

Universidad Nacional de La Plata

Facultad de Psicología



Trabajo Integrador Final

Dos posturas frente al vacío: del *ser posmoderno* al *sujeto lacaniano*. Apuntes para pensar el malestar en el siglo XXI.

Alumno: Illarregui, Agustín

Director: Agrazar, Jesuán

Legajo: 95.937/5

Evaluador: Palmieri, Agustín

ÍNDICE

| | |
|--|----|
| Agradecimientos..... | 3 |
| Introducción..... | 4 |
| La posmodernidad y su vinculación con el vacío. Afluencias francesas..... | 7 |
| Modernidad, posmodernidad, hipermodernidad..... | 7 |
| El <i>vacío</i> en la <i>posmodernidad</i> : características y ordenamientos desde Lipovetsky..... | 11 |
| Las <i>subjetividades</i> del vacío..... | 14 |
| Breve digresión fílmica I..... | 17 |
| Arquitectura del individualismo posmoderno..... | 17 |
| Una perspectiva lacaniana del vacío..... | 19 |
| ¿Por qué el <i>vacío</i> en Lacan?..... | 19 |
| La influencia taoísta en Lacan..... | 20 |
| Algunos pensamientos vinculados a esta idea de vacío en el <i>Seminario 9</i> | 22 |
| Breve digresión fílmica II..... | 29 |
| La máscara y el vacío..... | 29 |
| Conclusiones..... | 32 |
| Bibliografía y Referencias..... | 36 |

Agradecimientos

Este trabajo, testimonio unificado de un proceso peregrino, bello y errante, no sería posible sin el acompañamiento de un montón de personas a quienes les estoy profundamente agradecido.

A Marcela y Aldo, papá y mamá, de cuyos sueños y esfuerzo se apoya mi existencia, gracias por todo. Espero honrar con mi profesión y con mis actos todo su cariño y entrega. A Inés y Julián (gracias por *Medianeras*), *sister & fratello*, por bancarme siempre y a través de todo, representan mucho para mí. También mis abuelos y abuelas, físicamente o en memoria, fuente identificatoria inagotable.

A Ruben, Marta, Olga, Ricardo, Juan C. y a toda mi familia directa y política, a quienes espero agradecer personalmente. Gracias por estar y acompañarme, son invaluable y tengo mucha suerte de que estén en mi vida. Lo mismo corre para Graciela, Juana (gracias por *Laura*), Malena, and *the boys*, Tomás, Juan y Germán. Gracias por recibirme siempre, por las charlas y por compartir tantos momentos hermosos.

A Mabel y su familia, por recibirme amorosamente en su casa. A Silvana, por tantos años de trabajo y por todo lo aprendido. Todo esto se erige, también, a partir de ambas. A mis amigos, en especial a Mauricio, Lautaro, Jeremías, Franco y Ariel, gracias por bancarme y por decirme cuando me equivoco.

A la Universidad Nacional de La Plata y a la Facultad de Psicología, con las que supe enojarme pero a las que amo profundamente y a las que siempre voy a defender. A Jesuán, gracias por la absoluta dedicación y la paciencia para darle cause y acompañar esta locura. A Agustín, por la predisposición y la generosidad y también por la paciencia. A ambos, muchísimas gracias.

A Cami, no tengo palabras para expresarte lo que significas en mí ni para agradecerte todo lo que me acompañaste (en este y tantos proyectos). Es muy lindo atravesar todo juntos. Gracias por tanto amor y por tanta paciencia, es hermoso compartir la vida con vos - y nuestras mascotas.

Gracias infinitas, tienen para siempre un lugar en mi corazón.

¡Adiós! ¡Aquí estoy, heme aquí!

Introducción

Se trata aquí de ese ser que no aparece sino durante el relámpago de un instante en el vacío del verbo ser y ya dije que plantea su pregunta para el sujeto. ¿Qué quiere decir eso? No la plantea ante el sujeto, puesto que el sujeto no puede venir al lugar donde la plantea, sino que la plantea en el lugar del sujeto, es decir que en ese lugar plantea la pregunta con el sujeto, como se plantea un problema con una pluma y como el hombre antiguo pensaba con su alma.

