctima”²⁰⁵. O bien: “En esta época el sujeto **prefiere su goce** antes que su autoconservación”²⁰⁶. O también: ... “Se quieren hacer los movimientos que separan del peligro, y se hacen los que acercan al mismo a pesar suyo, corriendo hacia el objeto de su espanto, **en un pasaje al acto hoy a la orden del día**, donde se constata la **certeza subjetiva a nivel de la pulsión, acto gracias al cual** el sujeto **se libera de los efectos del significante**, y en vez de *ser, hace*.”²⁰⁷

2. Como una especie de “eco”, se observa la presencia y hasta podría decirse “el uso” corriente de estas acepciones en las “pretensiones de validez” de los sujetos respecto de sus “síntomas y/o demanda”. Esta suerte de razonamiento (analógico) parece articularse en enunciados del tipo: “No eché a perder mi vida por el alcoholismo, sino porque tenía la vida echada a perder, fue que me hice alcohólico”, o “ahora me gusta disfrutar el dolor, pienso que con el dolor puedo olvidar la traición”.

Se trata de una suerte de razonamiento analógico que identificamos (hoy) con la tan difundida tesis de la “perversión generalizada”, al hacer del goce el único punto de encuentro posible, (sin la angustia). Punto que parece hacer “eco” en el discurso común, lo que creemos que en modo alguno cabe interpretar más que como una dificultad para formular un decir, dificultad que a su vez halla en los significantes epocales una alienación, precisamente la de los imperativos del

²⁰⁵ Elisabeth Roudinesco, *¿Por qué el psicoanálisis?*, Paidós, Buenos Aires, 2000

²⁰⁶ Eric Laurent, *Ciudades analíticas*, Colección Diva, Buenos Aires, 2004.

²⁰⁷ Alejandra Gláze (Comp.), *Una práctica de la época. El psicoanálisis en lo contemporáneo*, Op. cit., p. 13. Las negritas son nuestras

mercado y del modo en que el discurso científico transmite sus objetos de conocimiento (desde el DSM hasta los medios de comunicación). Adicionalmente, con esto quizá no deba sorprendernos, la parafernalia de nuevos diagnósticos que se han desatado (como los estados límite) haciendo (nuevos trastornos) de las estructuras clásicas (neurosis, psicosis, perversión) y planteándolas como “cosa del pasado”. En este sentido, la propuesta “del vacío” es sin duda una manera alternativa a la de la “perversión generalizada”, al plantear “[...] la desarticulación del vínculo dialéctico entre vacío, falta y deseo. No es el síntoma como satisfacción clandestina del deseo inconsciente, [...] sino la experiencia de un vacío que aparece dissociado de la falta, de un vacío que ya no es manifestación de la ‘falta en ser’, sino expresión de una dispersión del sujeto, de una inconsistencia radical del mismo, de una percepción constante de inexistencia que suscita una **angustia sin nombre**”.²⁰⁸ (El subrayado es nuestro).

| | | |
|-----------------|-------------|-------------------------|
| Inhibición | Impedimento | Embarazo (turbación) |
| Emoción | Síntoma | Pasaje al acto |
| Sobrecogimiento | Acting-out | Angustia ²⁰⁹ |

²⁰⁸ Massimo Recalcati. *Clínica del vacío. Anorexias, dependencias, psicosis*, Op. cit. p.13

²⁰⁹ “En la inhibición se trata de la suspensión del movimiento. El impedimento es estar atrapado en la trampa de la captura narcisista [...]. El embarazo (la turbación) donde el sujeto está ‘tachado’ [...]. Luego, en el nivel de la angustia responde el sobrecogimiento, la pérdida de poder, la caída de potencia.” Erik Porge, *Jacques Lacan, un psicoanalista. Recorrido de una enseñanza*, Síntesis, Madrid, 2000, p. 195

“La cuestión del vacío no aparece ya en relación con el Otro a través del movimiento de apertura del deseo como expresión de la falta, sino que **se solidifica**”²¹⁰. Esto podría verse en el caso de un joven adicto de 21 años quien dice **“seguí tomando y llegué a un punto en el que ya no sentí nada y pues igual bien chido es no querer sentir ni querer nada, ni tristeza, ni sufrimiento, ni felicidad, ni nada de nada”, “llegaba un momento en el que cuando estaba tomado no me importaba si ahí me moría, si seguía viviendo, nada”, “y ahora también me dan ganas de tener una pistola y poder ponérmela en la cabeza y ya volarme la sesera; y con la droga o el alcohol al menos se me olvida que estoy vivo”**

Otro caso de “solidificación” se muestra en un joven que atormentado por cómo plantearle a su pareja su adicción, temiendo su rechazo nos dice: “le pregunté que si andaría conmigo si me faltara una mano o una pierna, así que me armé de valor y le dije que fumaba mariguana”, “durante dos años todo fue maravilloso, pero me clavé con la piedra me dijo que no iba a cambiar y que ya no podíamos seguir, así que le pedí una oportunidad y otra hasta que perdí la última y ya no pude recuperarla”, “me acordaba de ella volvía a consumir porque la amaba tanto que ya no me importaba y pues con la piedra me sentía mejor”.

Creemos que lo que sí podemos aventurar (del estatuto de la angustia), lo “propiamente epocal”, (lo del malestar), sería que el discurso capitalista exacerba

²¹⁰ Massimo Recalcati. *Clínica del vacío. Anorexias, dependencias, psicosis*, Op. cit., p. 13

algo hoy (la imagen) en ese lugar de la falta, provocando no la causa, pero si el ascenso de la angustia, de lo que da habida cuenta el narcisismo tan acuciante de la época. Esto quizá nos conduce a situar al sujeto lejos de la imagen de un "gozador" (según la tesis de la perversión generalizada) para situarlo más bien en una cierta ambigüedad (sino perplejidad) respecto a su goce y nos lleva a preguntarnos si acaso ¿no se trata de cierta dificultad para gozar?, ¿no es acaso esa la "queja" (malestar) que no logra articularse como demanda, o sea, como un decir? Además, dar cabida a la idea de una "perversión generalizada", sería tanto como sostener la abolición misma de la demanda (y del Otro). Consideramos necesario entonces, abordar la cuestión de la angustia desde el punto de vista de sus destinos porque de éstos (pudiendo el síntoma ser uno de ellos) depende la articulación misma de la demanda (del decir); cuestión que abordaremos en lo que parece ser su máxima expresión en el malestar: el cuerpo.

3.2. El cuerpo

El lugar del Otro (siempre definido como lugar del lenguaje), este lugar del Otro es el cuerpo" [...] "hablo con mi cuerpo"

Lacan

La cuestión del cuerpo atraviesa la sintomatología actual de manera contundente; ya sea en el "exceso" (anorexia, bulimia, toxicomanía) como en el "vacío" (depresión, melancolía). Así, suele decirse que la inminencia tanto del *acting-out* como del *pasaje al acto* suelen ser casi cotidianos. Si bien se trata de algunos de

los posibles destinos de la angustia, creemos que es necesario enmarcarlos de algún modo en el cuerpo, complejo lugar de su intrincación.

El cuerpo hoy como nunca antes, se hace visible. Abarca prácticamente todos los cuadros clínicos, independientemente incluso de la clasificación de la que es o ha sido tradicionalmente objeto; no importando ya si la formulación que de él se hace proviene de la psiquiatría o del mismo psicoanálisis (el que por cierto en los últimos tiempos parece haber perdido la brújula de las estructuras clínicas o existenciales para ocuparse de síntomas específicos o "nuevas patologías"). Ello al punto de relanzar el concepto sólo aparentemente desechado de "*border-line*", para dar cuenta no ya de la estructura del sujeto, sino de su síntoma. ¿De qué es efecto esto? Aventuramos que si del cuerpo de la demanda se trata, digamos en una perspectiva óptica, identificamos como tendencia dominante de la citada cuestión, una cierta biologización del conocimiento que parece conducir a una suerte de aislamiento del cuerpo y a una radicalización quizá, del pensamiento dicotómico que subraya una mirada acuciente sobre el cuerpo pero aquel cuyo lenguaje es el de la biología. Evoca a Foucault cuando se refiere al cuidado de sí y habla del cuerpo medicalizado. No obstante, esta línea no deja de mostrar sus límites cuando del sujeto se trata y aparecen datos para los que lo social por muy articulado que pueda parecer con sus teorías del vínculo y de lo colectivo, resulta insuficiente o hasta errático. Nos referimos al síntoma en su singularidad, a la angustia desde luego, y al lugar mismo de la enunciación.

Es en este sentido que incluimos el fenómeno de la angustia como punto de orientación, el que al ser fundamentalmente un asunto existencial, permite la confluencia de muy distintos discursos y destinos también.

3.3. Destinos de la angustia. síntoma, *acting-out*, pasaje al acto

“Hay siempre un cierto vacío que preservar, que no tiene nada que ver con el contenido, ni positivo ni negativo, de la demanda. Es de su colmamiento total de donde surge la perturbación en la que se manifiesta la angustia”.

Lacan

Si con Freud, el principio del síntoma es evitar precisamente la irrupción de la angustia (de castración), siguiendo a Lacan, nos parece entender, que no habría propiamente un modo de eludirla, no por el principio del síntoma sino más bien por el principio de la angustia (que es estructural) y que es el de hacer aparecer lo real lo imposible, lo incognoscible de la diferencia sexual. El sujeto la encuentra en su existencia cotidiana, a través de la duda que se articula de manera singular en las estructuras existenciales.

Lacan articula la cuestión al nivel de lo que acontece en la experiencia: “[...] He aquí una respuesta concebible,[...] Consiste en partir de la constitución del objeto correlativo de un primer modo de abordaje, el reconocimiento de nuestra propia forma. Plantea que dicho reconocimiento es en sí mismo limitado, porque deja escapar algo de aquel investimento primitivo de nuestro ser resultante del hecho

de existir como cuerpo. ¿No es acaso una respuesta no sólo razonable sino controlable, decir que este resto, este residuo no imaginado del cuerpo lo que [...] viene a manifestarse en el lugar previsto para la falta, y de tal forma que, al no ser especular, resulta imposible situarlo? En efecto, una dimensión de la angustia es la falta de ciertos puntos de referencia”²¹¹.

Esto nos permite situar no sólo la angustia en relación con el cuerpo sino también con la demanda, porque por un lado, si un resto especularizable (imagen) puede alojarse en el lugar de la falta, la hace faltar lo que deviene en angustia; y por el otro, hace pensar que es justamente la demanda (en su forma de pregunta) lo que puede hacer aparecer la falta. ²¹²

Es así porque el estatuto del objeto de la angustia no es un objeto común, compartible, especularizable, etc. (de ahí su designación como *a*). “Si la angustia no procede de la represión, ¿de donde viene? [...] la angustia sobreviene [...] cuando *a* se despega para aparecer en los bordes del espejo, entre los objetos especulares, socializados, y que falta la ocultación de su falta”²¹³. ¿De qué otra cosa es la angustia, sino por la diferencia sexual? O sea de lo incognoscible excepto por la psicología: la diferencia de los sexos (Assoun). La duda que no

²¹¹ Jacques Lacan, *Seminario 10. La Angustia*, Op. cit., p. 71-72

²¹² Ésta parece ser la connotación que Lacan le da a al establecer una equivalencia entre la experiencia de la pesadilla y la angustia: Les recuerdo su fenomenología fundamental, [...] La angustia de la pesadilla es experimentada hablando con propiedad como la angustia del goce del Otro. [...] Lo primero que se ve en el mito, pero también en la pesadilla vivida, es que aquel ser que pesa por su goce es también un ser que interroga, e incluso que se manifiesta en aquella dimensión desarrollada de la pregunta que se llama el enigma. La esfinge, cuya intervención en el mito [...] precede a todo el drama de Edipo, es una figura de pesadilla y al mismo tiempo una figura interrogadora. Esta pregunta aporta la forma más primordial de lo que he llamado la dimensión de la demanda, mientras que aquello que habitualmente llamamos demanda, en el sentido de una exigencia pretendidamente instintual, no es sino una forma reducida” Ibid., p.73.

²¹³ Erik Porge. *Jacques Lacan, un psicoanalista. Recorrido de una enseñanza*, Op. cit., p.196

debe ser confundida con la angustia, tiene su función: "la duda no está hecha para evitar lo que la angustia implica de horrorosa certeza, hasta tal punto que puede decirse que la acción extrae la certeza de la angustia. Actuar es arrancar a la angustia su certeza, es operar una transferencia de la angustia"²¹⁴

La pregunta entonces sería por la actualidad de la angustia en sus diferentes destinos: síntoma, *acting-out* y pasaje al acto.

3.3.1. Síntoma

Si bien ya hemos dicho que el síntoma puede ser un modo de evitar el estallido de angustia; eso no significa en modo alguno que en su expresión no podamos encontrar los signos de su orientación.²¹⁵ Así, cabe preguntarnos ¿cuáles serían los que conciernen al malestar? "El malestar, bien podría ser la forma larvaria y abortiva de la angustia, que exige llevarse a la boca un objeto o una situación...[...] en efecto, es aplastante por su indeterminación y su cronicidad. Los accesos de angustia social permiten desviarse de él. Más aún: la angustia interrumpe el tiempo continuo del malestar al introducir en él su escanciación y sus montajes"²¹⁶.

²¹⁴ Moustapha Safouan, *Lacanianana*, Paidós, Buenos Aires, 2008, p.226

²¹⁵ "un síntoma es un 'verdadero placer' si se lo compara con el tormento de la angustia". Paul-Laurent Assoun, *Lecciones psicoanalíticas sobre la angustia*, Op. cit., p. 28

²¹⁶ Ibid., p. 100

Ahora bien, decir entonces que principalmente se trata de los “síntomas” que se “alojan” en el cuerpo, o lo que en ese nivel se manifiesta como “exceso”, no es suficiente para pensar lo que de la angustia propiamente se pone en juego en el malestar. Creemos más bien que debemos atender cabalmente a la relación específica del síntoma con la angustia en lo que lo hace uno de sus destinos. En tal sentido, en el discurso (común) advertimos que lo que hoy se impone en su articulación, es por una parte, la presencia imperiosa de la imagen y por la otra de manera subrayada, la cuestión (oposición) de la diferencia de los sexos (sexuación).

Con respecto a la imagen, de lo que más circula del malestar quizá bajo la forma de “angustia social” sea: ¿alcanzar “el ideal del cuerpo”? (belleza, delgadez, juventud, bienestar, etc.). Eso, sin embargo, equivaldría a pretender que existe una relación unívoca entre cuerpo e imagen, lo que es negar su carácter profundamente paradójico, tal como se muestra en las formulaciones que hicimos anteriormente al abordar la demanda histórica, para referirnos justamente a la idea que opone el cuerpo significativo (discurso encarnado) a lo “incorporal” del sentido (cuerpo bloqueante). No es entonces la imagen visible de lo que se trata, “es necesario tomar en cuenta que la imagen, lo visible, es habitado por una ‘virtud singular’, en palabras de Maurice Merleau-Ponty, gracias a que la imagen es siempre mucho más que un correlato de la visión”.²¹⁷ El citado autor se refiere a la mirada: “es ella misma **incorporación del que ve a lo visible, lo visible del**

²¹⁷ Hans Saettele, “Cuerpo e Imagen, relación paradójica”, en Patiño, Norma (coord.), *Isla a la deriva, Coloquio del cuerpo*, UAM-Azcapotzalco, México, 2009, p.1

mundo no es envoltura..”.²¹⁸ Precisando en palabras de Nancy, “el discurso del cuerpo no puede producir un sentido del cuerpo, no puede dar sentido al cuerpo. Debe más bien tocar lo que, del cuerpo, interrumpe el sentido del discurso”²¹⁹.

La importancia que tendrían las anteriores formulaciones, radica en poder al menos preguntarnos ¿de dónde vendría lo que hoy en el plano del síntoma, se anuncia como del orden del cuerpo mortificado, por y en el malestar?

Es claro que no podemos prescindir de al menos ciertas premisas del cuerpo para pensar los destinos de la angustia en y del malestar. Si a éste último ya le reconocíamos la peculiaridad de “irse al cuerpo” lo que es principalmente “su actualidad”, nos vemos no obstante en el riesgo de reducirlo todo a los efectos del discurso capitalista al introducir su objeto, pero ¿cuál? La imagen. Serían quizá innumerables las referencias que hoy circulan para hacer sentir su “poder”; lo que lleva por ejemplo a Julia Kristeva a afirmar que (la imagen) “funciona sola”.²²⁰ O a Philippe Ariés a decir que la sociedad actual es icónica²²¹. Cabe entonces preguntarnos por la relación del cuerpo con la imagen y más específicamente ¿qué imagen es la que funciona en el malestar? E inclusive si ésta puede pensarse como una suerte de suplencia del síntoma, porque en lo que llamamos “lo nuevo” del síntoma y de la demanda, hemos planteado ya la difusa queja que no logra constituirse en demanda (decir) lo que da sentido a su transfiguración. Ahora bien, si en el malestar “lo que falta” es precisamente el síntoma

²¹⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Seix Barral, Barcelona, 1970, p.173. Las negritas son nuestras.

