

SUMARIO

LA VIDA Y LA MUERTE EN PSICOANÁLISIS

Editorial #41, Nora Cappelletti

VIDA Y MUERTE EN PSICOANÁLISIS

La vida y su goce, Inés Sotelo

Por el discurso de Freud, la muerte es el amor, Antoni Vicens

Resonancias: Vida y muerte en psicoanálisis, Véronique Voruz

LA TRANSITORIEDAD DE LA VIDA

De la transitoriedad a la contingencia, Sabina Serniotti

El hilo de la vida, Nora Silvestri

Pandemia y transitoriedad, Raúl Vera Barros

PROLONGACIONES / DERIVAS

¿A favor de qué se abandonaría la eternidad?, Stella López

Vida y muerte en singular, Gustavo Slatopolsky

Vida y muerte en psicoanálisis, José Alejandro Willington

SUMARIO

¿POR QUÉ LA GUERRA?

¿Por qué la guerra? Entrevista a Marie-Hélène Brousse
Imperium Universalis, Silvina Sanmartino

FACTOR LETAL: EL DISCURSO DE LA CIENCIA Y LA VIDA DEL PLANETA

Sobre el arte y el activismo, Olafur Eliasson
El cambio climático como definición del miedo colectivo (y singular),
Sergio Federovisky

METAVERSO: LA VIRTUALIDAD ENCARNADA

Más allá del universo, Gabriela Grinbaum

LA VIDA DE LA ESCUELA

Escuela, transmisión y estilo de vida, Julio Riveros
La Red de la EOL - 25 años, Silvina Rojas
Deseo de Escuela, Beatriz Udenio

EL ÓRGANO DE BASE DE LA ESCUELA: EL CARTEL

El circuito pulsional en la anorexia y la bulimia, Gabriela Campero
Parlêtre y cuerpo, Daniela Jalo

SUMARIO

PULSACIONES

Un real desbocado, Gloria Aksman

El germen de toda posibilidad, Ivana Bristiel

La lengua de Wittner, Solana González Basso

El signo en una sonrisa, Clarisa Kicillof

Entrevista a Rodrigo Reinoso, artista franco argentino

SALA DE LECTURA

Reseña de la Revista Lacaniana de Psicoanálisis, n.º 31, Cecilia Cetta

“Otra vez tres...”, Sebastián Llaneza

Editorial

Nora Cappelletti

¿Superará el hombre algún día el golpe mortal que le ha dado a la vida?

Emil Cioran

Comenzamos nuestro trabajo en *Virtualia* luego de dos años de pandemia, afectadas por sus consecuencias en diversas esferas de la vida. En ese marco, nuestras conversaciones fueron girando en torno a la vida, la muerte, sus enigmas; lo que fue decantando se convirtió en el rasgo que abordaríamos en este primer número.

Entre las citas que fuimos recortando para comenzar a dilucidar el tema, ubico una del *Seminario 20*, donde Lacan sostiene que: “La única función a partir de la cual puede definirse la vida, a saber, la reproducción de un cuerpo, no puede ella misma designarse ni con la vida ni con la muerte, ya que, como tal, en tanto sexuada, entraña a ambas, vida y muerte”. Asimismo, en la Conferencia de Lovaina, sostiene: “... en lo que atañe a nuestra propia vida no tenemos idea de lo que es”. Y afirma: “La muerte pertenece al dominio de la fe”. Estos fueron algunos de los conceptos que nos interrogaron y decidimos ponernos a trabajar en torno a **La vida y la muerte en psicoanálisis**. A partir de este tema troncal se desprendieron los que propusimos a los autores en las distintas rúbricas.

Para la primera de ellas: **Vida y muerte en psicoanálisis**—nombre tomado de un apartado de la Conferencia de Lovaina— convocamos a tres colegas: *Antoni Vicens, Veronique Voruz e Inés Sotelo*. Cada uno de ellos abordó el tema desde un sesgo particular. Mismo tema, tres enunciaciones. Rigurosidad conceptual y generosa transmisión caracterizan a estos escritos. No se trata de una aproximación al tema, sino de una profunda reflexión en torno al mismo.

En el texto **“La transitoriedad”**, Freud destaca este rasgo anudado a la vida y lo articula con el duelo. Con esta rúbrica nos interesaba precisar este sesgo y sus consecuencias epistémicas, clínicas. *Nora Silvestri, Sabina Serniotti y Raúl Vera Barros* aceptaron el convite y fueron más allá en su lectura e indagaciones, interrogando este rasgo con otros textos, otros conceptos y con apreciaciones clínicas.

Con **Prolongaciones/Derivas** propusimos a la lectura y el trabajo tres citas que nos interrogaban y que tomamos de Freud, Lacan y Jacques-Alain Miller. *Alejandro Willington, Gustavo Slatopolsky y Stella López* abordaron rigurosamente cada una de ellas y abrieron líneas de lectura inéditas.

Dos años de pandemia nos confrontaron a un mundo circunscripto en gran parte a la virtua-

lidad. Cuando creíamos que eso podía comenzar a reducirse nos anunciaron el **Metaverso** (que a pesar de su nombre, no parece conllevar ningún *esfuerzo de poesía*). Bienvenidos a *la virtualidad encarnada* (tal como la ha nombrado el CEO del ex Facebook, hoy llamado META) donde nos ofrecen una promesa *de vida sin lo real de la vida*. Propusimos a *Gabriela Grimbaun* que hiciera una lectura psicoanalítica de este “universo” desconocido para nosotras y nos brindó un texto con numerosas claves de lectura.

Los 30 años transcurridos desde la fundación de la EOL y de la AMP muestran la orientación a lo real que anima **La vida de la Escuela**. Queremos transmitir a los lectores, a través de los textos de *Beatriz Udenio* –colega que participó de la fundación de la EOL– y de *Julio Riveros* –quien fuera nombrado miembro este año, pero que viene participando desde hace tiempo en la Escuela– cómo es posible articular el exilio que cada uno habita a partir de su singularidad y la transferencia de trabajo que sostiene la Escuela. Asimismo, invitamos a la actual vicepresidente de la Secretaría Ejecutiva de la Red de la EOL, *Silvina Rojas*, para que nos transmita lo vivo de la RED a 25 años de su gestación.

A partir de este número se incorpora a *Virtualia* una nueva rúbrica la cual intentará dar cuenta del trabajo sostenido por los colegas que conforman lo que Lacan nombró **El órgano de base de la Escuela: el Cartel**. Los textos seleccionados estarán –en cada número– articulados al tema central de la revista. Contamos en esta rúbrica con los trabajos de *Gabriela Campeiro* y *Daniela Jalo* que muestran y demuestran el lugar de investigación y transmisión que tiene el Cartel en la Escuela.

Continuando con la orientación que ha tenido *Virtualia*, nos proponemos formar parte de los debates de nuestra época abordando temas que interpelan a la sociedad, a la cultura, y que se articulan al tema general del número. **Factor letal: el discurso de la ciencia y la vida del planeta**, con esta rúbrica –que hemos pensado interdiscursiva– nos interesa aproximarnos a un tema que tiene una amplia repercusión en los debates públicos actuales en el arte, en la política, en la sociedad: el cambio climático, que está afectando los ecosistemas con serias consecuencias para la vida. Intentamos precisar causas/consecuencias y el impacto que el calentamiento global produce en la vida del planeta, la “casa” donde habitamos. Para esto convocamos a *Sergio Federovisky* –biólogo, periodista ambiental, actual vice ministro de Ambiente– y a *Olafur Eliasson* –artista plástico–. Gran parte de su obra/instalaciones se orientan a concientizar en torno a los efectos y consecuencias del cambio climático. Una gran alegría que ambos aceptaran la invitación y poder compartir sus agudas reflexiones con nuestros lectores.

Estábamos armando la propuesta para este número y nos conmocionó el conflicto bélico desatado entre Rusia y Ucrania, ante lo cual –dado el tema que estamos abordando– tomamos la decisión de armar una rúbrica para poder interrogar, desde el psicoanálisis, **¿Por qué la gue-**

rra? Entrevistamos a *Marie-Hélène Brousse*, quien retoma y ahonda reflexiones vertidas en el capítulo de su autoría del libro *El psicoanálisis a la hora de la guerra*. Y publicamos un texto de *Silvina Sanmartino* que profundiza en torno a dos reales actuales: la guerra y la pandemia.

Elegimos concluir con la rúbrica **Pulsaciones**. Freud al final del texto “¿Por qué la guerra?” (en la carta que responde a Albert Einstein) sostiene que “todo lo que promueva el desarrollo de la cultura trabaja también contra la guerra”. Quizás esta rúbrica sea –de algún modo– un intento de trabajar en ese sentido. Queremos iluminar desde el arte tratamientos posibles sobre la vacuidad de la vida. Preciosos y precisos textos (respecto del eje de la revista) de Mary Shelley, Maurice Blanchot, Laura Wittner y François Cheng son comentados con lucidez y belleza por *Gloria Aksman*, *Ivana Bristiel*, *Solana González Basso* y *Clarisa Kicillof*. Ellos dan un cierre poético al tema que hemos abordado en este número. Encontrarán también en esta rúbrica un video imperdible del artista *Rodrigo Reinoso* (<http://www.rodrigoreinoso.fr/>) cuyas obras, tomadas de su exposición *Ma densité légère (Mi leve densidad)* presentada en la Galería Argentina de la Embajada Argentina en París, tenemos el honor y el placer de presentar ilustrando este número. En el video, Reinoso se explaya sobre esta exposición cuyas obras fueron realizadas con material descartable que utiliza para tratar su diabetes. Desde *Virtualia* queremos agradecerle muy especialmente el habernos permitido compartir parte de su obra con nuestros lectores.

Presentamos asimismo dos preciosas publicaciones recientes: *Lacanianana*, n.º31 y *El escabel de La Plata*, n.º 3, cuyas reseñas realizaron *Cecilia Cetta* y *Sebastián Llana*, respectivamente.

Finalmente, los agradecimientos.

Agradezco, en primer lugar, al Consejo y al Directorio de la EOL por haberme confiado la responsabilidad de dirigir la publicación;

a *Gabriela Camaly*, por el acompañamiento permanente, la escucha atenta, la pronta respuesta a cada inquietud;

a las Asesoras: *Débora Rabinovich* y *Silvia Salman* por la disposición, las propuestas, la paciencia, la generosidad en transmitir y asesorar sobre cuestiones pertinentes al tema, pero también sobre cuestiones que hacen a la política institucional;

al Consejo Editorial: *Gabriel Racki*, *Cecilia Rubinetti* y *Celeste Viñal* por ayudar a decantar el tema, por los “divinos detalles” que orientan y favorecen las discusiones y reflexiones, por la flexibilidad para orientar los cambios necesarios.

Un agradecimiento especial al Comité de redacción: *Lore Buchner*, *Gloria Casado*, *Evangelina Fuentes*, *Ana Cecilia González*, *Paula Husni*, *Mónica Lax*, *Laura Petrosino* y *Eugenia Serano* por la permanente disposición al trabajo, al debate, a realizar aportes cada una con su

rasgo y singularidad, por la capacidad y plasticidad de saber hacer con las diferencias, por el enorme compromiso asumido, por la gran creatividad.

A los corresponsales de las Secciones de la EOL: *María Marciani* (Sección Rosario), *Mariano Pauloni* (Sección Santa Fe), *Álvaro Stella* (Sección Córdoba), *Belén Zubillaga* (Sección La Plata), y a las corresponsales de las Escuelas de la AMP: *Emilia Cece* (SLP), *Paola Cornu* (NEL), *Carolina Koretzky* (ECF), *Ruth Pinkasz* (ELP), *Paola Salinas* (EBP) y *Karina Tenenbaum* (NLS) por los aportes, sugerencias, reflexiones, el trabajo asumido, los intercambios mantenidos.

A las traductoras: *Esmeralda Miras* y *Blanca Musachi*, por la disponibilidad para la tarea.

A *Mario Merlo* quien con creatividad y profesionalismo hace posible que *Virtualia* #41 esté hoy entre nosotros en su bello formato digital.

A *Liliana Zaremsky*, responsable de la anterior gestión, por su generosa transmisión.

A *Graciela Brodsky* por ser un faro, siempre.

A *Germán García* y *Florencia Dassen*.

Y, por supuesto, un enorme agradecimiento a cada uno de los autores de la revista.

Solo me queda desearles que disfruten de la lectura y que puedan servirse de los textos para investigar y profundizar en este apasionante y complejo tema.

VIDA Y MUERTE EN PSICOANÁLISIS

La vida y su goce

Inés Sotelo

El 13 de octubre de 1972, Jacques Lacan pronuncia una conferencia en la Universidad Católica de Lovaina,[1] en el año en que dictaba el *Seminario 20, Aún*,[2] que Jacques-Alain Miller[3] ubica en el sexto paradigma del goce, el del *Hay goce*.

Lacan accede a esta invitación de profesores belgas señalando, precisamente, que él tiene una enseñanza. Diferenciará hablar a “cabezas atractivas” de la enseñanza dirigida a psicoanalistas sostenidos en un discurso que es “una suerte de lazo social”.

Habla en la Universidad, a veces a las paredes, pero habla, acepta la invitación, soporta y sostiene su posición, siempre política.

Los profesores que lo invitan querían conciliar catolicismo y psicoanálisis, Lacan no rechaza la invitación y habla... Uno de los momentos preciosos de la Conferencia es el de la vida y la muerte en psicoanálisis, allí dice que la muerte pertenece al dominio de la fe, pero que la verdadera cuestión es pensar la vida, lo que significa pensar el goce, es decir, tener un cuerpo.

Los anfitriones se referenciaban en un psiquiatra suizo, de origen húngaro, Leopold Szondi, quien privilegió lo que llamó “el inconsciente familiar”; entendía que los genes de los ancestros están presentes en el inconsciente e influyen en las elecciones. Lacan dice que esto no tiene ninguna relación con el discurso analítico, el cual sostiene que todo lo que se edifica en el humano está construido sobre el lenguaje, el lenguaje piensa y es en él que se fija el discurso para que el lazo social entre seres hablantes funcione.

Hablar en la Universidad, dejar allí una marca, ir más allá del discurso universitario y provocar a los estudiantes a leer psicoanálisis, sosteniendo que “Es posible leer a Lacan” (consigna de la materia Psicoanálisis Orientación Lacaniana: Clínica y Escritura, de la Facultad de Psicología de la UBA) es la apuesta política de sostener un discurso, una lectura y una lógica diferentes a la de las neurociencias y su solución de la mano de los laboratorios.

Quiero detenerme precisamente en el trabajo con pacientes psicóticos, autistas o con patologías severas y sus familias, para quienes la oferta abarca el amplio espectro que va desde Szondi a la actualidad psicoeducativa y neurobiológica, que intentan aplacar y educar lo ineducable, desconociendo allí que “Hay goce”.

Transmitir en la Universidad otra lectura es clave en el porvenir del psicoanálisis y los pacientes.[4]

La fraternidad

Los hermanos sean unidos es condición en “Tótem y Tabú”,[5] que replica nuestro Martín Fierro. Por otra parte, el de Caín hacia Abel será el primer fratricidio narrado en la Biblia. Dios introduce la diferencia en su preferencia por la ofrenda de Abel: un cordero, y el desprecio por la de Caín: los frutos. Elección arbitraria, incomprensible e incalculable de Dios, ante la cual Caín pasa al acto, mata a su hermano, le arranca a la angustia su certeza. Se ha roto la ilusoria igualdad y unión de los hermanos en el reparto del plus-de-goce. Usufructo de la herencia que debería distribuirse equitativamente, si no se tratara de una imposibilidad lógica para el *parlêtre*.

Otro modo de resolver el reparto del plus-de-goce lo encontramos en el cuento de Borges, “La intrusa”. [6] Allí los hermanos Nielsen, dos criollos muy unidos que defendían su soledad, atraviesan una contingencia: la llegada de Juliana Burgos, moza que intentarán compartir equitativamente, administrando igualitariamente el goce. Tal intento fracasa en tanto Juliana prefiere al menor. Allí aparecen entonces los sentimientos hostiles, reprimidos y escindidos ante lo cual la solución no será la salida exogámica, sino el sacrificio de “La intrusa”, quedando ambos hermanos Nielsen, atados y unidos por otro vínculo: la mujer sacrificada y la obligación de olvidarla.

La experiencia analítica nos muestra las significaciones que el niño viene a dar al deseo de la madre, a esta x , al enigma. Eric Laurent señala con Lacan [7] tres respuestas posibles: el niño como falo de la madre, el niño como síntoma y el niño como objeto del fantasma de la madre, [8] prototipo de la significancia del cuerpo como lo que está en juego del ser. [9] Cuando el niño ocupa el lugar de objeto, es el ser del niño, ese ser absoluto el que viene a sustituir ese objeto del fantasma de la madre saturando el modo en que aparece la falta en que se especifica el deseo materno.

En una familia también podemos encontrar a otro de los niños con diferente respuesta: el niño como síntoma, enfrentado a la presencia del Otro, dando una respuesta que es el efecto de significación $s(A)$. Su síntoma da una significación a esa x . En 1969 Lacan afirma que, si el síntoma del niño representa la verdad del discurso de la madre, es la verdad de la estructura de la pareja

¿Qué arreglo posible para este niño neurótico ante un hermano que ocupa ese lugar “privilegiado” de deseo, de objeto de goce de su madre? ¿Por qué su madre lo cuida, lo mira, se inquieta y se desvela por él, lo acompaña? ¿Por qué lo prefiere?

Un hombre se hace hombre cuando puede hacerse Uno-entre-otros, anuncia Lacan.[10] No es sencillo convivir con un hermano que, por ejemplo, habla de buen grado, pero con la condición de no decir.[11] Tampoco lo es convivir con la verborrea, con la sensibilidad auditiva del hermano, con los automatismos, con la inestabilidad afectiva, con la impulsividad, con alguien que habla sin decir o con su mutismo, con un hermano de quien no se sabe si en su rechazo padece de su aislamiento.

Si los celos, violencia, compasión, culpa, preocupación, vergüenza, ternura... son algunos de los sentimientos y emociones que habita a un hermano, estos se profundizan aquí, unilateralmente, ya que evidencian que la ilusión de ser "pares" es inexistente. Lo dispar se evidencia día a día.

Un arreglo posible

Lacan, en el *Seminario 20, Aún*, dice que "los hombres, las mujeres y los niños, no son más que significantes",[12] inscripción inconsciente que lo representa para otro significante y mueve al sujeto vía el síntoma, es decir, un asunto de goce.[13]

El psicoanálisis va más allá del Ideal, el Ideal de ser una buena hermana se ve quebrado, en una analizante, durante la pubertad, con pensamientos insoportables de la posible muerte de la hermana con inmensas dificultades neurológicas. Horror que toma el cuerpo con un llanto incesante.

"¿Qué es el cuerpo hablante? Ah, es un misterio".[14] La palabra es un don de lenguaje, es cuerpo sutil, pero es cuerpo.[15] La palabra del analista, aún en su modo silencioso, con su puntuación "tiene algo de escriba",[16] toca al cuerpo y al síntoma como su acontecimiento, produciendo efectos de reducción por añadidura. Los síntomas que comprometen el cuerpo y el pensamiento son desbaratados en su envoltura formal dejando un saldo de saber hacer con lo incurable. La escritura será la huella donde se lee un efecto de lenguaje.[17]

El cuerpo fundamenta al ser, al ser de goce, al *parlêtre* que habla sin saber y habla con su cuerpo volviéndolo, por eso mismo, sujeto del verbo (*Je*). Será la palabra del Otro la que toque el ser encarnado, resonancia con efectos en tanto el analista no deje pasar la ocasión de alcanzar la economía de goce a partir del discurso analítico por vías esencialmente contingentes.[18]

Luego de las vueltas dichas sobre la metáfora, que como envoltorio formal recubría el acontecimiento de cuerpo, todo parecía haber sido dicho acerca de tener esa hermana especial, centro de atenciones de toda la familia, especialmente de los padres. El imposible esfuerzo de salvar a la madre de la angustia, al padre de la tristeza, a su hermana de sus imposibilidades,

encuentra su límite, irrumpe la urgencia y la consulta a la analista comienza con un relato trágico, heroico, narcisista que se erigía como pedestal de ideales de Bien,[19] gozando con la palabra, acaparando sobre sí la culpa y conduciendo a la analizante a dedicar su vida a salvar a otros.

Aislar el significante, S1, “Consagrada”, posibilita desbaratar los sentidos gozados que funcionaban en la economía de goce. Se abre otra vía en el análisis en relación al encuentro amoroso.

Analista oportunista que, con este medio decir de la interpretación inesperada, sorprendente, aprovecha la ocasión y toma por ese cabello único a la sujeto que huye con las alas de la culpa, el relato, las obligaciones y castigos posibles.

El lenguaje agujerea lo real, lo captura, real que es el misterio del cuerpo que habla, misterio del inconsciente, misterio del *parlêtre*. [20]

La interpretación, cuando se dirige al sujeto del inconsciente, opera sobre el síntoma como metáfora; en la última enseñanza de Lacan, la interpretación será la táctica singular que interpreta al *parlêtre*. Allí la palabra, el silencio, el gesto, resuenan y tocan al síntoma como acontecimiento de cuerpo.

Alojar la singularidad abre posibilidades incalculables por fuera de todo destino dado por un pronóstico basado en el diagnóstico.

Analizarse parece ser ese camino, uno por uno, ubicando la vida y su goce.

NOTAS

1. Lacan, J., (1972) “Conferencia de Lovaina”, *Herejes en la práctica analítica, Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 23, Grama, Buenos Aires, Año XII, octubre de 2017, p. 9.
2. Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aún (1972-73)*, Paidós, Bs. As., 2007.
3. Miller, J.-A., (1998-99) *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica. Los cursos psicoanalíticos*, Paidós, Bs. As., 2003.
4. En la Facultad de Psicología de la UBA, se dicta la asignatura “Clínica del autismo”, cuya profesora titular es Silvia Tendlarz.
5. Freud, S., (1913) “Tótem y tabú”, *Obras completas*, Vol. XIII, Amorrortu, Bs. As., 1991.
6. Borges, J. L., (1966) *La intrusa*, Instituto Ceferino Namuncurá [en línea]. Recuperado de <<https://www.ceferinoflorida.edu.ar/admin/upload/docs/La%20Intrusa.pdf>>
7. Lacan, J., (1969) “Dos notas sobre el niño”, *Otros escritos*, Paidós, Bs. As., 2012.
8. Laurent, E., *Hay un fin de análisis para los niños*, Colección Diva, Bs. As., 1999.
9. Lacan, J., (1960) “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, *Escritos 2*, Siglo veintiuno, Bs. As., 2011, p. 782.
10. Miller, J.-A., (1998-99) *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica. Los cursos psicoanalíticos*, óp. cit.

11. Maleval, J.-C., *El autista y su voz*, Gredos, Madrid, 2011.
12. Lacan, J., (1972) "Conferencia de Lovaina", *Herejes en la práctica analítica, Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 23, óp. cit., p. 44.
13. Leserre, A., *A cada uno...*, Grama, Bs. As., 2013.
14. Lacan, J., (1972) "Conferencia de Lovaina", *Herejes en la práctica analítica, Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 23, óp. cit., p. 158.
15. Lacan, J., (1953) "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis", *Escritos 1, Siglo XXI*, Buenos Aires, 2008.
16. *Ibíd.*, p. 301.
17. Lacan, J., (1972) "Conferencia de Lovaina", *Herejes en la práctica analítica, Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 23, óp. cit.
18. Lacan, J., (1972) "Conferencia de Lovaina", *Herejes en la práctica analítica, Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 23, óp. cit.
19. Miller, J.-A., "El inconsciente y el cuerpo hablante", Conferencia pronunciada en la clausura del IX Congreso de la Asociación mundial de psicoanálisis (AMP), presentando el tema de su X Congreso, el 17 de abril del 2014, París.
20. Lacan, J., (1972) "Conferencia de Lovaina", *Herejes en la práctica analítica, Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 23, óp. cit.

VIDA Y MUERTE EN PSICOANÁLISIS

Por el discurso de Freud, la muerte es el amor

Antoni Vicens

En su escrito *Vergänglichkeit*, Freud presenta la vida como el valor a las cosas porque las hace caducas; su compañero de paseo, el poeta, duda porque anticipa el duelo y agudiza su sensibilidad viendo ya el fracaso de la vida.[1] En su texto “Más allá del principio de placer”, toma a la vida como la muerte: aquella es el desarrollo del organismo que conduce a la muerte, entendida como un estado anterior a la existencia. Todo lo demás son pulsiones conservadoras, obstáculos en el camino hacia el fin.[2] La vida provoca, *herbeiführt*, acarrea la muerte.[3] ¿Sería entonces la muerte, la pulsión total? ¿O la vivencia de satisfacción primigenia? En cualquier caso, las pulsiones de vida son todas parciales y singulares, y configuran un destino, orientado, eso sí, por la muerte. La vida no mortal sería la de la especie, asegurada quizás por unas células germinales en función de parásito.[4]

Si no fuera porque el inconsciente se hace cargo de un padre que está muerto sin saberlo, estas células germinales serían el padre real. O sea: el padre es simbólico, mal que le pese, y se ocupa de prohibir un goce, de lo que resulta un deseo. En 1972, sin contemplaciones, Lacan profiere en Lovaina: “La muerte es asunto de fe”. [5] Fe fundamental para el deseo, que así es parcial, vivible, realizable. Queda establecida una discordancia entre la vida, algo sólido e insoportable, y la muerte, de la que no nos privamos de dudar. De la vida no sabemos qué es; puede tomar formas colectivas, en las que compartimos una moderación del goce. No dejan de ayudarnos los ejemplos de la vida animal. Y Lacan toma la idea de François Jacob, según el cual, la única característica pensable de la vida es su reproducción, la cual, gracias a la fe mencionada, suponemos concordante con nuestra demanda repetitiva. Alusión a la Sibila de Cumas, cargada con una vida eterna que no remedia su decrepitud, y que demanda morir. En 1974, Lacan precisa que esa fe es compartida: en la feria, el foro, el tráfico de la vida colectiva. [6] La muerte es solitaria.

En *L'étourdit*, Lacan se ocupa de la realidad lógico-matemática de la muerte.[7] Con la proposición “Todo hombre es mortal” (atribuida a Aristóteles), a cuya verdad adherimos sin pensarlo, la enunciación se bate en retirada. En esta situación, la vida es objeto de un seguro contratable, de verdad estadística y, más modernamente, anticipación genética.