Jacques Lacan, *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud* (1966/2018, p.487)

*Retornar al principio, he ahí el movimiento del Tao;
Debilidad, he ahí la propia cualidad del Tao.
Las cosas del mundo nacen del ser;
El ser nace del no-ser*

Lao Tsé, *Tao Te Ching* (capítulo XL)

El trabajo que a continuación se presenta, propone tomar al concepto de “vacío” como eje conceptual y analizarlo a partir de dos abordajes distintos. La comparación no tiene por fin señalar a una de ellas como “correcta” en contraposición a otra que estaría “equivocada”, sino que es más bien una apuesta a tratar de pensar qué elementos pueden estar configurando las coordenadas del malestar en la cultura en el siglo XXI.

Con esto en mente, se establece primero una consideración en torno a la delimitación de ese segmento espacial y de sus características, retomando la definición de “posmodernidad” y justificando su uso a partir de distintos autores/as. Dentro de ese *corpus* teórico –en su mayoría vinculado a la tradición filosófica francesa- se destaca particularmente a Gilles Lipovetsky y, en especial, a su obra *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo* (1983/2000), considerando que es a partir de ella que se logra aunar en un mismo significante, el *vacío*, una serie de fenómenos y vivencias sociales relevantes para este período histórico.

Con su formulación de *La era del vacío*, Lipovetsky parece haber encontrado una forma de nombrar los efectos de lo que Lyotard (1979/1991) llamara la *caída de los grandes relatos*, tal vez el proceso más diferencial entre la modernidad y la posmodernidad. Si tomamos esta idea, podría decirse que la *modernidad* -época de creación del psicoanálisis entre muchos otros hitos- es una etapa atravesada por el florecimiento y desarrollo de *grandes narrativas* que, en mejor o peor medida, ordenaban la existencia y, por lo tanto, los *sufrimientos*. Consecuentemente, la *posmodernidad* surge como revuelta ante estos relatos o, mejor dicho, ante el descubrimiento de la incapacidad de éstos para cumplir plenamente aquello que se adjudicaban, produciéndose así una especie de *vacuidad*, de pérdida de las referencias identificatorias –hecho además sostenido y agravado por un cada vez más creciente individualismo-. Por esto mismo, desde esta perspectiva, la noción de vacío queda homologada a una sensación *negativa* - siendo el *vacío existencial* o *sinsentido* de la propia existencia tal vez una de sus expresiones más comunes – que a su vez aparece íntimamente ligada a las ideas del *ser* en la posmodernidad.

Sin embargo, esta idea de la carencia de sentido no es universalmente catalogada como nociva. En algunas corrientes filosóficas y religiosas orientales, tales como el taoísmo, el hinduismo o el budismo zen - por nombrar algunas - la ausencia de sentido es vista tanto como un estado inherente a todo lo existente e, incluso, como un proceso liberador al que se busca llegar. Entonces, el tema hasta aquí planteado tiene al menos dos cuestiones: una, por qué el vacío se percibe de maneras tan diferentes; la otra, cómo puede esta comparación ayudar a pensar los problemas de la posmodernidad desde el psicoanálisis. En este punto emerge la figura de Jacques Lacan, no sólo por su invaluable contribución al movimiento psicoanalítico sino también por lo novedoso de su propuesta del *sujeto*, la cual, como se buscará demostrar, tiene marcadas influencias del taoísmo y de su forma de establecer al vacío como fuente y motor de la existencia. Para llevar a cabo esta comparación, se toman fundamentalmente los aportes de Lacan en su desarrollo de la figura del toro y los dos toros abrazados como esquema del sujeto y su argumentación en pos de una *anti-ontología*; así como fragmentos del *Tao Te Ching*, que ilustran la postura del vacío desde esta vertiente.

De esta manera, ante el *ser* de la posmodernidad y su relación con el vacío absorbente de carácter abismal - que parece demostrarle que *no hay nada* detrás de la *máscara* de su existencia - se antepone al *sujeto* lacaniano, del que se propone descubrir en el vacío su característica más propia, más constructiva y, potencialmente, liberadora.