²¹⁹ Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Op. cit., p. 111

²²⁰ Julia Kristeva, *Las nuevas enfermedades del alma*, Cátedra, Madrid, 1995

²²¹ Philippe Ariés y Georges Duby, *Historia de la vida privada. Tomo 9. La vida privada en el siglo XX*, Taurus, Madrid, 1991

(subjetivado, no generalizado) ¿qué papel juega en ello la imagen? Cabe suponer (al menos como hipótesis) que ese poder de la imagen, radica en su con-fusión con lo visible, lo que deviene supresión de la mirada, que tomando como base la definición de Merleau-Ponty se puede entender como *desincorporación del que ve a lo visible* o en otras palabras, "confusión de lo visible con la envoltura". Para dar sentido a esto hace falta entender que "la imagen no 'cubre' el cuerpo; más bien lo 'des-cubre'"²²² pretendiendo hacer de la imagen una representación del cuerpo, en otros términos, pretender hacerlo significativo. Es desconocer que "hay una inconmensurabilidad entre cuerpo e imagen del cuerpo, a pesar de su evidente cercanía".²²³ Así, con estas breves consideraciones, es factible aproximarnos a los destinos de la angustia, reconociendo -más no reduciendo-, los "efectos" del discurso (capitalista) que podrían ser enunciados en términos de una pretensión de dar sentido al cuerpo con un discurso del cuerpo (belleza, delgadez, salud, juventud, bienestar, etc.) Así, si el discurso del cuerpo "debe más bien tocar lo que, del cuerpo interrumpe el sentido del discurso" entonces, es justamente y sobre todo paradójicamente el cuerpo mismo (lo real del cuerpo) lo que se elude. De ahí lo que aparece hoy bajo la forma de "perversión generalizada" a propósito de los "síntomas" masoquistas.

²²² Hans Saettele, "Cuerpo e imagen, relación paradójica", Op. cit.p.2

²²³ "Ver los cuerpos no es desvelar un misterio, es ver lo que se da a ver, la imagen, el montón de imágenes que es el cuerpo, *la imagen desnuda*, que pone a desnudo la a-realidad. Esta imagen es ajena a todo lo imaginario, a toda apariencia -y asimismo, a toda interpretación, a todo desciframiento. No hay nada, de un cuerpo, a descifrar -lo que hay es que la cifra de un cuerpo es este cuerpo mismo, no cifrado, extenso. Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Op. cit., p. 42

Dos ejemplos pueden auxiliarnos para pensar esta difícil cuestión.

Ejemplo 1. Se trata de una mujer de 38 años con un importante sobrepeso que ha sido objeto de los más increíbles tratamientos para atacar lo que recibió como diagnóstico: obesidad mórbida. Llegó a pesar 100 kg con una estatura de 1.58 metros. Cuenta como antecedente haber sido una niña delgada hasta los 10 años, cuando sin causa aparente empezó a engordar. Cuando estaba entre quinto y sexto año de primaria pidió a sus padres que se le llevara al médico, ya que según su decir, era objeto de discriminación en la escuela; refiere que en ese entonces bajaba y subía de peso continuamente. A los doce años, con la llegada de la menstruación, adelgaza naturalmente y practica danza. Es, no obstante, al tener que mudarse de ciudad que coincide con su ingreso a la preparatoria que aumenta 8 kg, por lo que se ve obligada a dejar la danza... y a un novio. A su ingreso a la universidad, para estudiar leyes, aumentó 30 kg. Antes de casarse bajó de 100 a 45 kg, situación que relata como de efectos "extraños": "nadie me reconocía, ni yo misma", "el busto se desapareció, fue como perder el *sex appeal*", "antes tan bonita de cara, ahora me veía enferma". Situación que la lleva a ponerse implantes en los senos y a hacer ejercicio y vomitar para conservar la figura: "llegué al punto en que el médico me dijo: 'comes o te mueres'". Se casa y a su decir "era una mujer de buen cuerpo, delgada con *boobies* nuevas" y, no obstante, dice advertir que su marido es "distante" sexualmente. Lo que ella califica como un rechazo que fue en aumento y que fue atribuido al embarazo y a la gordura. La cuestión llega al punto de que sólo ebrio y muy ocasionalmente accede a tener relaciones sexuales con ella; la explicación del marido a tal rechazo es que la

conoció delgada, no obstante "cuando bajé de 80 a 60 kilos todos lo reconocían menos él", y agrega "él no cumplió".

La pregunta obligada en este caso es ¿cuál es el malestar de estar gorda?: "la ropa, no puedo lucir como quiero". En lo que ella llamó su desesperación por el rechazo sexual del marido, se sometió a tres intervenciones importantes: primero, anfetaminas; después, un tratamiento ortodóntico (que no necesitaba) para no comer, que consistía en literalmente amarrarse la boca, juntando los braquets con un hilo que amarra los dientes de arriba y de abajo, tratamiento que ella señala como muy peligroso, y que en caso de atragantamiento ¡podía morir por asfixia!; finalmente, accede a una operación para grapar el estómago (gastroplastía vertical con banda).

Abogada, exitosa profesionalmente, no obstante dice no poder dejar al marido a causa de su hijo: "me falta fuerza, me siento atrapada", "le he pedido incansablemente que me deje, que se vaya, pero él no está dispuesto a dejar al niño". Ella se pregunta insistentemente por los motivos de tal rechazo, sospechando que la causa no es su gordura: "incluso le busqué mucho con el sexo oral y él me rechazó". Masoquismo que se expresa en devenir objeto, poniendo el cuerpo al des-cubierto, donde la imagen no sirve más para sostener el semblante de un sentido del cuerpo.

Masochismo que en términos de Lacan significa que “el sujeto toma esta posición de pérdida, de desecho, que es representada por (a)”²²⁴. Hace pensar en el goce analógico: “el goce masoquista es un goce analógico. El sujeto asume de manera analógica la posición de pérdida, de desecho, representada por a en el nivel del plus de gozar. En su esfuerzo por constituir al Otro como un campo solo articulado [...] el sujeto saca partido de la proporción que se escabulle al acercarse al goce por la vía del plus-de-gozar”²²⁵

Ejemplo 2. Se trata de una joven de 19 años que dice estar deprimida y en sus momentos de angustia se alcoholiza y ya ebria busca relaciones sexuales indiscriminadamente; plantea ser diferente a los demás, lo que le ha traído por consecuencia una fuerte exclusión de la que no obstante ella se asume como responsable; es decir, es ella quien se excluye. Posee fuertes intereses intelectuales sobre la vida, la muerte; y se pregunta “¿por qué soy así? ¿por qué los demás no se interesan?” Dice sentirse identificada con el pensamiento de Sócrates citando “sólo sé que no sé nada, concéte a ti mismo, y más vale sufrir una injusticia que cometerla”. Relata tener muchos problemas de comunicación con los demás por su deseo de saber y cuenta un episodio en el que se disgusta con un amigo que le gusta diciendo con cierta impaciencia “lo que quiero no es conocerlo sino saber”. De las relaciones con los otros, dice haberlas evitado: “perdí mi autenticidad al esforzarme por estar con los otros, fue bueno porque aprendí de ellos, compartí experiencia, de algunos escritores nuevos, y por eso

²²⁴ Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XVI*, Seuil, Paris, 2006, p. 134 en, Hans Saettele, “Cuerpo e imagen, relación paradójica”, *Op. cit.*

²²⁵ Jacques Lacan, *Seminario XVI. De Otro al otro*, Paidós, Buenos Aires, 2008, p.123

evito las fiestas, por eso me aísló mucho porque si no suelo caer en ese tipo de exceso (alcohol y sexo)".

Hace tres años aproximadamente empezó, "como un juego", a infligirse dolor haciéndose marcas y/o cortes en las manos con diferentes objetos (anillo, el metal de la goma del lápiz, tijeras, goma de borrar, vidrio) "era una manera de desquitar mi coraje y que no lo platicaba con nadie", "trato de controlarme porque era bastante agresiva". "Era algo **liberador y placentero**", "**era para sentir que estaba viva**". De esta práctica quedan restos evidentes: cicatrices que trata de ocultar usando manga larga. Ha dejado de cortarse porque "he dejado de sentir el vacío".

Al igual que en el caso anterior, podemos suponer la articulación de prácticas masoquistas en las que la joven se sitúa en una posición de pérdida, de desecho; en la que no obstante se ejerce un goce analógico. Sin embargo, algo de su posición sexuada emerge en el nivel de la angustia cuando "sale" a buscar relaciones sexuales indiscriminadamente bajo los efectos siempre del alcohol (¿y de su fantasma?), como si emprendiera con ello una conquista en su ser-objeto.

En los dos casos vemos aparecer el goce (analógico) sin que por ello podamos deducir que de eso (del goce) se trata. Se muestra, más bien, que pese a las apariencias: imagen de delgadez en el primer caso; aceptación social para el segundo, se trata de la emergencia -en el nivel de la angustia- del ser sexuado, que en estos casos encuentra una vía por el masoquismo en el que "la exposición al otro es en este caso extrema, y esto es así porque el sujeto abandona la

posición interrogativa del '¿Qué soy para ti?' y responde anticipadamente con su ser-objeto a la pregunta del otro sujeto. Eso es lo que Lacan dice del masoquismo²²⁶.

Del mismo modo podríamos pensar los síntomas (en el nivel de la angustia) de las anoréxicas-bulímicas quienes parecen estar “fijadas” a una imagen visible a la envoltura, transponiéndola a la mirada, y de ahí la transfiguración de la demanda que sólo parece pedir que esté (la imagen) por lo que no está (la mirada). Así parece leerse en enunciados como

“lo que pasa es que me veo en el espejo y me veo gorda y quiero bajar de peso ¿no?, pero siempre que trato de bajar de peso me veo en el espejo y me veo muy gorda [...] Ya dejé todo lo que me gustaba por bajar de peso y luego ya no como”, “y yo me sentía bien porque yo me veía como según yo me quería ver”, “no me interesaba tener un hombre, sólo me interesaba estar flaca”, “me preocupaba el hecho de casarme y en algún momento tener un hijo, porque yo decía qué voy a hacer, si yo no quiero engordar, no quiero engordar, no, no, no, por favor yo no me quiero ver aguada”.

²²⁶ Hans Saettele, “Los dilemas del sexo:(a-)sexuación, (in-)diferencia, (des-)igualdad”, *Revista La Ventana*, num. 33, julio 2011, Universidad de Guadalajara, p. 22

3.3.2. *Acting-out* y pasaje al acto

*"No éramos casi nada para el otro,
excepto en los momentos en que nos
invadía la angustia"*

George Bataille

El *acting-out* es uno de los destinos de la angustia sólo en apariencia "más transparente" al operar como un "montaje" que pone en escena una relación del sujeto con el Otro, lo que involucra la transferencia en términos de dirigirle un mensaje (cifrado). "Es esencialmente algo, en la conducta del sujeto, que se muestra. El acento demostrativo de todo *acting-out*, su orientación hacia el Otro debe ser destacado".²²⁷

Desde ahí se entiende que se trata de algo que justamente por eso y por estar circunscrito a la escena, "pide la interpretación [...] contrariamente al síntoma que, para ser interpretado, reclama la transferencia, ya que de otro modo, en su naturaleza, es goce oculto y no es llamada al otro. En cambio, el *acting-out* es ya inicio de una transferencia, es una transferencia silvestre, sin análisis"²²⁸. Así, si atendemos al carácter "teatralizado" y ligado a su expresión consciente, -lo que no significa en modo alguno que el sujeto que lo comete sepa de qué se trata-, este destino de la angustia es quizá el "más social" de todos, al producirse siempre bajo la forma de un llamado (al Otro), y hasta bajo la forma de una expresa contradicción al otro (rebeldía) que parece desmentirla en su relación con el fantasma. Recuerda que el Otro está demasiado presente; tal como se advierte en el caso que relata Freud de la joven homosexual, quien antes de arrojarle a las

²²⁷ Jacques Lacan, *Seminario X. La angustia*, Op. cit., p.136

²²⁸ Erik Porge, *Jacques Lacan, un psicoanalista. Recorrido de una enseñanza*, Op. cit., p. 199

vías del tren en un pasaje al acto, ante la mirada del padre que literalmente la saca de la escena, produce un *acting* (una puesta en escena) al comportarse como un hombre que corteja a su dama para provocar la ira del padre. En un sentido semejante, estaría el caso citado por Lacan, de un hombre que luego de haberse autocalificado de “impostor”, de ser “un fraude”, sale de análisis a comer sesos frescos para dar consistencia a su convicción consciente de serlo, justo luego de haber recibido un reconocimiento de su analista, (Kris) que es a su parecer “inmerecido”, (falso). Hace de su acto, una respuesta al Otro que no escuchó (el síntoma) y con eso muestra que el inconsciente no (se) engaña.

Ahora bien, usando una expresión de Freud: “la angustia de castración se desarrolla como angustia de conciencia, ‘angustia social’”²²⁹. Es de cara al malestar, que el *acting* sea quizá uno de los más importantes destinos de la angustia, que como angustia social encuentra en los procesos colectivos múltiples facetas: en el rumor, en la intriga, en la identificación (imagen especular), en la violencia y en el ideal por mencionar algunas de las más evidentes. Así, en tanto que es ‘angustia social’, “se trata del producto del ‘reproche’ de la ‘comunidad’, debidamente interiorizado...”²³⁰ Con todo, no deja de ser llamativo el hecho de que por muy social que sea este destino, hoy parezca tomar predominantemente la vía del cuerpo; lo que entre otras cosas nos ha hecho preguntarnos ya por la índole (forma) de la demanda hoy (histórica). En ese caso, adicionalmente sugiere una mínima reflexión acerca de lo femenino de la angustia, en este destino (*acting-out*).

²²⁹ Sigmund Freud, *Inhibición, síntoma y angustia*, Tomo XX, Obras Completas Amorrortu, Buenos Aires, 2001, p.170

²³⁰ Paul-Laurent Assoun, *Lecciones psicoanalíticas sobre la angustia*, Op. cit., p. 95

El testimonio de una jovencita de catorce años que se hace cortadas en las manos, podría dar cuenta de este planteamiento:

... “Bueno, empezó como un juego, al principio, de... grabarnos las iniciales de nuestras amigas, y así... y... ya después, se fue volviendo, no sé, como una forma de librarse de problemas y no sé, como de desahogarte.”

Sus padres no parecían entender la cuestión que se presentaba y según ella, se tranquilizaron al saber que se trataba de un juego:

“Pues una vez me regañaron, pero pues... les dije que se trataba de un juego y así empezaron a hablar conmigo y ya”.

“Lo hacía, no sé, cuando... me enojaba mucho... bueno, me peleaba con mis amigas o cuando tenía muchos problemas, y pues ya, para mí era una forma de desahogarme y así... sentía una liberación”.

En cierta dificultad para darse a entender, señala “pues... en mis ideas tan locas, que... decía que ya todo estaba bien, que ya se había calmado, pero no, ahí seguía”. ¿Qué? La angustia, el malestar. Situación que la atrapa en un círculo “vicioso”, en el que no se advierte una salida, ya que ante lo que “ahí seguía”:

“Intentaba volver a cortarme, pero (ríe) mis amigas... que no... que ya te dije que esto y que lo otro y que no sé que...”

¿Hasta qué punto se trataba de una práctica "colectiva", si no un fenómeno de histeria colectiva, si se asiste a la escuela (lugar de los hechos) preparada?:

(Ríe) Con las navajas de los sacapuntas... por que **acostumbrábamos a llevar nuestro gel anti-bacterial**, y con eso las limpiaba. De hecho, no lo hacía diario, no... era como tres veces al mes... cuatro... y este... y más o menos duré hasta segundo, por que fue apenas empezando primero, y pues ya en segundo **mis amigos me quitaron la maña de andarme cortando**.

En su relato, no aparece una mínima subjetivación del acto en cuestión, mismo que insiste en ser remitido a lo colectivo, al grupo (de amigas) sin más.

"Empezó por un juego, a ponernos iniciales, por que éramos una bolita y **entre todas iniciamos**".

A lo sumo encontramos una somera descripción de lo que ocurría: "Al momento de cortarme, sentía que en cada cortada se iban los problemas, en cada cortada" "... yo era la que me estaba haciendo las ideas, de que los problemas se iban, pero no era así por que los problemas seguían, ahí fue el momento en el que dije que 'basta', ya no más cortadas por que los problemas siguen, y la que se está haciendo daño soy yo, **y como mis amigos me apoyaron mucho y todo, ya no me cortaba**. Me decían que estaba mal, me decían que... por que yo les decía por que era el motivo, que por que era una forma de liberarse, y me decían que era una forma de hacerme yo misma daño, y me quitaban la navajita".