Compartir la vida es una cosa, tomar la muerte en un discurso es otra. En el del Amo, la muerte es riesgo a asumir, como propuso Hegel; en el de la Universidad, es la “memoria eterna del saber” que desactiva todo arrobo posible en la letra. En el discurso del Analista, gracias a Freud, “la muerte es el amor”. [8] De ahí el obstáculo a hablar de la muerte: con ella hay que hablar del amor. Ambos se realizan en la eternidad. Dante la describe en el encuentro con el Amor del Amor, de la mano de la amada más allá de la vida, Beatriz. Shakespeare la traslada a la letra, las *eternal lines*, la eternidad de la muerte y el amor. [9] Los poetas hablan bien de la muerte, a la que llaman amor. Y puesto que el amor es frágil, existe permanente solo en la letra, como carta de amor dirigida a un ausente, desplazado, abandonado o muerto. En el trazo se encuentra bien. No engendra odio. El matrimonio eterno, sí, del que Lacan reprocha a Dante no haberlo incluido en sus laureles infernales.

En su curso *Extimidad*, Jacques-Alain Miller parte de la idea de que el lenguaje mata el cuerpo, le da su idea más conspicua, como cadáver, Uno al fin, simbólico consumado. [10] Vivo, solamente la zona erógena evoca a la muerte como límite del goce y como borde de la estructura que lo fue relegando hasta lo imposible. El cuerpo, vaciado de goce, queda como conjunto vacío, lugar del Otro sin Otro. El Otro es entonces el lugar del significante que aún no está ahí, que aún no está muerto, anticipado por el amor.

Más adelante, en su *Biología lacaniana*, Jacques-Alain Miller avanza que concebir un cuerpo solamente como vivo, no se puede. [11] Si el discurso de Freud enseña algo sobre el goce, sobre el Uno, sobre la reproducción, el punto de partida es que el cuerpo goza solamente si está vivo. Como cadáver, el cuerpo hace Uno; como vivo, la biología solamente ha podido determinar que se reproduce. El cuerpo hace Uno en lo imaginario, no sin evocar con ello la unidad del agujero. Lo vivo se realiza en individuos, aunque se agrupen en enjambres, políperos o formas corales. [12] El ser, sí, puede ser coral; es el individuo quien tiene existencia propia. Como señala Jacques-Alain Miller, en el animal la identidad entre el ser y el cuerpo es posible; no para el ser hablante. [13] Hemos de introducir en esa identidad el ser para la muerte de ese cuerpo, prometido a un cadáver imaginario sostenible gracias al poder del verbo, como en el amor. El ser hablante tiene un cuerpo, no lo es; puede fantasear tener el cuerpo de otro como manifestación del amor. Gracias a esa pasión, el desbordamiento de ser del cuerpo hablante encuentra una morada como huésped de sí mismo, no sin otro cuerpo reconocido como unidad de goce. Miller habla de la dehiscencia del cuerpo gozante. [14] En la dimensión imaginaria, el cuerpo es Uno, y se posee; así parece salvarse de la muerte.

Se trata del encuentro de dos suposiciones que, de la falta, hacen uno. Así salen de la presa del desbordamiento, lo que Freud conceptualizó, siguiendo los estudios de August Weismann, como las células germinales, que van más allá de la unidad imaginaria del cuerpo. De este modo, el saber del Uno se transfiere al Otro. El germen, lo que desborda, se hace letra, ese lugar donde el agujero equivale a la presencia del goce.

Si la vida desborda el cuerpo, la muerte contiene entonces el Uno que sostendría el saber cierto sobre ella; pero esto es imposible, aunque abordable por el concierto del amor. Dos no hacen Uno, pero el cuerpo se sostiene en un Uno por la gracia del amor. El desbordamiento total de la vida sería letal, de ahí el lenguaje como modo de anticipar la muerte. La producción cultural del alma –significante de la vida inmortal– reúne la muerte con el lenguaje hábitat del ser. El alma es un artificio que permite prescindir de la escritura para posponer la muerte al infinito. De ahí una segunda muerte explicitada por Lacan en su Seminario *La ética del psicoanálisis*.

En 2017, Esthela Solano respondió a unas preguntas sobre la vida y la muerte formuladas por la revista *La cause du désir*.^[15] Nos ofreció una puesta al día de las referencias principales en Lacan y en Miller sobre el tema de la muerte y el psicoanálisis; una impresionante lección sobre el tema. Si bien no sabemos qué es la vida, sí sabemos qué es un cuerpo vivo: aquel que muere. Pero esa es una cuestión de hecho, nunca saturada por ningún saber *a priori*. De la vida, como dijimos, solo sabemos que se reproduce; y aún esto no dice nada sobre la relación entre los sexos.

El cuerpo que tenemos es inconciliable con el ser para la muerte con el que el lenguaje nos acompaña. Formas de amor intervienen ahí para hacer vivible la brecha real, es decir, nunca cerrada.

El amor es inconsistente; está hecho de contingencias; en un momento, puede fulgurar como necesidad y tomar consistencia de letra. Hay que hacer un esfuerzo para no creerse inmortal. ^[16] El discurso del Otro no conoce la muerte; no podemos confiar en una experiencia que nos diera un nuevo saber sobre ella: será ya tarde. En el *sinthome* podemos, con suerte, adivinar el rasgo mortal que traza el surco de lo caduco. El *sinthome* es saber de no saber; algo individual, tan cerrado al Otro como la palabra autista. Lugar imposible en el que ya no es posible el equívoco porque no hay nada que decir. El *sinthome* “escapa a toda muerte posible”.^[17] Solamente la cavidad a la cual se destina el cuerpo da el peso de la vida, peso de un agujero, contingencia del amor, levedad de la muerte.

NOTAS

1. Freud, S., (1915) “La transitoriedad”, *Obras completas*, Vol. XIV, Amorrortu, Bs. As., 1976, pp. 305-311.
2. Freud, S., (1920) “Más allá del principio de placer”, *Obras completas*, Vol. XVIII, óp. cit., pp. 1-62.
3. *Ibíd.*, p. 39. “El estatuto de las pulsiones de autoconservación que suponemos en todo ser vivo presenta notable oposición con el presupuesto de que la vida pulsional en su conjunto sirve a la provocación de la muerte”.
4. Lacan, J., “El atolondradicho”, *Otros escritos*, Paidós, Bs. As., 2012.
5. Lacan, J., «Conférence de Louvain», *La cause du désir*, n.º 96, p. 11.
6. Lacan, J., *El triunfo de la religión*, Paidós, Bs. As., 2005, pp. 94-95.

7. Lacan, J., «El atolondradicho», *Otros escritos*, óp. cit., pp. 498-500.
8. *Ibíd.*, p. 500. Cf. Philippe La Sagna y Rodolphe Adam (*Contre l'universel*, París, Michèle, 2020) opinan que solo quedará el discurso del analista para decir adecuadamente la muerte y el amor.
9. En el soneto 18.
10. Miller, J.-A., *Extimidad*, Paidós, Bs. As., 2010, p. 163.
11. Miller, J.-A., *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*, Colección Diva, Bs. As., 2002.
12. *Ibíd.*, p. 10.
13. *Ibíd.*, p. 9.
14. *Ibíd.*, pp. 90-91.
15. Solano-Suárez, E., «*Les planètes ne rêvent pas de mourir*», *La cause du désir*, n.º 96, pp. 33-50.
16. Lacan, J., «Apertura de la Sección Clínica», *Ornicar?*, n.º 3, Petrel, Barcelona, 1981, p. 38.
17. Lacan, J., «*Joyce le symptôme I*», en Aubert, J. (ed.), *Joyce avec Lacan*, Navarin, París, p. 28.

VIDA Y MUERTE EN PSICOANÁLISIS

Resonancias: Vida y muerte en psicoanálisis

Véronique Voruz

No sabemos lo que es estar vivo sino, que un cuerpo, eso, goza.
Jacques Lacan

Como señala Jacques-Alain Miller en las primeras líneas de *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*,^[1] no hay avances científicos sobre la cuestión de qué es la vida. A falta de poder especificar la vida en procesos diferentes a los observados en la materia, la biología hoy se centra en la programación de lo viviente, en “los algoritmos de lo vivo”. Frente a este agujero en el conocimiento sobre qué es la vida, el psicoanálisis tiene su propia orientación, con Freud por las pulsiones y con Lacan –en el *Seminario Aún*– por el goce: “No sabemos lo que es estar vivo sino, que un cuerpo, eso, goza”.^[2]

El psicoanálisis, por tanto, deja de lado el enigma de la vida y hace del cuerpo que goza su objeto: los síntomas y los fantasmas son, en cierto modo, los algoritmos de su goce.^[3]

La vida no es equivalente al cuerpo: en efecto, puede haber seres vivos fuera de los cuerpos (gametos, células madres, etc.) así como cuerpos sin vida. El psicoanálisis no es por tanto una ciencia de la vida, sino un conocimiento recogido *ex post facto* en el laboratorio de la experiencia analítica sobre el cuerpo que goza, es decir, el cuerpo hablante. Por esto, es necesario precisar dos puntos: uno con respecto a lo que Freud llamó pulsión de vida y pulsión de muerte, y otro en relación a qué es lo que el psicoanálisis puede proponer en cuanto a la muerte.

1- Pulsión de vida, pulsión de muerte

La noción freudiana de pulsión de muerte no tiene nada que ver con la muerte en sí. La definimos, en una primera aproximación, como el estado del cuerpo hablante que no goza más. Como el conjunto vacío, según “Radiofonía”, o como una superficie de inscripción de significantes, forma lógica del cuerpo, el campo cadavérico, el cadáver.^[4] Y en efecto, desde el *Seminario 2*, Lacan dijo de la pulsión que no había noción más unitaria; además, en *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*, Miller deduce de la proposición de Lacan en “Posición

del inconsciente” que “toda pulsión es virtualmente una pulsión de muerte [un verdadero] monismo de la pulsión”.[5]

La dicotomía freudiana esencial es en cierto modo reabsorbida por Lacan, quien muestra que la pulsión de muerte y la libido están finalmente ligadas. Este es el verdadero sentido de su mito de la laminilla: la libido es un ser mortífero.[6]

El mito de la laminilla, según el cual la entrada del organismo en el orden simbólico implica pérdida de vida siempre a ser compensada, es una búsqueda cuyo fracaso se conmemora en la repetición, reemplaza al mito freudiano del binarismo pulsional alegorizado por las figuras de Eros y Thánatos. Y, sin embargo, ¿este binarismo había convencido alguna vez, realmente, a Freud?

Recordamos las inmortales líneas finales de “El problema económico del masoquismo”: “(...) ya que [el masoquismo moral] integra la significación de un componente erótico, incluso la autodestrucción de la persona por sí misma, no puede ocurrir sin una satisfacción libidinal”.[7] Esta proposición está respaldada por la imperfecta teoría de la fusión de las pulsiones de vida y muerte, fusión efectuada por medio del complejo de Edipo y que Freud había desarrollado poco antes en “El yo y el ello”. Es además esta hipótesis la que le permite plantear, en el texto de 1924, que el imperativo categórico de Kant era el heredero del complejo de Edipo. Biología y Psicoanálisis son, pues, claramente distintos tanto en Freud como en Lacan a pesar de las inclinaciones biologizantes del primero.

Encontramos esta distinción en la Conferencia de 1972 que dio Lacan en la Universidad de Lovaina, ya que allí escuchamos el eco que le da a su seminario contemporáneo, *Aún*:

Me he sentido un poco inclinado a hacer observar que, sobre el asunto de la biología, el psicoanálisis no ha aportado gran cosa y, sin embargo, solo tiene eso en la boca, las pulsiones de vida, en fin, y “yo te cloqueo” las pulsiones de muerte.[8]

Esta frase pretende señalar que la vida no es equivalente al goce: aunque el psicoanálisis parece hablar de vida y de muerte, habla en realidad solo de goce: en efecto, “y te hago gárgaras” apunta al cuerpo que goza hablando, haciendo gárgaras, palabreando. Más aun, encontramos la misma idea en “El momento de concluir”, cuando Lacan evoca el psicoanálisis como una “práctica de la charlatanería”.[9]

El psicoanálisis es un dispositivo para el tratamiento del goce, se orienta hacia lo que se goza en un cuerpo hablante. Es una “ayuda contra” los efectos del goce para quienes estos son demasiado nocivos.

II- Muerte

La muerte es del dominio de la fe.

Jacques Lacan

Si la vida hace un agujero en el conocimiento humano, también lo hace la muerte. Sin embargo, si se puede hablar del enigma del origen de cada ser hablante –siendo cada uno excluido de su propio origen, resultado tanto del malentendido parental como de un modo de producción vivíparo–,[10] cuando se trata de la muerte es el término negación el que convoca a la literatura analítica. Es en sus “Consideraciones actuales sobre la guerra y la muerte” que Freud intentó dar cuenta de esta negación de la muerte propia, considerada irreal, desde su concepción de la economía pulsional:

Así, nuestro inconsciente no cree en la muerte personal, se comporta como si fuera inmortal. Lo que llamamos “nuestro inconsciente”, las capas más profundas de nuestra alma compuestas de pulsiones, no sabe absolutamente nada negativo, ninguna (de)negación. En él los opuestos se superponen, por lo tanto, tampoco conoce nuestra propia muerte, a lo que no conocemos solo se le puede dar un contenido negativo. Así, nada pulsional en nosotros favorece la creencia en la muerte.[11]

Despleguemos un poco el aporte freudiano: solo es real para el hombre aquello en lo que él cree. Pero él solo cree en lo que atrae hacia sí una demanda pulsional. Pero como “nuestro inconsciente es inaccesible a la representación de nuestra propia muerte”,[12] no hay en el inconsciente representación capaz de atraer una moción pulsional, por lo tanto, de anclar una creencia en la muerte ya que su contenido es solo negativo, es decir, “la aniquilación de la vida”. [13] El ser hablante, aun sabiendo que va a morir, no cree en su propia muerte.

Es, pues, en las huellas de Freud que se inscribe este enunciado de Lacan según el cual “la muerte es una cuestión de fe”. [14] La fe no es creencia. La creencia hace al destino del hombre, “asombrado” al ver realizados durante su existencia los significados en los que creyó. La fe en la muerte, dice Lacan, permite por el contrario, sostener la vida o en todo caso el goce en su rebote infernal, tan bien captado por su paciente en el sueño que dice pascaliano.[15]

Rebote infernal de la vida o incluso positividad del goce, enfermedad de LOM que a veces lo empuja a llamar con todos sus deseos a la extinción misma de la especie humana, peste planetaria desatada contra la santa homeostasis atribuida al resto de los vivientes. La fe en la muerte, como se diría, la paz de los cementerios.

Traducción: Esmeralda Miras

NOTAS

1. Miller, J.-A., «*Biologie lacanienne et évènement de corps*», *La Cause Freudienne*, n.o 44, 2000, pp. 5-45.
2. Lacan, J., *Le Séminaire Livre XX : Encore*, Seuil, París, 1975, p. 26.
3. Cf. Miller J.-A., «*Algorithmes de la psychanalyse*», *Ornicar?*, n.o 16.
4. Lacan, J., «*Radiophonie*», *Autres écrits*, Seuil, París, 2001. Comentario sobre este punto por Eric Laurent en capítulo 1, *L'Envers de la biopolitique*, Navarin, París, 2016.
5. Lacan, J., *Écrits*, Seuil, París, 1966, p. 848.
6. *Ibíd.*, pp. 13-14.
7. Freud, S., (1924) «*Le problème économique du masochisme*», *Œuvres complètes*, PUF, p. 23.
8. Lacan, J., «*Conférence de Louvain*» (1972), *La Cause du désir*, n.o 96, 2017, pp.7-30.
9. Lacan, J., (1977-8) *Le Séminaire Livre XXV: Le moment de conclure: «'Bavardage' met la parole au rang de baver ou de postillonner. Elle la réduit à la sorte d'éclaboussement qui en résulte*». Lección del 13 de noviembre de 1977. «Chisme», coloca la palabra en el rango de babear o chisporrotear. Lo reduce al tipo de salpicadura que resulta. [N. de T.]
10. Lacan, J., «*Réponse à une question de Marcel Ritter*», *La Cause du désir*, n.o 102, 2019, pp. 35 y siguientes.
11. Freud, S., «*Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*» (1915), *Essais de psychanalyse*, Petite Bibliothèque Payot, París, 1982, p. 36.
12. *Ibíd.*, p. 39.
13. *Ibíd.*, p. 38.
14. Lacan, J., «*Conférence de Louvain*», *óp. cit.*, p. 11.
15. *Ibíd.*

LA TRANSITORIEDAD DE LA VIDA

De la transitoriedad a la contingencia

Sabina Serniotti

En su artículo “La transitoriedad”,^[1] Freud comenta que estando de paseo en una campiña con dos amigos surge una conversación que le presta material para elaborar la siguiente pregunta: ¿qué posición pueden tomar los hombres ante el carácter transitorio o efímero de lo bello y lo perfecto, ya se trate de una belleza natural, del cuerpo o de los propios productos de la cultura? El estar afectados de este rasgo de caducidad, ¿opaca la posibilidad de su goce?

De este análisis distingue dos posiciones, una deriva en el hastío del mundo –la posición pesimista– y otra, en una rebeldía que reclama una excepción. En ambas Freud advierte esta *exigencia de eternidad* congruente con nuestra vida desiderativa. Interpreta ambos casos como una revuelta anímica contra el duelo, afectando en cada uno la capacidad de goce.

Freud no duda en afirmar en este texto que el duelo es entonces un gran enigma, que describe los fenómenos clínicos a él asociados tales como el empobrecimiento libidinal del yo, la pérdida de interés en el mundo exterior –en todo lo que no recuerde al muerto–, inhibiciones y otros fenómenos de locura en el yo, que también se dan en la melancolía, a excepción de la perturbación del sentimiento de sí, propio de esta última.

Cuando se produce una pérdida o destrucción del objeto amado, Freud advierte que la libido no abandona de buen grado los objetos, aun cuando su sustituto ya asoma, y por el contrario, se enfrenta a un trabajo psíquico –el duelo– que demanda al sujeto un gran gasto de energía y un tiempo considerable, que una vez concluido haría posible que el yo se vuelva otra vez libre y desinhibido, y pueda tomar a otro objeto como sustituto o retirarse al yo.

En el párrafo siguiente, Freud contextualiza esa conversación con el poeta y con su amigo que dieron lugar al ensayo: había tenido lugar un año antes de que se desatara la Guerra y, entonces, refiriéndose a las pérdidas que ella ocasionó, hace un breve análisis acerca de las posiciones que los hombres toman ante lo perdido. Lo amado ypreciado que la guerra les arrebató a los hombres, también puso al desnudo la caducidad de lo que se creía permanente. Freud discute con el poeta pesimista y argumenta que no cree que la transitoriedad de lo bello conllevara su desvalorización y subraya, por el contrario, que puede significar un aumento del valor. Enfatiza que: “La restricción en la posibilidad del goce lo torna más apreciable”.^[2]

En el segundo apartado de “De guerra y muerte. Temas de actualidad”, Freud reflexiona acer-

ca de nuestra actitud frente a la muerte y cómo se ve perturbada ante la guerra cuando ya no se deja desmentir, “estábamos dispuestos a sostener que la muerte es el desenlace necesario de toda vida [...]. En suma, que la muerte era algo natural, incontrastable e inevitable”.^[3] Sin embargo, hemos manifestado una inequívoca tendencia a eliminarla de la vida y formula que en el inconsciente la muerte propia es irrepresentable,^[4] la muerte no tiene representación, pero sí, es anticipable.

Freud nos propone al trabajo de duelo como un trabajo de simbolización de la pérdida a nivel significativo y Lacan avanza en plantear al duelo, no solo desde esta perspectiva, sino también, en el registro de lo real en términos de una elaboración traumática.^[5] En el duelo se trata de una pérdida real de un objeto que produce un agujero que el significativo no alcanza a suturar y no puede alcanzar a nombrar, ni a bordear esa falta en lo real.

Así como Freud, a partir del análisis de la transitoriedad de la vida, interpreta la exigencia de eternidad enlazada al deseo y a la falta de representación de la muerte en el inconsciente, Lacan, a partir de su orientación por lo real, lee la exigencia de eternidad en el mismo funcionamiento significativo y, desde allí, la conecta con el goce al formular al significativo mismo como causa de goce.

La vida, ese concepto problemático

La interpenetración de la vida y la muerte en psicoanálisis está presente de un modo topológico a lo largo de la obra de Freud, así como en la enseñanza de Lacan. Ya en 1955, Lacan formula sobre el fenómeno de la vida: “Permanece en su esencia completamente impenetrable, sigue escapándonos más allá de lo que hagamos”.^[6] La definición acerca de qué es la vida, en psicoanálisis, nos confronta a un no saber, el saber allí se nos escapa.

En *La ética del psicoanálisis*,^[7] plantea la función de la muerte en la vida y la traduce como una invasión: la muerte invade la vida, lo que equivale a la desaparición del significativo y al mismo sujeto como barrado. Asimismo, Lacan habla de una segunda muerte ligada a la verdad, que nombra “falta en ser significativo del sujeto”, es decir, el significativo único. Entonces, por un lado, el significativo produce esta invasión de la muerte en vida y, al mismo tiempo, cumple una eternización del sujeto en su unicidad. (La muerte que individualiza).

La dicotomía introducida en torno a la distinción entre la biología freudiana y la biología propiamente dicha^[8] refleja la diferencia que hay entre el cuerpo y la vida, y se advierte en el hecho de que la vida como tal sobrepasa la vida del cuerpo individual, la cual no es más que una forma transitoria de aquella. Jacques-Alain Miller resalta en *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* que no sabemos qué es la vida, solo sabemos que sin ella no hay goce. De

allí la formulación del principio: “La vida es condición del goce, una condición necesaria, pero no suficiente”. [9] En este contexto la vida, quizás, merecería ser calificada de real.

Lacan, en su *Seminario Aún*, dice respecto de la vida que “No sabemos qué es el ser viviente excepto que es *un cuerpo*, eso se goza”. [10] La diferencia entre vida y cuerpo apunta a discernir de qué cuerpo estamos hablando: no se trata del cuerpo simbolizado, ni del cuerpo imagen, sino del cuerpo vivo. Se trata de captar qué sentido darle a este término.

J.-A. Miller, en *Piezas sueltas*, donde retoma hilos de lectura que se desprenden del *Seminario El sinthome*, plantea que la relación que Lacan perdió a nivel sexual –cuya inexistencia en ese nivel formuló– reaparece en el nivel corporal. [11] No hay relación sexual, hay relación corporal y Joyce es un ejemplo.

A partir del acento que pone Lacan en su última enseñanza, en la instancia de la vida, de la vida del cuerpo del *parlêtre*, de la vida del cuerpo que se consume, es que podemos poner en valor la frase de Lacan, “es preciso librarse de la idea de eternidad, es preciso hacerlo para dar su lugar a la instancia de la vida transitoria, de la vida mortal, de la mortalidad”. [12]

La antinomia entre el significante y el ser vivo insiste bajo diversos modos: cuando estamos en el significante, cuando pensamos a partir del significante seguimos enredados en la idea de eternidad. Es entonces que investigar la vía que abre la relación del *parlêtre* con el cuerpo, y ya no la del sujeto con el significante, nos orienta por las vías del síntoma y la contingencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Cazenave, L., “El *troumatisme* del duelo”, *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 30, Grama, Bs. As., noviembre de 2021.
- Freud, S., (1915) “De guerra y muerte. Temas de actualidad” y (1916) “La transitoriedad”, *Obras completas*, Vol. XIV, Amorrortu, Bs. As., 1975.
- Lacan, J., (1954-1955) clase del 12 de enero 1955, *El Seminario, Libro 2, El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Paidós, Bs. As., 2009, p. 299.
- Lacan, J., (1959-1960) *El Seminario, Libro 7, La ética del psicoanálisis*, Paidós, Bs. As., 2016.
- Lacan, J., (1972-1973) *El Seminario, Libro 20, Aún*, Paidós, Bs. As., 2013.
- Miller, J.- A., *Piezas sueltas*, Paidós, Bs. As., 2013.
- Miller, J.-A., *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Paidós, Bs. As., 2013.

NOTAS

1. Freud, S., (1916) “La transitoriedad”, *Obras completas*, Vol. XIV, Amorrortu, Bs. As., 1975, p. 309.
2. *Ibíd.*, p. 305.
3. Freud, S., (1915) “De guerra y muerte. Temas de actualidad”, *Obras completas*, Vol. XIV, óp. cit., p. 280.
4. *Ibíd.*, p. 300.

5. Cazenave, L., "El traumatismo del duelo", *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 30, Grama, Bs. As., noviembre de 2021.
6. Lacan, J., (1954-1955) clase del 12 de enero 1955, *El Seminario, Libro 2, El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Paidós, Bs. As., 2009, p. 299.
7. Lacan, J., (1959-1960) *El Seminario, Libro 7, La ética del psicoanálisis*, Paidós, Bs. As., 2016.
8. Miller, J.-A., *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Paidós, Bs. As., 2013.
9. *Ibíd.*, p. 319.
10. Lacan, J., (1972-1973) *El Seminario, Libro 20, Aún*, Paidós, Bs. As., 2013, p. 20.
11. Miller, J.-A., *Piezas sueltas*, Paidós, Bs. As., 2013, p. 417.
12. *Ibíd.*, p. 418.

LA TRANSITORIEDAD DE LA VIDA

El hilo de la vida

Nora Silvestri

Nuestra actualidad se ha visto conmocionada por el estallido del conflicto entre Rusia y Ucrania. Las pérdidas sufridas no consiguen detenerlo. Los psicoanalistas fueron interpelados por estos conflictos con la Primera Guerra Mundial, porque los soldados que volvían presentaban síntomas sin causalidad orgánica resistentes a los tratamientos psiquiátricos de la época. Una pregunta lo conduce a Freud a su teorización sobre la guerra: ¿por qué se hace necesario recordar de manera compulsiva una situación desagradable?

Freud aborda la desilusión por la guerra y la actitud del hombre ante la muerte destacando que en ella se degradan las consideraciones éticas y el derecho internacional porque la esencia del hombre es que las pulsiones buscan siempre su satisfacción a través de la inhibición, el cambio de objeto, la vuelta contra la propia persona, la sublimación o las formaciones reactivas. Formula la siguiente hipótesis: "(...) nadie cree en su propia muerte (...) en el inconsciente, cada uno (...) está convencido de su inmortalidad".[1] Se busca rebajar a la muerte de la necesidad a la contingencia y por eso, una acumulación de muertes se presenta como una tragedia insoportable.

Hay dos actitudes frente a la muerte, una que la admite como aniquilación de la vida y otra que la desmiente. La guerra es inevitable, se inserta en esta división subjetiva y nos fuerza a obrar como héroes que no creen en su propia muerte. Lleva a tratar a los extraños como enemigos que deben ser eliminados negando la posibilidad de la muerte de nuestros seres queridos. Nos dice Freud: "Si quieres soportar la vida, prepárate para la muerte".[2]

Señala Eric Laurent que la guerra había puesto en cuestión la primera tópica de Freud. El "más allá del principio del placer" lo condujo a la reformulación de su teoría y al cambio de la oposición pulsional que entonces fue entre Eros y Tánatos. Su segunda tópica sirvió para elaborar una teoría que sustente los nuevos desafíos que su práctica le imponía. Una vez más se constata que, como lo señala Jacques-Alain Miller, en nuestro campo la teoría marcha siempre en retraso respecto de la práctica.[3]

En los años 20, Freud articuló la compulsión de repetición con la pulsión de muerte. Lo que se repite reproduce el trauma fundante de la subjetividad humana en su encuentro con la exigencia pulsional. La proyección subjetiva de este trauma dará lugar a las formas diversas con las que el ser humano efectiviza la destrucción del semejante. La cultura es así una formación

reactiva que funciona como defensa frente al goce.