La posmodernidad y su vinculación con el vacío. Afluencias francesas

Modernidad, posmodernidad, hipermodernidad

El concepto de *posmodernidad* es problemático y fue adquiriendo diversos sentidos a lo largo de la historia, siendo la arquitectura la única disciplina que ha logrado utilizarlo con cierto consenso para nombrar a una corriente desarrollada mayoritariamente entre las décadas del '50 y '70 del siglo XX. Si tomamos lo establecido por Lampert (2009), podemos decir que su surgimiento puede deducirse de dos tesis: una, como un movimiento que se inició en los años sesenta, con el agotamiento de la modernidad, más específicamente con los constantes avances tecnológicos, la nueva visión de consumo, los movimientos estudiantiles (como el del *mayo francés* en el '68) y que constituye una fase crítica de la sociedad moderna; la segunda, como una nueva época histórica posterior a la modernidad. Sostiene Lampert (2009), en torno a esta nueva época que:

La crisis de *superacumulación* iniciada al finalizar los años sesenta y que llegó a su auge en 1973, generó que la experiencia del tiempo y del espacio se transformara, la confianza entre juicios científicos y morales se resquebrajara, la estética triunfara sobre la ética como foco primario de preocupación intelectual y social, las imágenes dominaran las narrativas, se prefiriera lo efímero y la fragmentación a las verdades eternas y a las políticas unificadas (p. 82)

Esta segunda tesis, apoyada por intelectuales como David Harvey (1990/1998) y Eric Hobsbawn (1994/1998), pone especial énfasis en la crisis de 1973 como punto de quiebre global respecto a procesos que venían teniendo lugar especialmente a nivel económico pero cuya repercusión fue desparramándose rápidamente hacia otras esferas. Ambos autores marcan ese año como el fin de la era del *boom de posguerra* para las economías occidentales dominantes, que debieron enfrentarse tanto al estancamiento debido a la sobreproducción y la saturación de mercados, como a los efectos de la subida de precios del petróleo y posterior embargo del mismo por parte de la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP) (Harvey, 1990/1998,

p. 168) (Hobsbawn, 1994/1998, p. 247). Esto produjo una alteración en el costo relativo de los insumos energéticos (hasta entonces fuertemente arraigados al petróleo) y una reestructuración de las economías, que viraron hacia una mayor globalización y a la búsqueda de nuevas tecnologías y formas de organización. Consecuentemente este proceso trajo una alteración en la medida en que se percibían, hasta el momento, espacio y tiempo, puesto que los procesos expansivos necesitaron formas de comunicación y traslado cada vez más veloces, haciendo que las distancias sean más cortas y el tiempo más inmediato.

A su vez, la crisis de 1973 anticipó un fenómeno que terminaría de consolidarse con la caída del muro de Berlín en 1989: el declive en la confianza en la objetividad y certeza de los juicios científicos y morales, representada bajo el paradigma de la *caída de los grandes relatos*. Lyotard (1986/1994) menciona cuatro *metarrelatos* como aquellos que han marcado a la modernidad con su capacidad de entender a la historia de manera teleológica: el iluminismo, el marxismo, el capitalismo y el cristianismo. Desde cualquiera de estas cuatro vertientes se desprendía en la modernidad una forma de ordenar y legitimar a las instituciones y las prácticas sociales desde una promesa de *futuro a realizar*, orientando las relaciones humanas hacia un *proyecto* común universal. Al mencionar la “caída” de estos, el autor no refiere a su desaparición o inexistencia sino al descreimiento sobre sus capacidades para dar una visión acabada de la historia como *decurso inevitable*, dando paso a visiones fragmentarias de la misma. De esta manera el énfasis en la posmodernidad estará puesto sobre los *microrrelatos*, hecho que a su vez promueve el relativismo y una estética de lo diferente, producto de su exaltación. Paralelamente esta pérdida de legitimidad de los grandes relatos y la consecuente exploración de relatos alternativos impulsó cada vez más hacia una demanda constante por lo *distinto* y lo *nuevo*, poniendo el énfasis en el estilo, la apariencia y la imagen por sobre la búsqueda de “principios” o “valores morales” de cualquier tipo. A este proceso en particular se sumó el dominio cada vez mayor de las imágenes por sobre otras formas de narrativas, siendo que a partir de este período fueron tomando cada vez más relevancia la televisión y el cine, hasta llegar a la internet y las redes sociales en la actualidad.