No obstante al declarar su “convicción” de estar haciendo lo correcto, manifiesta una suerte de “inconformidad” y deja emerger algo de lo femenino de la angustia:

“Me sentía... no sé, mal por que me decía, **es que me han quitado algo para... para liberarme de mis problemas, y pues sentía que ahí volvían mis problemas**”.

“Porque... hay unas niñas que son muy cisañosas y entonces les llevan chismes a tus amigas, luego traen chismes y así... y entonces me hacían enojarme muy feo con ellas, y yo... sinceramente tengo un cariño muy pero muy grande por ellas, por mis amigas... porque a ellas tampoco les gustaba que yo me cortara”.

“Antes de que me empezara a cortar yo era una niña súper mega buena onda, y así, hasta que hubo un momento en el que los del salón se portaron muy mal conmigo y me dieron la espalda por completo, y ahí fue cuando cambie mi actitud, por que dije... Ay ¿porqué me lo hacen y que yo no lo pueda hacer?, entonces fue cuando me volví más... amargada... se podría decir... y todo, pero o sea, yo sé con quien hacerlo y con quien no, por que pues... con las chavas soy así de... mmm, sí, ajá... y con los chavos no, con los chavos me porto... bien (ríe), y todo es desmadre con los chavos, cotorreo, salir a pasear más con los chavos que con las chavas, **no sé, me llevo más con los hombres que con las mujeres**”.

Enunciados que llevan a preguntarse por una cierta vivencia de angustia que se precipita en relación con lo femenino y cobra presencia en su imagen ante otras mujeres, (las amigas) lo que parece ser motivo (por vía de la comparación) de una franca preocupación. ¿Se trata acaso de lo femenino en perjuicio?

"Me acuerdo mucho de un día, en que yo tenía la navaja, y este... y me... me iba a empezar a cortar y este Luis, agarró y me la quitó y se la dio a otro chavo, para que no me dejaran cortar, y yo "pero es que dénmela, dénmela" y ahí me ves rogándoles que me la den, y ahí fue cuando me dije, ¿Porqué les ruego por una navaja?, cuando yo sé que eso no está siendo... no me hace bien, eh, por que... si yo quisiera pudiera conseguir otra, pero... ¿Porqué me aferro por una?...entonces, como también platicaban mucho conmigo y así, dije no, es que tiene razón, basta ya, hasta aquí llegué con esto. Es hora de que ya madure y este... y que ya salga de eso. Porque para mí, esa navaja (ríe) era mi vida, mi vida completa, supuestamente, por que siempre tenía la misma y no acostumbraba compartirla".

Hace una reflexión sumamente interesante para "desmentir" o quizá "denegar" su acto, intentando minimizarlo,

"Digo, igual el que te cortes, no quiere decir que seas emo, por que... bueno, seria casi lo mismo porque, estas personas se cortan igual cuando se sienten tristes y todo, pero es muy aparte porque... los emos se hacen las cortadas profundas más sin en cambio yo no, yo me las hacia leves.

Que... pues que o sea, son... como las navajitas de los sacapuntas, si te das cuenta no cortan mucho, o sea te la pasas pero nada más te sale sangre, y yo me la pasaba, no sé, tres veces, y las otras personas, o sea los emos se las pasan miles. Ellas (sus amigas emos) decían que era por que se sentían tristes, que no las comprendían, y muchas cosas, y más sin en cambio yo no, yo era para liberarme de un problema, pero no es que nadie me comprenda, porque hay muchas personas que sí me comprenden, y que me quieren, y ahí ellas me decían ¿Por qué te cortas? Y ya..."

Todo este intento de “minimizarlo” es acaso ¿por vergüenza? Ella no la menciona como tal, sin embargo es en “la ocultación”, en “el secreto” en donde (la vergüenza) se puede asomar como una herida “del ideal”:

“Desde que empecé hasta que dejé... como... seis meses, siete. Mira, no se nota porque... porque usaba muchas pulseras, siempre me acostumbré así a usar muchas pulseras pero en esos casos usaba pulseras gruesas, de esas de estrellas y todo eso”.

“Ahora enfrento los problemas tal cual vienen y antes igual lo hacía, pero no sé... cuando **me empezaba a cortar decía, que el mundo ya no existía para mi, y... no sé...**”

En lo que podría pensarse como lo que le abre la posibilidad de articular una demanda (en transferencia) dice:

“Mi tía... estudió psicología o eso... y empezó a platicar conmigo mucho, me fui una temporada con ella de hecho. Me decía, pues... que estaba mal, pero que yo debía de enfrentar mis problemas sola, no por medio de unas cortaditas pues no se iban a ir y los problemas seguirían, los quisiera ver o no, ahí seguían”.

Finalmente, lo que nos permite plantear que se trata de un *acting-out*, es justamente que en todo momento “algo se muestra” en referencia (y en transferencia) ya sea a las amigas aún si de lo que se trata es de oponérseles, o de los amigos de quienes insiste recibe todo el apoyo para cesar, o por la relación con la tía que la ayudó. Todo parece indicar que nunca sale de la “escenificación”.

mostrando “el acting-out, [que] en contraste con el pasaje al *acto*, *forcing* desafectado de salida de la turbación, podría ser una calificación del acto coloreado por la demanda de amor, desafío al otro para que mantenga sus promesas”.²³¹

Resta preguntarnos por el estatuto de este destino de la angustia en el malestar; ¿porqué cortarse?, ¿porqué el dolor adquiere propiedades placenteras?, ¿cómo adquiere el sentido “liberador” que se le suele adjudicar? Dejemos al menos por ahora planteadas estas interrogantes que empezamos a articular en el apartado de la depresión e intentemos profundizar un poco en ellas con lo que parecen tener mucho en común: el *pasaje al acto*.

A diferencia del *acting-out*, en el pasaje al acto “el sujeto se mueve en dirección a evadirse de la escena. Es lo que nos permite reconocer el pasaje al acto en su valor propio”²³². Se trata acaso como dice Lacan de “*dejar caer* [...] Aún es necesario precisar desde qué lado es visto, *éste dejar caer*. Es visto, precisamente del lado del sujeto”.²³³

Según Lacan, el *acting-out* “de entrada puede parecer ser más bien del orden de la evitación de la angustia”²³⁴. Esto quizá tenga relación con lo que Freud refería de la angustia como señal en el yo. Lacan plantea al respecto que “si esta señal se encuentra en el yo, debe estar en algún lugar del yo ideal”²³⁵

²³¹ Paul-Laurent Assoun, *Lecciones psicoanalíticas sobre la angustia*, Op. cit., p. 90

²³² Jacques Lacan, *Seminario X. La angustia*, Op. cit., p.129

²³³ *Ibid.*, p. 128

²³⁴ *Ibid.*, p.129

²³⁵ *Ibid.*, p.130

Lo que hace pensar esa apariencia de “evitación de la angustia” del *acting*. El siguiente caso puede mostrar algo de esto, en la medida en que el discurso aparece en un tono cómico, casi todo el tiempo, como si se le arrancara el afecto a la angustia: “[...] El acto síntoma podría ser la prolongación de la descarga de la angustia, desconectada del afecto. El acto sintomático podría ser la angustia des-afectada, [...] el colmo de la paradoja: como cuerpo y acto, la angustia pierde su calidad de afecto. No se ‘siente’. Nos equivocáramos si creyéramos que no está en acción, so pretexto de que el sujeto no la siente. Esta exteriorización de la pulsión de muerte como pulsión de destrucción elude el afecto. Como mínimo, detrás de estos actos destructivos encontramos un sentimiento de triunfo narcísico”.²³⁶

Evitar la angustia:

“Un intento de suicidio”

Se trata de un joven de veinticuatro años que relata haber intentado suicidarse justo a los pocos días de su cumpleaños, cuando luego de haber sufrido el rechazo de su novia, se alcoholiza y se llena de auto-reproches:

“¡Ah, pues empezó con mi cumpleaños! ¿Si fue en mi cumpleaños? pues ya fue ahí como que Alejandra (su novia) se enojó, pero yo ya la veía así medio extraña

²³⁶ Paul-Laurent Assoun, *Lecciones psicoanalíticas sobre la angustia*, Op. cit., p. 90-91

ya sabes, lo de siempre y dije; ah porque tenfa todavfa de la fiesta, la mitad de... de un pomo de malibú, y entonces dije: ah, me lo voy a aventar. Y ya me puse entonces a escuchar música y a beber, y a beber, beber. Le hablé al "kentucky" (amigo), así ya bien ebrio y le dije: no, es que ya valió madre y todo, pero para eso, yo empecé a decir así: ¡ayyy, yo soy el culpable! ¡qué bruto! ¿Por qué, por qué? O sea, me empecé a echar yo solo la culpa ¿no?, de todo... y así como que me sentí mal y dije ¡ah no!... "

Relaciona el hecho con la reciente pérdida de la abuela: "acababa de fallecer mi abuelita, entonces dije: ¡no, ya! Y como en mi cumpleaños se rompió un espejo, todavía está un cacho ahí, este, dije: no, ya me voy a cortar, pero, ahí este fue, así como que... así unos rasguñitos, pero si, estaba sangrando... y ya me fui a trabajar... en metrino... Y ya hasta un señor se me acercó y me dijo: ¡No, no lo vayas a hacer! pensaba que me iba a aventar al metro y dije: ¡no, no señor! Sin embargo, la idea "suicida" continuó: "Es que ya, ya para que sigo aquí, nunca me había puesto tan estúpido... ya me agarré un cenicero de cerámica y... lo estrellé en, en el piso me empecé a cortar así... y si como, entre la briaga, y que si ya estaba todo chorreando de sangre si, ya me empecé a sentir débil y no había comido nada... y pues sí, ya como que me fue ganando el sueño, el sueño, el sueño, el sueño... y en eso entró; ah por qué cuando me estaba cortando, le hablé al "sultán" y le dije: no "sultán", ¿sabes qué?, chido y todo pero ya... ahora si ya me despido ya, de todos..."

Un aviso que quizá hace pensar en un *acting-out*, pero que no deja de plantear cierto discurso paradójico:

“O sea, a lo mejor no, no, no... o sea ya no lo volvería a hacer pero no me arrepiento de haberlo hecho eh. O sea me... nada más como que me liberó así de... como que estrés, todo eso así de... así de sentimientos que ya llevaba, como que eso me hizo así decir: no, si está chido, y ya, pero no, así que lo vuelva a hacer, no... me tendría que pasar algo así, no sé, algo así muy trágico... no sé, pon tu que un día chocara y que me quedara inválido o algo así, pues si, yo creo que diría no, no, yo así no vivo, pero así como ahorita estoy así normal y así de que, por otra, otra cosa así de, por un lío así amoroso o una decepción, o de triste no... no, ahí sí ya no, ahí sí ya no... ya digo no pues ya, ya pasó y... y pues sí tengo amigos y platico así con alguien y les puedo decir: ah pasó esto y esto... ya sabes que todo se arregla con un buen vaso de cerveza fría...”

Es asimismo llamativa la des-afectación de la angustia en el discurso, haciendo aparecer el suceso como insignificante:

“No, bueno al principio sí, estaba así como apenado y,” ya no quería ni ir a trabajar así de la **pena** y eso, pero ps ya, poco a poco se fue superando, ya no hubo nada más así de... de... o sea, fue todo normal como antes... bueno así yo lo tomaba... tanto así con... con mis amigos y... con mi familia, **ya no se toca el tema, ya o sea como que ya pasó, y ya, borrón y cuenta nueva.”**

“Me dolió mucho así cuando me vieron, hasta mi tía Pola, que no tengo mucha relación con ella... que se puso a llorar, también dije: ay no, qué poca madre... y yo haciendo mis tarugadas, pero pues si o sea... mmm... sí me faltó así, analizarlo, estar pensando así bien todo... **o sea nada más lo hice así por loco y borracho jeje...**”

Aparte de que estaba ebrio, lo hice sin pensar, o sea no me puse a ver las consecuencias de ahí con mi familia o... cosas así, o sea como que... me valió madre o sea, así... en ese instante lo que fuera a pasar...

Creo que hasta, ahora si como dicen: lo que no te mata te hace fuerte y pues ya, ya si no morí en esa vez pues solamente sabe dios porque pasan las cosas, ya este... por ejemplo ahorita ya lo tomo a coto.

Sí estoy arrepentido, ¡bueno no arrepentido!, no me arrepiento porque liberé muchas cosas, pero ya lo hice sí, pero sí, ya no lo vuelvo a hacer y ya me sirvió como experiencia, para así si llegan golpes más duros ya así, ya tengo por lo menos tantita experiencia y ya vuelvo a reflexionar y digo: ¡ah! Esa vez pasó esto, esto y esto y ya pues total, ya pasó y ya normal, pon tu o sea... no te voy a decir como si no hubiera pasado nada pero... pero pues sí, o sea no... mi vida sigue igual, o sea no tengo ese trauma, ya quedé así y ya... malo que me hubiera tasajeado así como el de Hanibal Lecter, Je je.

Ahorita como que ya se me quitó y te digo que ya lo tomo como de broma, pero tardé como medio año casi, sino es que hasta el año así de que pensaba y pensaba: pinche idiota, porqué hiciste eso... o sea, si me sentía tristón, pero no, **no se te borra tan fácil así como te lo quieren hacer ver en la tele.**

Esa es la historia y la voy a hacer libro. Que dirá: Pues de que desgraciadamente el alcohol te transforma y no piensas en nada y... y pues si este... que fue así una estupidez haberlo hecho... y este... pues no, que está mal o sea, porque pues... más así a mi edad no jeje, porque estás chavo, bueno ahorita ya no estoy tanto pero... pero todavía tengo unos 50 años de rock.

En un intento por reflexionar sobre lo ocurrido, no sin el característico tono jocoso, dice:

"Ah... pues como... como depresión, si más bien era depresión, pensaba ya para qué sigo aquí si nada más soy una piltrafa (risas)... como estaba trabajando, o sea estaba a gusto pero no conforme ya, pero de repente llegaba una etapa así de que siempre lo mismo, lo mismo, ya me fui aburriendo así de ir... llegar, este... ver al Sultán, al Kento a los mismos de siempre, la misma rutina de siempre, hacer lo mismo de siempre, la misma música de siempre, hacer los mismos chistes, ya como que me fui aburriendo y dije: ay, que tediosa es esta vida, me empecé a deprimir y decía: es para que estuviera en otro lado, no sé.... No porque me la pasara mal con ellos, pero ya me había aburrido de repente, bueno eso es una parte, otra, que estaba desconsolado por lo de mi abuelita y todo eso, luego este... cuando troné con Alejandra, te digo se me juntó y ya me sentía mal así de ahhh!... y soy bien... nervioso, pues yo creo que también eso, sentía como angustia y dije: no, ya estuvo, hasta aquí llegué."

"Aparte de todo eso siempre la he tenido así como un buen, siempre he sufrido de eso, así como este... nervios, me siento angustiado..."

Ya cuando desapareció el dolor físico ya como que dije: ah ya, ya se me va quitando, ya con el tiempo ya fui olvidando todo lo sucedido... duró como medio año. Si llegaba a pensar diario eso, pero lo elemental era eso lo que pensaba, de... para que hago esas cosas sin pensar y... a lo mejor si me hubiera muerto, que nadie me hubiera encontrado ahí, me hubiera desangrado, me hubiera muerto, y tan-tan, reencarno, me voy al cielo, al infierno o me voy vivir a otro universo, quién sabe que pedo, pero sí, los que dejas aquí es el problema.

El ideal y la vergüenza

Llama la atención las numerosas referencias al sentimiento de “pena”, “vergüenza” que despliega en su relato, afecto que se relaciona con el Ideal y donde frecuentemente aparece la figura del padre, a propósito de dicho Ideal.

“Cuando pasó lo de mi abuelita si hablé con mi papá y si todo... pero lo de Alejandra nunca hablé, **como que me da pena... como que digo ah no, qué va a decir mi papá: ah, chale, éste es un pobre iluso je, je, je**, no, deja de eso, sé que no diría eso, pero siento como que no... no, no sé, o sea no me nace hablar de esas cosas con él.”

“Porque me daba pena (risas), me daba pena decirle a mi papá, iba a decir: ese chavo está loco... eso y porque me hubiera dicho, no pero ¿por qué? Y le hubiera sacado el tema: es que Alejandra me dejó y todo eso, entonces me hubiera dicho: ¡no!

estás bien pendejo, cómo haces eso... Qué no es agresivo él, pero me lo hubiera dicho así... pero pues por eso dije: no, ¿para qué le digo? Mejor le digo ese choro..."