Freud y Einstein en Berlín, en 1926, respondieron a “¿Por qué la guerra?”[4] Freud desplazó la pregunta sosteniendo que la paz es inalcanzable porque la civilización y la pulsión persiguen el mismo objetivo. El derecho y la violencia tienen una relación de oposición, cada una se desarrolla desde el otro. Los hombres están unidos por “lazos de sentimientos” que los homogeneizan grupalmente vía la identificación. Intentar desmezclar la combinación original de las pulsiones sexual y agresiva perjudica la capacidad de acción. Concluye: todo lo que promueva el desarrollo de una cultura que no se funde en la represión pulsional, sino en una educación racional de lo pulsional, trabaja también contra la guerra.

El 13 de octubre de 1972, Lacan dio su conferencia en Lovaina,[5] donde les habló a los psicoanalistas. Leyéndolo, nos preguntamos por la necesidad en Freud de la segunda tópica para retomar la división del sujeto y qué respuesta nos ofrece Lacan a la relación con la vida. Nos dice que Freud elaboró una teoría del retorno de la vida a la muerte que dejó intacta la cuestión de la vida.

El único rasgo característico de la vida es que se reproduce, no es lo que se hace para conservarla, y está presente como pura vida en el vegetal. Lo esencial es que en la vida humana hay goce, eso tiene un cuerpo y, como tal, está consagrado a la muerte. Intentamos darle un sentido a la vida y la mejor manera de comenzar a hacerlo es no creer que ella misma es sentido. Entonces, ¿cuál es el tratamiento que el psicoanálisis se plantea respecto del sentido de la vida?

Para ocuparse de la vida, Lacan propuso la separación entre el goce y el placer. Habló de la confusión entre ambos en los analistas. Lo que está “más allá del principio del placer” es lo que falla y de lo que se ocupa el analista. La repetición es de lo que no tiene más sentido y eso es el goce. Freud fue más allá del discurso histérico en su segunda tópica y encontró la *Spaltung* del *Ich* en el inconsciente respaldándose en lo que Lacan llamó “el campo lingüístico”. Freud no se sirvió solo del significante sino también de la gramática, y así lo demostró al sostener sus pares de opuestos gramaticales tanto en Schreber como en su teoría de las pulsiones.

A partir de la lectura de “Duelo y melancolía”, Lacan dijo que inventó el objeto *a*. Lo encontró en Freud, pero aclaró que él no había sabido nombrarlo. El objeto se puede encarnar en las personas que pueden perderse, pero no es eso. ¿Cómo leer el objeto *a* de Lacan que no es el objeto del duelo normal?

Nos detenemos en Freud, es en el sentimiento de sí donde él asentó la diferencia entre el duelo y la melancolía.[6] En el duelo normal, la libido retirada del objeto de amor perdido, encuentra sus sustitutos psíquicos. En cambio, en la melancolía, se produce una transformación que pasa por el sentimiento de sí y la identificación de todo el yo al objeto perdido. En ella, la

pérdida del objeto libidinal pone de manifiesto que hay un proceso inconsciente de forclusión de la pérdida; el sujeto, por lo tanto, no puede perderlo y se identifica todo el yo al objeto perdido. La anotación de la pérdida está forcluida en el inconsciente.

Cuando Lacan elaboró su objeto α , lo hizo a partir de ubicar la identificación fundante del yo a un objeto de goce semejante a la identificación melancólica porque el sujeto se identifica a un objeto que va a nombrar su yo como un todo en el inconsciente. El yo es reservorio de la pulsión de muerte en la psicosis. “En el melancólico no hay solo pérdida de objeto hay pérdida del yo”, dijo Freud, y Lacan tomó, en parte, el modelo de la identificación melancólica que produce una modificación en el yo, en el sentimiento de sí y la gramática de la paranoia o de la oposición de los pares pulsionales para ubicar la identificación primordial del sujeto al objeto de goce.

Propuso identificar la posición de goce de un hablante a partir de ubicar el equívoco gramatical del sujeto dividido entre dos dimensiones del yo, el que habla y el que se ubica en la gramática pulsional inconsciente. El objeto α toma su lugar como condensador de goce en el fantasma o como semblante del discurso analítico. En el dispositivo, es el analista el que coloca el objeto α en el lugar del semblante en el discurso analítico, para hacer bascular la fijación de la consistencia fantasmática por el punto de fuga de la gramática pulsional. Por esta vía puede anotarse el límite del lenguaje, o sea, su indecible o indecidible. Por allí se puede encontrar la falla entre el hilo de oro del goce y el hilo de la vida.

Lacan separó el goce sentido o sentido gozado del goce sexual. Afirmó que en Freud el sentido es un goce en sí mismo separado del goce ligado al encuentro con el objeto sexual. Por una parte, el goce sexual es un punto ideal en relación al cual podrían reunirse los diversos goces perversos y por otra, está el deseo como insatisfecho o prevenido. De tal manera que el goce sexual nunca es alcanzado porque el goce sentido, insatisfecho o imposible, el cuerpo del goce, impide el encuentro con el objeto sexual y a eso lo llama neurosis. Con esta división leyó los “Tres ensayos (...)” y sostuvo que “el malestar en la cultura” es el grito del goce. El comportamiento humano es defenderse de él. Esto es lo que Freud aportó como su teoría del goce pulsional que culturalmente no pasaría por la represión. El discurso histérico le da el hilo de oro del goce a Freud, sobre un posible sentido de la vida.

Los seres humanos se mantienen juntos a partir del lenguaje, que es la condición del inconsciente. La muerte es colocada como un punto de detención en relación al infinito, es del dominio de la fe y las grandes religiones monoteístas se ocupan de la vida eterna.

Detengámonos en ese punto de detención infinita que Lacan retomó por su opuesto como punto abierto y circulante en la perspectiva del *sinthome*. Apertura por donde Lacan contrarió a las religiones monoteístas proponiendo el objeto α como obstáculo a la idea de la vida eterna en relación con la salvación por amor al Padre. La vida pasa por contrariar la noción de

punto de detención, de fijación, alrededor de un Uno que aloja la Verdad y el Saber.

Dijo Lacan que la teoría energética de Freud se parece a la física moderna. Principio de placer y goce son niveles, transposiciones regidas por el principio del menor trabajo. Cuando se da cuenta que eso no basta produce el “más allá del principio del placer”, el automatismo de repetición de la demanda que no se detiene y lo que de ella falla. Agregamos que, en lo que falla la repetición está ese más allá de la demanda ligada a la pulsión de muerte; por ahí se ubica el punto de fuga del encuentro ideal con el goce sexual.

Leemos en Lacan, que estamos empujados por la pulsión de muerte y solo puede haber un encuentro fugaz con la transitoriedad de la vida. Para que no sea pura conservación de la reproducción biológica, la vida pasa en el encuentro fallido entre el goce y las formas inacabadas del deseo de cada uno. Con este hilo, Lacan nos presentó un estatuto del inconsciente ligado no solo a la equivocación significativa, sino al sujeto dividido por el equívoco gramatical de un inconsciente que tiene su límite en un punto de real. El punto real es el equivalente en la topología al plano proyectivo.

Lacan habló del amor como encuentro fallido y ese es nuestro horizonte. Freud nos lo reveló señalando que el sexo es un punto ideal. Revelación de la estructura de la neurosis alrededor de la cual se edifica el discurso analítico: nuevo discurso para trabajar el lazo social en el mal-estar en la cultura.

NOTAS

1. Freud, S., (1915) II. Nuestra actitud hacia la muerte, “De guerra y muerte. Temas de actualidad”, *Obras completas*, Vol. XIV, Amorrortu, Bs. As., 1984, p. 290.
2. *Ibíd.*, p. 301.
3. Laurent, E., “Ciudades psicoanalíticas”, *Virtualia*, #8, *Revista digital de la EOL*, julio 2003 [en línea]. Disponible en <<http://www.revistavirtualia.com/articulos/662/destacados/ciudades-psicoanaliticas>>
4. Freud, S., (1932) “¿Por qué la guerra?”, *Obras completas*, Vol. XXII, óp. cit., p. 198.
5. Lacan, J., Conferencia pronunciada en la Universidad Católica de Lovaina, 13 de octubre de 1972. Traducción de Ricardo Rodríguez Ponte.
6. Freud, S., (1917) “Duelo y melancolía”, *Obras completas*, Vol. XIV, óp. cit., p. 241.

LA TRANSITORIEDAD DE LA VIDA

Pandemia y transitoriedad

Raúl Vera Barros

En su breve artículo sobre la transitoriedad, Freud recuerda la conversación que había tenido, antes de que empezara la Primera Guerra Mundial, en un paseo con un joven taciturno y con un poeta, incapaz de regocijarse por la belleza que lo rodeaba por el hecho de que fuera después a desaparecer. Freud le opone que esa circunstancia misma implica un aumento de valor. Cito: “El valor de la transitoriedad es el de la escasez en el tiempo. La restricción en la posibilidad del goce lo torna más apreciable”.[1]

Freud esclarece que debió haber sido la revuelta anímica contra el dolor ocasionado por el duelo lo que desvalorizó el goce de lo bello para su interlocutor y plantea un enigma del duelo: ¿por qué el desasimiento de la libido de sus objetos es tan doloroso?

Poco antes había escrito “Duelo y Melancolía”[2] (que publicaría un par de años después) donde compara el duelo llamado normal y el patológico.

Sabemos que es un proceso lento y trabajoso, que se hace en la psiquis con las piezas asociativas ligadas al objeto, una por una. Lo patológico allí es no poder saber qué se ha perdido, aun cuando se sepa a quién o qué ha perdido, al volver por identificación contra sí mismo los reproches y la hostilidad.

¿Qué incidencias podemos hallar de las circunstancias de la pandemia del COVID-19, de su amenaza –extendida a niveles inéditos– de enfermedad y muerte, y del aislamiento social y demás cuidados y restricciones impuestos por las autoridades?

Cuando los fallecimientos de allegados cercanos se produjeron dentro de ese marco de cuarentena global y, más aún, cuando acaecieron en lugares lejanos geográficamente, incluso tras las fronteras entre países, podemos suponer que las restricciones respecto de la movilidad, de los encuentros presenciales y de los viajes habrían de trabar el ya de por sí lento y minucioso proceso de ir desligando una por una las piezas de la memoria ligadas al objeto perdido para poder investir uno nuevo.

Se han podido ubicar, caso por caso, posiciones en las cuales prevalece la exaltación de valores e ideales sacrificiales, así como de una exigencia de decir todo y ser entendido por cualquiera, que se añaden a caracteres propios del duelo como el insomnio, la inhibición y el decaimiento

del ánimo.

Para salir de ese estado inhibitorio, no han resultado decisivos el relajamiento de las restricciones sociales, la utilización más o menos transitoria de medicación paliativa ni ocasionales auxilios humanitarios basados en terapias por el sentido.

Sí, en cambio, se verifica que con el tiempo surgen elementos discursivos que en la subjetividad alcanzan esa eficacia, como algunas fechas o aniversarios, algunas palabras, que comienzan a circular con renovada significación en el discurso familiar y el del entorno afectivo, o algún acontecimiento que vivifica el cuerpo, en la medida en que son alojados y puestos al trabajo en el dispositivo analítico.

Entonces, el dolor y la angustia ligadas a la rememoración de lo perdido va dejando paso, a través de sueños y asociaciones, a pensamientos y recuerdos tiernos y de tono alegre, a poder hablar de la experiencia penosa y escuchar a quienes no la compartieron, a retomar la presencialidad desde lo placentero, a contar para otros y también para sí mismos. Caminos diferentes que se van transitando y en los cuales la vida se renueva.

En su curso de 1998-1999, en el que despliega lo que llama “biología lacaniana”, Jacques-Alain Miller aclara: “ (...) no me intereso en la vida más que por su conexión con el goce, y en la medida en que quizá merecería ser calificada de real”. [3]

Lacan, en el Seminario 22, dice al respecto: “Algo se nos ofrece, que parece ir de suyo, designar como la vida el agujero de lo real. También es una pendiente a la que Freud mismo no ha resistido”. Y poco más adelante, sitúa la cuestión de lo simbólico del lado de la muerte:

Es preciso que la peste se propague en Tebas para que el todos cese de ser un puro simbólico, y devenga imaginable. Es preciso que cada uno se sienta concernido en particular por la amenaza de la peste. [4]

Es decir que en la peste, y con mayor razón en la pandemia del COVID de extensión ya no local sino mundial, el “para todos” de la muerte se puede hacer presente para cada uno como imaginable, y por ello, como angustia que prende en el cuerpo; pero el real inasimilable se presenta singularmente para cada uno y si bien puede complicar y lentificar aún más un duelo, no por ello deja de estar en función de un agujero real que concierne a la vida, singular para cada *parlêtre* en su modalidad de goce.

Eric Laurent, en un texto sobre los efectos de la pandemia, [5] nos advierte así respecto a ciertas posiciones de comprensión y compasión: “Tomar precauciones frente la epidemia, contrariamente a los humanistas de Camus, no es sin invocar el efecto de angustia que nos devuelve un cuerpo (...)”

Si aceptamos entonces el hecho de que, frente a la fugacidad de los bienes y los valores, la vida misma no habla, no toma la palabra –como nos dice Jacques-Alain Miller en su curso–, “ (...) tal vez por eso se sabe lo que quiere: desea transmitirse, durar, no terminar nunca”. [6]

Respecto a otro contexto que el de la peste, el de la Primera Guerra Mundial, Freud sostiene al final del pequeño artículo que citamos al comienzo: con solo que se supere el duelo, se probará que nuestro alto aprecio por los bienes de la cultura no han sufrido menoscabo por la experiencia de su fragilidad. Lo construiremos todo de nuevo, todo lo que la guerra ha destruido, y quizá sobre un fundamento más sólido y más duraderamente que antes. [7]

Aunque estas afirmaciones puedan parecernos muy optimistas, especialmente comparadas con sus opiniones posteriores respecto a la guerra y al malestar en la cultura, no soslayemos la enérgica valoración de la vida que conllevan.

Para concluir, podemos decir que en una ética opuesta a la de terapias que desconocen lo singular del padecer y ahogan al *parlêtre* en el sentido, la apuesta del dispositivo analítico con su escucha se ofrece a ser redoblada con la puesta en juego por parte de los analizantes en el trabajo de la transferencia, de significantes que resuenen con la responsabilidad que le cabe a cada uno por su propia posición de goce y con los cuales el hablante-ser vuelve a apostar por la vida.

NOTAS

1. Freud, S., (1916) “La transitoriedad”, *Obras completas*, Vol. XIV, Amorrortu, Bs. As., 1986, p. 309.
2. Freud, S., (1917) “Duelo y melancolía”, *Obras completas*, Vol. XIV, óp. cit., p. 235.
3. Miller, J.-A., *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Paidós, Bs. As., 2003, p. 319.
4. Lacan, J., clase del 17 de diciembre de 1974, Seminario 22 “RSI”, inédito.
5. Laurent, E., “Las biopolíticas de la pandemia y el cuerpo, materia de la angustia” en: <https://elp.org.es/las-biopoliticas-de-la-pandemia-y-el-cuerpo-materia-de-la-angustia/>
6. Miller, J.-A., óp. cit., p. 360.
7. Freud, S., (1916) “La transitoriedad”, *Obras completas*, Vol. XIV, óp. cit., p. 311.

PROLONGACIONES / DERIVAS

¿A favor de qué se abandonaría la eternidad?

Stella López

“Me parece que en esto también consiste el acento que pone en la instancia de la vida, la vida como transitoria, la vida del cuerpo del parlêtre, la vida del cuerpo que se consume. Creo que a partir de aquí podemos dar su valor a la proposición evocada la última vez, a saber, que “es preciso intentar liberarse de la idea de la eternidad”. Es preciso hacerlo para dar su lugar a la instancia de la vida transitoria, de la vida mortal, de la mortalidad. Al no ser infinito el horizonte ¡basta de ese jueguito significativo infinito que, al fin y al cabo, siempre conserva un halo de eternidad y puede seguir combinándose indefinidamente! En última instancia, cuando estamos en el significante, cuando pensamos ante todo a partir del significante, seguimos enredados en la idea de la eternidad”.

Piezas sueltas, Jacques-Alain Miller[1]

En el citado párrafo, Jacques-Alain Miller muestra el vuelco operado dentro la enseñanza de Lacan acerca de “el inconsciente procede de lo lógico puro” a “el inconsciente procede del cuerpo hablante”. [2] La primera enseñanza de Lacan, a partir de su lectura de la herencia freudiana, pone de relieve al inconsciente como asunto de lógica; así lo indica en la contratapa de los *Escritos*, donde continúa diciendo “dicho en otras palabras del significante” [3] al que Miller nos invita a “poner fin”, dado el carácter de remisión de un significante a otro. El sujeto del significante se reduce a no ser más que un mito.

En su última enseñanza, Lacan le asigna un cuerpo: “... ya no se trata más del sujeto del inconsciente”; [4] ahora lo llama “el hombre” y tiene un cuerpo. El hombre es quien habla con su cuerpo, no es el cuerpo quien habla. Se acentúa así la importancia del cuerpo en tanto instrumento para hablar, para vivir. A este inconsciente de puro goce, ya que no hay goce sin cuerpo, Lacan lo llama *parlêtre*; un cuerpo marcado por lo real de la lengua tornado en sede de la iteración del goce. Tener un cuerpo es poder hacer algo con él, modalidad de lo posible; la única propiedad que se le puede atribuir a un cuerpo viviente es el hecho de que se goza.

El carácter intemporal del inconsciente freudiano es referido por Miller en *La erótica del tiempo* como el Sujeto supuesto Saber (SsS), aunque la experiencia analítica sí conoce el tiempo al tratarse de una experiencia libidinal. [5] Freud describe el inconsciente como la posibilidad de

una ciudad verdaderamente eterna. Dice Eric Laurent,[6] que Roma resucitada es, para él, el paradigma de una vista sincrónica de toda la historia, el tiempo es abolido, el punto de vista es divino; surge así, como jeroglífico o ruinas arqueológicas, impresiones de una civilización enterrada.

Por su parte, en Baltimore, en el año 1966, Lacan ha expresado –en relación al tiempo que no es el arqueológico– que “el inconsciente es Baltimore al amanecer”, con su paisaje de ciudad nueva. El lugar del inconsciente es aquel donde viven aquellos a quien él se va a dirigir en pocas horas, es un lugar de vida. Si el inconsciente es Baltimore, su relación no es con el tiempo arqueológico; es, más bien, un tiempo en superficie, al amanecer, el presente bello y vivaz.

Cómo no evocar aquí a Freud en “Lo transitorio”,[7] donde de paseo por la campiña, le plantea a su amigo poeta –preocupado por la belleza de la naturaleza destinada a desaparecer– que la experiencia de lo efímero añade un más de valor. Asimismo, trasluce la experiencia de lo bello enlazada a la muerte. La belleza estaría para expresar la idea de eternidad.

De esa concepción del tiempo, propia de la tradición occidental, de esa eternidad que rechaza el tiempo y coloca el despertar en el horizonte es de la que debemos desembrollarnos, nos advierte Miller, leyendo a Lacan.

Joyce, de quien Lacan se sirve en su vigésimo tercer seminario *El sinthome*, se encuentra abocado al despertar de la literatura, en calidad de relato, en un tiempo presente desprendido de las tradiciones, de las características propias del sentido común. Para Lacan la cuestión es despertarse de esa pesadilla que es la historia, un despertar que estaría más allá de ese que no es más que la continuación del dormir bajo otra forma.

Lacan, en 1974, en las notas que fueran transcritas por Catherine Millot[8], afirma: “La vida, en cuanto a ella, está más allá de todo despertar. La vida no está concebida, el cuerpo no atrapa nada de ella, sino simplemente la transporta [...] es del lado del despertar que se sitúa la muerte”. El despertar, lo que no cesa de no escribirse, es lo real bajo la forma de lo imposible. Para agregar que sexo y muerte son solidarios, son los cuerpos que se reproducen sexualmente los que están sujetos a la muerte, cuestión que la biología ya ha puesto en evidencia.

Por su parte, el discurso psicoanalítico da “un sentido a un montón de cosas [...] pero no da sentido a la vida”. [9] Sin embargo, esto no desvanece lo imposible de lo sexual en juego en los seres hablantes. El cuerpo es justamente lo que objeta al sujeto del significante porque la historia no es más que un mito, y de esta manera, vela lo indecible.

En el capítulo XVIII de *Piezas sueltas*, que lleva por título “La naturaleza y lo real”, [10] Miller demuestra que lo que Lacan pone en tela de juicio es la idea del tiempo a partir de la eternidad, la cual relaciona con la de un amor eterno que, en la perspectiva freudiana, se dirige y

proviene del padre. A la par, propone que, para salir de allí, hay que partir del acontecimiento de cuerpo, de esa colisión -que nada le debe al padre- entre la lengua y el cuerpo. Aunque hace falta tiempo para desenredar los embrollos que se producen al enlazarse el cuerpo y su imagen. Hace falta tiempo.

Ahora bien, ¿a favor de qué se abandonaría la eternidad? En el *Seminario 23*, Lacan relaciona la eternidad en su articulación al cuerpo, que es explicado a partir de la “vida del lenguaje”. Es el anudamiento particular del síntoma Joyce el que hace patente cómo la vida, para el *parlêtre*, no puede prescindir del lenguaje, que hay algo de la vida misma que está en el lenguaje como tal, hay algo muerto con lo que cada uno tiene que arreglárselas. “Las pulsiones en cuestión dependen de la relación con el cuerpo, y la relación con el cuerpo no es una relación simple en ningún hombre”.^[11] Relacionarse con el propio cuerpo como algo ajeno es una posibilidad que expresa el uso del verbo tener, una de las formas de enterarse que uno tiene un cuerpo.

En función del cambio de perspectiva, Miller esclarece que, primero, el inconsciente –estructurado como un lenguaje– es un universal de la estructura; y, segundo, la lengua siempre es particular, no hay un universal de la lengua.^[12] “Se crea una lengua en la medida en que en cualquier momento se le da un sentido, se le hace un retoquecito, sin la cual la lengua no estaría viva [...]. Solo hay inconscientes particulares”.^[13] El psicoanálisis interviene “en una lengua encarnada, habitada por palabras vivas, a la vez plenas de sensibilidad y vacías de sentido”.^[14]

NOTAS

1. Miller, J.-A., *Piezas sueltas*, Paidós, Bs. As., 2013, p. 418.
2. Miller, J.-A., “*Habeas corpus*”, *Lacanianana*, n.º 21, Grama, Bs. As., octubre 2016, p. 37.
3. Lacan, J., *Contratapa*, *Escritos 2*, Siglo XXI, Bs. As., 1985.
4. Miller, J.-A., *Piezas sueltas*, óp. cit.
5. Miller, J.-A., *La erótica del tiempo y otros textos*, Tres Haches, Bs. As., 2001, pp. 22-23.
6. Laurent, E., “Ciudades analíticas”, *Ciudades analíticas*, Tres Haches, Bs. As., 2004, pp. 198-218.
7. Freud, S., (1915-1916) “Lo transitorio”, *Obras completas*, Vol. XIV, Amorrortu, Bs. As., 1986, p. 309.
8. Lacan, J., “Improvisación: deseo de muerte, sueño y despertar”, *Psicoanálisis lacaniano*, 11 de junio de 2022 [en línea]. Disponible en <<https://psicoanalisislacaniano.com/2017/05/02/jl-lacan-improvisacion-deseo-muerte-sueno-despertar-1981/recuperado>>
9. Lacan, J., “Conferencia de Lovaina”, *Lacanianana*, n.º 23, Grama, Bs. As., octubre de 2017, p. 17.
10. Miller, J.-A., *Piezas sueltas*, óp. cit., pp. 375-398.
11. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El sinthome*, Paidós, Bs. As., 2006, p. 146.
12. Miller, J.-A., *Piezas sueltas*, óp. cit., p. 40.
13. Lacan, J., “Conferencia de Lovaina”, *Revista Lacanianana de Psicoanálisis*, n.º 23, óp. cit., p. 131.
14. Salman, S., “Lacan y las histéricas”, *Lacan hispano*, Grama, Bs. As., 2021, p. 340.

PROLONGACIONES / DERIVAS

Vida y muerte en singular

Gustavo Slatopolsky

“Es posible que la muerte en sí no sea una necesidad biológica. Tal vez morimos porque deseamos morir. Así como el amor o el odio por una persona viven en nuestro pecho al mismo tiempo, así también toda la vida conjuga el deseo de la propia destrucción. Del mismo modo como un pequeño elástico tiende a asumir la forma original, así también toda materia viva, consciente o inconscientemente, busca readquirir la completa, la absoluta inercia de la existencia inorgánica. El impulso de vida o el impulso de muerte habitan lado a lado dentro nuestro. La Muerte es la compañera del Amor. Ellos juntos rigen el mundo. Esto es lo que dice mi libro: “Más allá del principio del placer”. En el comienzo del psicoanálisis se suponía que el Amor tenía toda la importancia. Ahora sabemos que la Muerte es igualmente importante. Biológicamente, todo ser vivo, no importa cuán intensamente la vida arda dentro de él, ansía el Nirvana, la cesación de la “fiebre llamada vivir”. El deseo puede ser encubierto por digresiones, no obstante, el objetivo último de la vida es la propia extinción”.

Sigmund Freud, Entrevista al Dr. Sigmund Freud, “El valor de la vida”, 1926.

Oh, alma mía, no aspire a la vida inmortal, pero agota el campo de lo posible.
Píndaro, III Pítica

Ante todo, el marco que hace lugar a los dichos en la entrevista.

Año 1926. En su casa de vacaciones en los Alpes austríacos nos encontramos con un Freud fastidiado por el esfuerzo que le implica hablar a causa de una prótesis mecánica en el maxilar por efecto de un tumor que no da tregua; el antisemitismo se disemina por Austria y Alemania; la Universidad de Viena no ha participado del homenaje internacional por sus setenta años.

El clima que respira la entrevista es la del encuentro con el sabio al que le está llegando su hora y él, Freud, parece mirarlo de frente sin esperar nada en una Europa que bascula entre la guerra terminada y la guerra por venir: “Por lo que me toca, estoy perfectamente satisfecho en saber que el eterno aborrecimiento de vivir finalmente pasará”.

Si se da por correcta la transcripción a lo efectivamente dicho por Freud en la entrevista que sostuvo con George Sylvester Viereck, publicada como “El valor de la vida”, tal vez sea posible una concepción distinta de la muerte al hacer de ella una elección inconsciente que ponga en

juego un deseo de morir: "... tal vez morimos porque *deseamos* morir".