Por lo tanto, más allá del punto que se decidiera tomar como origen de este período histórico, es posible enumerar algunos aspectos que tienen cierto consenso a la hora de pensarlo y que marcan una clara ruptura con la modernidad: fragmentación de la realidad social y cultural; nuevas modalidades de consumo; influencia cada vez más determinante de la tecnología en la esfera humana; globalización con procesos de segmentación y/o personalización; marcada jerarquía de las imágenes; aceleración de los tiempos y/o sensación de presente perpetuo.

En esta línea de pensamiento, la noción de «posmoderno» ganó una difusión más amplia, extendiéndose por diferentes países y ámbitos de pensamiento, a partir de la década del '70, fundamentalmente a partir del libro de Jean-François Lyotard titulado *La condición posmoderna: informe sobre el saber* (1991), publicado en 1979. A partir de ese trabajo, podría decirse que se inaugura una línea de investigación dentro de la filosofía y la sociología francesa, que busca explicar esta serie de eventos sociales y culturales a partir de distintos fenómenos. Como se mencionó, para Lyotard la condición posmoderna de nuestra cultura surge como una “emancipación de la razón y de la libertad de la influencia ejercida por los ‘grandes relatos’, los cuales, siendo totalitarios, resultaban nocivos” (Vázquez Rocca, 2011, p.4). Dentro de esta perspectiva, la posmodernidad aparece como un espacio de reivindicación de lo individual frente a lo universal, por lo que la fragmentación no es percibida como algo nocivo sino como una característica positiva, propia de un momento histórico donde los seres humanos se han despojado de ilusiones de un futuro utópico y pueden vivir libremente y gozar el presente. Asimismo, al ser la “era del conocimiento y la información, los cuales se constituyen en medios de poder, época de desencanto y declinación de los ideales modernos (...), es la muerte anunciada de la idea de progreso” (Vázquez R., 2011, p. 4).

A partir de este puntapié inicial, que significó el trabajo de Lyotard, encontramos otro autor que -para la corriente investigación- logra presentar de manera sucinta el meollo de la así llamada *cuestión posmoderna*: Gilles Lipovetsky, más específicamente desde su libro de 1983, *La era del vacío: ensayo sobre el individualismo contemporáneo* (2000).

La elección de ese trabajo en especial es sostenida aun sabiendo que el autor mismo cambió luego algunas de sus ideas, hecho que se observa especialmente en su trabajo *Los tiempos hipermodernos* (2004/2008), donde argumenta en contra del término *posmodernidad* y a favor del concepto *hipermodernidad*, fundamentando que la modernidad no es un estadio que haya muerto sino más bien que se encuentra acentuado.

Aquí encontramos un primer dilema que nos devuelve hacia el punto original de este apartado: para este ensayo, no se trata tanto de una cuestión de nominalidad pura (moderno, posmoderno, hipermoderno) sino de funciones y desarrollos psíquico-sociales. En este sentido, desde este espacio, sí se considera una discontinuidad en relación a la modernidad, teniendo en cuenta fundamentalmente lo planteado por Lyotard y el primer Lipovetsky, en relación a la caída de los grandes relatos que ordenaban los *existenciaristas* en ese período. Por lo tanto, no se entiende correcto -desde tal abordaje- hablar de una *hipermodernidad* como una continuación, puesto que muchas de las modalidades del sufrimiento en la actualidad (que este trabajo busca pensar directa e indirectamente) llevan implícita la marca de la desorientación, de la crisis existencial, propias de un momento global donde parece no haber respuestas a pesar de haber demasiada información. Así mismo, la idea de que la incapacidad de dar un sentido unívoco a la posmodernidad es lo que determina que no es un período en sí, no es tenida en cuenta como factor determinante porque esta sería justamente la marca de la fragmentación: la expresión de la fractura con los ordenadores antiguos y la aparición de la duda ante el *quehacer*.

Por lo tanto, retomar *La era del vacío* conlleva la doble labor de delimitar no sólo las características de sociedades más o menos homologas a la nuestra (asumiendo que estamos hablando mayoritariamente de sociólogos franceses desde Argentina), sino también su vinculación con una particular noción de *vacío*, que la propuesta -aquí presente- busca resaltar como factor determinante. Esta es entonces la novedad que este trabajo retoma de Lipovetsky en sus primeras publicaciones: haber conjugado alrededor de un significante específico, el *vacío*, la forma en que los fenómenos de época se desarrollan entre sí y que, además, expresa una sensación humana que ha ganado cada vez más terreno desde el siglo XX hasta la actualidad.