En este discurso observamos el uso de la doble negación, que hace preguntarnos ¿si no se trata justo de lo contrario? O sea, de un llamado al padre, lo que quizá es de su demanda (decir)

"A veces con mi papá, si lo pensaba, si decía: uy, ¿mi papá que diría ahorita? ¿y si me viniera a ver? Pero así de tanto hablar, de que venga mi papá y contarle, no, yo creo que no. Tal vez si me hubiera preguntado en ese momento, a lo mejor si le hubiera contado, **pero tanto así necesidad de que necesito a mi papá para contarle mis cosas y porqué pasó, o sea no,** como que no, no tanto..."

La ebriedad parece ser, en el relato, el contexto necesario para la comunicación con el padre, misma muestra un cierto fracaso para otorgarle el lugar de un padre:

"Las veces que más convivo con él es cuando hay fiestecitas y ya nos ponemos a **tomar juntos, porque antes nos daba pena** (risas), desde que me acuerdo él siempre ha tomado... pero ya cuando empecé a crecer y sabía que yo tomaba, como que le fue bajando... digo mi jefe es bien chido y todo eso, a lo mejor si está mal, pero es así cuando ando pedo es cuando más le platico, cuando estoy ebrio."

"Siento que está mal porque creo que no necesitamos de alcohol para platicar de eso, pero como no me nace, y te digo él

si me dice y todo, pero como no me nace, de hecho como que me aburro, pero cuando estoy bebiendo yo por lo menos, me pongo sentimentalón, ya sabes **bien ebrio, quiero dar mi punto de vista y todo eso...**"

"Pues no sé, **me da como pena**, el clásico de: mi jefe ya está ruco y que me va a decir, yo sé que no me va a regañar pero como que digo a lo mejor están muy piratas sus consejos, y no, no me nace platicar de eso con él, a lo mejor fuera lo mejor... pero... si no, como que no... y ya..."

"Pues no sé, **como que me da pena, porque a lo mejor dice: ay, a poco mi hijo está haciendo eso...** y digo... a lo mejor también porque es igual que yo, bien castroso siento que me va a agarrar de barco, no sé siento que se las va a curar de mí o... si no sé, **me da pena decirle estoy saliendo con una chava, me daría pena, no sé porque...** o sea, a lo mejor al principio si, ya después ya no, hasta convenencieramente hasta le digo voy a salir con ella, préstame 100 pesitos no... cuando reprobaba me ponía a pensar: **ay, lo voy a decepcionar**, lejos de pensar que me fuera a castigar o algo, porque en su vida creo... me ha regañado... una vez creo ... **es más bien como de cuates. Es un guey a toda madre y lo quiero un chingo, lo valoro mucho y... así lo adoro a mi papá.**"

Ambigüedad hacia el padre, que parece estar íntimamente relacionada con la herida del ideal.

“Una salida a la cuestión del ideal”

¿Hacer de su perjuicio un ideal?

“Luego cuando estaba gordo, así gordo... toda mi maldita vida estuve gordo, era el madreador, como estaba gordo a todos les pegaba. Pasó la secundaria y estaba aún más gordo y barroso, a mí me daba igual, yo estoy gordo y ya, me vale, ni me cuidaba ni nada. Ya después me empecé a calentar y me gustaban las chavas y pues no me pelaban porque estaba bien pinche gordo, era talla 44 imagínate, iba a comprar mis pantalones en la tienda de los uniformes y pues no, no había, me los tenían que hacer. Luego después de ahí entré a la vocacional, me compraba así mis jeans, los que me podían comprar porque pues yo no trabajaba, y así, me valía si estaba mugroso me los ponía y ya... hasta que una vez me gustó una vieja, le llegué y me enteré que dijo: ay no, está bien gordo y ya dije: ya que se vaya al diablo, soy gordo y así voy a morir.”

Y ya, me fui transformando, transformando, ahora ya no voy a jugar este... ya chupo, ya fumo... y así, yo creo que de eso contaría mi vida, de cómo me fui transformando, como ser ganadores como yo (risas).

Resulta interesante apreciar la lógica del “perjuicio y el ideal” detectada por Assoun como una expresión del malestar actual. También el citado caso parece presentarse como angustia desafectada. “Si el acto síntoma parece habitualmente ‘desafectado’ ¿no es porque toda la carga de afecto se convirtió en la energía del pasaje al acto, praxis de la angustia?”²³⁷. Argumento que nos parece, junto al caso

²³⁷ Paul-Laurent Assoun, *Lecciones psicoanalíticas sobre la angustia*, Op. cit., p. 90

descrito, un matiz muy importante a la tesis de la perversión generalizada que parece renegar de la angustia, ensalzando el goce.

3.4. Avatares del narcisismo ¿moderno? ¿generalizado?

Ahora bien, diferenciamos claramente el campo de la necesidad del campo del deseo, haciendo equivaler, hasta cierto punto, el primero con el narcisismo en términos de que “la necesidad se abre sobre un mundo que es para mí –la necesidad regresa a sí- [...] es el retorno mismo la ansiedad del yo por sí mismo, forma originaria de la identificación que hemos llamado egoísmo. Es asimilación del mundo en vista de la coincidencia consigo mismo o felicidad.”²³⁸ Narcisismo que opera, quizá, como lo que hace obstáculo al Decir de la demanda y de lo que tradicionalmente se entiende por “cuidado de sí”, con-fundiéndose con la felicidad y el Bien. La autorreferencialidad de la que empezamos a hablar se anuncia como una preocupación de un sujeto, donde impera el yo; y/o donde la imagen, se situaría como protagonista de una escena ¿la de la imagen especular?²³⁹

Existe una interesante crónica de los diarios japoneses de los años noventa que difundían el caso de suicidios de “hombres de negocios desesperados por el rumbo crítico del sistema económico. Hombres de alrededor de los cincuenta años, sobre todo *managers*, decidían quitarse la vida arrojándose bajo los trenes,

²³⁸ Emmanuel Levinas, *La huella del Otro*, Taurus, México, 2000, p.56-57

²³⁹ Así se muestra en frases pronunciadas por una joven de diecisiete años, que tras un intento de suicidio y a raíz de ello, un desencadenamiento de prácticas diversas para “infligirse dolor” (goce análogo) dice: “pues quiero yo sola salir adelante, y yo sola voy a pasar por esto y puedo luchar por mi vida aunque a veces no la quiera”

con el consecuente retraso que dichos acontecimientos traían a usuarios y empresarios. Una compañía de trenes ideó los llamado 'espejos antisuicidios', que comenzaron a aparecer en las estaciones ferroviarias. Ver la propia imagen en el espejo habría debido oponer una suerte de barrera narcisística extrema en relación a los propósitos suicidas".²⁴⁰ La citada crónica es una muestra contundente del poder que hoy ha adquirido la imagen, al punto de convertirla en un recurso tecnológico "de punta" que hace eco de la confusión del sujeto con su imagen. Lo que hace del narcisismo "moderno", "generalizado" obstáculo a la demanda (decir).

No sólo el amor a la imagen, ni este carácter autorreferencial que encontramos tan frecuentemente en el discurso, constituyen la arteria por la que se distribuyen los destinos del narcisismo en el malestar. La vergüenza parece ocupar un lugar privilegiado: "La vergüenza concierne en sí misma a la protesta narcisista".²⁴¹ Trataremos de abordarla en el contexto del malestar.

²⁴⁰ Recalcati, "Depresiones contemporáneas", en: Alejandra Glaze (Comp.), Op. cit., p. 71

²⁴¹ Paul-Laurent Assoun, *El perjuicio y el ideal*, Op. cit., p. 106

3.4.1. La vergüenza

“Lo que aparece en la vergüenza es [...] el hecho de estar limitado a uno mismo, la imposibilidad radical de huir para ocultarse de uno mismo, la presencia irremisible del yo en uno mismo”

Levinas

Se dice comúnmente que en la posmodernidad “se ausenta” la culpa para dar lugar, en el malestar, al goce. Se ha llegado al punto de “destronar” el lugar del padre, del Nombre-del-Padre como garante de lo simbólico, haciendo un vacío al superyó, declarándolo “incompetente”, si no inexistente. Se insiste también en una suerte de omnipotencia del sujeto que reemplaza a la culpa y sitúa en su lugar la vergüenza; como si ésta no tuviera el mismo estatuto en la subjetividad.

Así se dice “la vergüenza [en contraste con la culpa] apela a una recuperación rápida. Hoy ‘tengo vergüenza’ como ‘tengo hambre’ o ‘tengo frío’. La vergüenza, en este sentido expresa la intolerancia narcisista a la frustración [...]. Mientras que antes debía elaborar la culpa para tratar de darle sentido, ahora estoy obligado, por influencia de la vergüenza, a la reparación más inmediata que pueda darse y a una respuesta ojo por ojo”²⁴²

Si bien admitimos la posibilidad real de un desplazamiento de la culpa a la vergüenza en el malestar, creemos, no obstante, que la vergüenza posee gran importancia porque “revela algo de la posición del sujeto, confrontado con el

²⁴² Robert Dufour, Op. cit., p. 119

sentimiento social, en un callejón sin salida justamente revelador del compromiso de ese sujeto en su pertenencia social conflictiva. El inconsciente de la vergüenza es el acceso al estatus del sujeto inconsciente en su dimensión social”²⁴³

Hemos encontrado en la presente investigación innumerables referencias a la vergüenza, identificadas principalmente con el narcisismo; siendo quizá uno de sus avatares. Los siguientes dos ejemplos permiten tematizar la cuestión.

Ejemplo 1:

Se trata de una joven que plantea haber realizado tres intentos de suicidio, reconociendo el último como un modo de infligirse dolor, descubierto “accidentalmente”.

“Pues en realidad como que no recuerdo mucho, o no sé si eso es lo que quisiera... no recordarlo. Pero pues... se quedaron en eso, en meros intentos (tres). Bueno **la tercera no fue tanto suicidio, me corté las muñecas... pero fue más una forma de flagelarme.** Bueno ahora sé que fue eso, porque en su momento **sólo sentí alivio al cortarme y verme así**, no sé, pareciera que me castigaba... bueno en realidad no sé. O sea **sí intenté matarme pero no salió bien y sólo me lastimé las muñecas... al verme cortada, me volví a cortar más. Entre el llanto y ver mis marcas sentí como alivio, fue algo extraño.**”

²⁴³ Paul-Laurent Assoun, *El perjuicio y el ideal*, Op. cit., p. 95

“Tenía como 13 años, mucho tiempo me abrumó no ir bien en la escuela y eso me ponía mal, me hacía sentir nefasta. Pero bueno en ese tiempo recuerdo que llegaba de la primaria me metía a mi cama y me ponía a llorar hasta dormir; a veces mi mamá y mi hermana me decían que me sentía así por los cambios hormonales y esas cosas de mujeres. Era una chiquilla cuando por mi mente ya pasaban ideas mortales... no sabía lo que era querer desaparecer, o sea matarme, no sabía que era un suicidio, yo sólo quería ya no estar aquí.”

Es extraño el discurso de los otros (madre) frente a las “señales” de dichos intentos:

“Mi madre me dijo ‘si ya no quieres despertar, tómate valium’. En ese momento lo tomé como consejo, aunque yo sabía que ella no quería que me muriera, creo que tal vez me estaba probando para ver si le soltaba algo... pero ahora veo que... estuvo mal, ¿cómo se le ocurrió? En serio quería ¿que me muriera?”

Algo del orden de lo íntimo, de lo “vergonzoso” se asoma en el relato de sus elucubraciones sobre los intentos:

“También recuerdo que mi hermana me platicó de un hermano de su novio, me dijo que intentó suicidarse hace unos años atrás. Pero fue a parar al hospital y le hicieron un lavado intestinal o algo así. Que **según le metieron un tubo por allá (señaló su trasero) y yo pensé, ¡que horror!** Además con esto que me platicó mi hermana pensé **¿Qué hubiera pasado si yo hubiera estado en un hospital porque intenté matarme? ¿Qué le tendría que decir a mi familia?**”

Todo indica que algo de su posición frente al ideal (herida narcisista) cae al quedarse "si nada" (excluida):

"La causa principal fue un fracaso escolar... no entré a ninguna escuela, ni CCH ni prepa, nada. Tal vez piensen que fue un drama o una exageración, pero me partió la madre eso. Cuando voy viendo que me quedé en la calle, **sentí una enorme vergüenza conmigo y con mi familia... con todos (voz cortada).**"

¿Se trata de un pasaje al acto? Pregunta que se articula en una literal "fuga" del sujeto, salida de la escena o bien, un dejar caer(se), "[...] hay que suponer que, cuando el sujeto experimenta un "daño", se relaciona con ese "reflejo" de preocupación por uno mismo: odia legítimamente lo que lo disminuye. Este odio es la apología agresiva de uno mismo".²⁴⁴

"En ese tiempo me tomé como... cincuenta y tantas pastillas, **olvidé lo del lavado intestinal que me platicó mi hermana, porque yo estaba segura de que no lo verían porque yo estaría bien muerta.** Recuerdo que cuando desperté y me vi en mi cama, vi el techo y todo. Me puse a llorar y maldije a la vida, tenía coraje de estar viva, de ni siquiera poder hacer eso bien."

Pasaje y/o "actuaciones" que no cesan y que parecen apuntar a una extensión del "daño" (¿la exclusión?):

²⁴⁴ Ibid., p. 108

“Consumí mucho alcohol, a volverme un tanto... precoz, me daba lo mismo estar con uno que con otro chico, no era sexo, bueno sólo con uno, pero si eran besos, fajes y ese tipo de cosas”.

“Pero toda esa situación fue un verdadero infierno. Antes de decidirme por el alcohol, no salía de mi casa... sólo lloraba, le mentaba la madre a la vida al verme despierta un día más. Creo que nunca he deseado tanto la muerte como en esa etapa de mi vida.”

“Fue una tontería, **eso fue más una cuestión de culpa**. Andaba con una persona que amé mucho, pero le fui infiel y él se enteró tiempo después. Mi relación estuvo en peligro, obviamente las cosas no fueron iguales desde entonces. Yo... **me sentí tan mal por haberle fallado** y por haber podido evitar cierta situación. Porque **lo que más me dolió fue cómo sufrió él por mi culpa**. Yo me sentía tan mal conmigo que ya no podía estar aquí. Volví a tomar las pastillas para dormir de mi abuelo, lo hice más seguido, ya me las tomaba a toda hora, porque hasta eso sí me funcionaron, me gustaba el efecto tipo... tranquilizador o sedante que me hacían sentir. Pero pues un día ya no pude más y tomé un cuchillo y me corté la muñeca izquierda, por más que lo clavé en mis venas, no, después hice lo mismo con la derecha. Ahora sé que así no se corta, sino hacia abajo (simula el acto). Me ardía mucho, yo creo por los cortes, pero por otro lado me desahogué, lloré mucho de verme en esa situación. Al final sentí como vergüenza y alivio. Y pues sólo me limpié la sangre y me cubrí muy bien para que no se me vieran. Esencialmente sólo fue eso. Que intenté algo y descubrí otra cosa.”

“La causa” de la vergüenza:

“El sujeto puede odiarse por sentir vergüenza. Odiar a muerte su vergüenza, odiarse, vergonzoso de vivir. La vergüenza más viva y la más autoflagelante mantiene una coloración de reivindicación. El sujeto llega a odiar al que o a lo que lo obliga a la vergüenza. Trampa especular que está en el centro del dolor moral del perjuicio [...]. El odio es irritación narcisista que se vuelve contra uno a través de una energía de desligazón mortífera”²⁴⁵

Ese día fue muy vergonzoso... yo meses antes le puse los cuernos de una manera muy vil a una pareja. Entonces él lo descubrió al medio año. Yo en ese entonces ya lo amaba, pero la cosa se puso peor cuando empezó a llorar y a decirme que por qué y por qué, si yo era su princesa, o sea todo eso, **me sentí la persona más mierda del mundo**, la forma en que me reclamaba se convirtió en una tortura y la culpa me siguió meses o igual y hasta años.

Yo sentí que le había dado en la madre, porque bueno... cómo decirlo... pues... en esa misma ocasión estuve con dos personas, o sea fue una fregadera. Es que habíamos ido a una fiesta y pues entre el alcohol y lo que quieras, besé a dos personas distintas en la misma fiesta estando mi novio.

“Estaba escuchando música en mi cuarto y me deprimí más de lo que ya me sentía, vi unas tijeras muy grandes, las abrí y las marqué muy fuerte en mis

²⁴⁵ Ibid., p. 109

muñecas, me ardió mucho pero quise volver a hacerlo y me las pasé por las muñecas como 5 veces... **algo que al principio quería que me diera el final, lo empecé a disfrutar, sentí un alivio muy grande. Con todo y que estaba llorando y me ardían los cortes... me alivió,** creo que eso es lo único que puedo decir de eso. Cuando menos sentí, estaba tirada en el piso viendo el techo pero ya había dejado de llorar, sólo estaba ida. La verdad no sé cuánto tiempo me quedé ahí. Ya cuando me levanté dije ¡no, mis muñecas! **¿Ahora cómo le hago para que no las vean?** Ya no recuerdo qué hice después.”