La idea en Freud de trascender en lo humano a la necesidad biológica, *incluso* en la muerte como límite, es antecedida de manera retórica por un "tal vez" que abre el cauce a una afirmación inaudita, testimonio de aquello que constata en su práctica y que, desde un nuevo punto arquimédico, hace bascular el dualismo pulsional concebido por el psicoanálisis hasta ese momento.

La pulsión de muerte, que tiene la destrucción como meta, nace "por la animación de lo inorgánico"[1] y conlleva un empuje de eterno retorno al punto de origen en lo inanimado.

La concepción de un ir hacia la muerte por la vía de un deseo le permitirá decir más adelante en la entrevista, con una sonrisa que el entrevistador necesita dejar asentada, que parece justificado pensar toda muerte "como un suicidio disfrazado". De allí que lo biológico *ansía* "la cesación de la fiebre llamada vivir".

La idea que articula un ansia en lo biológico ata la vida al verbo y es ese mismo verbo —yo ansío, tu ansías, *ello* ansía—, el que ahora en el texto, paradójicamente, da vida a la vida, pulsa, pero en una torsión de lo biológico que es exigencia de más y más, y que solo cesa en la descarga definitiva. Una vida que no solo late, sino que *ansía*; algo vivo habita en la propia vida y la lleva a su propia destrucción. Si hasta aquí la vida ansiaba una vida sin sobresaltos que permitiese sobrellevar una constante en el *quantum* como lógica y principio del aparato psíquico, ahora se abre el cauce que interroga los cimientos alcanzados en un más allá del principio del placer.

En "Más allá del principio del placer", Freud se pone al trabajo de refutar la premisa de que todo ser vivo llega a la muerte por causas internas a lo biológico tomando apoyo en la idea de que los pueblos originarios desconocen la idea de muerte natural. Ubica así, en la convicción en dicha muerte, una creencia con función de consolación: si uno mismo está destinado a morir y antes a perder a sus seres queridos "preferirá estar sometido a una ley natural incondicional, la sublime *Ἀνάγκη* [Necesidad] y no a una contingencia"[2] posible de evitar. De allí que la creencia en una legalidad interna que torne ineludible la muerte como ley universal tenga valor de ilusión necesaria para "soportar las penas de la existencia".[3]

A partir de la operación freudiana que busca separar la muerte de la creencia en un final inevitable atribuible a causa biológica, tan pegada una con otra, se hace lugar al intersticio que permite ahora concebir otra muerte, también inevitable y no menos humana que la creencia en la muerte natural; aquella en lo que desemboca toda vida cuando se impone sobre las pulsiones de vida el empuje a su propia destrucción: una *decisión* se añade a la muerte, a la medida de cada quién.

La necesidad de creer en la muerte como destino fue retomada más tarde por Lacan cuando

en la Conferencia de Lovaina planteó que la muerte entra en “el dominio de la fe”, [4] y que sería imposible de tolerar la vida sin la perspectiva de algo que oficie de límite pensable al goce de la eternidad.

Ahora bien, asentar una muerte como ansia indisoluble de la vida hace entrar una idea de límite de otro orden. La satisfacción de “saber que el eterno aborrecimiento de vivir finalmente pasará” no queda puesta a la cuenta exclusiva de la muerte del organismo como cumplimiento de una ley natural y en cuya creencia tornaría soportable la vida, sino que, por el contrario, por tratarse de la muerte como límite a la simbolización en lo imposible de representar, esto haría entrar frente al dualismo vida/muerte un orden que rechaza la representación y que Lacan emparenta a lo real.

Así planteado, esto obliga a revisar la idea más arriba planteada de un Freud que parece mirar la muerte de frente en la entrevista. No es de ello de lo que se trataría entonces –ni podría nunca tratarse por escapar al orden de lo simbolizable–, sino de un decir advertido de lo real que no se refugia en la función de consolación que busca hacer de la *idea* de muerte el significativo complementario que haría par con el de vida. Así, resta la muerte inatrapable. Tan solo podemos hacernos una *idea* de la misma, como sostuvo Lacan, que nunca dará más que un sentimiento vago de ella al “ser inseparable del discurso”. [5]

La compulsión de repetición en la que la satisfacción queda asociada al dolor –satisfacción de orden masoquista– permite extraer como soporte una pulsión de muerte que pone en crisis la idea del principio del placer como idea rectora de la economía en el aparato psíquico a partir de los llamados sueños traumáticos, la repetición que confronta con la reedición de escenas dolorosas en la transferencia y la observación del hacer repetitivo del niño con el carretel frente a la ausencia de la madre.

La observación del juego en el niño le permite discernir a Freud una insistencia en el arrojar el carretel en el traumatismo abierto por la ausencia del objeto amado en un juego que no cesa de reproducir el instante del trauma. La satisfacción en juego no solo no puede ser pensable ahora en la vía del placer –placer de quedar sin el sostén del Otro–, sino que instituye el límite de lo pensable. Nombrarlo –“o-o-o”– [6] circunscribe el instante en que se accede a lo simbólico no sin una pérdida definitiva que resta inaccesible a la simbolización. La fijación al trauma sella, en una escena dolorosa, la pérdida constitutiva de todo *parlêtre* en el acceso al campo de la representación. El trauma podrá cernirse, pero no alcanzará nunca una tramitación que le permita adentrarse en la regulación del principio del placer. Límite a todo lo posible a ser alcanzado por la palabra, fuente inextinguible de lo que insiste, campo del *traumatisme* [7] que hace de lo decible apenas borde del precipicio que traga allí donde lo sexual se hace socio de la muerte.

Cuando Freud plantea que “tal vez morimos porque deseamos morir” desbanca a la muerte

e inclina la balanza sobre un automatismo acéfalo que no lo hace menos responsable en la elección de su propia muerte. Resta quizá la pregunta por el estatuto de un morir advertido de la repetición demoníaca cuando ya no se cree en la muerte –si acaso fuese posible–, y la vida tiene lugar como sucesión de encuentros contingentes, entre los que eventual e inevitablemente llegaría, también, esa otra muerte. Vida y muerte en singular, articulados a un estilo.

NOTAS

1. Freud, S., (1920) “Más allá del principio del placer”, *Obras completas*, Vol. XVIII, Amorrortu, Bs. As., 1995, p. 59.
2. *Ibíd.*, p. 44. En Amorrortu, *Ἀνάγκη* [Necesidad]; se trata de *Ananké*.
3. *Ibíd.*, 44/Schiller.
4. Lacan, J., “Conferencia de Lovaina”, *Lacanianana* 23, Grama, Bs. As., 2017, p. 13.
5. Lacan, J., *El Seminario, Libro 16, De un Otro al otro*, Paidós, Bs. As., 2000, p. 32.
6. Freud, S., *óp. cit.*, p. 16.
7. Lacan, J., clase del 19 de febrero de 1974, Seminario 21 “Los no incautos yerran”, inédito.

PROLONGACIONES / DERIVAS

Vida y muerte en psicoanálisis

José Alejandro Willington

Partiremos en este trabajo de una cita de Jacques Lacan, que orientará nuestra lectura del complejo tema que el título plantea:

‘Nos estorba por ejemplo la idea de la vida. Es una idea así, es muy curioso que a pesar de todo Freud haya promovido el Eros, pero que no se haya atrevido a identificarlo con la idea de la vida, y que a pesar de todo haya distinguido la vida del cuerpo y la vida en tanto que portada por el cuerpo en el germen. A pesar del uso que hace Freud de ella, hay algo con lo que la vida no tiene nada que hacer, es lo que pasa como su antinomia, la muerte. Pensemos lo que pensemos la muerte es puramente imaginaria. Si no existiera el ‘cuerpo’, si no existiera el cadáver, ¿qué es lo que nos permitiría vincular la vida y la muerte?’.

Jacques Lacan[1]

El título de este número de *Virtualia*, aunque clásico, no deja por supuesto de ser de gran actualidad y complejidad. Por lo pronto, replica el de un notable ensayo de Jean Laplanche, “*Vie et mort en psychanalyse*”, del año 1970. A su vez, la cita de Lacan evoca una lectura de Freud que rápidamente podemos identificar con el marco conceptual introducido en su célebre texto “Más allá del principio del placer”. Puntualicemos algunas coordenadas fundamentales de dicho texto, sugeridas en la enigmática cita de Jacques Lacan. En principio, debemos subrayar una diferencia capital entre ambos autores; para Freud los distintos dualismos pulsionales (Eros y Tánatos, pulsiones de autoconservación y sexuales), que introdujo en diferentes momentos de su obra, constituyen pares antinómicos, y en esto Lacan diverge, la pulsión para el autor francés es impar, y en todo caso implica una estructura parcial y compleja, con los conocidos elementos que Freud le asigna en su texto “Pulsiones y destinos de pulsión” (*Drang* –empuje–, *Quelle* –fuente–, *Objekt* –objeto–, *Ziel* –meta–), y una estructura de borde respecto a la cual Lacan enfatiza también la relevancia de un trayecto, o incluso, una deriva.

Para Freud la idea de vida, a la que podemos arribar en psicoanálisis, podría muy bien apoyarse o concordar estrechamente con lo que la biología postulaba en su época:

... la biología nos muestra además la coexistencia codo a codo de dos concepciones de la relación entre el yo y la sexualidad, igualmente justificadas; según una, el individuo es lo esencial: la sexualidad se considera una de sus actividades, y la satisfacción sexual una de sus necesidades; según la otra concepción, el individuo es un apéndice

temporario y pasajero del plasma germinativo, casi inmortal, que le ha sido confiado para la generación.[2]

En cualquiera de los dos casos, hay una idea freudiana de la vida muy vinculada al concepto de conservación, sea del individuo o de la especie. Es más, la idea del Eros como su principio rector introduce esa función de unión, de ligazón: “El fin del Eros consiste en establecer unidades cada vez mayores, y por consiguiente conservar; es la ligazón”,[3] generalizada por Freud a partir de este amplio concepto. Lacan, por el contrario, ubicó a la vida como algo mucho más enigmático, oscuro (“el fenómeno de la vida permanece en su esencia completamente impenetrable, sigue escapándose más allá de lo que hagamos”, Lacan, 1955), casi como un estorbo, algo más bien difícil de soportar, tanto que la muerte no sería sino una defensa frente a eso imposible de soportar de la vida, sin la certeza del límite que la muerte introduce:

Me vi un poquitín obligado a hacer notar que, en lo tocante a la biología, el psicoanálisis no había aportado gran cosa, a pesar de que se llena la boca con las pulsiones de vida, y *te hago gluglú* las pulsiones de muerte. [...] ¡Ah! Hay que desconfiar de toda esa cháchara [*aplausos*]. Una pizca de seriedad. La muerte pertenece al dominio de la fe. Ustedes tienen mucha razón en creer que morirán, desde luego; eso los sostiene. Si no lo creyeran en eso, ¿acaso podrían soportar la vida que tienen? Si no estuviéramos sólidamente apoyados en esta certeza de que la cosa terminará, ¿acaso podrían soportar esta historia?[4]

Un par de años más adelante, en su Seminario 21 “Los no incautos yerran”, retomó esta idea, realizando algunas precisiones adicionales, por ejemplo, rompiendo la idea corriente de que la vida (humana) sería eso que tenemos de más natural, o ese reducto biológico, imaginado del cuerpo, inaccesible al lenguaje y a sus efectos. Nada de eso, una biología lacaniana debería comenzar por destituir ambos prejuicios:

... todo lo que comenzó a balbucearse en biología da la impresión de que la vida no tiene nada de natural, de que es una cosa loca; prueba de ello es que se le enchufó la lingüística. ¡Qué enormidad! Reservará sorpresas, esta vida, cuando se haya dejado de hablar como estorninos, o sea de imaginarse que la vida se opone a la muerte.[5]

La vida no se opone a la muerte, se trataría de otra cosa, podríamos decir que, en todo caso, es al revés, es la muerte la que se opone a la vida, como acto de fe, de anulación frente al empuje vital. Jean Laplanche, en el ensayo citado al comienzo, delineó de manera general una perspectiva freudiana de la vida que consueña con esta a la que arriba Lacan en el período final de su obra, y que implica una falla fundamental que la coloca más allá de cualquier biologismo, falla introducida en la misma por el agujero que la sexualidad humana comporta. Así:

... una génesis freudiana de la sexualidad a partir del orden vital [...] implica en realidad

que lo que está antes –digamos el orden vital– entraña lo que podría llamarse una imperfección fundamental en el ser humano, una verdadera dehiscencia. [...]. En ello radica todo el problema del “orden vital” en el hombre y en la posibilidad –o mejor dicho de la imposibilidad– de captarlo “más acá” de lo que ha venido a “recubrirlo”. [6]

Entonces, posibilidad imposible, captar ese orden vital más allá de los fenómenos en los que el psicoanálisis ha aprendido a leer la sexualidad en los “desfiladeros” de los significantes que traman el inconsciente. Así, ¿esa dehiscencia radical lo tornaría definitivamente inaccesible?

Jacques-Alain Miller, en su texto “Biología lacaniana”, apuntó al corazón del problema al desplegar un análisis preciso de la articulación que Lacan introdujo entre los conceptos de goce y vida:

En este contexto, Lacan llegó a formular en 1972 lo que podría ser el concepto analítico de la vida, que parece definirla por el goce. Esta frase tomada de su seminario *Aún* ya circuló por todas partes: “No sabemos qué es ser vivo, salvo solamente que un cuerpo se goza”. Bien mirado, ¿es una definición de la vida? Es más bien lo contrario, puesto que mantiene ese velo, ese escondite sobre dicho concepto. No sabemos qué es la vida, solo sabemos, traduzcámoslo así, que sin ella no hay goce. [7]

Es decir, no se trata de una definición de la vida, sino más bien de situar la condición esencial, necesaria, del goce en el hablante-ser: que haya un cuerpo viviente. Sin ese cuerpo viviente nada habría de una experiencia de goce, opaco, por cierto, puesto que en eso consiste el inconsciente, que “el sujeto al hablar goza, y de eso no quiere saber nada”. Es en la clínica del sujeto obsesivo en donde, quizás, se torna más patente esta función de la muerte como defensa imaginaria frente al goce no-sabido del inconsciente.

Finalmente, Miller recortó algunas precisiones de Lacan que permiten ubicar topológicamente, en la estructura de los nudos borromeos, el lugar que se le podría asignar a la vida:

Lacan califica el lugar de la vida como lo imaginario y lo real: “Mi imaginario y mi real, por lo que se distinguen dos lugares de la vida que la ciencia en esta época separa estrictamente”. [...] Pienso que se apoya en la distinción germen/soma, donde lo imaginario está ligado al cuerpo individual, mientras que el germen, y más aún, el genoma es el lugar de la vida. Pero es lo real de la vida, y creo que aquí son aplicables estas dos categorías de Lacan. [8]

Por supuesto, este enigmático retorno a la referencia freudiana de “Más allá del principio de placer”, el par germen-soma, no deja de plantearnos interesantes preguntas: ¿qué experiencia de anudamiento implicaría un análisis, un trayecto de la palabra, pero también del cuerpo, respecto a esos dos registros, real e imaginario, en donde algo de la vida se hace presente?

Algunos testimonios de pase nos han enseñado al respecto.

NOTAS

1. Lacan, J., "Cierre de las Jornadas de Estudio de Carteles de la Escuela Freudiana", Revista *Lacanianana de Psicoanálisis*, n.º 17, Grama, Bs. As., 2014, p. 15.
2. Freud, S., (1913) "El interés por el psicoanálisis", *Obras completas*, Vol. XIII, Amorrortu, Bs. As., 1987, p. 84.
3. Freud, S., (1920) "Más allá del principio del placer", *Obras completas*, Vol. XVIII, óp. cit.
4. Lacan, J., (1972) "Conferencia de Lovaina", *Revista Lacanianana de Psicoanálisis*, n.º 23, Grama, Bs. As., 2020, p. 13-14.
5. Lacan, J., clase 15, Seminario 21 "Los no incautos yerran", inédito.
6. Laplanche, J., *Vida y muerte en psicoanálisis*, Amorrortu, Bs. As., 1987, p. 38.
7. Miller, J.-A., *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Paidós, Bs. As., 2003, p. 301.
8. *Ibíd.*, p. 316.

¿POR QUÉ LA GUERRA?

¿Por qué la guerra?

Entrevista a Marie-Hélène Brousse

-*Virtualia*: Marie-Hélène Brousse, usted ha sostenido una hipótesis muy fuerte –si tomamos en cuenta lo que suele afirmarse en relación a los pilares en que se sustenta la civilización–: «la guerra no es lo contrario de la civilización sino su consagración, su punto más agudo». Nos interesaría que desarrollara este punto.

Marie-Hélène Brousse: Efectivamente, parece paradójico pero ya lo decía Carl von Clausewitz cuando pensaba en la guerra como la continuación lógica de la negociación.

Es cierto que doy un paso más cuando digo: «el punto más agudo». Este paso es posible gracias a la etología. En el reino animal, del que forma parte la especie humana, no existe la guerra, las señales de sumisión del vencido detienen a su adversario. Por lo tanto, es el lenguaje el que transforma el uso de la agresividad y le quita sus límites naturales. El lenguaje articulado, basado en la disyunción destacada por De Saussure entre significante y significado, emancipa a la agresividad de la dimensión de lo imaginario y, de esta forma, la libera de sus límites.

Como Lacan aconseja a los analistas, es necesario considerar el fenómeno civilizador de la guerra, desde las tres dimensiones de lo imaginario, lo simbólico y lo real. Sobre todo porque toda la enseñanza del último Lacan se basa en los diferentes anudamientos de estas tres dimensiones. Entonces, es posible afirmar que la guerra es un síntoma del vínculo social específicamente humano.

- *Virtualia*: usted plantea que la *condición* de posibilidad de la guerra guarda relación con la *docilidad* estructural del ser viviente respecto del orden simbólico. ¿Podría aclarar de qué modo dicha *docilidad* se transforma en *condición*?

M.-H. Brousse: «Docilidad» es, quizás, un término mal elegido porque esta docilidad es totalmente inconsciente. El sujeto humano, entendido en el sentido lacaniano de «sujetado», es un fenómeno de lenguaje. La docilidad es, entonces, el resultado de la estructura simbólica que produce el efecto sujeto. Como no hay sujeto por fuera del lenguaje –salvo tal vez los autistas que son los seres hablantes que se mantienen lo más lejos posible de esta sujeción al lenguaje–, el orden simbólico transforma la agresividad imaginaria en la pasión del ser hablante, el odio o el amor: el odio al enemigo y el amor a la patria, por ejemplo.

- *Virtualia*: resulta claro que lo que se pone en juego en la guerra es el odio, pero Ud. ha destacado que tanto el odio como el amor se conjugan en la guerra. ¿Qué lugar tiene el amor en ella? Quizás este punto nos permita entender, desde otra lectura, los efectos de estrago padecidos por los ex combatientes de Malvinas de nuestro país.

M.-H. Brousse: El amor en este caso es el amor por lo mismo. Lacan usa la expresión jugando con el equívoco en francés se *mêmer* o se *m'aïmer* [1] en el otro.

La cuestión del «estrago» es importante porque señala los efectos de real que la guerra genera en los seres hablantes. Una brillante serie de televisión israelí *Hatufim* [2] se basa en ese real que queda inscrito en el sujeto para siempre, que acecha al ser hablante como un núcleo memorial imposible de borrar.

- *Virtualia*: Sabemos del valor de los objetos en toda guerra: territorios, recursos naturales, riquezas, etc. Quisiéramos interrogarla sobre el lugar del objeto *a* en la guerra, objeto para siempre perdido –como Lacan lo ha ubicado, retomando a Freud– y con sus pinceladas de real.

M.-H. Brousse: En el *Seminario 10*, Lacan limita la lista de objetos *a* a cinco. Al agregar el objeto «nada» del anoréxico y el lugar del objeto *a* que el niño puede llegar a ocupar, llegamos a siete formas del objeto. Pienso que en la guerra tienen la misma función que en cualquier actividad humana, es decir, objetos causa de deseo y no objetos deseados. Es realmente esencial distinguir los objetos causa del deseo de los objetos deseados gracias, precisamente, al lugar del objeto causa que permite movilizar el deseo por medio del fantasma. ¡Movilizarlo no significa satisfacerlo! Es más bien lo contrario: ¡movilizarlo «porque no es eso»!

- *Virtualia*: ¿Qué lugar para el discurso analítico frente a una contienda bélica? ¿Qué aportes puede hacer dicho discurso? ¿En qué campos?

M.-H. Brousse: Considerando que el discurso analítico es el único de los cuatro discursos que no es un discurso de dominación, ¡no tiene que decirle al *parlêtre* lo que le conviene hacer! Sobre todo, no. Puede, sin embargo, intentar elucidar cuáles son las consecuencias para este *parlêtre* de sus elecciones. Solo hay una elección forzada o X o Z, como la bolsa o la vida, la libertad o la muerte, dos ejemplos que da Lacan. Si querés la guerra, tenés que saber que podés morirte; si querés la vida, tenés que saber que la libertad te será restringida. Pero en cualquier caso, va a haber una pérdida.

No nos olvidemos que Lacan, a través de Kojève, se inspiró en Hegel durante toda su enseñanza. Revisándolo, por supuesto, dándolo vuelta. Pero lo cierto es que no deja de ser el *parlêtre* el que elige y quien deberá asumir las consecuencias de su elección en el vínculo social. Billy Wilder, evocando el ascenso del nazismo tras la época esplendorosa de la república de Weimar, decía que estaban los optimistas que se habían subido a los trenes y los pesimistas, como él,

que se habían ido a Hollywood. ¡La elección forzada!

Actualmente vuelven muchos alemanes, judíos y no judíos, que se habían ido de Alemania. Lo dicen así: están en casa. Victoria del deseo unido al querer. El factor tiempo es un real tan poderoso como el factor espacio. No se trata de «soportar la vida», se trata de vivir o morir plenamente, es decir, según el deseo, no sin pérdida. La expresión «soportar la vida» da cuenta de la elección de la esclavitud.

NOTAS

1. Hay homofonía en francés entre «mismo» [même] y «me ama» [m'aime].
2. Serie: *Hatufim (Prisoners of war)*, Gideon Raff, Israel, 2009-2012.

Traducción: Esmeralda Miras

Revisión: Laura Petrosino

¿POR QUÉ LA GUERRA?

Imperium Universalis

Silvina Sanmartino

Veintidós años desde que cambiamos de siglo, vivimos en un mundo globalizado y nos enfrentamos casi en simultáneo a dos reales, el real de la pandemia y el real de la guerra en las puertas de Europa, que no deja a nadie indiferente.

Quiero plantear la relación entre estos dos acontecimientos: pandemia/guerra.[1]*

¿Por qué la guerra?

En el texto “¿Por qué la guerra? Correspondencia entre Einstein y Freud” (1932-1933), que se inicia a instancias del primero, al ser invitado por la Liga de la Naciones, para responder a una pregunta central “¿Hay algún camino para evitar a la humanidad los estragos de la guerra?”,[2] Einstein deja planteadas varias tesis y Freud retoma y subraya la relación entre el poder y el derecho como camino central para responder a su interrogante.

Einstein era un idealista, pensaba que había una solución que llamaba “simple” de tratar el problema:

... la creación, con el consenso internacional, de un cuerpo legislativo y judicial para dirimir cualquier conflicto que surgiera entre las naciones”. Pero, esta renuncia exige a cada nación, en pos de la seguridad internacional ceder “...a su libertad de acción, vale decir a su soberanía...” El capta que: “el afán de poder que caracteriza a la clase gobernante de todas las naciones es hostil a cualquier limitación de la soberanía nacional.[3]

Toda la obra freudiana está atravesada por la guerra y da la medida también de la concepción que el creador del psicoanálisis tiene del psiquismo y de la cura psicoanalítica.

Así Freud pudo ir situando cómo primero los hombres resolvían sus conflictos a través de la violencia; la fuerza bruta se sobreponía. Pero en el transcurso del desarrollo, el intelecto se sobrepone a la violencia. Se produce un pasaje de la violencia al derecho cuando en una sociedad se desplaza y se compensa la fortaleza de uno por la unión de varios débiles. El derecho se convierte en el poder de una comunidad.

En este pasaje Freud sostuvo que sigue siendo una violencia, el fin es el mismo, la diferencia que se impone es el poder de la comunidad. Para que este poder sea duradero, la comunidad debe ser permanente:

... debe organizarse, promulgar ordenanzas, prevenir las sublevaciones temidas, estatuir órganos que velen por la observancia de aquellas-de las leyes- y tengan a su cargo la ejecución de los actos de violencia acordes al derecho.[4]

En la mesa que se realizó en el marco del Congreso de la AMP (2022), *La mujer no existe*, Blandine Kriegel señalaba que esta guerra de Ucrania ha cambiado nuestra perspectiva, que es inédita, y además, adelantaba que tendrá consecuencias para varias generaciones.

Me pregunto: ¿qué ha cambiado? De mis notas sobre su alocución, resalto lo que ella señaló: que en esta guerra se produce un choque entre dos lógicas políticas opuestas, la república y el imperio. Ya no se trata de la izquierda o la derecha, sino de lo que el conservadurismo opone al Derecho Internacional Público. Agregó que Europa renunció a la lógica imperial al poner fin a la imposición de una única religión.

Pandemia/Guerra

Entre los años 1346 y 1353, una terrible enfermedad barrió Asia occidental, Oriente Medio, el Norte de África y Europa causando pérdidas humanas catastróficas y generalizadas, tanto en las zonas rurales como en ciudades pequeñas o grandes. Esta enfermedad fue la peste negra, que produjo la mayor mortalidad que haya registrado la humanidad.

Confluyeron en ese momento de la historia, acontecimientos que tensaron la vida cotidiana de los distintos miembros de una sociedad fragmentada, pero golpeados igualmente por la peste, como las hambrunas y las Cruzadas, guerras signadas por diferencias religiosas, donde los cristianos buscaban recuperar "Tierra Santa".

Antecedió a la peste, la hambruna (1315 y 1317) que asoló a gran parte de Europa y que significó una crisis de subsistencia; no comer significa una pobreza cada vez más aguda, proporciona vivir en entornos donde impera la suciedad y es el foco ideal para que se desarrollen epidemias de todo tipo, y la Peste Negra se fue extendiendo a las partes ricas de las ciudades después de haber conquistado los rincones más pobres.

En toda la Edad Media, el Rey representaba el poder divino, además de ser el guardián de la justicia, que se consideraba como su principal razón de ser. Pero al final de la Edad media,

... la proliferación de leyes con sus transcripciones a los manuales de derecho dan

lugar a que un número muy alto de nueva “gente de justicia” favorecen la dispersión de las tareas judiciales y el Rey no puede dominar las reglas de justicia y orden social como antaño, teniendo como consecuencia una progresiva pérdida de autoridad de la justicia real.[5]

Todo este contexto está atravesado por la guerra de los Cien Años. Guerra, peste y hambre son los denominadores comunes para este período de la historia. Las grandes pandemias de 1348, 1360 y 1374 mataron más gente que las dos guerras mundiales del siglo XX.