El vacío en la posmodernidad: características y ordenamientos desde Lipovetsky

En el apartado anterior se señala que la particularidad de Lipovetsky al momento de hacer su análisis de las sociedades occidentales contemporáneas es su forma de relacionar distintos fenómenos con la idea de *vacío*. Esto es visible desde el título, si tomamos en cuenta que -desde la versión original del francés- el autor elige la expresión *vide {vacío}* en lugar de *neant {nada}*, como sí lo hiciera, por ejemplo, Jean-Paul Sartre en su obra *El Ser y la Nada* (1943/2011). Más allá de las diferencias entre los conceptos desde los dos autores, cabe resaltar la siguiente cuestión: cuando Lipovetsky elige hablar de *vacío*, lo hace tanto para expresar una sensación generada como producto de las interacciones sociales, de una época abocada a la “lógica individualista y al proceso de personalización” (Lipovetsky, 1983/2000, p. 8), como también a la forma en que estos mecanismos se desarrollan. Para Lipovetsky, el vacío de la posmodernidad es tanto el vacío de la producción carente de sustancia y limitada a la vanguardia y al *golpe de efecto estilístico*, como el resultado de haber atravesado las interacciones sociales y descubrir que el ser no se ha encontrado con una respuesta en el lugar donde se le “prometió” que debería haber un algo: su propia identidad, su ser. La referencia al *vacío* es entonces disímil a la de la “nada” de ímpetu *sartreano*, puesto que la segunda no puede tomar nunca carácter de ausencia sino que es exclusivamente una no-existencia; mientras que el vacío, en cambio, sí puede operar como marca de un espacio continente de una *ausencia*, por lo que su propiedad de existencia está dada justamente por el hecho de que haya *algo* (de tenor determinado o indeterminado) que *no esté* o que *no esté “siendo”*.

Esta idea de promesa se desprende justamente de los existencialistas producidos por los relatos de la modernidad y en cuyo resquebrajamiento, producto de la insuficiencia para dar respuesta ante la constitución humana, aparece el fenómeno de *caída de los grandes relatos* como ordenadores. Para Lipovetsky, “los grandes valores del modernismo están agotados (...) se han vaciado de sustancia. La modernidad, el futuro, ya no entusiasman a nadie” (p.40), hecho que produce una especie de desorientación y vuelta hacia el sí

mismo y un descreimiento tanto del futuro como del pasado. Como argumenta Lipovetsky (1983/2000):

La cultura posmoderna es un vector de ampliación del individualismo; al diversificar las posibilidades de elección, al anular los puntos de referencia, al destruir los sentidos únicos y los valores superiores de la modernidad, pone en marcha una cultura personalizada o hecha a medida (p.11)

En línea con la idea de la ampliación del individualismo, el autor plantea a la posmodernidad como una era marcada por el *proceso de personalización*. Este sería una nueva forma de control de los comportamientos, que se corresponde a la elaboración de una sociedad flexible basada en la información y en la estimulación de las necesidades individuales, cuyo ideal fundamental recae en la idea de la *realización personal* como expresión última de la singularidad subjetiva. Este "proceso de personalización" es entonces un fenómeno caracterizado por la creciente importancia que las personas otorgan a la expresión y realización de sí mismas en la sociedad contemporánea, hecho que implica una búsqueda constante de la individualidad y la singularidad en un mundo donde las normas y tradiciones tienden a disolverse.

Si tomamos esta idea del *proceso de personalización* como un empuje hacia elegir de manera óptima y constante en todas las esferas de la vida de manera cada vez más activa e invasiva, a establecer la búsqueda de una identidad a través de la forma de los consumos, la posibilidad de que esto conlleve tarde o temprano hacia alguna forma de *angustia* no es lejana. Como se ha producido la mencionada "caída de los grandes relatos", los espacios narrativos que coordinaban las esferas de la acción quedan vaciados de contenido y por lo tanto pierden su efecto de referenciar identidades y, consecuentemente, modos de ser y elegir estar en el mundo. Al mismo tiempo, los procesos de personalización se presentan como un llamado absolutamente individual, lo cual implica una pérdida de los otros como espejo o referencia, llegando incluso a establecer a los demás como amenazas frente al ser individual y su "realización". Por lo tanto, este proceso introduce una discontinuidad en la trama histórica en la medida tanto en que rompe con lo anterior pero también por

su incapacidad de generar nuevos sentidos históricos, para los cuales los vínculos son imperativos.