Se impone nuevamente la cuestión de la vergüenza como fracaso del ideal narcisista que vehicula el secreto. Es notorio también “el deajo melancólico” que se asoma con los autorreproches que bien podrían enmascarar el odio por el otro:

“Pero siento que mi vida era muy conflictiva, así como muy difícil conmigo misma. Siempre me estaba sintiendo mal, triste y deprimida, pocos eran los momentos que valían la pena. Había veces que veía las cicatrices y lloraba al verme así, me decía: cómo es posible que me lastime así, que mi culpa me lleve a estos grados, ¿cómo puede ser? Maldita sea.”

Con el tiempo como todo, cerraron los cortes. Aunque volví a intentar cortarme ya no sentía el mismo dolor, y así fueron esos días.

La relación amorosa en conflicto

Porque bueno, después de lo ocurrido todavía estuvimos juntos como 3 años más. “Y la relación que venga no sé... **no prometo fidelidad absoluta**, porque esa no existe y sí, pues lastimé a la una persona que me amó mucho, los que vengan pues... no sé pero siento que ya no la regaría así. No sé, estoy confundida ahorita **no tengo pareja y no es algo que necesite**, por eso igual no sé que pensar de la infidelidad.”

Una serie de argumentos en torno a la diferencia de los sexos, así como la expresión de una rivalidad hacen pensar el sustrato mismo de la demanda como demanda de amor y de una cierta imposibilidad para formularla: “Del mismo hecho de darse cuenta de que una equivocación se le ha infligido, concibe un odio [...]. El destinatario de este odio está más allá de los otros con los que se encuentra y, a través de ellos, es el otro que perjudica”²⁴⁶ (¿el otro sexo?)

“Claro que la carne es débil. Pero por eso **hay que pensar antes si vale perder lo que tienes por un rato**. Pero bueno... creo para ser así hay que querer mucho. Y a la mayoría de los hombres les pasa eso, obviamente si sienten (risa) pero son más... del momento. Hoy te bajan la luna y las estrellas y mañana salen con sus tonterías.”

²⁴⁶ Ibid., p. 107

"La mayoría, se dejan llevar por unas nalgas y valió madre. Pero bueno, no es que sea particular de los hombres, también hay mujeres muy cañonas... pero creo que para que una mujer sea infiel es porque hay algo más que sólo carne, llámale algo sentimental o como sea. Y en los hombres la mayoría de las veces es a lo güey."

"Tuve que darme madrazos con mi realidad para detenerme yo sola":
"Odio y vergüenza forman una extraña pareja: en los casos en los que la vergüenza es autohundimiento del sujeto, el odio es reivindicación de sí mismo. Sin embargo, el odio puede ser figura o "destino" de la vergüenza".²⁴⁷

"Pues mi papá y mi hermano son iguales de machistas, pero **yo vine a romper con eso y me siento bien por eso**. Claro no saben ciertas cosas... de hecho ni las imaginan (risa). Ellos creen que las mujeres son idiotas y ofrecidas... bueno no es que piensen así precisamente, pero en resumen eso es. Pues ¡ay! Sólo dime tú ¿Cómo piensa un macho de las mujeres? Pues eso piensan ellos. Igual ellos me catalogan en la misma situación pero pues **yo voy un paso adelante. De niña me daba mucho coraje... cosas como, por ser mujer atenderlos como si fueran inútiles** y la forma en que mi papá trataba a mi mamá."

"De entrada ni creo en el matrimonio. Si me gustaría vivir en pareja y tener un hijo, tal vez vivir en pareja un rato. Ya sabes esposo e hijitos. **Pero sólo un rato. Porque mi tirada es ser madre soltera. No quiero a alguien que me venga a joder la vida, quiera tener el**

²⁴⁷ Ibid., p. 108

control de mi vida y al final me salga con sus estupideces. No gracias yo paso.”

La lógica de la pérdida y el duelo no dejan ver, se trata de algo más que se juega en eso y que no es del orden de la pérdida, no sólo de ella, sino del devenir sexuado.

Un testimonio de sida (sí-da)

*El fallo positivo anunció
que el virus que navega en el amor
avanza soltando velas
aplastando las defensas por tus venas...
La ignorancia de los demás
vestida de puritana y de santa moral
hablaba de divino castigo,
y la vergüenza al que dirán
te empujó hasta que colgabas al final
tu cuerpo de una cuerda en el desván.*

Ignacio Cano

Antonio, un joven infectado de Sida, relata la historia de su enfermedad:

“La verdad, eso fue lo que me dijeron los médicos, bueno en sí, la doctora que me atendió, y que esa enfermedad probablemente llevaba más tiempo en mi cuerpo; de hecho sólo cuando de verdad ya afecta al cuerpo es cuando se hace evidente y como cada uno es diferente...”

Una serie de cambios en su cuerpo anunciaban un padecimiento incierto, al que rechazaba aún antes del diagnóstico, algo que ya desde antes, le era ajeno y que sin embargo sólo adquiere sentido con él:

“La verdad sí lo llegué a notar, de hecho me sentía muy mal porque tenía mucha fiebre y dolor de estómago, pero como que no le di mucha importancia...como que me aguantaba y ya, y como a veces me malpaso, es decir, no como a mis horas, pues creí que era por eso”.

Es hasta que Antonio no puede seguir la práctica de “aguantarse”, que recibe atención médica y aún entonces, “resistiéndose”, es llevado de emergencia al doctor en un estado de franca gravedad, ya que según su relato, no podía ni moverse por la fiebre y la debilidad extrema. Es internado inmediatamente en el hospital. De esa estancia, dice no recordar casi nada, excepto a sus papás ahí. Tampoco logra recordar detalles que le informan acerca de su padecimiento, sólo recuerda que le dijeron que la carga viral que tenía, era muy alta.

Le dan un tratamiento preciso, alertándolo de que de no seguirlo, tendría consecuencias muy graves, no obstante:

“pues no lo hago como me dijo; bueno en un principio cuando salí del hospital pues sí lo hacía, pero después como me empecé a sentir bien, pues dejé de hacerlo”... (Las pastillas) Casi no me las tomo porque de alguna manera siento que estoy bien, creo que aún no he aceptado que tengo esa enfermedad y más aún, no creo o no me puedo hacer a la idea de que voy a morir joven”.

“A veces **he llegado a creer que las enfermedades son muy mentales**, es decir uno se enferma en la medida en la que se siente enfermo y pues la verdad a veces sí me siento un poco mal, pero de un dolor de estómago no pasa y pues, no sé, yo creo que por eso no me tomo las pastillas”.

“Me da miedo tomármelo porque no sé qué me pueda pasar y la verdad ese medicamento jamás me lo he tomado desde que me lo dieron...No sé, es **algo que me dice muy en el fondo que no lo**

haga, y no sé, a veces sólo sigo lo que siento y pues es así, me dejo llevar”.

“ya me enfermé, ya no puedo hacer nada más que seguir adelante, digo, no estoy muerto y aún en esta condición a lo único que le tengo miedo es al rechazo de quienes me rodean o quienes me importan; de todas maneras la vida sigue y **si no me morí, es por algo**, y lo único que quiero es poder superarme y tener algo propio y con ello mejoraría la calidad de vida de mi familia, en especial la de mis padres que han dado tanto por mí”.

Se asoma una “voluntad de poder” y en lo que por momentos parece cierta “omnipotencia”:

“A veces me pongo a pensar de esto y digo ¿en qué momento no me cuidé? **¿En qué momento decidí o comencé a decidir acerca de mi vida? ¿De verdad estaba preparado para una decisión tan importante?”**

Así, la enfermedad adquirida por contagio sexual, aparece como una suerte de encuentro con un intruso del que no quiere saber nada y que ¿acaso el aceptar el tratamiento médico lo “obligaría” a asumir?

Antonio ha decidido comunicar sólo a su madre el diagnóstico de su enfermedad, único miembro de su familia que puede saber de ésta, pero su padre no. El discurso de Antonio, alude continuamente a la decepción en lo que respecta al fracaso del ideal, a no ser más el “modelo que era, “pero como siempre fui el niño serio que se preocupaba por los demás y que va de maravilla en la escuela; es

decir, que de alguna manera fui el modelo a seguir de mis primos y mis sobrinos, pero no, en verdad no soy nada de eso, **una muestra de que no soy ese modelo a seguir es que me enfermé**”

La vergüenza se hace presente al no poder sostenerse más como un ideal de los otros:

“Lo que no me agrada es que no sepa cómo reconocer que me equivoqué y que los demás acepten que me he equivocado, que todos tenemos derecho a equivocarnos, evidentemente no debí hacerlo así de grande, soy un tonto, a veces digo: si tanto que estuve diciendo y donde vine a terminar; es triste ver como no hago lo que digo, ¿crees que alguien va a seguir mis consejos, si saben que estoy enfermo?”

Desde ahí, la decisión de mantener su enfermedad en secreto, parece remitir a la vergüenza en ser, pero ¿cuál(es)? ¿la de ser homosexual? De ser así, lo que estaría tratando de ocultar aparentemente no es propiamente hablando el diagnóstico de Sida, sino la homosexualidad, pero quizá y sobre todo, la humillación que le provoca ¡equivocarse!

“... Y así me la había pasado, sin ir al médico, como siempre me he sentido bien y he hecho ejercicio, **de alguna manera mi cuerpo, como que siento que se ha acostumbrado a estar bien y sin ayuda de medicamentos y esas cosas**”

“De hecho, a la doctora que me atiende, pues **no le digo nada**, sólo me limito a decirle que me siento mejor y que me tomo las pastillas y eso, pero realmente no me he sentido mal. Por eso, **no considero pertinente seguir las instrucciones**”.

Lo paradójico de la imagen narcisista

No sin asombro y hasta perplejo podría decirse, con un discurso cargado de auto-reproches que aventuramos melancólico, dice:

“yo tanto que decía que el uso del condón era de suma importancia y casi casi, me dedicaba a hacer propaganda y dar como una especie de información sobre eso a las personas que me importaban, llámese amigos de la cuadra, primos más pequeños, y así a personas que me importaban. No sé por qué yo no lo hice en su momento; sólo sé que cuando uno está ebrio es muy fácil decir: No pasa nada”

La máxima paradoja aparece en un llamativo enunciado de Antonio, refiriéndose a lo que implicó el diagnóstico de SIDA en su vida:

“La verdad, vino a modificar toda mi estructura, porque **en un primer momento creí que toda mi vida iba a ser normal y algo aburrida, porque no sé, creí que iba a terminar la escuela con mucha satisfacción como en los demás ciclos anteriores** y pues no, la verdad no, ahora me tendré que quedar un año más y no sé si quiero seguir estudiando después de terminar la prepa, y después de que me dijeron lo que tenía, pues trato de vivir mi vida con más responsabilidad, digo: no muchas personas saben lo que tengo, y casi ninguno de mis amigos , digo casi **porque el mejor amigo de**

uno es uno mismo y sólo yo, mi mamá y mi doctora saben qué onda.”

“Yo que creí que me cuidaba tanto y cuidaba a quien quería y sólo porque me descuidé un poco, fue suficiente para que me infectara, y bueno que ni se diga el tipo de personas con las que uno se involucra; de hecho yo siempre he sido muy solitario y serio, tengo pocas amistades y eso, y mis amistades son muy reservadas y como que no sé, de alguna manera el desmadre me ha llamado mucho la atención.”

¿Acaso cabe suponer que en estos fragmentos de discurso, indiscutiblemente paradójicos -por extraño que pueda parecer- se indica que su enfermedad vino a “sacarlo” de la vida supuestamente “normal y aburrida” que llevaba? ¿Una vía posible para no ser más el Ideal?

¿Un sacrificio? ¿Dolor de existir o goce de existir?

He visto mi vida irse por un caño cada vez que me acuerdo y sin embargo aún sigo en pie y es por ellos (sus padres) que **seguiré de pie hasta que de verdad ya no pueda.**

...**me encantaría contarle todo a todos** pero sé que es imposible y pues, prefiero estar así, aguantarme yo solo con esto y sé que de alguna manera podré salir adelante, aunque a veces me es imposible, o creo que es imposible, pero no sé, de alguna manera siento que si tengo algo por lo cual salir adelante, esto no me

será tan difícil de sobrellevar y pues no sé de dónde agarro fuerzas y continúo con esto.

La pulsión: la única certeza

¿Acting-out o pasaje al acto?

"Fue en una fiesta, uno nunca sabe a qué se expone; la verdad sólo conocía a un chavo fue el que me invitó, pero ya entrada la noche se fue con uno de sus amigos de la fiesta y me dejó con sus demás amigos. Yo ya había notado que se estaban echando cosas a lo que se tomaban porque se veían algo alocados, pero como estaba con mi amigo, no hice mucho caso y sólo tomaba de lo que él me daba, pero cuando él se fue y me dejó con otros chavos, dejé de tomar, pero ya sabes te cargan la pila y pues por menso me dejé llevar y acepté lo que me daban. Se me subió mucho, me insistieron en que me quedara y acepté porque me sentía mareado y un poco mal... **y digo que fue ahí, porque uno mismo siente los cambios en su cuerpo y esas cosas**, pero no creí que me fuera a ir tan mal y ahora sólo me queda tratar de no pensar en eso".

Es por demás llamativo que Antonio "previendo un peligro" en esa escena, termine concediendo, entregándose literalmente a ella, como si se tratara de una atracción irresistible, análoga a un juego de terror que arrastra a no poder separarse del objeto de miedo, en lo que podría ser concebido como un pasaje al acto, situación que podría pensarse como "facilitada" por los efectos de la ausencia del amigo en quien Antonio confiaba "ciegamente".

Nos dice: “acepté lo que me daban”, “me dejé llevar”, una suerte de “docilidad” que abre algunas interrogaciones. ¿Se trata de la presencia de la angustia? Desde ahí: la emergencia de un acto en el cual, en lugar de ser, hace. Única salida ante la inminente “desaparición del sujeto”, fuga del pasaje que desborda la pulsión de muerte.

¿Un sacrificio?

“...ahora pues de alguna manera sé que ya no puedo tener relaciones sexuales con cualquier persona, de hecho ahora **me agunto más las ganas** y aunque me lo propongan no accedo; porque sé lo que tengo y **no quisiera enfermar a alguien más y causar en su familia el sufrimiento que yo he causado en la mía**. Por eso, y por algunas cosas que me ha dicho la doctora, de que ahora debo cuidarme más, porque cualquier enfermedad, aunque sea mínima, para mi condición se duplicará o será más fuerte de lo que antes pudo haber sido.”

“...Pero la parte que se me ha hecho difícil, es la de las relaciones de pareja, porque tengo miedo de que me enamore de alguien, **en mi condición hacerme ilusiones de que voy a tener una pareja con quien compartir mi vida o lo que quede de ella, es prácticamente nula**, porque quién va a querer estar el resto de mi vida a mi lado, sabiendo lo que tengo...”

La "ética c399libe" que pregonaba, se topa con un "nuevo" discurso no exento de contradicciones que quiz399 expresan la tensi399n entre lo dicho y el decir.

"Y bueno, pues despu399s de todo esto es m399s que obvio que mis intereses se han ido modificando, porque ahora ya no pienso en formar una familia, eso es s399lo, o mejor dicho fue s399lo un sue399o que se qued399 en eso: un sue399o."

"En cuanto a si quiero establecer una relaci399n de pareja firme, **me encantaría, de hecho estoy saliendo con una persona**, pero no sabe nada de nada, ni siquiera sabe que estuve en el hospital, no me atrevo a decirle, pero pues es cosa de que me anime, porque no me gusta mentir, creo que es lo peor que se puede hacer, y **la neta no lo hago por miedo a que me deje y me estoy encari399ando demasiado**, pero ni modo, de alguna manera s399 que debo decirle y que tome una decisi399n, y respecto a mi familia, pues, de igual manera hasta que los s399ntomas sean m399s evidentes, pues hasta entonces se los dir399..."

"...y a final de cuentas, quien decide que hace o que no hace con su cuerpo, es uno mismo, sin importar todos los buenos consejos que nos puedan dar o no, **porque al final hacemos lo que queremos** y no lo que nos dicen que hagamos, aunque a veces parezca que s399, no es verdad; **siempre he cre399do que mis deseos son m399os** y aunque sepa que no me van a dejar nada bueno, lo quiero hacer y lo voy a hacer, aunque ahora con un poco m399s de responsabilidad porque no quisiera infectar a alguien m399s o que me re-infectaran, eso s399 ser399a fatal para m399".

Si bien la cuestión de la vergüenza en el malestar pone en marcha lo que en este apartado planteamos como avatares del narcisismo, queda claro que no por ello queda "borrada" la referencia a la culpa. Ahora, es necesario adentrarnos en una interrogación por la eticidad en la perspectiva de la demanda (decir) que venimos trabajando, cuestión que haremos vía el cuidado de sí.