Distintos autores hablan de la pandemia de COVID-19 como “un accidente normal”. Perrow define así “a un acontecimiento disruptivo de gran envergadura, que al mismo tiempo es *pre-visible* e *inevitable*, que es propio de los sistemas que involucran tecnologías de alto riesgo”.[6]

Estos tienen dos características: los procesos ocurren a gran velocidad y, una vez iniciados, no pueden detenerse, no son lineales, o bien, podemos decir que no existe la tecla de *off*. La segunda característica es que en estos sistemas sociotécnicos complejos se dan interacciones inesperadas.

Si pensamos la pandemia actual como accidente normal, participamos de problemas que, según la autora de *Tecnoceno*, incluyen al sistema tierra. Señala las particularidades de las últimas décadas cuando se observa una aceleración científico-técnica que también involucra procesos biológicos y sociales, con tres características particulares: el crecimiento de la población humana, el incremento de la urbanización y la desigualdad estructural. Además, explica que son las decisiones políticas, económicas y jurídicas las que están arrojándonos a la catástrofe humanitaria, y sitúa la tendencia, tanto en Occidente como en Oriente, de la implantación de estados de excepción.

Advertimos cómo autores provenientes de distintos campos coinciden en la imbricación entre poder y el derecho.

Perspectiva psicoanalítica

Freud se consideraba pacifista, al igual que Einstein, y también le dio a la cultura y al desarrollo de la civilización una importancia fundamental. Se preguntaba: “¿Cuánto tiempo tenemos que esperar hasta que los otros se vuelvan pacifistas?”[7]

Esta es la diferencia con Jacques Lacan para quien la guerra era inevitable: la guerra y el poder son inseparables. En el *Seminario 16*, señala cómo la guerra nos acompaña de manera persistente: “El poder capitalista, ese poder singular cuya novedad, les ruego que evalúen, necesita una guerra cada veinte años”.[8]

Pandemia/guerra: dos reales que podemos situar azotando la subjetividad actual, donde la vía de las leyes, del derecho, parecen insuficientes para recubrir la aspereza de lo real.

Dos acontecimientos contemporáneos, que me plantean preguntas en torno al lazo social. Si el discurso hace lazo social, ¿qué discurso lo soporta en nuestro tiempo?

Una guerra en pandemia, ¿es la segunda la que preparó el terreno sórdido para que se entreteja la invasión de Rusia a Ucrania? ¿Estamos frente a un nuevo orden?

¿Estamos frente a un nuevo imperio universal?

Seguramente, habrá que esperar para responder algunas de estas preguntas. Pero me gusta orientarme por lo que Jacques Lacan dice en *Aún*:

... que no fue ayer no más cuando tomé el buen camino, lo llamo el buen camino porque trato de persuadirlos para que lo tomen, es que escribí “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada” justo después de una guerra.[9]

Allí plantea que cuando hay enfrentamiento de a dos, para que haya una salida saludable, hace falta un tercero.

Nos cabe poder estar a la altura de nuestra época.

BIBLIOGRAFÍA

- Brousse, M.-H., *El psicoanálisis a la hora de la guerra*, Tres Haches, Bs. As., 2014.
- Cocoz, V., *Nuevas formas del malestar en la cultura*, Grama, Bs. As., 2021.
- Costa, F., *Tecnoceno*, Taurus, Bs. As., 2021.
- Freud, S., (1932) “¿Por qué la guerra?”, *Obras completas*, Vol. XXII, Amorrortu, Bs. As., 1991.
- Kervarec, G., Proyecto final (2015-2016), Universitat Jaume-I.
- Lacan, J., *El Seminario, Libro 16, De un Otro al otro*, Paidós, Bs. As., 2008.
- Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aún*, Paidós, Bs. As., 1981.
- Laurent, E., “El discurso y lo real de la guerra”, *El psicoanálisis a la hora de la guerra*, Tres Haches, Bs. As., 2014.
- Miller, J.-A., “Flashmob, flashguerrilla”, *El psicoanálisis a la hora de la guerra*, Tres Haches, Bs. As., 2014.

NOTAS

* Agradezco al Dr. Oscar Atienza (Dr. En Medicina. Docente Universitario. Magister en Salud Pública), quien participo de la conversación “Ecosistema Digital. Infraestructura de la distancia”, organizada por la Movida Zadig “La patria del *sinthoma*”, esta asociación entre pandemia y guerra, Córdoba, junio de 2022.

1. Freud, S., (1932) “¿Por qué la guerra?”, *Obras completas*, Vol. XXII, Amorrortu, Bs. As., 1991, p. 183.
2. *Ibíd.*, p. 184.
3. *Ibíd.*, p. 189.

4. Kervarec, G., Proyecto final (2015-2016), Universitat Jaume-I.
5. Costa, F., *Tecnoceno*, Taurus, Bs. As., 2021, p. 13.
6. Freud, S., óp. cit., p.198.
7. Lacan, J., *El Seminario, Libro 16, De un Otro al otro*, Paidós, Bs. As., 2008, p. 221.
8. Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aún*, Paidós, Bs. As., 1981, pp. 62-63.

FACTOR LETAL: EL DISCURSO DE LA CIENCIA Y LA VIDA DEL PLANETA

Sobre el arte y el activismo

Olafur Eliasson

El artista Olafur Eliasson nació en 1967. Creció en Islandia y Dinamarca, donde estudió de 1989 a 1995 en la Real Academia Danesa de Bellas Artes. En 1995 se trasladó a Berlín y fundó Studio Olafur Eliasson, integrado por un gran equipo de artesanos, arquitectos, investigadores, administradores, cocineros, programadores, historiadores del arte y técnicos especializados.

Desde 1997 sus exposiciones individuales –con instalaciones, pinturas, esculturas, fotografías y películas– se han presentado en los principales museos de todo el mundo. Representó a Dinamarca en la 50ª Bienal de Venecia en 2003 y ese mismo año presentó *The weather project*, un enorme sol artificial envuelto por la niebla, en el Hall de la Tate Modern de Londres, que fue visto por más de dos millones de personas.

Eliasson ha desarrollado numerosas y majestuosas instalaciones en el espacio público. *Green River* en 1998 y 2001; *The New York Waterfalls* en el 2008; *Ice Watch* en 2014, 2015 y 2018; entre otras. En el 2014 Eliasson y su antiguo colaborador, el arquitecto Sebastian Behmann, crearon la oficina de arte y arquitectura, Studio Other Spaces, para centrarse en proyectos de construcción interdisciplinarios y experimentales, y obras en el espacio público.

Eliasson es actualmente uno de los artistas más comprometidos, no solo con la difusión de la problemática en torno al cambio climático y sus consecuencias, si no con la promoción de acciones que produzcan transformaciones concretas. Su posición, con respecto a la dimensión política del arte cuando se propone intervenir sobre cuestiones centrales como la ecología, resulta fundamental en nuestra época.

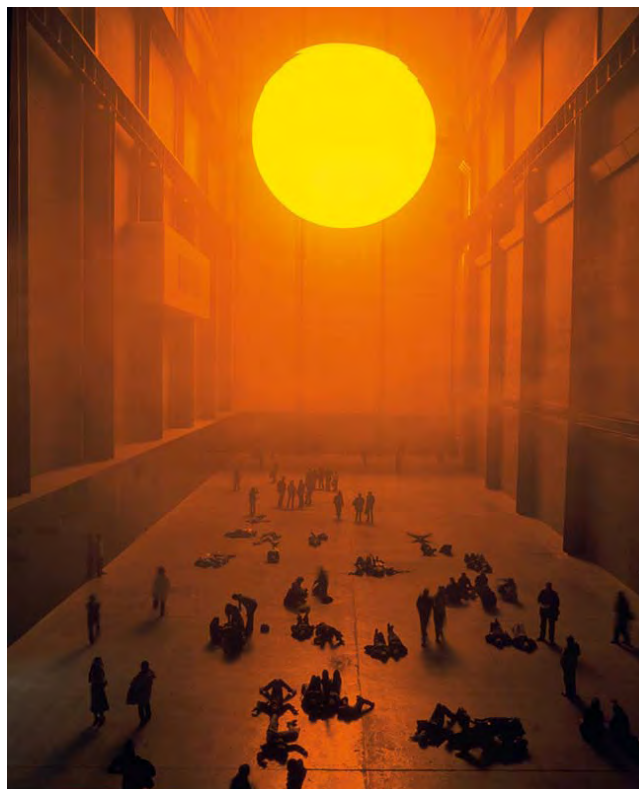
Reproducimos a continuación, y con su autorización, fragmentos de una intervención donde conversa –en noviembre del 2021– con Kumi Naidoo, activista, ex secretario general de Amnistía Internacional y ex director ejecutivo de Greenpeace, actualmente miembro de la Academia Bosch y embajador global de Africans Rising for Justice, Peace and Dignity.

¿Cuáles son los intereses de un árbol? ¿Las necesidades de un frailecillo? ¿Qué desea una catarata? ¿Y cuáles son sus derechos no-humanos en un mundo definido por humanos y nuestra ferviente creencia en el excepcionalismo? Es urgente realizar esas preguntas ya que la crisis climática afecta a todo el planeta –humanos, animales, plantas y objetos inanimados–.

Cuando tengo que hablar sobre un tema tan urgente como la crisis climática, veo gente dirigirse al arte con la esperanza de inspirarse en un cambio positivo. Realmente aprecio esa confianza en el arte, gente que confía en los espacios artísticos cuyo trabajo en el mundo o su impacto no pueden medirse en unidades. Pienso que la palabra “transformación” es más apropiada que “cambio” –un buen trabajo artístico puede evocar transformaciones en quien lo observa–.

El arte puede tener espacios de contradicción, de complejidad. Puede concientizarnos sobre superposiciones y diferencias con respecto a cómo experimentamos el mundo y a nosotros mismos dentro de diferentes culturas. Puede ayudarnos a reflexionar sobre cómo utilizamos nuestros sentidos y cómo eso nos permite pensar y sentir. De esta manera, el arte no tiene necesariamente una función o un objetivo, no persigue metas específicas y tampoco necesita ser un *shock* para impactar.

Veo una conexión entre utilizar nuestro propio cuerpo en formas tradicionales de activismo y el arte. Al utilizar el cuerpo para resistir y responder a la violencia, a la injusticia social y a la explotación económica, los protestantes literalmente encarnan sus causas.



Olafur Eliasson
The weather project, 2003

Monofrequency lights, projection foil, haze machines, mirror foil, aluminium, scaffolding

26.7 x 22.3 x 155.44 m

Installation view: Tate Modern, London, 2003

Photo: Andrew Dunkley & Marcus Leith

Courtesy of the artist; neugerriemschneider, Berlin; Tanya Bonakdar Gallery, New York / Los Angeles

© 2003 Olafur Eliasson

Estuve, por ejemplo, en *Extinction Rebellions die-in*, frente al museo Tate Modern hace un par de años, donde todos llegaban en bicicleta disfrazados de abeja y colapsando frente al museo, estaban llamando la atención sobre la extinción de muchas especies, la pérdida de la biodiversidad. Era como una escultura pública que se formaba y se volvía a deshacer.

Me refiero mucho a esta forma de trabajo con el cuerpo. Mis trabajos artísticos no existirían sin la encarnación de los visitantes que utilizan sus sentidos para sus sensaciones, sentir y pensar.

Ice Watch, un trabajo artístico que realicé con el geólogo Minik Rosing, en tres ocasiones en el espacio público, fue una invitación a que los transeúntes se involucraran con grandes bloques de agua vieja y congelada que se derretían gradualmente, mientras escuchaban el ruido del deshielo –que liberaba aire de miles de años–, tocaban y olían el hielo derretido.



Olafur Eliasson and Minik Rosing

Ice Watch, 2014

12 ice blocks

Nuuk, Greenland 2014

Photo: Group Greenland

Courtesy of the artist; neugerriemschneider, Berlin; Tanya Bonakdar Gallery, New

York / Los Angeles
© 2014 Olafur Eliasson

Trasladamos varios bloques de hielo flotantes desprendidos de un glaciar en el fiordo Nuup Kangerlua, de Groenlandia a Copenhague, en 2015 a París y en 2018 a Londres.

Aun en ese entonces, en el pasado reciente, los efectos de la crisis climática eran abstractos para nuestras sociedades industrializadas de occidente, algo que no podíamos realmente “ver”. Actualmente, por supuesto, vemos y sentimos los efectos en nuestros países y regularmente lo leemos en las noticias.

En ese momento me inspiró el trabajo de Elke Weber, profesor de Psicología y Asuntos Públicos de la Universidad de Princeton, quien realiza preguntas fundamentales sobre comportamiento humano y la toma de decisiones: ¿cuándo nos comprometemos? ¿cuándo ignoramos o nos paralizamos? Explorando sentimientos de proximidad y presencia, pensé que los encuentros con estos bloques de hielo vulnerables, pero hermosos, harían de alguna manera tangible el efecto del cambio climático. Tenía la esperanza de que nos ayudarían a reconocer que somos parte de esta red inmensa llamada Tierra y que nuestra marca y nuestra huella son reales y sus consecuencias también lo son.



Olafur Eliasson

The weather project, 2003

Monofrequency lights, projection foil, haze machines, mirror foil, aluminium, scaffolding

26.7 x 22.3 x 155.44 m

Tate Modern, London, 2003

Photo: Jens Ziehe

Courtesy of the artist; neugerriemschneider, Berlin; Tanya Bonakdar Gallery, New York / Los Angeles

© 2003 Olafur Eliasson

Creo que el arte puede ayudar a contar historias y darle forma a nuestra ruta subjetiva. Al comprometernos con el arte podemos ejercitar nuestros músculos imaginando de forma diferente. Y esta forma diferente puede ser muchas cosas; con respecto a la emergencia climática, puede ser imaginar nuevas formas de vida en conjunto y la transición a una vida comunitaria que se base menos en el consumo y la extracción. Y yo realmente creo que hay que practicarlo. Como dijo Yvonne Rainer, una renombrada bailarina y coreógrafa, “la mente es un músculo”.

Creo realmente que encontrarnos con trabajos artísticos nos da acceso al mismo espacio de ser con diferencias, con conflictos, teniendo la capacidad de escuchar las preocupaciones de otros. Hay momentos en los que podríamos sentir que el arte es escucharnos y nosotros a él, en tanto refleja alguna de nuestras emociones aun no verbalizadas. Nos puede ayudar a enfrentar situaciones de estrés emocional en las que nos sentimos perdidos, reflejando nuestros sentimientos, acogiéndolos, trabajándolos con nosotros: esto puede ser respecto a la emergencia climática o a cualquier otra situación en la que nos sintamos inmersos.



Olafur Eliasson and Minik Rosing
Ice Watch, 2014

Supported by Bloomberg

Installation view: Bankside, outside Tate Modern, 2018

Photo: Charlie Forgham-Bailey

Courtesy of the artist; neugerriemschneider, Berlin; Tanya Bonakdar Gallery, New York / Los Angeles

© 2014 Olafur Eliasson

Usted podría decir que se trata solo de respuestas parciales. La cultura es una presencia fundamentalmente desordenada en todos los ámbitos de la sociedad y, por supuesto, con sus propios sesgos, inequidades sistémicas y complejidades. Pero el hecho de ser desordenada no reduce su función de apoyarnos e inspirarnos; es, de hecho, una forma de poder. Artistas, bailarinas, músicos, cineastas y escritores tienen la capacidad de reflejar situaciones, aspiraciones y sentimientos de gente y comunidades marginales u olvidadas. Crean espacios culturales con diferencias y conflictos que abrazan puntos de vista contenciosos y ofrecen plataformas para discusiones difíciles. Prevén nuevas narrativas y modos de ser y de convivir.

Confío en que estas otras formas de imaginar, ser, hacer, convivir, pueden reducir los efectos del cambio climático, previniendo una mayor destrucción de otras formas de vida en nuestro planeta y asegurando que la Tierra sea habitable para las futuras generaciones.

El arte y el activismo pueden trabajar juntos y codo a codo, para visualizar, hacer perceptible y contar estas historias marginales ayudando a la gente a darle un sentido al mundo en el que estamos viviendo, ya sea a pequeña o gran escala, *on-line*, en la calle, en edificios públicos, en teatros, centros comunitarios o museos. Esto es increíblemente poderoso y más aún si nos unimos a otros esparciendo redes por todo el mundo.

Traducción: Mariana Schwartzman

Revisión: Ana Cecilia González

NOTAS

Olafureliasson.net [en línea]. Disponible en:

- <<https://olafureliasson.net/archive/read/MDA123334/on-art-and-activism#slideshow>>
- <<https://olafureliasson.net/archive/artwork/WEK101003/the-weather-project>>
- <<https://olafureliasson.net/archive/artwork/WEK109190/ice-watch>>

FACTOR LETAL: EL DISCURSO DE LA CIENCIA Y LA VIDA DEL PLANETA

El cambio climático como definición del miedo colectivo (y singular)

Sergio Federovisky

El cambio climático, cuya evidencia principal es lo que se conoce como calentamiento global mediante una suba sistemática de la temperatura promedio del planeta, es obviamente un problema complejo. Pero antes que nada es un dilema. Y principalmente, un dilema para la sociedad y para sus individuos. Y quizás, como dilema, diste de tener solución real.

Aclaraciones previas: no pretendo hacer de este artículo un “*paper*” (por eso no encontrarán citas bibliográficas) ni un trabajo de divulgación para que “se entienda” el cambio climático. Simplemente, o no tanto, propongo que nos hagamos preguntas ante algo que parece lejano y, al mismo tiempo, próximo; algo que parece abstruso y, al mismo tiempo, mundano; algo que parece de la ciencia pero sus efectos –y sus causas– son sociales; algo que parece de la sociedad global pero sacude los temores de cada sujeto; algo que es del presente con raíces hundidas en el pasado pero nos condiciona –y cómo– el futuro; algo para lo que las respuestas son asertivas pero ineficaces... Algo parecido a un gigantesco fantasma cuya sábana es imposible de asir.

¿De qué hablamos cuando hablamos de cambio climático? Básicamente, de un proceso de desarrollo tecnológico nacido al influjo de la Revolución industrial, que exhibió como “daño colateral” del progreso una inyección permanente y creciente de gases en la atmósfera, resultado principalmente de la combustión de combustibles fósiles. La energía que demanda el progreso se midió a lo largo de doscientos años en hectolitros de petróleo o toneladas de carbón quemados para hacer funcionar máquinas, trenes, barcos, aviones, centrales eléctricas. En una inmensa paradoja de la evolución de la relación sociedad-naturaleza, los gases producidos por la combustión de los combustibles fósiles se acumulan en la atmósfera potenciando de manera negativa un fenómeno de características originalmente positivas, indispensable para la vida: el efecto invernadero. La atmósfera es una capa gaseosa que rodea la Tierra que de no existir la vida sería impensable, dado que mantiene una determinada temperatura que hace posible la existencia. El problema es que los gases producidos “artificialmente” se acumulan por demás y hacen que el efecto invernadero se potencie, se incremente la temperatura promedio y se desate un sinnúmero de desequilibrios climáticos que, por exceso, desafían la permanencia de la vida sobre el planeta.

Fin de la explicación “técnica”.

Esa matriz de disfuncionalidad derivada de las necesidades de nuestro progreso desata un escenario de zozobra individual y colectiva. Primera pregunta espontánea y pedestre: ¿podemos hacer algo?

El recordado Ignacio Lewkowicz, en algunas conversaciones que tuvimos hace casi veinte años sobre esta cuestión, mencionaba una idea de Marx respecto de que la humanidad solo se plantea como problema –ontológicamente– aquellas cuestiones que se pueden resolver. Aquellas cuestiones cuya resolución o abordaje no exhiben una “solución” al alcance de la sociedad, decía Lewkowicz que decía Marx, se presentan como drama, como Apocalipsis, como gigantescos síntomas de angustia, pero no como problemas. El cambio climático, como la pobreza, aparecen en ese registro. Se los enuncia, se los expone, se los analiza, pero quedan en una nebulosa en la que se acumulan aquellos “dramas existenciales” con los que la humanidad debe convivir.

En un plano similar, el politólogo Brian Barry señalaba que el cambio climático ingresa dentro de aquellas cuestiones para las que las vías de resolución son enunciadas con claridad (reemplazar los combustibles fósiles por energías renovables, podría resumirse con cierta ligereza), pero que dada su complejidad y el desafío que suponen a los reales intereses que determinan la estructura económica y social, nunca aparece el sujeto que las resuelva. O sencillamente que las encare.

De ahí deriva una porción de la respuesta a por qué treinta años de negociaciones, acuerdos internacionales y demás compromisos no han tenido más que la frustración como resultado: paradójicamente, o no, en esas tres décadas en las que la comunidad internacional colocó en el tope de su agenda al cambio climático, las emisiones de gases de efecto invernadero han crecido más que nunca. Reducir esas emisiones supone una serie de exigencias que la humanidad –o, mejor dicho, quienes detentan el poder de disponer y sostener su disfuncional matriz productiva y económica– no está dispuesta a encarar. Modificar los hábitos de consumo, cambiar la estructura de producción y, en consecuencia, debatir los parámetros de dominación económica no aparecen como una “solución” factible. Ergo, el problema deja de ser un problema para convertirse en una consigna. Un dato para contemplar como emergente de ese panorama: el 70% de las emisiones de gases de efecto invernadero son responsabilidad de apenas cien empresas (petroleras o sucedáneos, principalmente) en todo el mundo. Esa concentración obscena es lo que debería discutirse.

Asimismo, puede plantearse que los instrumentos no son los adecuados. La organización metaestatal (Naciones Unidas) que comanda dicha batalla contra el cambio climático, razonaba Raúl Motta, carece de eficacia por “pensar” el dilema desde una lógica de figura estatal que no es capaz de lidiar con la alteración ambiental, no por escala sino por la cualidad de los térmi-

nos: los países no representan ni por asomo la lógica compleja y sin fronteras del calentamiento global. El planeta, climáticamente hablando, no es la suma de los Estados. Los países representan intereses. Esa organización metaestatal, además, está corroída por la contradicción: quienes la integran, y más aún quienes la conducen, promueven discursivamente conductas que al interior de sus Estados resisten y hasta boicotean. Cuando se señala que para alcanzar estándares deseados de emisión de gases a nivel global los países centrales deben disminuir drásticamente sus niveles de consumo de energía, sus gobernantes saben que eso significa una confrontación interna que no están dispuestos a atravesar.

Lo que subyace, entonces, es que sobre el sistema reinante –el capitalismo– las respuestas brindadas son inútiles. Es probable que allí radiquen, por ejemplo, dos opiniones que provienen de pensadores de posiciones contrapuestas, pero confluyentes en la descripción de la imposibilidad de abordar este dilema. El economista británico Nicholas Stern calificó a la crisis climática como “el mayor fracaso de mercado de la historia de la humanidad”. Su percepción de la condición casi suicida del capitalismo frente al calentamiento global se basaba en la aritmética: mitigar los efectos del cambio climático supone un costo del 1% del PBI mundial, mientras que de no hacerse esa inversión y mantener a la sociedad sobre este tobogán en dirección a un planeta sobrecalentado, el mundo podría sufrir una recesión que consuma el 20% del PBI terráqueo. Allí radica, según Stern, el fracaso del mercado, cuyo axioma –se sabe– es la reproducción del capital a lo largo del tiempo. Slavoj Žižek recupera esa cita de Stern para aseverar que la principal amenaza al futuro del capitalismo triunfante, tras la caída del Muro de Berlín, es la catástrofe ecológica.

Todas estas “imposibilidades” para enfrentar un problema que ontológicamente no es problema, más la acechanza de la realidad en forma de desastres cada vez más violentos, agudos y recurrentes, nos conduce a una sensación de anomia o parálisis colectiva e individual. “Reconocer la realidad del creciente cambio climático provoca estragos en el sentido del futuro”, dice Ross Gelbspan en su libro *Punto de ebullición*.

La irrupción del apocalipsis en forma de cambio climático, agrega, conduce “de la emoción por sumergirse intrépidamente en el hedonismo a un profundamente desmoralizador sentido de falta de esperanza y la sensación de que el mandato de fijarnos propósitos que nos guía a lo largo de toda la vida se ha evaporado de pronto”.

Y aquí surgen preguntas, que alguna vez de modo muy atrevido de mi parte, me permití compartir con Oscar Zack. Si nos permitimos por un momento la extrapolación audaz e imperfecta de ciertos conceptos desde el psicoanálisis a la sociología y admitimos la presunta existencia de algo llamado “inconsciente colectivo”, ¿es posible asociar el daño colectivo que la sociedad se infringe a sí misma a través del cambio climático con los procesos por los que una persona obtiene su goce (no su bienestar) de fenómenos que claramente lo lastiman? ¿Podemos

en ese caso hablar de una suerte de “pulsión de muerte” de la humanidad en su conjunto que actúa como si fuese un mero individuo? ¿Cómo, de lo contrario, podemos explicar esta tendencia de la sociedad a consumir aquello y de un modo que la destruye, a gozar de los beneficios de un supuesto progreso que la condena al desastre ambiental? ¿O, para graficarlo más burdamente, de viajar sobre un bólido que inexorablemente se topará con una pared? A esto, ya que estamos, se debe sumar la imposibilidad real de la acción individual como forma de reversión de esta tendencia, más allá de los ineficaces e hipócritas llamados a enfrentar el proceso global del calentamiento global poniendo el aire acondicionado en 24 grados.

Quizás, parafraseando de manera probablemente tosca pero respetuosa al psicoanálisis, se trate de “civilizar” aquella pulsión de muerte de una sociedad (o de su parte dominante) que disfruta de un modo de vida cuya contracara es hacer cada vez más invivible el planeta. Y frente a eso surge aquella frase de Lacan que alguna vez escuché y que seguramente citaré con imperfección y osadía: que renuncie aquel que no tenga en su horizonte la subjetividad de la época.

Este “fin del mundo” que el cambio climático dibuja en nuestro horizonte es sin dudas un componente esencial, inescindible y condicionante de la subjetividad de nuestra época. Y al momento de abordar la búsqueda de alguna respuesta (ya que no una “solución”) es un elemento que no se puede soslayar.

* Biólogo y periodista ambiental. Actual viceministro de Ambiente de la Nación (Argentina).

METAVERSO: LA VIRTUALIDAD ENCARNADA

Más allá del universo

METAVERSO

Gabriela Grinbaum

El 10 de junio de 2021, Andrew Yang, un candidato demócrata para jefe de gobierno de Nueva York, habló frente a miles de espectadores sin estar allí presente. Su avatar lo hizo por él. El clon virtual de Yang se dirigió a los usuarios dentro del Metaverso Zepeto. Así demostró el potencial que tienen las industrias creativas en esta tecnología. Cerró su discurso deseando que Nueva York se convierta en la capital mundial de esta revolución (Diario *La Nación* del 2 de julio de 2022).