En relación a esto, Lipovetsky resalta la figura de Narciso como representativa de esta época: un joven de apariencia muy bella que, castigado por la diosa Némesis producto de su engreimiento, termina enamorándose de su propia imagen y al verla reflejada en el agua se arroja hacia ella, muriendo ahogado (Robert Graves, 1981/2012). Al hacer esto, no sólo está ilustrando su manera de entender al sujeto posmoderno sino que también produce un claro distanciamiento de la época anterior, dominada por el simbolismo de Edipo, tal como lo presentara Sigmund Freud (1900/1991) en *La interpretación de los sueños*. Esta búsqueda de Lipovetsky no refiere tanto a negar las condiciones que plantea Freud para el desarrollo psicológico en relación con la díada parental, sino más bien a apuntar que el psicoanálisis - que retoma claramente a Edipo como figura explicativa y lo eleva al status de *complejo* - también es uno de los relatos de la modernidad y que, como tal, ha caído en su condición de cosmovisión humana.

Sin embargo, lo más predominante a la hora de retomar al mito de Narciso, para hablar de la condición posmoderna, tiene que ver con el culto a la imagen y con el ensimismamiento, consecuencia de los procesos de personalización. Lipovetsky (1983/2000) plantea a la posmodernidad como obsesionada “por la información y la expresión” (p.14) pero señalando que “cuanto mayores son los medios de expresión, menos cosas se tienen por decir, cuanto más se solicita la subjetividad, más anónimo y vacío es el efecto” (p.14). En torno a esta paradoja, sostiene que:

Es precisamente el narcisismo, la expresión gratuita, la primacía del acto de comunicación sobre la naturaleza de lo comunicado, la indiferencia por los contenidos, la reabsorción lúdica del sentido, la comunicación sin objetivo público, el emisor convertido en el principal receptor (...). Comunicar por comunicar, expresarse sin otro objetivo que el mero expresar y ser grabado por un micropúblico, el narcisismo descubre aquí como en otras partes su convivencia con la dessubstancialización posmoderna, con la lógica del vacío (Lipovetsky, 1983/2000, p.14-15).

Para esta cosmovisión, en donde las estructuras sociales tradicionales están siendo reemplazadas por variantes más fluidas y donde las instituciones clásicas (como la familia, la religión, la política, etc.) no ejercen la misma influencia y autoridad sobre las personas (a lo que se suma el énfasis puesto en la experiencia personal), el concepto de “desubstancialización” va a ser una manera de nombrar la sensación de pérdida de solidez, cuyo resultado es una flexibilidad en la identidad, expresada a su vez dentro de un ambiente de constante fragmentación y pluralidad. Narciso sirve a Lipovetsky (1983/2000) como herramienta para figurar a una época donde el “Yo” es la preocupación central pero que a su vez, producto de esta pérdida de referencias, se ha convertido en un “conjunto impreciso” (p.58), “una estructura abierta e indeterminada” (p.56), se “ha vaciado su identidad” (p.56) y se convierte en un “espejo vacío a fuerza de informaciones” (p.56). Por lo tanto, “el Yo se precipita a un trabajo interminable de liberación, de observación y de interpretación” (p.54) que implica inexorablemente “vivir en el presente, sólo en el presente y no en función del pasado y del futuro” (p.51) y se encuentra con una “erosión de las referencias (...) que es la réplica exacta de la disolución que conocen hoy las identidades y los papeles sociales, antaño estrictamente definidos” (p.59).

Siendo ese el panorama planteado desde Lipovetsky, ¿qué se puede decir de las subjetividades que se producen bajo este esquema? ¿Qué efectos podemos encontrar?