3.5. Demanda - cuidado de sí

...si el tiempo debe mostrar
la ambigüedad del ser
y de lo de otro modo que ser,
entonces es conveniente pensar
su temporalización no como esencia,
sino como Decir.

Levinas

Si el narcisismo remite a ese lugar de lo imaginario en el que parece mostrarse una suerte de dependencia a la imagen especular, no por ello ha de perderse de vista la presencia misma de la angustia en tanto “es una señal en el yo”, lo que “siendo así, debe estar en ese lugar donde se simboliza el *yo ideal*, en *x*. Es un fenómeno de borde en el campo imaginario del yo, dice Lacan, [...] el *yo ideal* es esa función gracias a la cual el yo se constituye por una serie de identificaciones con ciertos objetos”.²⁴⁸ Desde ahí, quizá, no deba sorprender lo que en los síntomas narcisistas, se manifiesta bajo la forma de un “retorno a la imagen del cuerpo” incluyendo subrayadamente el *acting out*, que podríamos decir que es análogo al momento mismo de constitución del *yo ideal* en la imagen frente al espejo, que se realiza ante (y por) la mirada del otro, “testigo del júbilo” tal como en la (de)mostración que se hace en el *acting*. Ahora bien, tampoco podemos dejar de advertir que prácticamente todos los casos en que se producen estos actos, hacen “síntoma en el amor”, es decir, de su “fracaso” para suplir “la relación –proporción sexual que el inconsciente excluye”²⁴⁹; así, es llamativa la reiterada aparición de frases que atañen a la lógica conflictiva de los sexos, “lógica” desde la que parece articularse la decepción, el dolor, pero sobre todo el repliegue narcisista. ¿Porqué? quizá porque “el amor se introduce por el narcisismo, [...] que

²⁴⁸ Moustapha Safouan, *Lacaniana*, Op. cit., p. 233

²⁴⁹ Colette Soler, *La Maldición sobre el sexo*, Op. cit., p.162

consiste en una investidura no del objeto parcial, fuera del cuerpo, sino de la imagen del cuerpo como unidad, ya se trate del cuerpo propio o del cuerpo del semejante en espejo".²⁵⁰

Frases como "tomar el control del cuerpo", "hacerlo propio" (en algunos casos de anorexia-bulimia que ya citamos) cortarse "para sentir (se) viva", "algo que al principio quería que me diera el final, lo empecé a disfrutar, sentí un alivio muy grande"; "Con todo y que estaba llorando y me ardían los cortes... me alivió", etc.²⁵¹ que aparecen también en el pasaje al acto, podrían encontrar fundamento en la fórmula del autoerotismo en el sentido que Lacan le da: la que plantea que "no se carece del mundo exterior, sino de sí mismo"²⁵². Lo que hace reflexionar en torno a dos polos del narcisismo; uno el que señala su "insuflamiento" y el otro, su "déficit", ambos relacionados no obstante con la agresividad²⁵³. En lo que atañe a "hacer síntoma en el amor", surgen preguntas que de nuevo abren la disyuntiva en torno al sujeto y la época, más precisamente de su malestar, porque ¿es acaso del "exceso" (de un plus-de-goce) lo que se hace presente en estos destinos de la angustia? y ¿es acaso del amor de lo que depende tal "exceso"?

Según Eric Laurent "eso es justamente lo que está en cuestión en la época, el amor al padre y a la metáfora que él implica, metáfora en la que por su amor, para su amor, se condesciende a situarse en la diferencia sexual. Por esta operación, el

²⁵⁰ Ibid., p.164

²⁵¹ Frases que, podría decirse, muestran que el lenguaje también tiene una función especular.

²⁵² Moustapha Safouan, *Lacanianana*, Op. cit., p. 234

²⁵³ "Lacan acuña la expresión 'agresión suicida narcisista' para expresar el hecho de que el carácter erótico agresivo del enamoramiento narcisista de la imagen especular puede llevar al sujeto a la autodestrucción (como también lo ilustra el mito de Narciso). (Dylan Evans, Op. cit., p.135)

exceso del plus-de-goce condesciende a mantenerse en una relación con la diferencia sexual".²⁵⁴

Narcisismo, "sí mismo", que no puede sino evocar, el tema de la angustia, que justo en el contexto de nuestro trabajo, plantea la pregunta por el "cuidado de sí", en tanto concepto existencial implicado en la demanda, en tanto que la angustia puede ser concebida como una vía del cuidado, que rompe la dinámica de la cotidianidad para instalar "sin la angustia el sujeto no tendría expectación, ni preocupación para abandonar la identificación al *uno mismo*, a su existencia impropia como unidad imaginaria. [...] El cuidado, por consiguiente, requiere de la angustia pues se sitúa más allá de los fantasmas del miedo, atravesándolos. La angustia impide todo *enmascaramiento* de la condición propia del ser"²⁵⁵

El tratamiento del concepto de cuidado de sí tal como aparece con Foucault hace emerger el problema de las formas de subjetivación, donde el cuidado de sí es una experiencia unida al conocimiento y al saber; sin embargo, ¿qué se oculta ahí? La angustia.²⁵⁶

Porque es en su aspiración al deseo, donde el sujeto por esa vía despliega un acto que bien puede ser de búsqueda que opera con y por la angustia ¿hacia

²⁵⁴ Eric Laurent, "El reverso del síntoma histérico", en: *Síntoma y nominación*, Op. cit., p.20

²⁵⁵ Héctor López, "Sorge, entre el cuidado y la preocupación", en *Lo fundamental de Heidegger en Lacan*, Letra Viva, buenos Aires, 2004, p. 127 y 129

²⁵⁶ En "Subjetividad y Verdad", Foucault aborda la cuestión como lo que podría entenderse como el "pasaje a lo óntico" cuando se pregunta "¿Cómo la experiencia que se puede hacer de sí mismo y el saber que de ello se forma han sido organizados a través de ciertos esquemas? ¿Cómo se han definido, valorado, aconsejado o impuesto estos esquemas?... ¿Cuidar de sí, podría ser entendido como el efecto del despliegue de una "curiosidad"?". "Como única especie de curiosidad, por lo demás, que vale la pena de practicar con cierta obstinación: no la que busca asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite alejarse de uno mismo. ¿Qué valdría el encarnizamiento del saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se puede, el extravío del que conoce?" (Michel Foucault (1984) "*Historia de la sexualidad*", Tomo 2-El uso de los placeres. Madrid, Ed. Siglo XXI. p.p. 11-12)

dónde? ¿hacia la significancia? “Para la filosofía de la existencia, el juego de la vida no es, en primer lugar, pensamiento, sino lenguaje, es decir, significancia”.²⁵⁷

| Vector ²⁵⁸ | Relación con la significancia | Lado sujeto (Lugar que el sujeto asume) | Lado otro (Acto del sujeto respecto del Otro de lo simbólico) | Óntico: tensión entre |
|----------------------------------|-------------------------------|--|--|--|
| Cuidado ²⁵⁹ (cura) | Sentido de la significancia | Posicionarse en la significación del juego como <i>enjeu</i> | Dar y recibir, don e intercambio | Cuidado frente a preocupación utilitaria |

¿Qué lugar plantear para este concepto (cuidado de sí) en el malestar? ¿Podría siquiera plantearse frente a formulaciones que proponen: “sujetos atrapados en la perversión social, objetos del saber técnico que regula nuestras existencias.”²⁶⁰ [?] Cuestión que podría pretender la posibilidad de una “absoluta sujeción” lo que podría traducirse en algo así como, “entregar al sujeto al malestar”, sin preguntarnos por lo que (en el sujeto del inconsciente) está en juego: la enunciación (el decir). Entendida como lo que resulta de (en) la articulación de la existencia del sujeto con el lenguaje, y que rebasa completamente al modelo comunicacional, haciendo aparecer lo singular y (siguiendo a Levinas), “lo

²⁵⁷ Hans Saettele, “Juego de lenguaje: productividad de un concepto filosófico en la investigación social”, en *Anuario de investigación 2009*, UAM-Xochimilco, México, 2010, p. 253

²⁵⁸ Hans Saettele, “Juego de lenguaje: productividad de un concepto filosófico en la investigación social”, Op. cit., p. 258 (Sólo se toma el fragmento del cuadro que se requiere para la investigación. Los paréntesis debajo de las columnas tres y cuatro fueron extraídos de otra parte del texto e incluidos para su mejor comprensión.)

²⁵⁹ Con cuidado no nos referimos a “no *cuidarse a sí*, sino ser él mismo cuidado” (Héctor López, “*Sorge*, entre el cuidado y la preocupación”, en *Lo fundamental de Heidegger en Lacan* Op. cit., p. 127)

²⁶⁰ Roland Chemama, *Depresión, La gran neurosis contemporánea*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007, p.7

absolutamente *otro*".²⁶¹ Vinculación (existencia y lenguaje), que por ese hecho, hace de la existencia una existencia paradójica, (lo que es del destino del sujeto).²⁶² Se entiende así que el sujeto dividido estaría inmerso en la paradoja que lo divide "entre" lo visible y lo invisible que (se) muestra y oculta al mismo tiempo en el decir y lo dicho.²⁶³

Podría decirse con esto, que la transfiguración de la demanda expresa un dilema entre el cuidado de sí (lo que es existencial) y la demanda social (que hace aparecer el tema del perjuicio) y que lo es del orden del semblante, pero ¿cuál? Planteamos que la transfiguración misma de la demanda, parece revelarse en el cuidado de sí en términos de la forma que adopta en el malestar y que aventuramos (hipótesis) es la de "amor a la imagen", (la imagen narcisista) lo que quizá es el (semblante) soporte mismo del narcisismo (en el malestar).

¿Es del orden de la preocupación? Lo que es el polo opuesto al cuidado. De eso podría tratarse en los discursos del malestar que apuntan a "buscar" que impere la "voluntad de goce", "la autonomía", "ser uno mismo", "ir más allá del límite", etc. Literal alejamiento "del cuidado de sí", expresión sin igual de la pasión narcisista que parece encontrar en la melancolía y la adicción su correlato. De esta manera es posible advertir (como un eco) eso que Lacan llamaba palabra vacía que bien puede representar lo que Dufour llama la necesidad de autofundación del sujeto

²⁶¹ "El modelo comunicacional omite justamente el hecho lingüístico por excelencia: la autonomía del lenguaje, a saber, la distancia enunciativa a través de la cual y solamente a través de ella, podrá aparecer ese 'algo más' que vehicula el discurso, y gracias a ello todo discurso, aún el cotidiano, es mucho más que un simple reflejo de una situación de comunicación". (Hans Saettele, "Juego de lenguaje: productividad de un concepto filosófico en la investigación social", en *Anuario de investigación 2009*, Op. cit., p.246)

²⁶² A eso nos parece que corresponde el enunciado de Levinas "significar hasta el punto de volverse signo"

²⁶³ [...] lo visible (*un* juego de lenguaje en determinado momento y en determinado lugar social) y lo invisible (*el* juego de lenguaje). (Ibid., p. 252)

moderno, como quizá se lee en el siguiente enunciado: "lo que esto me ha dejado es el no llevarme por el qué dirán, o por el hacerme lucir entre los demás y sí, yo ya estaba mal, no rendía en la escuela, no rendía en varios aspectos...es algo que pasa, no toqué fondo (se refiere a una anorexia extrema, a estar "súper flaquísima") no lo toqué; si lo hubiera tocado creo que no estuviera aquí", pero si reflexionas mucho...¿Cuánto es lo que no te quieres, ¿no? porque a fin de cuentas, en ese momento llegas y es mi vida ¿no?, o sea, yo decía "ay si, me vale", pero te das cuenta que no! que en realidad no es lo que tú quieres y lo que estás haciendo es producirte castigo a ti mismo".

Pasión narcisista que muestra la recurrencia a la imagen, cuya ley no es otra que la autorreferencialidad. Hace pensar que: "El par ordenado (S_1, a) parece estar quebrado y todo ello ya no tiene sentido, no engendra ningún discurso. El sufrimiento se produce como si el cuerpo buscara por sí solo su norma, inmanente a la disciplina, de la que se vuelve el agente en acción."²⁶⁴ Nos parece que esto quiere decir que entre el Significante amo (S_1), lugar fundacional del sujeto y el objeto a , se ha producido una fractura, una mala conexión, que al no encontrar una salida en lo simbólico se aloja en el cuerpo.

Ya no se trataría del amor sino de la *réson* "el síntoma se desdobra a partir de lo simbólico. Hay algo que resuena. Y no es lo resonante en tanto que lo simbólico obedece a la razón, sino más bien algo que se impone de lo resonante, r-é-s-o-n.

²⁶⁴ Laurent Eric, "El reverso del síntoma histérico", en: *Síntoma y nominación*, Op. cit., p. 18

Algo resuena en el cuerpo a partir de lo simbólico y hace que el síntoma responda. Responde al semblante”.²⁶⁵

En la perspectiva de la demanda como Decir que hemos estado tratando de articular, el cuidado (de sí) quizá plantea una posición privilegiada en el terreno de la experiencia, ¿de cuál? Creemos que de aquella que justamente sea capaz de tomar distancia de los discursos que la pueden alienar del Decir. Y es posible preguntarse ¿cómo podría ser eso? No habría una respuesta *toda* a una compleja cuestión que en tanto atañe a un concepto existencial, no se sustrae de ninguna manera de los criterios con que es afectado en la realidad. Implica re-situarnos en la pregunta por la enunciación en la que de modo análogo a la concepción de discurso que indica que éste es algo que va más allá de las palabras, se busque una dimensión fundadora (originaria) del Decir. Un breve enunciado venido de la filosofía ofrece una orientación: “El decir precisamente no es un juego, es anterior a los signos verbales que conjuga, anterior a los sistemas lingüísticos y a los cosquilleos semánticos –prefacio de las lenguas-, es proximidad del uno al otro, compromiso de acercamiento del uno al otro, es la significancia misma de la significación”²⁶⁶. Si atendemos a los términos de Levinas, podemos concebir que se trata de algo que no es justamente del “bienestar”. ¿Es de la trascendencia?

Si el decir no es un juego, ¿no significa eso precisamente que se nos abre otra dimensión del vínculo? Creemos que se trata de la trascendencia justamente que

²⁶⁵ Ibid., p. 20

²⁶⁶ Emmanuel Levinas, *Otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Buenos Aires, 2003.

se funda en el “rostro del otro” justo como lo inaugural del vínculo (y del decir, del que podríamos aventurar que el cuidado (de sí) lo vehicula).

La idea de trascendencia es lo que se viene a plantear como una diferencia, o sea lo “*otro modo que ser*”, “Ser o no ser; por tanto la cuestión de la trascendencia no reside ahí. El enunciado de lo otro que el ser [...] pretende enunciar una diferencia [...] precisamente la diferencia de lo más allá, la diferencia de la trascendencia”.²⁶⁷

En ese “*otro modo que ser*”, puede parecer paradójico plantear que se juega lo que no es un juego (el decir), del mismo modo en que el decir no es lo dicho, es absorbido en el dicho. Compleja lógica que no obstante tiene la particularidad de poner el acento en la responsabilidad ética definida en la relación con el otro, lo que puede hacer del concepto de cuidado (de sí) un asunto del decir, en tanto unido al interés (de sí y por el otro) que define la esencia (como trascendencia): “El destino sin salida en el cual el ser encierra inmediatamente el enunciado de lo otro que el ser ¿no depende del encarcelamiento que lo *dicho* ejerce sobre el *decir*, del oráculo en el que se inmoviliza lo dicho?”²⁶⁸

Es momento de “extraer” las consecuencias del planteamiento que intentamos hacer sobre la demanda (*decir*). Para eso es imprescindible situarnos en otras coordenadas distintas del malestar para no vernos reducidos a la pretensión de significarlo todo, perdiendo de vista justamente “*lo otro modo que saber*”. De ahí podría decirse ir *más-allá-del malestar*, sin que por ello podamos prescindir de lo *dicho* porque “lejos de la intención de suprimir la lengua de lo *dicho* en aras de

²⁶⁷ Ibid., p.46

²⁶⁸ Ibid., p. 48

otra constituida por un puro *decir*, se trata más bien de establecer los límites de lo *dicho* y leerlo como huella del *decir*".²⁶⁹ Más allá del malestar que podríamos entender como la posibilidad misma de un más allá de "ser signo". Así, por difícil que sea, es importante tomar cierta distancia de la significación para poder acceder a lo que se (le) resiste: "la huella del otro", entendida con Levinas como lo que funda la relación ética, el vínculo con el otro, la responsabilidad; y que nos permite replantear lo que con el término de "cuidado de sí" habíamos intentado articular precisamente para poner distancia (al malestar).