Me da algo de gracia el nombre.

Metaverso.

Me suena a “me mete el verso”, o peor, “es todo un verso”.

En castellano, mejor dicho, en argentino, decimos así si nos chamujan, si nos mienten, si nos versean...

Podríamos, en la infinidad asociativa, llegar ahí...

Pero no, vayamos al asunto que no tiene nada de verso, o mejor, que es lo que se viene o lo que ya estamos transitando.

Empezamos a entender el Metaverso.

En los 90 tratábamos de entender internet.

Pero ¿qué es exactamente?

Mark Zuckerberg, fundador de Meta (ex Facebook), define al Metaverso como un conjunto de espacios virtuales en los que se puede crear y explorar con otras personas que no están en el mismo lugar físico que nosotros. Las tecnologías son la realidad aumentada, la realidad virtual, *blockchain* y las criptomonedas.

Así o parecido son los *spots* para anunciar su llegada. “Imagina vivir un concierto como si es-

tuvieras a un metro de distancia del escenario, pero sin salir de casa; probarte ropa sin ir a la tienda; o trabajar en una oficina virtual de la misma forma que en la oficina física. Y demás promesas de cambiar la forma en la que interactuamos”.[1]

Metaverso es el nombre del nuevo gran proyecto tecnológico del siglo XXI.

Metaverso es un significante compuesto por dos significantes.

Meta proviene del griego, significa “después” o “más allá”.

Verso hace referencia a “universo”, por lo que hablamos de un universo que está más allá del que conocemos actualmente.

Un nuevo ecosistema virtual y tridimensional (3D) en el que los usuarios pueden interactuar entre ellos, trabajar, jugar, estudiar, realizar transacciones económicas entre otras muchas cosas.

Muchos dirán que este fenómeno está aún lejos de masificarse. Es posible. Pero recordemos que en 2010 solo el 7% de los teléfonos que estaban en circulación eran *smartphones*; hoy, 12 años después, casi no conocemos a una persona que no tenga uno.

Zuckerberg decidió cambiar el nombre de Facebook por el de Meta como una muestra de la importancia que tiene el proyecto para su conglomerado de empresas tecnológicas –también posee Instagram, WhatsApp, Messenger, Oculus, entre otras–.

Pero el concepto de metaverso no es suyo, apareció hace décadas en el libro *Snow Crash*, una historia de ciencia ficción escrita por Neal Stephenson, en 1992, que luego fue llevada al cine.

Si con internet es posible interactuar a través de la pantalla de la computadora, *smartphone*, *tablet* u otro dispositivo sin restricciones de tiempo ni espacio –es decir, en cualquier momento y lugar–, con el metaverso el límite de esa pantalla se desvanece ofreciendo una experiencia inmersiva, como si estuviéramos dentro de un videojuego y nos moviéramos por medio de un avatar que nos representa que es capaz de tocar y mover objetos, de relacionarse con otras personas (o avatares) y de influir en el entorno.

Second Life, plataforma de realidad virtual alguna vez popular, ha sido descrita como un metaverso. Es considerada su antecedente. *Ubiquemos su diferencia: Second Life* propone una realidad alternativa para sus usuarios y el metaverso traza una especie de ruta para abarcar tanto el mundo virtual como el real.

A *Second Life* lo lanzó en 2003 Linden Lab. Los usuarios visitaban el mundo virtual tridimensional sin otra razón que la de estar en un lugar distinto. Su propósito era explorar los nuevos horizontes de la representación virtual, dar a sus usuarios la posibilidad de crear lo que qui-

sieran y ser quienes desearan con identidades nuevas e incluso cambiantes, separadas de los obstáculos de su rutina diaria. Algunos se casaron y formaron familias allí, desarrollaron comunidades enteras con sus propias normas y rituales.[2] *Second Life* ha subsistido. Tiene cerca de 200.000 usuarios por día. Se entiende por qué fue considerado un metaverso.

Hace rato me interesa la *Second life*. En especial, porque una amiga escritora, mientras cuidaba con mucho dolor al amor de su vida en una larga enfermedad, decidió entrar para hacer su vida más vivible. Entonces tuvo, durante esos dos años, una historia pasional impactante con otro *Second life*.

El final no fue tan feliz.

Su marido murió y se lanzó al encuentro real con ese joven que la había enamorado durante esos tiempos. Como era de sospechar, aquello que los había encontrado se desvaneció y se dio por terminada esa historia.

Hoy encontramos al Otro y al otro en internet.

Se le habla, se le escribe...

Y las soledades, síntoma de la época, se encuentran menos solas.

No podemos decir que eso no es un lazo social.

Lo es.

Los sujetos hoy han pasado por la oferta del mercado que conduce a las aplicaciones para encontrar pareja o para tener sexo o han hecho uso de la pornografía...

Distracciones...

No es verdad que el cuerpo queda afuera, lo que sucede en la imagen toca el cuerpo, lo sabemos desde Lacan y el estadio del espejo.

“Internet cambia entonces el régimen del sujeto contemporáneo ofreciéndole un campo de expansión formidable para la locura narcisista y las tentativas más descabelladas de cada uno para reunirse con su ser”, dice Eric Laurent en “Gozar de internet”. [3]

En *Instrucciones para salvar el mundo*, Rosa Montero nos trae a Daniel.

Daniel era un médico que llevaba años trabajando en Urgencias de un hospital y había descubierto *Second Life*. Para él no era un juego. “Era una Segunda Vida, como indicaba su nombre. [...] Un universo paralelo con infinitud de regiones diferentes, con casas que podías comprar y amueblar, con tiendas, museos y periódicos, con playas y montañas, con puticlubs y universi-

dades [...] te transportabas de una región a otra en segundos [...] dentro de la pantalla podías convertirte en cualquier cosa, hombre o mujer, vampiro o perro de lanas. Aún más, podías cambiar de avatar, de aspecto, cuantas veces quisieras [...]. Qué inmenso alivio para alguien que, como él, llevaba arrastrando penosamente su propio y ruinoso yo durante tantos años”. [4]

“Vivía de noche entre el viejo y maltrecho centro hospitalario de la Seguridad Social, en el que trabajaba, y los modernísimos, futuristas y rutilantes paisajes de *Second Life* [...]. Y del jefe del servicio, un pollino barrigón y miserable, a los espléndidos avatares de *Second life*, succulentas muchachas de cabellos plateados, hembras con pelajes de tigresas. [...] Parecía mentira que pudiera haber mundos tan diferentes en el mismo mundo”. [5]

Escribe la autora que *Second life* le había permitido volver a sentir. Casi se había olvidado de tener sentimientos, llevaba demasiado tiempo anestesiado. [6]

“Su existencia había ido encogiéndose como un jersey barato [...] un mal trabajo, una mala relación sentimental, una mala vida”. [7] “Por eso le había gustado tanto *Second Life*: había sido como abrir una ventana en el muro ciego de una celda”. En *Second Life* era nuevamente joven: para representarse a sí mismo se había hecho un avatar alto y musculoso, de abundante melena y puntiaguda barba pelirroja... “En tan solo dos semanas había hecho amigos y había coqueteado con varias muchachas espectaculares: él, que en la vida real apenas tenía un puñado de conocidos y que llevaba años sin sentir un aleteo en el corazón”. [8]

“*Todo el mundo es loco*” y podríamos agregar que “*todo el mundo está solo*”. Solo con su goce. Dice Eric Laurent: “Los sujetos que vienen a vernos han intentado resolver su desconcierto ante el amor y el sexo recurriendo, sin obstáculos, a lo que propone el mercado global. Han tenido una fase más o menos duradera de adicción al porno y a los sitios de citas, desde el más selectivo al menos selectivo”. [9] Como vemos en Daniel, se ha distraído... Pero no ha encontrado Otro que le permita una alianza con lo que no marcha...

La historia de Daniel tiene resonancias con la imposible historia de amor, entre una asistente personal con la voz de Scarlett Johansson y un buen chico deslumbrado, que encarnaba Joaquin Phoenix, del realizador americano Spike Jonze: “Pero allí todavía, incluso con una potencia de cálculo formidable, no hay relación sexual que pueda escribirse. El descifrado del síntoma *Her* era imposible. Ella sabía todo de él, sin que él pudiera fetichizar su cuerpo”. [10]

Para terminar, me valgo de las palabras de Eric Laurent:

“Cuanto más se despliega explícitamente el saber, más existen maneras de aprender predefinidas, más tutoriales hay, el saber no sabido se vuelve más preciosamente enigmático. No hay internet de los equívocos, puesto que el equívoco es entre líneas, entre las palabras

por las que cada uno está atravesado. Cuantos más saberes y palabras hay, más equívocos se producen. Y más el deseo de Otra cosa se hace escuchar”.^[11]

NOTAS

1. Rolando, A., “El Metaverso impactará de lleno en la política”, *La Nación*, 2 de julio de 2022 [en línea]. Disponible en <<https://www.lanacion.com.ar/ideas/el-metaverso-impactara-de-lleno-en-la-politica-nid02072022/>>
2. Diami Virgilio, “Algo que las comparaciones entre *Second life* y el Metaverso pierden de vista”, *Letras libres*, 18 de febrero de 2022 [en línea]. Disponible en <<https://letraslibres.com/uncategorized/algo-que-las-comparaciones-entre-second-life-y-el-metaverso-pierden-de-vista/>>
3. Conversación con Eric Laurent, “Gozar de internet”, *Publicación digital de la ELP*, 22 de mayo de 2020 [en línea]. Disponible en <<https://elp.org.es/gozar-de-internet-conversacion-con-eric-laurent/#:~:text=%-C3%89ric%20Laurent%3A%20Internet%20cambia%20radicalmente,tanto%2C%20a%20todas%20las%20cosas>>
4. Montero, R., *Instrucciones para salvar el mundo*, Alfaguara, Bs. As., 2008, pp. 21-28.
5. *Ibíd.*, pp. 39-41.
6. *Ibíd.*, p. 41.
7. *Ibíd.*, p. 80.
8. *Ibíd.*, p. 82.
9. Conversación con Eric Laurent, “Gozar de internet”, *Publicación digital de la ELP*, 22 de mayo de 2020 [en línea]. Disponible en <<https://elp.org.es/gozar-de-internet-conversacion-con-eric-laurent/#:~:text=%-C3%89ric%20Laurent%3A%20Internet%20cambia%20radicalmente,tanto%2C%20a%20todas%20las%20cosas>>
10. *Ibíd.*
11. *Ibíd.*

LA VIDA DE LA ESCUELA

Escuela, transmisión y estilo de vida

Julio Riveros

For me, music and life, are all about style.

Miles Davis

La Escuela de Lacan no es la Academia de Platón, está claro, aunque podemos preguntar qué es necesario no ignorar para entrar a la primera. La Academia de Platón exigía como condición necesaria no ser ignorante del saber matemático. ¿Qué recomienda la escuela lacaniana? Un pasaje del *Seminario 11* que Germán García gustaba citar:

No hay modo de seguirme sin pasar por mis significantes, pero pasar por mis significantes comporta esa sensación de alienación que les incita a buscar, según la formalización de Freud, la pequeña diferencia.[1]

¿Cómo hacemos para integrar la comunidad epistémica que Lacan llama Escuela sin tener el narcisismo en el horizonte? ¿Qué lugar para la singularidad si se habita la Escuela?

Leer de otro modo lo que propone J.-A. Miller, en relación con el síntoma, pero que converse con otro polo de la cuestión, el estilo... de vida. Hay algunas referencias recientes:

la alocución final de Miller en el Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP) en 2022 y su alusión expresa a los estilos de vida, algunos pasajes de *Sutilezas analíticas* y algunas actividades de Escuela, como la Noche Abierta del 16 de junio de 2022, donde Oscar Zack trabajó la noción *estilo-de-vida* articulada a la transmisión, desde la lógica de la Escuela, inspirada en la *Stoa* desde la lectura de Pierre Hadot, comunidad organizada en función de uno que sabe, el maestro, por ejemplo: Platón, Aristóteles, Epicuro, Epícteto, platónicos, aristotélicos, estoicos y epicúreos. Zack, en dicha actividad, recortó un pasaje del Seminario 12: “Esta escuela, si merece su nombre, en el sentido en que ese término se emplea desde la antigüedad, es algo donde se debe formar un estilo de vida”. [2]

Sin embargo, ese lugar saturado del saber del maestro en nuestra Escuela, conceptualmente hablando, se encuentra vacío. No es la misma lógica. La Escuela de Lacan no es la Academia de Platón que exigía un saber matemático para entrar. En la Escuela de Lacan la exigencia es saber, pero se trata de un saber de otra índole, es saber lo que no se sabe. Es por eso que la

cosa respira ese aire de amor por la causa, es transferencia descentrada del dispositivo analítico y desviada hacia la Escuela, donde se elabora un saber sobre lo que no se puede enseñar. ¿Cómo saber lo que no se enseña? ¿Cómo hacer pasar ese trazo único cernido en el análisis como marca primera en el campo Escuela y desde ahí hacer lazo? ¿Será que el estilo tiene ese fundamento?

Estamos bordeando con estos enunciados, está claro, “la brújula de la última enseñanza de Lacan” (Miller *dixit*), el sintagma “Todo el mundo es loco”, tema del próximo Congreso de la AMP, inspirado en la intervención de Lacan de 1978 en Vincennes.[3]

Por otro lado, en *Sutilezas analíticas*, Miller articula la dimensión del *sinthome* con la satisfacción que marca el fin de análisis y agrega:

Uno está más cómodo en su miseria —está, pese a todo, más cerca de lo que se observa—; es decir, actuar de modo que el *sinthome*, en el mejor de los casos, empiece a darles placer, quizás los cure, les permita hacer una obra, como a Joyce, y tal vez les aporte una pequeña satisfacción.[4]

Desde acá podemos conjeturar que uno de los modos de extraer placer del *sinthome* —en tanto horizonte de la práctica analítica— y ponerlo en ejercicio es el trabajo por la causa analítica en la Escuela.

La otra referencia es de Germán García en su artículo “Respuesta a Gustavo Bueno”[5] del libro *D’Escolar*. Bueno pone en la misma línea la escuela epicúrea y una escuela de analistas inspirada en Freud, sin advertir que la asociación fundada por este es diversa de la Escuela de Lacan. No responden a la misma lógica una asociación articulada alrededor de un líder, de una masa que un concepto cuyo *kern* es lo que no se sabe, lo que no se enseña, un no hay.

Mi tesis es que la nominación remite a la noción del estilo de vida, un estilo de vida propio de la Escuela lacaniana, que inscribe lo singular de cada Uno con otros, una suerte de lengua común, pero desde cada Uno. La nominación es un acontecimiento en el sentido de que no es la misma vida que Uno lleva por fuera de la Escuela que habitando la Escuela. Se trata de un territorio nuevo que cada uno debe (remito a la lectura del *soll* freudiano, un deber que no es superyoico) habitar fundando *Un* estilo de vida. No hay *El* estilo de vida lacaniano. Como diría Germán, ese *soll* se hace poema, no poeta.

¿Cuál es la lógica de ese paso hacia la Escuela, entonces? Es una consecuencia del análisis, por un lado, lo cual no es autoevidente como axioma, por eso vale la pena recordarlo. Cada Uno se acerca a la Escuela, habiendo permanecido suficiente tiempo en sus alrededores hasta dar el paso en función de hasta dónde llegó en su análisis —en otros territorios sucede algo similar, por ejemplo en la Universidad y en el Hospital, cada uno toma la palabra y sigue la senda que

le traza el estado de su análisis, terminado o no—.

La inmersión en la Escuela es consecuencia, por un lado, y luego, responsabilidad, un deber hacer que no es imperativo.

Nuestra práctica es inmanente, refuta toda trascendencia. Se trata de una decisión fundada en la transmisión, en la firme convicción de hacer existir el psicoanálisis y semejante propósito no es sin Escuela.

NOTAS

* Texto elaborado en el marco de un trabajo de cartel en curso e inscripto en la EOL bajo el título El psicoanálisis interrogado a partir de la inmersión en la Escuela, 2022.

1. García, G., *D'Escolar*, Atuel-Anáfora, Bs. As., 2000, p. 134.
2. Lacan, J., clase del 27 de enero de 1965, Seminario 12 "Problemas cruciales para el psicoanálisis", inédito.
3. Lacan, J., "¡Lacan por Vincennes!", *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 11, Grama, Bs. As., 2011, p. 7.
4. Miller, J.-A., *Sutilezas analíticas*, Paidós, Bs. As., 2011, p. 179.
5. García, G., *D'Escolar*, Atuel-Anáfora, Bs. As., 2000, p. 49.

LA VIDA DE LA ESCUELA

La Red de la EOL - 25 años

Silvina Rojas

Este año la Red de la EOL celebra 25 años desde su invención.

La Escuela de la Orientación Lacaniana crea la Red en el año 1997, con el acuerdo del Delegado General de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, como un dispositivo muy particular, tanto en su concepción como en su funcionamiento. Leo que esa particularidad es consecuencia del movimiento que encamina a las Escuelas hacia una orientación política, luego de transitar necesidades tácticas[1] y orientaciones estratégicas, para “interrogar los fines últimos de nuestra acción, y lo que podemos anticipar de sus consecuencias”[2] a la hora de enfrentar de más cerca lo real. Esa coyuntura propició la invención de la Red en nuestra Escuela, una apuesta encarnada que dio paso a la creación de un dispositivo inédito; en tanto que red, agujerea el peso de una institución y se construye como un tejido flexible, ligero, que encuentra su fortaleza en el nudo que cada practicante del psicoanálisis, miembro de la Escuela, teje con la causa analítica.

Es oportuno poner al trabajo esas marcas que hacen huella en su sendero y revelan los argumentos que sostienen su existencia. Si, como se enuncia en sus estatutos, la Red es política de Escuela y, en tanto tal, se vuelve instrumento de su acción, tal principio –que orienta una existencia– puede volverse contemporáneo y localizar las coordenadas no solo de la coyuntura en la cual se hace la oferta, sino los términos de esa oferta que no se establecen en un formato cerrado una vez y para siempre.

Hoy la Red de la Escuela se vuelve actual como un enclave de cara a la ciudad para hacer resonar lo particular; el ofrecimiento del encuentro con un analista es garante de un lugar vacío de “una solución propia por venir” ante la ferocidad actual del para todos que resulta tal, como lo grafica Jacques-Alain Miller, “de las nupcias entre el amo y la ciencia”. [3]

Así, una Red de atención como política de Escuela es parte de la acción lacaniana que crea condiciones para que el acto del analista, lo propio de su práctica, pueda acontecer sosteniendo el enigma en el sujeto que viene a su encuentro, autorizar el hacer del lado del sujeto. “Estar al alcance”, actualiza ese enfrentar de más cerca lo real acercando la oferta de poder hacer la experiencia a quien demanda saber sobre las razones de su malestar, de su sufrimiento, y encontrar la sorpresa de una pregunta propia extraída del desfiladero de “cosas dichas al sujeto que le hicieron mal y de cosas imposibles de decir que le hacen sufrir.” [4] El analista no tiene

otro lugar que aquel que sostiene una ética del inconsciente, en tanto un saber no sabido a conquistar, opuesto a la desconexión entre las palabras y el cuerpo que plantea la época. Y lejos de los reglamentos y protocolos, la regularidad que se sostiene es la de animar a cada uno a producir su singularidad en la perspectiva de lo incurable como principio mismo de la práctica analítica.

La Red sigue siendo ese tejido flexible y firme, a la vez, en tanto cada analista que consiente a integrarla hace existir el nudo político, epistémico y clínico que la enlaza e introduce torsiones singulares, contingentes, entre extensión e intensión, y tiene en su propia relación con el saber textual, producto de su análisis, el resorte de su acción. Una modalidad de formación que se sigue de que no hay otra formación que la que se deduce de las formaciones del inconsciente, cuando están orientadas por el trabajo de la transferencia. Torsión entonces que se extiende al interior de la Escuela en la puesta en forma de una experiencia de elaboración colectiva que tiene a la transferencia de trabajo como lazo.

En estas coordenadas se reaviva la apuesta de investigación en la Red, tomar de la casuística los temas importantes para trabajarlos y que ese trabajo encuentre su eco en la Escuela se vuelve *una experiencia de transferencia y una experiencia de trabajo particular*; es la apuesta que nos acerca a pensar el lazo como una banda de Moebius. La acción política del discurso psicoanalítico, que no rinde sus armas, pone al trabajo la cara del *impasse* mismo de la praxis que nos fuerza a decir cada vez mejor qué hacemos en los consultorios. Una topología que sostiene el vacío que habilita la conversación entre la experiencia de transferencia en los tratamientos que sostenemos y la experiencia de trabajo con el conjunto de los miembros de la Red y la Escuela, torsión inseparable. Un deseo de saber puesto en forma de elaboración colectiva, que tiene lo imposible en su seno, nos encuentra inventando anudamientos diversos. Entre práctica y elaboración, el trabajo en los pequeños grupos, los Seminarios, las Noches de la Red, las Jornadas se sostienen como modos diversos de bordear con otros el real particular del que se ocupa la práctica del psicoanálisis para ofrecer respuestas cada vez más eficaces.

Tengo la idea de que lo que conviene a una Red de practicantes del psicoanálisis es estar cerca del espíritu de la sutileza que permite al analista practicante seguir analizando, al igual que Freud, sus actos, fallidos, lección de humildad lejos de la infatuación. No dejamos de poner en forma el interrogante que sostenía Lacan, en el año '76, por la manera en que funciona el psicoanálisis: "¿Cómo es posible que constituya una práctica que incluso algunas veces es eficaz?"[5] *Cómo ese estar allí, al alcance*, más cerca de lo que es inaudible para los otros discursos, pero que es puesto en la cuenta de la invención como tratamiento posible puede volverse el *sesgo práctico*[6] por el que el sujeto alcance un hacer nuevo con el saber que allí elabora a causa de un encuentro, esta vez, con un practicante del psicoanálisis que se enlaza en la Red de la orientación lacaniana.

NOTAS

* Secretaría Ejecutiva de la Red de la EOL (2022-2023).

1. Miller, J.-A., Informe a la Asamblea General de la AMP, *Wapol*, julio 1996 [en línea]. Disponible en <www.wapol.org> (Sección reservada a los miembros).
2. Ibíd.
3. Miller, J.-A., Cuestión de Escuela: Acerca de la garantía, *EOL*, 21 de enero de 2017 [en línea]. Disponible en <http://www.eol.org.ar/template.asp?Sec=publicaciones&SubSec=on_line&File=on_line/jam/Otros-textos/17-01-21_Cuestion-de-Escuela.html>
4. Laurent, E., "Principios rectores del acto analítico", *EOL*, 2006 [en línea]. Disponible en <http://www.eol.org.ar/template.asp?Sec=publicaciones&SubSec=on_line&File=on_line/laurent/documentos.html>
5. Lacan, J., "Hacia un significativo nuevo", Seminario 24, *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 27, Grama, Bs. As., 2019, p. 17.
6. Lacan, J., clase del 14 de diciembre de 1976, "El sistema tórico y el contra-psicoanálisis", Seminario 24, "L'insu que saít de l'une-bevue s'aile à mourre", inédito.

LA VIDA DE LA ESCUELA

Deseo de Escuela

Beatriz Udenio

La expresión “Vida de la Escuela” tomó en el 2020, en la EOL, un impulso novedoso. Surgió en la contingencia del trabajo de un cartel, constituido por algunos de los miembros que habían entrado recientemente a la Escuela –y del que Adrián Scheinkestel formaba parte–. Es decir, nació de cara al porvenir de la Escuela. El tema propuesto en esa ocasión: “*No hay Escuela sin impasses*”. Destaco este punto: quien quiera apuntarse a ese por-venir se beneficiará de hacer una inmersión en aquello de dónde venimos.

La Escuela de Lacan

Cuando de estos asuntos se trata, abrevio con frecuencia en el “Acto de fundación” de la Escuela francesa de psicoanálisis, realizado por Lacan en 1964.[1] Es un texto que despierta y permite vislumbrar algo nuevo y actual, en cada lectura. ¡Una fuente inagotable sobre nuestros fundamentos de Escuela!

¿Qué recorto hoy de allí? Lacan pensó la Escuela como lugar para cultivar un lazo entre los miembros, sostenido bajo la modalidad del cartel y la inclusión de no analistas –en 1967, incluiría también el Pase–. Su finalidad: que dicho lazo no se acomodara en el “entre nosotros”. Concibió modos de habitar la Escuela, partiendo de la idea de que *no hay lazo sin su punto de imposible*. Estar en la Escuela implica consentir a ello: “eso” es su real. Paradoja fecunda que puede dar lugar a contingencias afortunadas, siempre y cuando la preservemos y perseveremos en su elucidación. La historia de nuestras instituciones demuestra que eso no es sencillo.

J.-A. Miller y las Escuelas

La Escuela de Lacan dio lugar a una disolución y una nueva fundación, ya sin Lacan. De la mano decidida de J.-A. Miller vinieron las Escuelas (en plural) y la AMP. La vida de la Escuela pasó a ser la vida de cada Escuela, con la marca de lo propio a cada una, en su íntima multiplicidad. Con crisis, tratamientos de las crisis, y renovaciones.

Y J.-A. Miller nos ha llevado, cada vez, a trabajar en pos de su esclarecimiento.

En 1990, en “Acero abierto”[2] plantea claramente que la Escuela es un medio para que el discurso psicoanalítico sobreviva, y que, cada tanto, la escuela necesita un “nuevo vigor”. Se refería a la Escuela de la Causa Freudiana, pero aplica al plural de escuelas. ¿Cuándo? Cuando lo instituido amenaza con arrinconar lo variopinto de la vida de la Escuela. Tomado desde ahí, el banquete de los analistas[3] resulta ser la celebración de una conversación, siempre que se sostenga sobre un fondo de imposible de homologar en *un* tipo de lazo y de saber establecido.

En las conferencias que dictó en Brasil en los 90, mientras se preparaba la creación de la Escuela Brasileira de Psicoanálisis, J.-A. Miller puso al descubierto otro aspecto de lo imposible, al subrayar que querer “hacer algo de manera colectiva no es muy afín con el discurso analítico –pues no admite el imperativo ‘todos juntos’”. [4] Su argumento es muy fino: se refiere a la pasión por lo grupal postulando que esto se debe a que lo imposible es la existencia de *EL* analista. ¿Cómo lo explica? Lanzando una indicación notable al decir que toda institución involucra un intento de restablecer al Otro, siendo lo insoportable de la inexistencia de *El* analista lo que produce dicho empuje.