Las subjetividades del vacío

La inquietud por el *ser* no es algo exclusivo de este período demarcado, incluso podría argumentarse que se encuentra, en alguna u otra medida, desde los inicios mismos de las diversas cosmovisiones filosóficas (Pínnola, 2007). Sin embargo, es relevante retomarla en la medida en que las configuraciones particulares de finales de siglo XX hasta la actualidad introducen otras coordenadas para pensarla.

Eliade (1965/2008) plantea algo en esta dirección cuando señala que la *originalidad* del “hombre moderno”, su novedad con respecto a las sociedades tradicionales, está precisamente en “la voluntad de considerarse como un ser

únicamente histórico, en el deseo de vivir en un cosmos radicalmente desacralizado” (p. 7). El autor, cuyo interés principal está en los *ritos de iniciación* en las culturas humanas, argumenta que todas las “sociedades premodernas” (forma en la que nombra a las que en Occidente han perdurado hasta la Edad Media y en el resto del mundo hasta la Primera Guerra Mundial) asignan una función de primer orden a la ideología y a las técnicas de iniciación, hecho que en la *modernidad* se habría perdido. Eliade marca, de esta manera, el inicio de una discontinuidad histórica que terminará de consolidarse en la posmodernidad con la *caída de los grandes relatos* y que complejiza aún más la cuestión, puesto que a partir de ese proceso los vectores de sentido se encontrarán *vaciados* en su capacidad de respuesta.

Asimismo, tomando en cuenta la importancia de la relación con otras personas para la creación y constante desarrollo de la subjetividad, el vacío aquí planteado como lógica de la posmodernidad es el vacío de las interacciones y tiene como consecuencia devolver a las personas a esa misma sensación de sin-sentido o vacuidad del mismo. Marc Augé (2012) establece que:

Necesitamos del sentido en la medida en que necesitamos pensar la relación con los otros (no hay identidad que se construya sin referencia a la alteridad). Pero cuando todas las relaciones están prescritas, ya no hay más libertad ni identidad: el exceso de sentido mata a una y a otra (p.119)

El problema en este caso reside en que la creación de sentido es algo que necesariamente se hace de manera de conjunta, algo a lo que la posmodernidad reniega con su promoción de la individualidad. A su vez, al ser esta una época plagada de información, esto atenta contra la narración y su capacidad de creación de identidades. Byung-Chul Han, en su libro *La crisis de la narración* (2023), argumenta que narración e información son fuerzas contrarias: mientras la una genera un continuo temporal, una historia, la otra “carece de *firmeza ontológica*” (p.15). Para el filósofo surcoreano esta es una *era posnarrativa*, donde el mundo es percibido como un conjunto de informaciones y el lenguaje pierde por completo su aura y su capacidad de producir vínculos tanto entre personas como entre estas y su relación con el pasado-presente-futuro. Han sostiene que, a diferencia de la información, la narración genera un continuo

temporal que ordena las relaciones pero que también da continuidad al ser, lo que lo protege contra la fragmentación del tiempo. En cambio, al haber una presión constante por la *novedad* se desestabiliza la vida, puesto que

El pasado ya no repercute en el presente. El futuro se reduce a una permanente actualización de lo actual. De este modo existimos sin historia, pues la narración es una historia. La vida que va pasando de un presente al siguiente, (...) degenera en supervivencia (p.35)

Este dilema devuelve al “ser posmoderno” ante el descubrimiento del vacío de su propia existencia, puesto que al ser todo cuantificable la existencia humana también es reducida a una acumulación más de datos. Este hecho ha llevado no sólo a la personalización de todos los gustos (algoritmos que seleccionan noticias, videos, gustos, etc. a partir de conductas virtuales y estandarizaciones de mercado) sino también a fenómenos como los de empresas tales como *StoryFile*, *HereAfter* y *Replika* que ofrecen videos en los que, por medio de una recopilación de datos y a través de una inteligencia artificial, uno puede “dialogar” con familiares o personas fallecidas (Ámbito, 2023). ¿Qué es o qué significa la vida humana en un contexto donde ni siquiera ella es indispensable para dar cuenta de su propia *existencia*? Si se toma como válida una propuesta que promueve que puedo prescindir puramente del otro o puedo crearlo a mi medida como en el caso de la actriz catalana que se casó con un holograma (Infobae, 2023), esto lleva implícita la marca de que el otro es un espacio vacío, lo que, tarde o temprano, deriva en la realización de que la propia persona, inevitablemente, también debe serlo.