"Este *de otro modo que saber*, no es la creencia, sino la proximidad, la socialidad misma que es anterior al *logos* y es lenguaje. Se propone abordar al *otro humano* –más no al concepto genérico de hombre- a partir de la *proximidad al otro*, es decir del Otro y no a partir del conocimiento de sí mismo, ni de lo Mismo que oculta la alteridad. El Otro como lo absoluto es una trascendencia anterior a toda razón y a lo universal, porque es precisamente, la fuente de toda racionalidad y universalidad".²⁷⁰

Desde esta perspectiva, ¿en qué términos habría que entender el cuidado de sí?, quizá podría aventurarse que en el descubrimiento del Otro como necesitado, como puede pensarse a partir de *La huella del otro* de Levinas.

²⁶⁹ Silvana Rabinovich, "Prólogo. Levinas: un pensador de la excedencia", en: Emmanuel Levinas, *La Huella del Otro*, Taurus, México, 2001, p.22

²⁷⁰ *Ibid.*, p.17

“Lo subjetivo y su Bien no podrán comprenderse a partir de la ontología; al contrario, a partir de la subjetividad del Decir es como podrá interpretarse la significación de lo Dicho.”²⁷¹

²⁷¹ Emmanuel Levinas, *Otro modo que ser o más allá de la esencia*, Op. cit., p. 97

4. Conclusiones

“El buen deseo inaugura todo lo que seguirá. En un cierto sentido es el pensamiento, el Cogito mismo, desde siempre un habla. Aquí no se trata de la pregunta psicológica acerca de si puede haber un pensamiento sin habla. Y aunque así fuese, el pensamiento se hablaría a sí mismo. Y en el Decir uno se ha encontrado al otro”.

Levinas

Si bien hemos tratado en este recorrido de introducir matices diversos a lo que en los discursos de las ciencias sociales se ha planteado en torno al malestar actual, proponiendo para ello una serie de conceptos, es tiempo de ordenar nuestras hipótesis y hallazgos a fin de extraer sus implicaciones y lo que puede ser la contribución de nuestro trabajo. Conceptos que nos permitieron articular paulatinamente el problema de investigación enunciado así como su reformulación, haciendo derivar las hipótesis que devinieron hallazgos. En primera instancia, habíamos partido de la idea de “nuevas demandas versus nuevas patologías”, premisa de origen que se fue transformando en “lo nuevo” de la demanda al articular el concepto de decir que plantea el psicoanálisis (dichomansión) y posteriormente el concepto de Decir (primario) de la filosofía del lenguaje que tomamos de Levinas y nos permitió orientar el trabajo hacia el hallazgo -quizá más importante- que devinó hipótesis: la transfiguración de la demanda. Concepto con el que, pudimos “escapar” a quedar situados (fijados) en los enunciados de la modernidad-posmodernidad, que proponen “un nuevo sujeto”, “una nueva economía psíquica”, “un mundo sin límites”, etc. que se ubican más bien lejos de recuperar los conceptos tradicionales, no sin consecuencias

para las disciplinas que abordan el lazo social, porque si el malestar plantea una nueva forma de apelación al vínculo social, creemos que no obstante eso, el sujeto (del lenguaje) hace “lo suyo” expresión simple, para indicar justamente su papel activo y que no puede ser reducido ni al juego social, ni a ser efecto de los discursos capitalista y universitario que articulamos para lo que más bien podríamos concebir como expresiones contemporáneas del lazo social y que a la vez constituyen “voces del malestar”.

Ahora bien, ¿cómo sostener la tesis de la transfiguración de la demanda? Reconociendo en las voces lo que le hace obstáculo (al decir), y que se articula en las Figuras del malestar (exclusión, narcisismo, depresión) haciéndonos indispensable la elección del síntoma, como primer punto de orientación, ya que sólo en términos de su relación con el Otro, pudimos acceder a una verdadera interrogación por la transfiguración de la demanda. Transfiguración que en la exclusión, de la que siempre hay presencia del sujeto (auto-exclusión), podemos reconocer en el estrechamiento de lo privado que hoy renueva la vieja controversia entre lo individual y lo colectivo, haciendo de este par indisociable, una oposición insostenible desde Freud en “psicología de las masas y análisis del yo” y que nos parece apuntalarse en la exclusión del sujeto. Transfiguración que en la depresión, hace homogeneizar un sinfín de síntomas en ese diagnóstico, del que, su presencia implacable hoy, la convierte en el cajón de todos los síntomas y en una franca amenaza, negándole toda posibilidad “de un decir”; y la última de estas figuras: el narcisismo, del que reconocemos la “autorreferencialidad” quizá como la máxima expresión de la transfiguración de la demanda, al hacer de la

voluntad de ser/tener, ese repliegue del sujeto en el “yo” que hace obstáculo al Decir, o sea a la articulación misma de la demanda. Si bien, el análisis de estas figuras apoyado siempre en “voces del malestar” pero sobre todo, la concepción de demanda-decir y la noción misma de transfiguración, nos permite reconocer estas figuras como, literalmente, intrincadas, impensables al margen unas de las otras.

Transfiguración que toma forma en las figuras del malestar y que está en la base misma del planteamiento de “lo nuevo” para establecer una diferencia con los diagnósticos epocales, justamente para destacar lo que de “nuevo” se hace presente en lo estructural del malestar: el síntoma generalizado del que da cuenta la masificación y la multiplicación de los diagnósticos; en una palabra, privilegiar la visibilidad como el eje que ordena el síntoma “social”, cuestión que evoca a Levinas cuando dice “significar al punto de hacerse signo”. Es por ello que fue preciso hacer intervenir algunos los conceptos clásicos, en este caso del psicoanálisis, ante diagnósticos tales como “perversión generalizada”, que llevaron a preguntarnos por la relación del síntoma con el lazo social, y que nos condujo a la pregunta crucial por la demanda de hoy ¿histórica?, y con ello a la relación del cuerpo histórico-demanda.

Dicha transfiguración enmascara las posibilidades del Decir desde un lugar simbólico, donde la relación con el Otro adopta diferentes formas que van desde “neutralizarlo” hasta “idealizarlo”, haciendo aparecer el discurso histórico (como lazo social). Así, más que lo “nuevo” de la demanda, lo que se muestra en este plano “colectivo” es su transfiguración, que se refleja en un discurso del individuo,

propiamente hablando, como de sus “avatares”: “si el individuo es considerado de manera abstracta (el usuario de la salud...) y si se reduce a un ser consciente, racional, identificado con su querer, que no tiene con los otros en sociedad sino relaciones contractuales libremente consentidas, entonces se puede decir que las fronteras con el holismo tienden a borrarse.”²⁷² Discurso del “individuo” que evoca su propia confusión como podría ilustrarse con lo enunciado por Samuel Beckett: “Parece que hablo, y no soy yo, que hablo de mí, y no es de mí...¿Cómo hacer, cómo voy a hacer, qué debo hacer, en la situación en que me hallo, cómo proceder?”²⁷³

Reconociendo, con eso, al discurso histérico como una posición que puede ser ocupada por cualquiera en el lazo social, y que ante la emergencia del discurso científico, muy precisamente biológico, expresa lo que el sujeto no podría expresar en ninguna otra posición discursiva precisamente porque el discurso histérico da cabida a la expresión del decir (del deseo y del saber). Discurso histérico que anuncia el “estallido” de la pregunta (de todos los tiempos) del sujeto por la relación y diferencia sexual; hoy obturada por el discurso científico.

La pregunta por la “demanda histérica” fue el resultado de la reflexión en torno a la demanda como demanda de amor que no podría ser articulada sin una histerización del discurso. Nuestra propuesta pretende reconocer en la demanda tal componente como necesario para su articulación con el deseo, de ahí que la obturación de la demanda y/o su transfiguración nos llevan a concluir que, si bien,

²⁷² Erik Porge, *Transmitir la clínica psicoanalítica*, Op. cit., p. 150

²⁷³ Samuel Beckett, *El innombrable*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 37

la “demanda histórica” no puede ser estatuida como la demanda contemporánea, existiría, sin embargo, lo que podríamos plantear como “demanda de histeria” para indicar cierta imposibilidad de acceder a la pregunta del sujeto, en la que está concernido el deseo.

En concordancia con lo anterior, las voces del malestar que pudimos presentar apuntan a evidenciar el conflicto de la diferencia sexual que confirma que lo actual del malestar es del orden del “mal-decir sobre el sexo” (Colette Soler), que muestra en prácticamente todos los casos, la lógica conflictiva de y entre los sexos, lógica en la que “en el plano del malestar en la cultura [...] la bipartición Eros y Tánatos reproduce algo de la oposición de lo femenino y lo masculino.”²⁷⁴

Si bien, ya Freud detectaba esta cuestión, su actualidad radica quizá en lo que es del discurso universitario, es decir, en la paradoja que implica que, por un lado, sea la biología el imperio mismo del saber de la sexualidad y que, al mismo tiempo, muestre sus límites frente a ella, de lo que los términos “elección sexual”, “preferencia sexual” son un claro ejemplo. Porque al mismo tiempo que se “biologiza” el cuerpo, se des-corporiza la sexualidad al hacerla entrar en la noción de género. “El género se define como ‘la cantidad de masculinidad o de feminidad que se encuentra en una persona’. Así pues, ‘la identidad de género comienza con el conocimiento y la percepción, conscientes o inconscientes, de que pertenece a uno y no al otro’”²⁷⁵. Discurso universitario que hoy hace de la biología un

²⁷⁴ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Obras completas, Tomo III, p. 3017, en Assoun, Paul-Laurent, *Lecciones psicoanalíticas sobre masculino / femenino*, Op. cit., p. 109

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 111

verdadero emblema que parece prometer que prácticamente nada falta o mejor aún que "nada debe faltar", que hace de la elección una suerte de promesa de libertad, autonomía en la que "yo sujeto histerológico"²⁷⁶ de la condición posmoderna, obligado a construirme solo, decidiría, pues crear el conjunto del proceso y llegaría hasta a 'fabricar' mi sexo por mí mismo"²⁷⁷, tal como muestran los cada vez más comunes avances en materia de genética, reproducción asistida -que incluye la posibilidad de elección del sexo del bebé- y hasta la clonación. Si bien hay un discurso de la negación de la diferencia sexual que como dice Dufour "promueve lo *unisex*", eso no significa que la diferencia sexual nos sea accesible, como ya hemos insistido antes, al decir que en el inconsciente no hay significante de ésta. Decir que no hay relación sexual para indicar justamente que no hay significante que nombre la diferencia, no es equivalente a que no haya diferencia sexual (lo que es del orden de la imposibilidad de saber). En tal sentido, el concepto de sexuación permite trascender la diferencia sexual anatómica (discurso biológico) situando "el momento de la elección en un sentido irreductible [...] a lo que es transmitido por el discurso de los otros –lo que nos impone el punto de vista del sujeto [...]".²⁷⁸

El tema de la sexuación recorre el malestar tanto en los síntomas como en los discursos. Así vimos operar con fuerza la cuestión de la identificación en el

²⁷⁶ "Hablamos de histerología para evocar una figura de retórica que se basa en la inversión de la anterioridad y la posteridad [...] y significa que 'lo que es posterior va adelante. La figura describe pues la inversión del orden natural de las ideas y los hechos [...] utilizar una histerología es, en suma, postular algo que aún no existe para autorizarse a realizar una acción. Dany-Robert Dufour, Op. cit., 2007, p.104

²⁷⁷ Ibid., p.194

²⁷⁸ Assoun, Paul-Laurent, *Lecciones psicoanalíticas sobre masculino / femenino*, Op. cit., p. 123

travestismo del caso de un joven anoréxico-bulímico en el que la identificación con los modelos de pasarela lo llevaba a disfrazarse de mujer “guiado” por un semblante donde la confusión radicaba en ser delgado para atraer a otros hombres, tal como lo haría una mujer, “descubriendo que más bien a los hombres les gustan los chavos marcados”. “El fondo cómico de la operación del travestismo es que se buria despiadadamente de la diferencia sexual, que revela mediante su mascarada, la comedia de los sexos”²⁷⁹.

En oposición a lo anterior, encontramos “la feminidad como mascarada” (Paul-Laurent Assoun); del lado de lo masculino, la mascarada suele mostrarse bajo la forma del super-macho que oculta su rivalidad asesina con el padre, evocando prácticamente el mito de “*Tótem y tabú*”; mascarada frecuentemente encontrada en los casos de adicción. Diferencia articulada a la pregunta por lo imposible de la relación sexual, como se muestra en el fragmento del poema de Fernando Pessoa, “Eros y psique” a propósito del destino de esta imposibilidad:

Sin ver dónde va, esforzado,/la vta predestinada/pisa el infante alejado./Él es por Ella ignorado,/y para Él, Ella no es nada.

Cada uno cumple el Destino –/Ella, durmiendo encantada,/Él buscándola sin tino/por el proceso divino/que hace existir a la estrada.”

El cuerpo, referencia obligada en los diagnósticos del malestar y de la demanda, planteó la pregunta por su ser significativo, lo que parecía reducir tanto al síntoma como a la demanda a su expresión visible. Si bien habría que dar cabida a una dimensión significativa del cuerpo, nuestra investigación intentó problematizar esta

²⁷⁹ Ibid., p. 113

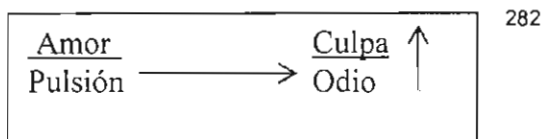
concepción “clásica”, arribando a la noción de a-significancia que, como dijimos antes, hace emerger lo imposible del sexo, más propiamente de la relación sexual. Una manera de decir que algo desde lo real (del cuerpo) hace a-significancia vía la angustia. Lo que resultó en adoptar “lo incorporal del sentido”, expresión de Nancy con la que tomamos la angustia como segundo punto de orientación al proponer, la posibilidad del síntoma no en el lugar de la falta, sino de la demanda; lo que de los destinos de la angustia emerge.

Una constante es la “decepción amorosa” en lo que parece ser la puesta en acto del fantasma histérico, cuestión que probablemente dio forma a la pregunta por la demanda histérica, expresando en este nivel que se trata de una pregunta por la diferencia sexual, por el enigma de la relación sexual, demanda de ser sexuado o, incluso, de ser. Lo que contra los diagnósticos epocales hace aparecer la culpa y hasta “la falta de goce” en la medida en que introduce la angustia. De esta manera, como señalamos anteriormente el amor hace síntoma y esto se inclina más hacia la vertiente de “falta de goce”, como sucede en el pasaje al acto donde “el suicidio tiene que ver con la voluntad de no saber, en este caso, no saber que el goce está en falta con respecto al amor”²⁸⁰. Como bien dice Fernando Pessoa al referirse a la posibilidad de que la angustia se enlace con el “amor”:

¿Qué angustia me enlaza?/¿Qué amor no se dice?/ Es la vela que pasa/en la noche que sigue.

²⁸⁰ Colette Soler, *La maldición sobre el sexo*, Op. cit., p. 75

Vemos aparecer también la culpa especialmente manifiesta en los destinos de la angustia (*acting-out* y pasaje al acto) que planteamos que culmina en la depresión y la melancolía, y en el contexto de las voces del malestar muestra que “‘La culpa obedece al amor insatisfecho’, en fin a la decepción del amor. Entonces [...] no opera con los dos términos, amor y goce, sino que introduce la función del odio, al considerar que odio y culpa forman un par; la segunda es el retorno del primero, del odio cuando está reprimido.”²⁸¹



Culpa que como bien decía Freud “no es el mal sino el bien el que engendra la culpa”; que en el contexto del malestar entendemos como “la obligación de ser feliz” en el discurso capitalista que pone objetos para suturar la falta (*gadgets*).