Añade algo destacable: al no saber qué es el analista, más se desea el estatuto de miembro, secretario, presidente... ¿Qué relación establece allí? Deduce que es en ello que la institución analítica resulta una formación antinómica con el discurso analítico. Y postula que todo grupo analítico es una defensa contra el discurso analítico. Pone así sobre el tapete lo que circula frecuentemente en el imaginario institucional y que se abre incluso a muchas observaciones sobre el buscar en la Escuela a ese Otro del saber, que designaría qué es un analista. Es a ese “desvío” al que Lacan respondió colocando en el centro de la Escuela ese no saber qué es un analista, como motor, causando una apuesta al trabajo y la invención. Y nos recuerda así que la Escuela de Lacan pudo salir de los *impasses* a condición de reconocerlos y *desear* cambiar, “hacerlos *desear* la Escuela”.

Desear la Escuela difiere, pues, de querer pertenecer. En el lugar del imposible del lazo, todo colectivo, se sitúa un *deseo* de Escuela, siempre singular, al que añadiremos un *decir* como posición desde la que se enuncia ese deseo, también singular. Ni uno ni el otro hacen un común a todos.

Dos deseos separados

Lacan fundó su Escuela por un deseo. Ese “su” deseo de Escuela, se sostenía en una relación con una causa, la psicoanalítica, que solo puede ser solitaria. Es decir, una relación que *no es sin* una imposibilidad de hacer relación. Por ende, ese deseo de integrar y sostener una Es-

cuela, con otros, implica partir de allí para, contingentemente y de tanto en tanto, volver algo posible. La inexistencia de *El* analista implica que solo hay del analista cuando esto se verifica. Y hay, contingentemente, un deseo de Escuela, a condición de separarlo del deseo particular del sujeto. Así lo indica J.-A. Miller, en su “Teoría de Turín acerca del sujeto de la Escuela”. [5] Es a esto a lo que denomina “subjetivar la Escuela”, tomando a la causa freudiana como el Uno –significante ideal, al que cada uno subjetiva de un modo singular– solo, como siempre se está en la relación con la causa psicoanalítica.

La Escuela garantiza...

En su “Acto de fundación”, Lacan indicó que la Escuela se compromete a dar repercusión a lo valioso que alguien produzca desde este deseo, cuando ofrece el resultado de alguna elaboración sostenida en torno a lo que no se sabe y su imposible. La Escuela garantiza –jes el término que usa Lacan!– la repercusión de lo que percute de los efectos-de-formación, que se puede leer en la enunciación de cada uno por uno, constatándose ese “su” deseo de Escuela. Y, en otras ocasiones, puede captarse lo que lo obstaculiza, taponando esa hiancia –que concierne al plus-de-goce que horada al significante– obturando ese agujero en el saber.

En ello, la Escuela es un conjunto de soledades que no constituyen un todo, ni es para-todos. Responde a una lógica inconsistente, y por ello, anti-totalitaria: $S(\bar{A})$. Y requiere de esa interpretación, de la que habla J.-A. Miller, para que no prime la institución que se desplaza a lo grupal y desliza a otros discursos.

Una vuelta al inicio: Lacan, el cartel, el pase

Lacan apostó a estos dos dispositivos de Escuela, con la intención de poner un palo en la rueda a ese afán de reintroducir al Otro, o al grupo, o a los títulos de referencia, como garantía de lo que no se sabe. ¿Son efectivos? Nunca de una vez y para siempre, eso es también inherente a lo imposible. Sin embargo, cada tanto ocurre. Cuando se traba demasiado, intentamos relanzar los dispositivos. ¡J.-A. Miller continúa enseñándonos en acto sobre esto!

Recientemente, en una Noche de Carteles de la EOL-Sección Santa Fe, Gabriela Spina recordaba la situación peculiar de los carteles, que forman parte de la Escuela, pero en cierta extimidad (lo interior, exterior a la vez) y recreaba esta perspectiva al referirse a Escher, artista plástico conocido como un artista de lo imposible. Lo imposible nos resguarda de los saberes establecidos, de los fenómenos de poder, del aplastamiento del deseo, y va a favor del saber alegre –la gaya ciencia–.

En cuanto al Pase, su mecanismo y dispositivos son complejos, y también de tanto en tanto cuando lo instituido amenaza su orientación, requiere ser relanzado. En ello, la Asociación Mundial de Psicoanálisis y J.-A. Miller se ocupan de resguardar este movimiento. En eso estamos.

NOTAS

1. Lacan, J., "Acto de fundación", *Otros escritos*, Paidós, Bs. As., 2012.
2. Miller, J.-A., "Acero abierto", *Correo del Campo freudiano*, n.º 7, mayo-abril 1990.
3. Miller, J.-A., *El banquete de los analistas*, Paidós, Bs. As., 2000.
4. Miller, J.-A., "La Escuela de Lacan", *Elucidación de Lacan*, Paidós, Bs. As., 1998.
5. Miller, J.-A., "Teoría de Turín acerca del sujeto de la Escuela", *Wapol* [en línea]. Disponible en <https://www.wapol.org/es/las_escuelas/TemplateArticulo.asp?intTipoPagina=4&intEdicion=1&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=291&intIdiomaArticulo=1&intPublicacion=10>

EL ÓRGANO DE BASE DE LA ESCUELA: EL CARTEL

El circuito pulsional en la anorexia y la bulimia

Gabriela Campero

En el *Seminario 11*, Lacan sitúa el vaivén estructural de la pulsión y su movimiento circular que parte del borde erógeno para girar en torno al objeto a , pasa por el campo del Otro y luego retorna al sitio desde donde partió, es decir, al propio cuerpo.

Si tomamos esta perspectiva, la presencia del Otro es estructurante y necesaria en el movimiento pulsional. Sin embargo, el interrogante que me planteo en el cartel “Síntomas contemporáneos” hace referencia al circuito pulsional en la anorexia y en la bulimia ya que, si los pensamos como síntomas de la época, la modalidad de goce de los mismos puede prescindir del Otro.[1]

Una clínica del cuerpo

En la clínica de los trastornos alimentarios el goce del cuerpo se encuentra en primer plano. Hay una soledad del goce mortífera, que se evidencia especialmente en la dimensión autística del síntoma, en la que algo del goce se separa del campo del Otro y no pasa por él. Nos encontramos así con modalidades de “gocce autárquico, asexuado, un goce del cuerpo como Uno”. [2] Domenico Cosenza señala que estas nuevas formas de síntomas articulan la fórmula del rechazo al Otro. ¿Cómo leer esto en la clínica de la anorexia y de la bulimia?

En muchos casos de anorexia, nos encontramos con sujetos en los que el goce de la privación se da en un exceso que puede llegar, incluso, a ser mortífero. Cosenza plantea cuatro formas de rechazo en la anorexia; me interesa retomar aquí aquella en la que el rechazo se constituye como modo de goce. Plantea que en esta forma de rechazo se hace de la “nada”, un objeto de goce total, autorreferencial, fuera de la dialéctica con el Otro.

En estos sujetos la solución anoréxica es la de hacer de su cuerpo su reino personal desvinculado de la ley del Otro. El goce se presenta fuera de discurso, total, sin límite ni pérdida, sin mediación fálica. Se trata del goce del Uno que deja al sujeto indiviso, que lo impulsa a rechazar al Otro, especialmente, al Otro que lo alimenta. La acción de comer “nada” es una decisión y

un movimiento que produce un cierre, precisamente, a la dimensión de la falta y al encuentro con el Otro sexo.

En muchos casos de bulimia, la pulsión aparece sin contención ni barreras, ni enmarcada en ninguna medida simbólica; hay una consagración a la devoración de todo. Se pueden distinguir dos momentos: el del atracón, donde el sujeto desaparece, y el del vómito, que puede funcionar como un tratamiento rudimentario del goce, un modo de introducir un límite al goce en exceso.

Una pregunta, que insiste y que fue trabajada en el cartel, tiene que ver con el goce del atracón y el goce del vómito: ¿tienen algo en común? ¿qué los distingue? Pregunta que no tiene una respuesta cerrada y que hemos trabajado tomando como brújula el caso por caso.

¿Qué puede aportar el psicoanálisis a esta clínica?

En la clínica de la anorexia-bulimia solemos encontrarnos con sujetos cuya modalidad de goce excede el marco equilibrado del principio del placer, alcanzando un goce mortífero que, por momentos, pone en riesgo la vida. Es “un goce más allá de la vida”, [3] difícil de conmover y de articular en una dialéctica que incluya al Otro. Este rasgo será fundamental para pensar la dimensión transferencial.

La orientación de la cura apuntará a conmover la homeostasis de ese goce por la vía del acto. En muchos casos la apuesta será la de encarnar un Otro que no replique el modelo familiar, sino que introduzca otra dimensión y que sepa maniobrar con el rechazo que puede que aparezca también en la relación transferencial.

* Cartel: Síntomas contemporáneos. Miembros: María Laura Casinos, María Laura Sampo, Luciana, Barreda, Gabriela Campero. Más Uno: Roxana Chiatti.

NOTAS

1. Miller, J.-A., *El Otro que no existe y sus comités de ética*, Bs. As., Paidós, 2005, p. 373.
2. Recalcati, M., *La clínica del vacío. Anorexias, dependencias, psicosis*, Madrid, Síntesis, 2015, p. 73.
3. Miller, J.-A., óp. cit., p. 375.

EL ÓRGANO DE BASE DE LA ESCUELA: EL CARTEL

Parlêtre y cuerpo

Daniela Jalo

En todos y cada uno de los detalles, lo que había hecho durante esas horas me estaba enseñando que son los cuerpos los que dictan la vida, todo lo demás es una consecuencia. En ese momento no podía creerlo, ya que, como todo el mundo, en la juventud, esperaba algo más complejo o sofisticado. Pero ahora no conozco ninguna historia, mía o de los demás, que no se inicie en el movimiento animal de un cuerpo: una inclinación, una herida, un sesgo, a veces un acto brillante, a menudo instintos obscenos que vienen de lejos. Todo está escrito allí. Los pensamientos vienen luego, y son siempre un mapa tardío, al que atribuimos por convención y cansancio, cierta precisión.

La joven esposa, Alessandro Baricco

El encuentro con una lectura que nombra al cuerpo como “caja de resonancia”, acompañado de una cita: “Las pulsiones son el eco en el cuerpo del hecho que hay un decir”,^[1] me llevaron a interrogarme por el estatuto de este cuerpo en el que vibra un eco pulsional. En este trabajo intentaré plasmar algunos mojones que fueron dejando el recorrido de mi lectura hasta el momento, así como también, los aportes y reflexiones producidas en las enriquecedoras jornadas de trabajo con los integrantes del Cartel.

En sus últimos desarrollos, Lacan va a introducir el término *lalengua* para situar el modo inaugural en que un hablar resuena y deja marcas de goce en el cuerpo. Siguiendo esta elaboración podemos sostener que las primeras palabras que vienen del Otro impactan y parasitan de una manera *singular* el cuerpo de cada ser viviente. Subrayo *singular* porque cada uno mostrará una sensibilidad distinta respecto de esta captura por el lenguaje, privilegiando ciertas formas y no otras, que luego devendrán los “detritos”,^[2] ese enjambre de S1 sueltos, que pondrán de manifiesto que el inconsciente no trabaja con el sentido del significante, sino con su materialidad. “*Moterialisme*”, que en francés condensa palabra y materialidad, es el neologismo que emplea Lacan durante la Conferencia sobre el síntoma en Ginebra, que expresa de manera precisa el valor de estos significantes como “causa material del goce”^[3] y no como articulación que produce efectos de significación.

Así, en esa juntura entre sonido y cuerpo, en este “accidente contingente”,^[4] se produce un acontecimiento que traza un afecto que se escribirá como síntoma sobre la superficie del

cuerpo. Síntoma que, a partir del giro de los años 70, deviene letra, como un modo de formalizar la fijación de goce que se produce en este encuentro donde un Uno es extraído traumáticamente del inconsciente-enjambre.

De lo desarrollado se desprende un cambio de perspectiva, de acento, a partir del cual, el significativo no solo tiene efectos de mortificación sobre el cuerpo, sino que “deja huellas de afecto”[5] sobre este, es decir, es causa de goce. Miller, en *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*, dice que este cuerpo no es el de la imagen especular del estadio del espejo, que tampoco se trata del cuerpo simbólico, sino del cuerpo viviente, y este es el cuerpo que está afectado de goce. El cuerpo aparece, entonces, como superficie de inscripción ligado a un acontecimiento que, por un lado, es cuerpo mortificado por su exilio de la relación sexual, pero a la vez, cuerpo voluminoso que cobra vida, al ser afectado por un goce que será el núcleo del síntoma de cada uno. Cuerpo que no se restringe a la imagen especular, sino aquel cuya consistencia le permite convertirse en soporte del goce.

* Cartel: Piezas sueltas en la clínica de las neurosis. Miembros: Daiana Ballesteros, Pablo González, Daniela Jalo. Más Uno: Paula Vallejo.

BIBLIOGRAFÍA

- Lacan, J., Conferencia: “El síntoma”, dictada en Ginebra en 1975.
- Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aún*, Paidós, Bs. As., 2012.
- Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El sinthome*, Paidós, Bs. As., 2013.
- Laurent, E., *El reverso de la biopolítica*, Grama, Bs. As., 2016.
- Miller, J.-A., *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*, Colección Diva, Bs. As., 2002.
- Miller, J.-A., *Piezas sueltas*, Paidós, Bs. As., 2013.

NOTAS

1. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El sinthome*, Paidós, Bs. As., 2013, p. 18.
2. Lacan, J., Conferencia: “El síntoma”, Ginebra, 1975.
3. Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aún*, Paidós, Bs. As., 2012, p. 33.
4. Miller, J.-A., *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*, Colección Diva, Bs. As., 2002.
5. *Ibíd.*

PULSACIONES

Un real desbocado

Frankenstein o el moderno Prometeo de Mary Shelley

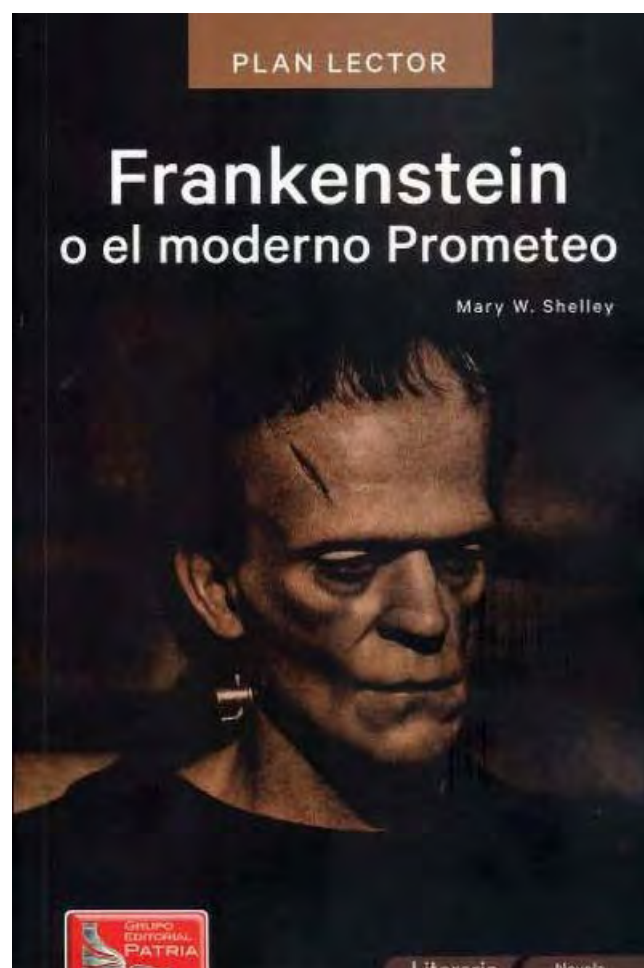
Gloria Aksman

... lo real bien podría desbocarse, sobre todo, si tiene el apoyo de los científicos.
Jacques Lacan[1]

Introducción

Si como tantos otros nos preguntamos por qué *Frankenstein o el moderno Prometeo* es un clásico de la literatura, lo primero que evocamos es el tema del enigma que conlleva: la pregunta por la vida y la muerte. Su vigencia misma parece soportarse de este enigma.

Acerca de la muerte, ya Freud señalaba que hay un más allá del principio del placer que, pulsión mediante, comanda el derrotero del hablante en su disarmónico equilibrio con la naturaleza. Es el circuito repetitivo que percibimos en las denominadas neurosis. Dicho circuito implica a los orificios pulsionales donde se hace presente el goce fálico que Freud define en los excesos que se manifiestan en los agujeros del cuerpo: oral, anal, fálico, etc. Todos y cualquiera de ellos abonan el lugar fijo del objeto a en el fantasma. La pulsión que, hasta nuevo aviso es de muerte, es el más allá que Freud ubica como condición del malestar en la cultura.



Así como Freud produce el giro que entroniza a la pulsión de muerte comandando la civilización, Lacan, en la última parte de su enseñanza, señala que no sabemos lo que es la vida. Recorre el espectro de lo viviente desde los animales hasta las plantas con la brújula de la interrogación por ese goce. En los animales supone que sí hay goce *en* el cuerpo, y si bien decimos que no podemos hacer referencia al goce de las plantas –no nos referimos a ellas como parte de los seres vivos en tanto carecen de la forma del cuerpo, lo cual nos lleva a considerar que no hay goce ahí– nos deja la pregunta acerca del por qué llamamos vida vegetativa al cuerpo inerte que solo respira asistido por la máquina. Y es en ese minucioso recorrido que culmina y ubica la vida como lo real mismo, imposible de abordar por vía del significante. Hay una orientación allí.

Así que el enfoque del presente trabajo se enmarca en intentar alguna elucubración sobre esos enigmas, vida y muerte, con ese clásico de la literatura gótica que da cuenta de cuál es el fantasma que agita nuestra época.

Frankenstein o la angustia del científico

Abocado a imaginar el alcance de sus investigaciones –que poco menos lo ubican sentado a la vera de Dios–, Víctor Frankenstein se confiesa con un dejo melancólico, pero no sin un sentido entusiasmo. Dice a su interlocutor:

...los antiguos maestros tocaron todos los resortes que formaban el mecanismo de mi cuerpo. No tardé en ser poseído por un único pensamiento [...] si se ha llegado a tanto, conseguiré más, mucho más [...] revelar los misterios de la creación.

Luego se lamentará: “Esas palabras tan sabias iban a conducirme a mi propia destrucción”.^[2]

Estas cuasi profecías, imaginadas y surgidas de la pluma de Mary Shelley, nos llevan a pensar que el sin límite de un proyecto científico conduce necesariamente al fracaso en el intento de trascender lo imposible. Es propio de estos tiempos asistir a manifestaciones de algunos científicos al respecto. Estas preocupaciones de las tecnociencias –nunca es vano recordar que la ciencia se encuentra hace algún tiempo al servicio de la tecnología– se apoyan en los efectos de una acción que, en el intento de conseguir, como dice nuestro personaje, cada vez más y más, tiene como consecuencia un retorno de signo mortífero.

Si bien tomar como referencia la ciencia ficción no es tarea del analista, no solo es una cuestión de gusto; la literatura nos ofrece, como en el caso de Frankenstein, la ilustración más ejemplar de la advertencia sobre lo que la ciencia produce.

Lacan declara no guardar interés por lo que la ciencia ficción puede imaginar respecto

del futuro, más interesante es para él la angustia que le advendría al científico y es en eso que *Frankenstein o el moderno Prometeo* es un paradigma que hallamos en ese género literario.

Escrito en primera persona, el creador del monstruo o su interlocutor, el capitán Walton, dejan leer en esas cartas la angustia que inunda su vida: la manipulación de la materia inerte ha generado la creación de un monstruo que se agiganta a la vez que los seres queridos van muriendo. Una excelente metáfora del más allá del principio del placer y a sus expensas.

Si hablamos de un acontecimiento, cabe la pregunta: ¿es posible decir que “la criatura”, tiene un cuerpo? Esta materia viviente, que no tiene nombre, intenta construirse uno con el material proveniente de *lalangue*: ¿qué ha inyectado Víctor Frankenstein a su invento, si no? Es la misma criatura quien nos hace saber de esas vicisitudes a lo largo de su arduo y criminal peregrinaje. Su existencia, sin el amor que imagina en un *partenaire* idéntico, se encuentra signada por el asesinato o la desaparición.

Así, la novela relata lo que se puede esperar cuando la ciencia no trabaja con el límite de lo imposible, propio de su lógica. En este aspecto nos coloca directamente frente a la consigna imperante de que “*impossible is nothing*”. [3] Para los estragos que la ciencia está cada vez más en condiciones de producir, se constata que no nos hace falta, lamentablemente, la ciencia ficción. Alcanza con la muy difundida suposición de que el virus COVID-19 salió de algún laboratorio.

Breve reflexión final

En la época del objeto plus de goce en el cenit de la civilización, es el goce fálico *fuera* de cuerpo el que reina en la era del *parlêtre*. Allí se espera al analista. Es lo que Lacan señala cuando dice que hay que orientarse por lo real para ir contra. “El advenimiento de lo real no depende del analista en modo alguno. El analista tiene por misión combatirlo”. [4]

Una orientación que nos evoca aquí la salida por el amor que Lacan anuda a ese indecible llamado vida.

NOTAS

1. Lacan, J., “La Tercera”, *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 18, Grama, Bs. As., 2015, p. 17.
2. Shelley, M., *Frankenstein o el moderno Prometeo*, Versión de Franco Vaccarini, La estación, Bs. As., 2020.
3. “Nada es imposible”.
4. Lacan, J., óp. cit., p. 17.

PULSACIONES

El germen de toda posibilidad

Ivana Bristiel

La muerte entra dentro del dominio de la fe. Hacen bien en creer que van a morir, por supuesto. Eso les da fuerzas. Si no lo creyeran así... ¿podrían soportar la vida que llevan? Si no estuvieran sólidamente apoyados en la certeza de que hay un fin... ¿acaso podrían soportar esta historia?

Jacques Lacan, 1972[1]

De la soledad más radical que implica el roce con la muerte, del acercamiento más íntimo que con ella puede tenerse –sin atraparla, sin ser atrapado–, de ese instante inconmensurable, Blanchot hace escritura. Y no me refiero solo al breve y bellissimo texto *El instante de mi muerte*,[2] sino a su escritura toda. Con este escrito autorreferencial purga la afeción del cuerpo vivo por el encuentro –fallido pero logrado– con la muerte.

De la experiencia vivida no hace autobiografía, literatura como acomodación de los restos[3] que hilvana sentidos y llena los silencios de lo indecible con metáforas innecesarias. Él da paso a una escritura lúcida y escueta que evidencia la falacia del lenguaje, su impotencia como decir todo, el agujero que lo habita. Reconoce así “el eterno tormento de nuestro lenguaje, cuando su nostalgia gira hacia lo que él siempre deja escapar”.[4] Nostalgia de faltas, de ausencias de referentes últimos, de todo aquello que pide palabras. Blanchot fomenta esos claros y también los evidencia cuando hurga hasta “lo *impoético*, [que] se trata del fondo sobre el cual se produce lo poético”.[5] Se detiene en el detalle, en el instante que denota el mundo oculto e



inaccesible al que pertenece, y hace poesía. La poesía, según sus palabras,

... no está ahí para decir la imposibilidad: solo le responde, dice respondiendo. [...]. Nombrando lo posible, respondiendo a lo imposible. Responder no consiste en formular una respuesta, de modo que se apacigüe la pregunta que vendría oscuramente de tal región; menos aún consiste en transmitir a la manera del oráculo, algunos contenidos de verdad.[6]

La verdad es la mentira que el lenguaje nos regala, la luz que exhibe en sus bordes la opacidad del real en juego.

En este texto que hoy me atrapa, el autor escribe un instante fijado en la memoria, un acontecimiento que permanece indemne al paso del tiempo, que es trauma. Lo intocado que retorna, que itera, que es huella de afecto intraducible e imborrable, y a la que Blanchot nomina como “ligereza”. [7] Este efecto sobre el cuerpo vivo es lo que él evoca para el lector por fuera de toda explicación.

En ese punto de desconexión del mundo y de conexión con lo real, en ese paraje despojado de las amarras simbólicas que hacen al ser, ahí donde se ha vislumbrado por un santiamén la propia inexistencia, es la propia existencia la que adquiere todo su peso. Es la muerte como fondo que enciende la vida del lenguaje [8] donde arde el *parlêtre* con sus goces. La muerte, ya reconocida y elaborada, que es espera y que acecha, se torna poder.

La muerte comprendida, privada de sí misma, convertida en la pura esencia privativa, la pura negación, la muerte que, en el rechazo apropiado que ella constituye para sí misma, se afirma como un poder de ser y como eso por lo cual todo se determina y se despliega en posibilidad. [9]

Vida y muerte, íntima y conscientemente enlazadas desde aquel momento, para ese joven muchacho “privado de morir por la muerte misma”. [10] Privado de morir por la cualidad creacionista del lenguaje, por las vueltas dichas en torno a la hiancia.

“Como si la muerte fuera de él no pudiese desde entonces más que chocar con la muerte en él”, [11] forzando incesantemente una confluencia, una colisión entre la reminiscencia en el cuerpo del acto que arrebatara al *parlêtre* de toda defensa lenguajera y el recuerdo de una muerte como criatura del semblante, como velo y arrullo de sentido. Dos muertes, una que recusa y ofusca a la otra. Una que goza del libre albedrío, que es pura biología y sobre la cual no tenemos decisión. La otra, construcción singular, rehén del significante, que ahuyenta lo descarnado de la vida. Una que es marca, presente perpetuo, goce en el cuerpo; la otra que es posibilidad simbólica, dilación, futuro incesante. Una que es imprevisible e inevitable; la otra que es presumible y eludible. Una que es agujero, límite, imposibilidad. Mudez obligada. La

otra que es elucubración, embrollo, un artificio para sobrellevar la universalidad que nos hace hombres.

Sujetados al significante procuramos que la muerte esté “tan taponada en lo vivido, por la vida, en lo vivido de cada cual”, [12] que la perdamos de vista. Negamos, nos dejamos engañar. El movimiento de Blanchot es el opuesto. Cuando se aferra a ese “sentimiento de ligereza que es la muerte misma o, para decirlo con más precisión, el instante de mi muerte desde entonces siempre pendiente”, [13] la retiene, la visualiza, la aprehende. Esa es su resolución solitaria, con la que se apropia de la muerte como un poder, como el germen de toda posibilidad. [14] En el instante en el que sella un lazo inmortal con la muerte, una “amistad subrepticia” [15] trastoca el éxtasis de la finitud en ligereza. Potencia de vida y escritura.