Desde ahí, quizá cabe preguntarnos si el malestar en la cultura contemporánea no apunta a un “exterminio de la alteridad”; tesis fuerte de Levinas, que no obstante parece tener alguna solidez en el discurso que lleva cada vez más a suprimir la pregunta por la identidad para reducirla a un determinismo que hoy podríamos reconocer como universalizante, como bien se advierte en la exclusión social que no en vano ha llegado a ser considerada como el significante que condensa el malestar actual. “La ‘civilización’ en su odio y temor por el otro, amparada bajo la

²⁸¹ Ibid., p. 75

²⁸² El esquema freudiano de la juntura del amor y la culpa. (Ibid., p. 76)

supremacía del ser y la *ipseidad* incuestionadas, engendra la violencia y el exterminio.”²⁸³

Ahora bien, en los destino de la angustia el tema del dolor ocupa un lugar primordial. ¿Qué es posible concluir respecto a la cuestión sobre el dolor, específicamente sobre “infligirse dolor”? compleja “práctica común” en el malestar, que analizamos por la vía del masoquismo, y que abre las interrogantes en torno al malestar de acuerdo con la tesis ampliamente difundida de la “perversión generalizada” en términos de la noción de goce. Si bien es imposible no ver su presencia en los testimonios, en las voces del malestar, no por ello significa que se trate de un goce perverso, “en el que se goza de tal o cual parte del cuerpo en cuanto fetiche”²⁸⁴. Creemos más bien que se trata del goce analógico que antes situamos en relación al masoquismo porque más que el objeto parcial, parece tratarse de ese lugar de pura pérdida, de “deshecho” en que se sitúa el sujeto. Cuestión que probablemente hay que pensar también por la vía del sacrificio: “Freud destaca un baluarte narcisista al universalizar el rasgo de carácter ‘ser una excepción’(que permite ‘reclamar privilegios sobre los demás’) [...] lo cual fuerza sólo a algunos a rebelarse contra el designio de la castración en exasperado desafío[...].Llama la atención que ese baluarte narcisista no ostente la grandeza de ‘su majestad el bebé’ sino lo contrario, la injuria del destino: enfermedad, padecimiento, privación, agravio...eco, marca del padre al que tozudamente se

²⁸³ Silvana Rabinovich, “Op. cit., p. 31

²⁸⁴ Alain Juranville, Op. cit., p.273

provoca para terminar sometiéndosele de la peor manera”²⁸⁵. A propósito del destino, no deja de ser significativo que en prácticamente todos los casos de adicción se planteaba un padre adicto, lo que no debe extrañarnos en virtud de que “el Nombre-del-Padre es el ‘significante del Otro como lugar de la ley’”.²⁸⁶

Concluimos que en este recorrido “el estallido de lo nuevo” tiene que ver con las figuras del malestar que desarrollamos, al radicalizar la segregación (exclusión) como efecto quizá del discurso científico que como intentamos mostrar, hoy como nunca parece hacer de la biología su soporte para una universalización. “En el fondo, hay que hacer una reflexión, sobre la cuestión de si los procesos de segregación, que hacen furor en nuestro tiempo, deben algo a la universalización propiciada por la religión”²⁸⁷. Es sobre el binomio universalización-segregación que vemos articularse (implicarse) las figuras del malestar, haciéndose eco una(s) de la otra(s).

A lo largo de la investigación realizada, hemos podido analizar lo que de la demanda aparece en el malestar, situación que hemos evidenciado del orden de la transfiguración y en cuyas voces hace eco la exacerbación narcisista, bajo la forma de la autorreferencialidad, a la que aludimos y que creemos, tiene que ver con ese intento de supresión de un saber “verdadero”, es decir, que reconozca el origen pulsional del sujeto, que dé cabida a sus dilemas, que exprese su carácter paradójico y que le permita no estar “atrapado” en una posición demandante;

²⁸⁵ Marta Gerez-Ambertin. Destino, Fracaso, Culpa. En: *Las voces del superyó En la clínica psicoanalítica y en el malestar en la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 1993, p. 53

²⁸⁶ Alain Juranville, Op. cit., p.274

²⁸⁷ Colette Soler, *La maldición sobre el sexo*, Op. cit., p. 78

atrapados en el “yo pienso” lugar en que se opera la transfiguración de la demanda. Podría acaso pensarse ¿el repliegue narcisista es lo que resiste a la división de sujeto y síntoma, de saber y verdad? ¿Ese repliegue se produce ante la inminencia de la verdad? Narcisismo como “voluntad de ser y tener”, que hace del yo una “egología”, que hace de la imagen su estandarte. Amor a la imagen en el cuidado (de sí) como expresión del narcisismo y que proponemos es lo que hace obstáculo a la demanda. **La transfiguración de la demanda significa no poder efectuar el Decir como lo que es: Decir a otro (hacer posible su proximidad). Esa es la dificultad con la autorreferencialidad que se expresa como narcisismo del malestar actual.**

Si bien hemos matizado en alguna medida las principales tesis del malestar, “rectificando” la idea de nuevos síntomas por la de lo nuevo del síntoma, (su “operación salvaje”) e incluso lo nuevo de la demanda, en oposición a nuevas demandas (su transfiguración), resta decir sin embargo, que quedan una serie de preguntas impuestas por los límites mismos de ésta investigación, que no hizo sino abrir y puntualizar una serie de aspectos para abordar problemas que requieren ser pensados -en la complejidad que les es inherente- por las ciencias sociales. Es en ese sentido, que nos servimos de la perspectiva del Decir para intentar reconocer al sujeto en el discurso (en la enunciación) lo que nos permitió articular la hipótesis de la transfiguración de la demanda entendida como una dislocación del dicho en el Decir; que abrió a una lectura del malestar desde la que reconocimos algo del Decir por la vía de lo que no puede quedar fuera del campo de las ciencias sociales: el síntoma, verdadero punto de orientación para introducir

lo real en el discurso y en el lazo social. Asimismo, la introducción de la angustia como concepto existencial, orientó el análisis permitiéndonos la articulación de conceptos como el de cuidado de sí que pensamos abren a la perspectiva existencial y del Decir.

Una serie de interrogantes respecto a las modalidades de relación al Otro, del goce y sus sentidos paradójicos en el discurso," de su relación con la angustia, del Decir, de cómo extraer sus consecuencias en el discurso, de las relaciones entre semblante y real, preguntas que fueron formulándose a lo largo del desarrollo de este trabajo y articulándose hasta cierto punto, muestran la necesidad de extender la investigación en ciencias sociales para dar cabida a lo heterogéneo, a lo heterónimo, a *otro modo que saber* -que convoca a la pregunta ética- sin perder de vista la dimensión existencial que es justamente la que permite hacerlo, y que aquí, tratamos de incluir, lo que constituyó la principal contribución del trabajo.

"Lo de otro modo que ser se enuncia en un decir que también debe desdecirse para, de este modo, arrancar también lo de otro modo que ser a lo dicho..."

Emmanuel Levinas

BIBLIOGRAFÍA

Ariés, Philippe y Duby, Georges, *Historia de la vida privada. Tomo 9. La vida privada en el siglo XX*, Taurus, Madrid, 1991.

Assoun, Paul-Laurent, *El perjuicio y el ideal. Hacia una clínica social del trauma*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1999.

Assoun, Paul-Laurent, *Freud y las ciencias sociales*, Del Serbal, Madrid, 2003.

Assoun, Paul-Laurent, *Lacan*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2008.

Assoun, Paul-Laurent, *Lecciones Psicoanalíticas sobre la angustia*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2003.

Assoun, Paul-Laurent, *Lecciones psicoanalíticas sobre masculino / femenino*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006.

Assoun, Paul Laurent y Zafiropoulos, Markos, *Lógicas del síntoma. Lógica pluridisciplinaria*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2009.

Chemama, Roland, *El Goce. Contextos y paradojas*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2008.

Chemama, Roland, *Depresión. La gran neurosis contemporánea*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.

Chemama, Roland, *Diccionario del psicoanálisis*, Amorrortu, Buenos Aires, 1998.

De Guy, Lèrés, "Une difficulté d'écriture", Cahiers pour une école, no. 10, Nominations, Paris, Le lettre lacanienne, une école de la psychanalyse, 2004, en Porge, Erik, *Transmitir la clínica psicoanalítica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.

Dufour, Dany-Robert, *El arte de reducir cabezas. Sobre la servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total*, Paidós, Buenos Aires, 2007.

Eidelsztein, Alfredo, *El grafo del deseo*, Manantial, Buenos Aires, 1995.

Esqué, Xavier y Brousse, Marie-Hélène, *¿Amar al padre o al sinthome?*, Grama, Buenos Aires, 2007.

Foucault, Michel, "12 de marzo de 1975", en *Los anormales*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.

Foucault, Michel, "22 de enero de 1975", en *Los anormales*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.

Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. Tomo 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid, 1984.

Freud, Sigmund, "El Malestar en la Cultura", en *Obras completas. Volumen XXI*, Amorrortu, Buenos Aires, 2001.

Freud, Sigmund, "Fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad", en *Obras Completas. Volumen VII*, Amorrortu, Buenos Aires, 2001.

Freud, Sigmund, "Inhibición, síntoma y angustia", en *Obras Completas. Volumen XX*, Amorrortu, Buenos Aires, 2001.

Galende, Emiliano, *De un horizonte incierto: psicoanálisis y salud mental en la sociedad actual*, Paidós, Buenos Aires, 1997.

Gerez-Ambertin, Marta, *Las voces del superyó. En la clínica psicoanalítica y en el malestar actual*, Manantial, Buenos Aires 1993.

Glaze, Alejandra (Comp.), *Una práctica de la época. El psicoanálisis en lo contemporáneo*, Grama, Buenos Aires, 2005.

Juranville, Alain, *Lacan y la filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1992.

Koren, Daniel y Markman, Nora, "Problemas cruciales del Psicoanálisis (1964-1965)", en Safouan, Moustapha, *Lacaniana. Los seminarios de Jacques Lacan 1964-1979*, Paidós, Buenos Aires, 2008.

Kristeva, Julia, *El porvenir de la revuelta*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999.

Kristeva, Julia, *Las nuevas enfermedades del alma*, Cátedra, Madrid, 1995.

Kristeva, Julia, *Sol Negro. Depresión y melancolía*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Venezuela, 1997.

Lacan, Jacques, *Escritos 1*, Siglo XXI, México, 2003.

Lacan, Jacques, *Escritos 2*, Siglo XXI, México, 2003.

Lacan, Jacques, *Lé désir est un interpretación. Livre VI*, sesión de 14 de enero de 1959, inédito.

Lacan, Jacques, "La dirección de la cura", en *Escritos 1*, Siglo XXI, México, 2003.

- Lacan, Jacques, *Le Séminaire. Livre XVI*, Seuil, Paris, 2006, en Saettele, Hans, "Cuerpo e imagen, relación paradójica", en Patiño, Norma (coord.), *Isla a la deriva, Coloquio del cuerpo*, UAM-Azcapotzalco, México, 2009.
- Lacan, Jacques, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, clase del 9 de julio de 1965, inédito, en Porge, Erik, *Transmitir la clínica psicoanalítica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.
- Lacan, Jacques, *Seminario 7. La ética del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1997.
- Lacan, Jacques, *Seminario 10. La angustia*, Paidós, Buenos Aires, 2006.
- Lacan, Jacques, *Seminario 16. De un otro al otro*, Paidós, Buenos Aires, 2008.
- Lacan, Jacques, *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 2006.
- Lacan, Jacques, *Seminario 18. De un discurso que no fuera semblante*, Paidós, Buenos Aires, 2005.
- Lacan, Jacques, *Seminario 20. Aún*, Paidós, Buenos Aires, 2007.
- Lacan, Jacques, "Subversión del sujeto y dialéctica", en *Escritos 2*, Siglo XXI, México, 2003.
- Laurent, Eric, *Ciudades analíticas*, Colección Diva, Buenos Aires, 2004.
- Laurent, Eric, "El reverso del síntoma histérico", en *Síntoma y Nominación*, Colección Diva, Buenos Aires, 2002.
- Laurent, Eric, *Síntoma y Nominación*, Colección Diva, Buenos Aires, 2002.
- Lebrun, Jean-Pierre, *Un mundo sin límite*, Del Serbal, Barcelona, 2003.
- Levinas, Emmanuel, *La huella del Otro*, Taurus, México, 2000.
- Levinas, Emmanuel, *Otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Buenos Aires, 2003.
- Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 1989.
- Melman, Charles, *El hombre sin gravedad*, Universidad Nacional del Rosario, Rosario, 2005.
- Melman, Charles, *Para introducir al psicoanálisis hoy en día*, Letra Viva, Buenos Aires, 2009.

- Merleau-Ponty, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, Seix Barral, Barcelona, 1970.
- Mier, Raymundo, "Calidades y tiempos del vínculo. Identidad, reflexividad y experiencia en la génesis de la acción social", en *Tramas. Subjetividad y procesos sociales. El devenir de los grupos*, núm. 21, México, UAM-Xochimilco, julio-diciembre, 2003.
- Mier, Raymundo, "El acto antropológico: la intervención como extrañeza", *Revista Tramas*, no. 18-19, UAM-Xochimilco, 2002.
- Mier, Raymundo, "Éticas locales: fragilidad y memoria", en Vargas Isla, Lilia Esther (comp.), *Territorios de la ética*, UAM-Xochimilco, México, 2004.
- Miller, Jacques-Alain, "El síntoma y el cometa", en *El síntoma charlatán*, Paidós, Buenos Aires, 1998.
- Miller, Jacques-Alain, "Tres conferencias brasileñas sobre el síntoma", en *El síntoma charlatán*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Milner, Jean-Claude, *Los nombres indistintos*, Manantial, Buenos Aires, 1999.
- Milner, Jean Claude, en Esqué, Xavier y Brousse, Marie-Hélène, *¿Amar al padre o al sinthome?*, Grama, Buenos Aires, 2007.
- Nancy, Jean-Luc, *Corpus*, Arena libros, Madrid, 2003.
- Nancy, Jean-Luc, *El intruso*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
- Nasio, Juan David, *El libro del dolor y del amor*, Gedisa, Barcelona, 1999.
- Parsons, Talcott, *Essays in Sociological Theory Pure and Applied*, Glencoe, Free P, 1957.
- Porge, Erik, *Transmitir la clínica psicoanalítica*, Síntesis, Madrid, 2005.
- Porge, Erik, *Transmitir la clínica psicoanalítica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.
- Porge, Erik, *Jacques Lacan, un psicoanalista. Recorrido de una enseñanza*, Síntesis, Madrid, 2000.
- Recalcati, Massimo, *Clínica del vacío. Anorexias, dependencias, psicosis*, Síntesis-CSEPS, Madrid, 2008.
- Recalcati, Massimo, "Depresiones contemporáneas", en Alejandra Glaze (comp.), *Una práctica de la época. El psicoanálisis en lo contemporáneo*, Grama, Buenos Aires, 2005.

Recalcati, Massimo, "La clínica contemporánea como clínica del vacío", en *Psicoanálisis y el hospital. ¿Patologías de época?*, no.24, noviembre, Ediciones del Seminario, Buenos Aires, 2003.

Riva-Zucchelli, María Isabel, "Inter(a)pelación desde la clínica del acting out", en *Psicoanálisis y el hospital. ¿Patologías de época?*, no.24, noviembre, Ediciones del Seminario, Buenos Aires, 2003.

Roudinesco, Elisabeth, *¿Por qué el psicoanálisis?*, Paidós, Buenos Aires, 2000.

Ruiz, Graciela, *Nuevos síntomas, nuevas angustias*, Grama, Buenos Aires, 2005.

Saettele, Hans, "Análisis discursivo. Un esquema para las ciencias sociales", en *Revista Versión. Estudios de comunicación y política*, no. 14, UAM-Xochimilco, México, 2005.

Saettele, Hans, "Angustia y Logos", en Aguilar, Mariflor (ed.), *Limites de la subjetividad*, Fontamara, México, 1999.

Saettele, Hans, *Ciencias sociales*, UAM-Xochimilco, inédito.

Saettele, Hans. Conferencia "La formación del analista", 2011.

Saettele, Hans, "Cuerpo e Imagen, relación paradójica", en Patiño, Norma (coord.), *Isla a la deriva, Coloquio del cuerpo*, UAM-Azcapotzalco, México, 2009.

Saettele, Hans, "Los dilemas del sexo: (a-)sexuación, (in-)diferencia,(des-) igualdad", en *Revista La Ventana*, num. 33, Universidad de Guadalajara, julio 2011.

Saettele, Hans, "Oír-decir. Acerca de las dimensiones existenciales y discursivas del fenómeno del rumor", en *Revista Versión. Estudios de comunicación y política*, no. 23, UAM-Xochimilco, invierno 2009.

Saettele, Hans, *Palabra y silencio en psicoanálisis*, UAM-Xochimilco, México, 2005.

Safouan, Moustapha, *Lacaniana*, Paidós, Buenos Aires, 2003.

Safouan, Moustapha, *Lacaniana*, Paidós, Buenos Aires, 2008.

Safouan, Moustapha, *La palabra o la muerte. ¿Cómo es posible una sociedad humana?*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1994.

Soler, Colette, *La maldición sobre el sexo*, Manantial, Buenos Aires, 2000.

Soler, Colette, *¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista?*, Letra Viva, Buenos Aires, 2007.

Tarrab, Mauricio, "Producir nuevos síntomas", en *Nuevos síntomas, nuevas angustias*, Grama-EOL, Buenos Aires, 2005.

Waldenfels, Bernhard, "Phänomenologie der Aufmerksamkeit", Suhrkamp, Frankfurt, 2004, en Saettele, Hans, "Oír-decir. Acerca de las dimensiones existenciales y discursivas del fenómeno del rumor, *Revista Versión. Estudios de comunicación y política*, no. 23, UAM-Xochimilco, invierno 2009.

Waltz, Matthias, "Ethik der Welt – Ethik des Realen", en Godek/Hofmann/Lohmann, *Jacques Lacan, Wege zu seinem Werk*, Stuttgart, 2001. (Klett-Cotta), citado en Saettele, Hans, *Palabra y silencio en psicoanálisis*, UAM-Xochimilco, México, 2005.