NOTAS

1. Lacan, J., *YouTube*, 1972 [en línea]. Disponible en <<https://youtu.be/g-orUB23hSk>>
2. Blanchot, M., *El instante de mi muerte. La locura de la luz*, TECNOS, Madrid, 1999.
3. Lacan, J., “Lituratierra”, *Otros escritos*, Paidós, Bs. As., 2012, p. 20.
4. Blanchot, M., “El gran rechazo”, *La conversación infinita*, Arena Libros, Madrid, 2008, p. 40.
5. Lacan, J., “El ombligo del sueño es un agujero. Respuesta a Marcel Ritter”, *Freudiana*, n.º 87, ELP Cataluña, 2019, p. 4.
6. Blanchot, M., “El gran rechazo”, *La conversación infinita*, óp. cit., pp. 60-61.
7. Blanchot, M., *El instante de mi muerte...*, óp. cit., p. 24.
8. Lacan, J., Seminario 22 “RSI”, inédito.
9. Blanchot, M., “El gran rechazo”, *La conversación infinita*, óp. cit., p. 44.
10. Blanchot, M., *El instante de mi muerte...*, óp. cit., p. 17.
11. *Ibíd.*, p. 25.
12. Lacan, J., “El ombligo del sueño es un agujero...”, *Freudiana*, n.º 87, óp. cit., p. 9.
13. Blanchot, M., *El instante de mi muerte...*, óp. cit., p. 26.
14. Blanchot, M., “El gran rechazo”, *La conversación infinita*, óp. cit., p. 53.
15. Blanchot, M., *El instante de mi muerte...*, óp. cit., p. 20.

PULSACIONES

La lengua de Wittner

Solana González Basso

La tesis de que la lengua soporta a lalangue en tanto que no-toda se deja traducir directamente en: la lengua soporta lo real de lalangue.

Jean-Claude Milner

Este poema es veloz. Fue pensado para decirse velozmente. La traducción no debería frenarlo.

Laura Wittner

¿Cómo hacer pasar la conmovedora escritura de Wittner? No recuerdo haberme hecho esa pregunta antes de *Se vive y se traduce* e intuyo que la causa radica en una frase de la misma autora: "... no lo voy a negar: hago lazos de amor mientras traduzco".[1] Milner se pregunta: ¿qué es necesario que sea la lengua, para que con ella se pueda designar tanto el objeto de una ciencia cuanto el objeto de un amor?[2] La lengua de Wittner es un cierto amor que anuda la traducción al cuerpo: "Si la traducción se traba hay que destrabar el cuerpo"[3] y entonces ella se mueve y con ella su escritura. Sus apostillas, pequeños fragmentos, ponen a resonar el título de uno de sus poemas "Las cosas frágiles". En

esos cristales, Wittner nos dice: "La mitad de las búsquedas relacionadas con una traducción nos llevan a un lugar que no buscábamos pero que nos es, sin embargo, muy cercano. Sospechosamente cercano".[4] Más que una traducción que se aquiete en lo calculable del pasaje de una lengua a otra lengua, afín a su gusto declarado por la natación, ella se sumerge: "La palabra problemática nos llega desde las profundidades del azar".[5] Es su amor por la lengua la que la vuelve sensible al punto excéntrico en cada una. Lejos de una práctica discursiva, que



aspira y se desvela por la sustitución, ella con esas líneas que se entrecruzan y que fallan no arma una red, se acerca más bien a lo inconmensurable:

Si recortáramos ese poema en cartulina y lo apoyáramos contra el recorte de su traducción, nos sobraría por un lado, nos faltaría por el otro. Si separáramos delicadamente cada palabra del poema en inglés para emparejarla con una palabra en castellano nos quedaríamos con huecos en algunas partes y con una pilita de posibilidades en otra.[6]

Hace uso de ese cuerpo-objeto para situar lo que no se empareja entre las lenguas y no se entrapa en lo angelado porque es el deseo el que corrompe al purismo: “El deseo de traducir arrasa en los momentos más impensados o imposibles, incómodos. Como el deseo sexual”. [7] Aparece donde no se lo espera y ella se zambulle, “como en el mar la ola me eleva, la ola me eleva y me adelanta: el deseo de traducir”. [8] La lengua es una sustancia y la traducción corre y fluye por

los estanques, los senderos, las cuestas, la gente que corre, todo eso lo vi, lo escuché. Todo eso lo olí. Y vuelvo sobre la idea: esta debería ser la manera de traducir: trasladarse al lugar. Oler, comer, caminar. [9]

Si esa es su manera, su respuesta a la pregunta acerca de por qué se le dio por traducir, será una esperanza “que la poesía pueda generar poesía en otra lengua”. [10] Este punto de poesía, que permite decir que la lengua soporta el no-todo de *lalangue*, no es para Wittner ajeno al parloteo:

Charlar sobre todo a la vez, sin rigor, sin límite de tiempo y sin prejuicios, la mejor manera de traducir entre dos. Es difícil encontrar compañera o compañero de traducción; pero cuando sucede nos encendemos. [11]

En esas “sesiones de traducción” [12] tan próximas al parloteo en femenino la lengua se reinventa “y reencuentra su origen en lo real de la no-relación haciéndolo *ex-sistir* entre líneas”: [13]

¿Ya lo sabía? Hoy traduciendo a Stroud con Shira descubrí que “escalera caracol” en inglés se dice escalera espiral, y ella descubrió que “*spiral staircase*” en castellano se dice “*snail staircase*”, y las dos nos reímos [14].

Traducir, nos dice, es ir pegada a la espalda de alguien, [15] “una manera de percibir el lenguaje que por algún motivo se vinculaba a la manera de percibir el cuerpo”. [16] Es ese algún motivo, que deja en sombras, lo que hace a lo más singular de *la lengua de Wittner*:

Y en las épocas que no traduzco ¿en qué empleo ese mecanismo tan específico de traspaso? [17]

BIBLIOGRAFÍA

- Lasagna, P., "Las mujeres, la *lalengua* y la serpiente, un trío de origen", Gran Conversación virtual de la AMP, 2022 [en línea]. Disponible en <<https://www.grandesassisesamp2022.com/es/las-mujeres-la-lalengua-y-la-serpiente-un-trio-de-orygen/>>
- Milner, J.-C., *El amor por la lengua*, traducido por Armando Sercovich, Editorial Nueva Imagen, México, 1980.
- Wittner, L., *Se vive y se traduce*, Entropía (apostillas), Bs. As., 2021.

NOTAS

1. Wittner, L., *Se vive y se traduce*, Entropía (apostillas), Bs. As., 2021, p. 58.
2. Milner, J.-C., *El amor por la lengua*, traducido por Armando Sercovich, Editorial Nueva Imagen, México, 1980, p. 27.
3. Wittner, L., óp. cit., p. 13.
4. *Ibíd.*, p. 14.
5. *Ibíd.*, p. 15.
6. *Ibíd.*, p. 61.
7. *Ibíd.*, p. 31.
8. *Ibíd.*, p. 27.
9. *Ibíd.*, p. 45.
10. *Ibíd.*, p. 60.
11. *Ibíd.*, p. 30.
12. *Ibíd.*, p. 17.
13. Lasagna, P., "Las mujeres, la *lalengua* y la serpiente, un trío de origen", *Gran Conversación virtual de la AMP*, 2022 [en línea]. Disponible en <<https://www.grandesassisesamp2022.com/es/las-mujeres-la-lalengua-y-la-serpiente-un-trio-de-orygen/>>
14. Wittner, L., óp. cit., p. 21.
15. *Ibíd.*, p. 14.
16. *Ibíd.*, p. 40.
17. *Ibíd.*, p. 11.

PULSACIONES

El signo en una sonrisa

Clarisa Kicillof

François Cheng, uno de los grandes intelectuales de nuestra época, en el cruce entre el pensamiento chino y el occidental ilustra con simplicidad algunos fragmentos de los encuentros con Lacan, mientras hace percibir un movimiento gestual que extrae de su sonrisa.

Propone una mirada múltiple que no permanece en una perspectiva fija y unívoca de esa sonrisa, sino que la entrama con el ejercicio del pensamiento, a veces agotador, al que Lacan lo conducía. Cheng transmite lo inimitable, un tono persuasivo que surgía en el “corazón mismo del trabajo más arduo” al tiempo que marca el paso de los encuentros.

En *Mirar y pensar la belleza*, Cheng escruta someramente la esencia de la belleza y, en particular, al referirse a la del rostro humano la indica como una entidad aparte porque destaca factores que contribuyen: “mirada, sonrisa, voz [...] atributos que competen a la conquista del espíritu”.

Cheng aprovecha el poder sugestivo del aspecto visual de la sonrisa de Lacan a la manera en que el poeta se sirve de los ideogramas, como si la sonrisa apareciera bajo la forma de un signo y él, tan avezado en la escritura, la desplazara en su texto como pinceladas que encierran el vacío, representan ritmo, movimiento, sombra, luz.

En otra de sus obras, *La escritura poética china*, plantea que los signos que componen un poema poseen una presencia y una dignidad excepcional. En ellos se encuentra una palabra clave, *zi-yan*, que significa “palabra-ojo”, y cuya función es iluminar el texto y, a través de ella, revelar un mundo. En la siguiente anécdota acerca de una pintura, Cheng cuenta que un



artista omite pintar el ojo de un dragón. Interrogado por esa omisión, respondió que si lo hubiera pintado habría salido volando al instante porque el pintor no copia ni describe el mundo, más bien genera de manera espontánea, directa y sin retoques “las figuras de lo real, a las maneras de *Dao* (Tao)”.

Cheng describe en Lacan el circuito que anima el texto que va de una mirada fija, constante y concentrada hacia la sonrisa sin pasar por la risa, que se escucha. Jamás lo escuchó reír, tampoco lo imaginó con una risa como “una cascada que sacude el cuerpo” porque “la discreta conquista de cierta sabiduría no se aviene con la risa, sino con el ángel de la sonrisa”.^[1] Así pues, incluso en momentos de distensión, no lo sorprendió a Lacan riéndose a carcajadas, puesto que hubiese sonado casi falso. Parece que no había de qué reír.

Evidentemente, no es la risa como fenómeno en su relación con lo cómico tal como la interrogó Lacan en otro tiempo (*Seminario 5*) ni tampoco “cuando somos jugados por el decir, la risa estalla por el camino ahorrado”, nos dice Freud, “al haber empujado la puerta más allá de la cual ya no hay nada que contar”, según Lacan en “Del psicoanálisis en su relación con la realidad”.

Entre dos

Al enumerar los temas tratados en esos encuentros, Lacan se interesó por indagar, en las conversaciones con Cheng, “los estados mentales del individuo”, las formas en que se expresa la idea del “yo”, incluida la de aquel que puede participar en la marcha del Tao, “la Vía”, y la concepción básica, tanto de taoístas como confucianos, acerca del deseo, así como la dualidad *no hay-hay*. A esa serie se agrega el trazo único de pincel donde me detendré.

Lacan sugiere que el psicoanalista busque en el texto de Cheng, *La escritura poética china*, extraer el grano de aquello que dicha escritura aporta al psicoanálisis.

Es indispensable agregar que la poesía, ligada a la caligrafía y a la pintura, y llamada la “triple excelencia” es la expresión de la más alta espiritualidad en China. Las tres se hallan presentes en el taoísmo, el confucianismo y el budismo, opuestas a la vez que complementarias, y constituyen el pensamiento chino dotándolo de una mirada múltiple e impidiendo que permanezca unívoco y fijo.

Lacan indica en el Seminario 24, “*L’insu que sait de l’une-bévue s’aile à mourre*”: “... es preciso que tomemos en la escritura china la noción de lo que es la poesía” para captar la dimensión de la interpretación analítica.

Para Cheng, en *Vacío y plenitud*, la teoría del trazo único, desarrollada por Shi-tao(1671-1719),

recurre al elemento esencial de la pintura china: la pincelada que encarna el lleno-vacío, línea y volumen, ritmo y tacto, gruesa o fina, abrupta o suave; implica una filosofía de la vida y una concepción específica del signo. Shi-tao es el pintor cuyo desgarramiento y dolor se advierte en los poemas que inscribió en sus cuadros. Lacan quiso saber más sobre este pintor porque la pincelada implica una concepción específica del signo. Es el lazo entre los deseos del hombre y los momentos del universo, separa lo indistinto de la unidad inicial.

Los signos ideográficos no buscan copiar el aspecto externo de las cosas, sino figurarse por medio de rasgos esenciales combinaciones que pretenden revelar su esencia, así como los vínculos secretos que los unen. No hay ruptura entre signo y hombre, entre mundo y universo. Se trasciende el conflicto entre dibujo-color, representación, volumen y movimiento. Por su sencillez, encarna lo uno y lo múltiple. Shi-tao se pregunta cómo es posible sacar del pincel y de la tinta una realidad que tenga carne y hueso.

Caligrafía y pintura son artes del trazo que restituyen el ritmo y los gestos vitales. Cheng afirma en *Poésie chinoise* que “la creación, la del universo, la del hombre solo llega a su estado supremo gracias a lo que la inició: *una pincelada*”;^[2] cabe hablar de sentido en lo tocante a la caligrafía, porque su índole gestual y rítmica de ningún modo permite olvidar que obra con signos. Durante una ejecución, el calígrafo siempre tiene en mente el significado del texto, su elección no es indiferente.

Para concluir, creo pertinente citar a la calígrafa Fabienne Verdier, quien participó en la selección de poemas realizada por Cheng en *Poésie chinoise*. Ella se describe “como nómada, pasajera del silencio amante de la errancia intuitiva sobre territorios infinitos, exploradora del universo en movimiento, animada por el deseo de dar un pequeño gusto de eternidad al infinito”. Para ella se trata de darle a los versos un nuevo eco con ayuda de los pinceles de diversos materiales que miden la fuerza del movimiento. Esa es la función del ideograma caligrafiado: representar un pensamiento poético, filosófico o espiritual, como lo manifiesta el concepto chino de la “triple excelencia”, solidaridades entre poética, escritura y pintura o maneras de habitar un mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Cheng, F., *Poésie chinoise*. Calligraphies Fabienne Verdier, Albin Michel, París, 2000.
- Cheng, F., *La escritura poética china*, Pre-Textos, Valencia, 2016.
- Cheng, F., *Mirar y pensar la belleza*, Gustavo Gili, Barcelona, 2020.

NOTAS

1. Cheng, F., «La sonrisa de Lacan», *La sonrisa de Jacques Lacan, La Cause Freudienne*, n.º 79, L'Ecole de la Cause freudienne, París, 2011-13 [en línea]. Disponible en <<https://www.cairn.info/revue-la-cause-freudienne-2011-3-page-35.htm>>
2. La traducción es de la autora.

PULSACIONES

Entrevista a Rodrigo Reinoso, artista franco argentino

Ver entrevista aquí:

<https://revistavirtualia.com/articulos/943/pulsaciones/entrevista-a-rodrigo-reinoso-artista-franco-argentino>

SALA DE LECTURA

Reseña de la *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n.º 31

De Cecilia Cetta

Cartas... de Jacques Lacan al poeta Francis Ponge, de Luz Cazenave, de Sigmund Freud, de Éric Marty. Podría decirse que, si hay alguna imprevista que concierne al número 31 de la *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, *Al pie de la letra*, es la provocación al trabajo a partir de estas cartas, algunas de las cuales tienen el maravilloso detalle de haber sido publicadas en su forma original de escritura a mano alzada.

Dirigida por Gabriela Basz, la revista se inicia con una carta inédita de Lacan enviada a Ponge, en el año 1972, en la que le solicita con premura responder a una pregunta sobre el uso de la violación de la concordancia gramatical en la poesía francesa, para ayudar a su amigo Jakobson que daría una serie de conferencias. Poesía, lingüística y psicoanálisis se entrecruzan en los comentarios de analistas sobre esta carta que contextualizan en la *últimísima* enseñanza, cuando Lacan va abriendo paso al neologismo *lingüistería*, en una ruptura con la lingüística y haciendo lugar a la interpretación como *resonancia* de la palabra que agita en el cuerpo.

Jaques-Alain Miller, en interlocución con los jóvenes analistas rusos en mayo de 2021, transmite en una lengua accesible a cualquier lector interesado en el psicoanálisis, cómo la escucha analítica puede llevarse a cabo con interpretación. Y alerta acerca de las prácticas que realzan la escucha al punto tal de borrar toda posibilidad interpretación del discurso de un sujeto, como podría darse, por ejemplo, en algunos casos de niños trans.



En consonancia con ello, en “Manifiesto por lo joven”, Andrea Zelaya se refiere al debate abierto por Miller en 2021 sobre los jóvenes y a los diferentes modos en los que la Escuela intenta hospedar las transferencias que despierta, evitando la generación de identificaciones. Entre sus conclusiones, sitúa que lo joven no se vincula estrictamente a la edad cronológica, sino también, a la posibilidad de producción de lo inédito en la disrupción de lo antiguo.

¿Y las cartas?

Continúa la revista con la conmovedora carta de Luz Cazenave, fallecida el 21 de marzo de 2022, que cuenta acerca de los inicios de su amistad con Miller y de la fuerza de la transmisión del deseo de quien la habilitó confiadamente en el ejercicio de la enseñanza del psicoanálisis, acto impregnado por una clara orientación política.

Trabajos sobre la correspondencia de Freud se encuentran presentes en la rúbrica “Cartas de la Causa freudiana”. La cuestión de la escritura, del inconsciente como escritura no traducible, de la reescritura, así como de la función del intercambio epistolar en la política de Freud, atraviesan los comentarios de diferentes analistas que se detienen particularmente en las cartas de Freud a Wilhelm Fliess, a Ernest Jones, a los jóvenes Eduard Silberstein y Emil Fluss, a su amada Martha Bernays, entre otros.

La reciente carta abierta de Éric Marty, en respuesta a las acusaciones que Antoine Idier emitió sobre su libro *El sexo de los modernos*, se halla publicada junto con la conferencia que, por conmocionantes motivos de censura, no pudo ser pronunciada el 17 de mayo de 2022 en la Universidad de Ginebra, pero sí días posteriores en la Universidad de París 8, en un ambiente cálido y respetuoso, según él mismo ha indicado.

Un vasto sector de la revista se encuentra dedicado al Pase bajo las rúbricas “Testimonios de pase” y “Enseñanzas de un cartel del pase”–Cartel H10–, y a la designación de un AME en “La Garantía: seis puntuaciones sobre el curso de una experiencia”.

Y algunos testimonios sobre el amor en las rúbricas destinadas a la “Gran Conversación AMP 2022” y a la “Clínica”: amores entre amigas y lesbianas, de Ana Karenina a Alexei Vronsky, de las “no menos perturbadas” madres de Almodóvar, el amor de transferencia y el amor por mujeres infernales en la clínica.

Para finalizar, un artículo del poeta y filósofo Lucas Soares retoma el intercambio entre Lacan y Ponge, sugiriendo una serie de paralelos en el tratamiento de lo lingüístico en la experiencia analítica y del objeto que *renace* en el poema.

Un número fuerte de la revista, diría Gabriela Basz, a la altura de lo que es el psicoanálisis del

siglo XXI.

NOTAS

* Participante de la EOL Sección-Santa Fe. Integrante del Comité de Redacción de la *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, n°. 31.

SALA DE LECTURA

“Otra vez tres...”

De Sebastián Llaneza

La historia del psicoanálisis demuestra el esfuerzo enorme de nuestros referentes por pensar de a tres. En el caso de Sigmund Freud es evidente. Tiempo antes de introducir en su doctrina al trío clínico de la inhibición, el síntoma y la angustia, presenta bajo una estructura tríadica sus conceptualizaciones del aparato psíquico con sus respectivas instancias: inconsciente, preconscious y consciente, en la primera tópica; ello, yo y superyó en la segunda.

Por su parte, y a distancia de Freud, Jacques Lacan propuso los suyos. Me refiero a las diferentes dimensiones que componen tanto la realidad humana[1] como el espacio habitado por el hablante ser: lo real, lo simbólico y lo imaginario, tres registros que recorren su enseñanza de principio a fin.

Ahora bien, en el nuevo número de *El escabel de La Plata* –revista perteneciente a la EOL-Sección La Plata– se nos propone pensar, junto a los tres de Freud y a los tres de Lacan, en un nuevo ternario elevado, en esta ocasión, a la dignidad del título: *Progresos, Fracasos, Reinenciones*.

Tres términos de los que se pretende elucidar sus articulaciones, sus alianzas y rupturas, para interrogar de qué modo participan en los debates políticos y epistémicos actuales.

Tal como lo aclara Cecilia Fasano, en su nota editorial, esa es la apuesta de los autores y, también, lo que se desea de sus futuros lectores, un modo de estar a la altura de lo que Eric Laurent denominó nuestra “exigencia de contemporaneidad”. [2]



1

Empecemos por explorar, en la presente reseña, el primero de los términos.

Como es sabido, en sus elaboraciones de los años 70, Lacan afirma que, a diferencia de lo que muchos piensan, el hombre siempre gira en redondo, el *habla ser* no hace otra cosa que dar vueltas en círculos. Por esta razón, en más de una oportunidad, nos advierte de la creencia en el progreso.[3] De hecho, dicha noción podría ser incluida en la serie negativa[4] del psicoanálisis, vale decir, su ángulo nihilista. Pues a la lista de lo que no hay: no hay relación de objeto, no hay relación entre el ser y el pensamiento, no hay Otro del Otro, no hay saber sobre el sexo, no hay proporción sexual, no hay La Mujer, no hay el goce del Otro, se podría sumar, tal como lo propone en su escrito Claudio Godoy,[5] no hay progreso ni astucia de la razón. De allí el sarcasmo con el que Jacques-Alain Miller titula su texto de orientación “Las buenas noticias del progreso”. [6]

Es importante destacar que este nuevo “No hay” no solo repercute en la ciencia y en la cultura, también tiene sus alcances tanto en la enseñanza de Lacan como en la práctica que se deriva de ella. Así como decimos que el nudo borromeo no aventaja al grafo del deseo, y que el Seminario 25 no supera al primero, en lo que respecta a la práctica, Mónica Boada lo esclarece expresándose en los siguientes términos: “El psicoanálisis no es un progreso en el sentido de un viaje en el que se va de un mal lugar a otro mejor. Es, por el contrario, poder captar el lugar en que se está sin saberlo, localizándose en la estructura (llámese Otro, lenguaje o nudo). Desde ese lugar ‘Hay que partir otra vez’, recomenzar pero reforzados a reinventar”. [7]

No hay, entonces, las mañanas que cantan. Hay el síntoma, lo que resiste a cualquier ideal de progresión y garantiza la supervivencia del psicoanálisis.

2

Pasemos al segundo término de nuestra terna.

Freud, una fuente inagotable de referencias, articuló el fracaso a un tipo de carácter. Así como teorizó sobre las excepciones y los que delinquen por sentimiento de culpa, también habló de los que fracasan al triunfar.[8] Tomando al complejo de Edipo como un aparato de lectura ligó dicho resultado al sentimiento de culpabilidad haciendo del fracaso una señal de impotencia psíquica.

Pero ¿podemos leerlo de otro modo? ¿Admite la noción de fracaso ser leída más allá del Edipo? Sí, la respuesta es afirmativa. Lo aseveran los textos que componen nuestro tercer número.

ro al situar el valor[9] y la dosis de éxito[10] que puede advenir en algunos tropiezos, algo así como la idea de los que triunfan al fracasar.

En el decir de Leonardo Gorostiza, que el lector podrá apreciar en la entrevista intitulada “¿Cuánto vale un *witz*?”,[11] la noción de fracaso lacaniano indica que hay siempre un imposible que no depende de la amenaza de castración proveniente del padre. Y así lo testimonian los valiosos aportes de nuestras AE, Irene Kuperwajs y Raquel Cors Ulloa, al transmitir los efectos de vivificación que se alcanzan cuando se introduce una distancia con la repetición mortificante ligada al Nombre del Padre, lo que permite no quedar sometido al fracaso como impotencia para otorgarle un valor de uso.

1, 2, 3

Entonces, otra vez tres. No hay progreso, hay lo que resta del síntoma, y sus posibles reinvencciones. Esta es la secuencia lógica que recorre la política, la *episteme*, y la clínica de “la nueva escabel”, y que el lector atento sabrá localizar. Un *eso falla* ante un *eso marcha* de una supuesta normalidad.

Eso que falla en cada uno de nosotros, y que no es otra cosa que el goce opaco del síntoma que excluye al sentido, constituye a su vez el índice de nuestra singularidad, lo que nos vuelve incomparables y absolutamente diferentes. Me gusta como lo dice Marisol Gutiérrez cuando nos habla de lo insustituible: “Vía un análisis se podría ubicar lo que cada uno inventó como arreglo sintomático frente al agujero de la no relación, aislar ese goce a repetir que se articuló al saber, recortarlo en su estatuto de letra para encontrar una orientación que le permita al sujeto saber hacer con ese goce original que lo marcó y reducir así el síntoma para volver posible este goce”. [12]

Una reducción que permita hacer pasar el síntoma al estado de obra volviéndolo, nunca mejor dicho, un *escabel*. Una reinvencción que, en el decir de Samuel Beckett, nos permita hacer de lo que resta un fracaso mejor.

NOTAS

* Publicado en *Progresos, Fracasos, Reinvencciones, El escabel de La Plata*, n.º 3.

** Asociado a la EOL- Sección La Plata. Integrante del actual comité editorial de *El escabel de La Plata* coordinado por Andrea Beatriz Perazzo.

1. Lacan, J., “Lo simbólico, lo imaginario y lo real”, *De los nombres del padre*, Paidós, Bs. As., 2005, p. 15.
2. Laurent, E., “Lo imposible de enseñar”, *¿Cómo se enseña la clínica?*, Cuadernos del Instituto Clínico de Bs. As., n.º 13, Bs. As., 2007, p. 27.
3. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El sinthome*, Paidós, Bs. As., 2006, p. 123. “No se reencuentra –o bien se indica

que nunca se hace más que dar vueltas en círculos—, se encuentra. La única ventaja de ese reencontrar es destacar lo que indico, que no habría progreso, que se da vueltas en círculos”.

4. Miller, J.-A., *El lugar y el lazo*, Paidós, Bs. As., 2013, p. 33.
5. Godoy, C., “El hombre gira en redondo”, *Progresos, Fracazos, Reinenciones, El escabel de La Plata*, n.º 3, Grama, Bs. As., 2021, p. 33.
6. Miller, J.-A., “Las buenas noticias del progreso”, *Progresos, Fracazos, Reinenciones, El escabel de la Plata*, n.º 3, óp. cit., p. 11.
7. Boada, M., “Una enseñanza: eso marcha, eso falla, eso abre camino”, *Progresos, Fracazos, Reinenciones, El escabel de La Plata*, n.º 3, óp. cit., p. 30.
8. Freud, S., “Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico”, *Obras completas*, Vol. XIV, Amorrortu, Bs. As., 2002.
9. Bonifacio, E., “El valor de un fracaso”, *Progresos, Fracazos, Reinenciones, El escabel de La Plata*, n.º 3, óp. cit., p.115.
10. Pérez Abella, A., “La nobleza de lo insensato”, *Progreso, Fracazos, Reinenciones, El escabel de La Plata*, n.º 3, óp. cit., p. 41.
11. Gorostiza, L., “¿Cuánto vale un witz?”, *Progresos, Fracazos, Reinenciones, El escabel de La Plata*, n.º 3, óp. cit., p. 123.
12. Gutiérrez, M., “Lo insustituible”, *Progresos, Fracazos, Reinenciones, El escabel de La Plata*, n.º, óp. cit., p. 114.