Por lo tanto, la existencia posmoderna está atrapada en una paradoja: vacía de contenido en sus actos y empujada al consumo como forma identitaria; vaciada de relatos y de relaciones; desubstancializada en su ser y sin memoria; sin pasado y por lo tanto, sin futuro; es empujada hacia una búsqueda, la de su ser, que a la vez ya se le es dada de antemano como irrealizable, o peor, es presentada como un carencia eterna que sólo puede ser suplida de a ratos y de manera inconsistente.

Breve digresión filmica I

Arquitectura del individualismo posmoderno

La película *Medianeras* (2011), del director argentino Gustavo Taretto, permite visualizar algo del *malestar en la posmodernidad* tal como se lo ha trabajado anteriormente. El film presenta las historias de *Martín* (Javier Drolas) y *Mariana* (Pilar López de Ayala), dos personas adultas que viven en la ciudad de Buenos Aires, a principios del siglo XXI, en vías de recuperación de agorafobia y claustrofobia respectivamente. A través de estos personajes, que se encuentran en profundo aislamiento y con dificultades para relacionarse con otras personas, puede observarse alguna de las formas en que la arquitectura de la posmodernidad colabora en el individualismo y la separación, mientras presenta una fachada de *conexión* y *deseo*.

Sin embargo, lo que resulta relevante para esta ocasión es lo que esto implica para la estructura de las subjetividades posmodernas, representadas por Martín y Mariana. En los dos casos, marcados por cierto grado de angustia que se trasluce apática, vemos como, a falta de poder vincularse con otros, han construido *sus* versiones de esos otros: Martín ha reemplazado la gran mayoría de las experiencias humanas por sus contrapartes virtuales (realiza todo tipo de actividades a través de internet), mientras que Mariana hace lo propio con maniqués que toma de su trabajo como escaparartista (incluso a uno le escribe “*qué hiciste hoy*” en la frente). En ambos, las dificultades parecen iniciar luego de rupturas con parejas estables, lo que podría pensarse que produce cierta conmoción en sus universos simbólicos y que sería argumento para considerar en relación a sus fobias. Además, tanto en Martín como en Mariana se observa un limitado abanico de vínculos humanos en general, puesto que no hay menciones a familiares ni amigos.

A partir de estos personajes, podría preguntarse ¿qué lugar ocupan el *otro* y el *Otro* en la *posmodernidad*? ¿Cómo se articula el *vacío* en todo esto? Más allá de sus diagnósticos clínicos –que no se desarrollan profundamente para evitar nuevas tangentes–, sus historias dan cuenta de dos personas atrapadas en un aparente impasse, ni fuera ni dentro de la *trama social*: no están fuera en la medida que mantienen cierta estabilidad “funcional” –trabajan y conviven en

sociedad-, no están decididamente dentro, ya que se les dificulta tomar posiciones plenamente proactivas. Martín y Mariana parecen atrapados ante la *carencia de sentido*, del sentido de sus propias vidas y en la pregunta por éste. Lo particular de estas situaciones en la posmodernidad es, por un lado, la manera en que la alienación y la fragmentación se presentan cotidianamente – propio de la construcción de sentidos de la época- y, por otro, cómo se construye un sentido social que empuja hacia la expresión del *uno mismo*, como si esto fuera posible sin *otros* –indispensables a la hora de establecer cualquier tipo de subjetividad-. Esta dualidad puede contribuir a la desorientación propia de los personajes, que buscan salir de esa sensación de vacuidad y rearmar un universo simbólico que les permita otros márgenes de sentido.

Conforme avanza la trama, vemos que los sucesivos intentos por relacionarse con otras personas culminan exitosamente con el encuentro azaroso entre los protagonistas, luego de que rompen parte de las medianeras de sus edificios para hacer ventanas y dejar entrar algo de sol. Desde esa misma ventana, Mariana ve a Martín en la calle vestido como el personaje de su libro favorito y baja al encuentro inmediatamente (venciendo su fobia a los ascensores).

Es así como, desde ese breve pero contundente acto, parece configurarse este nuevo orden simbólico deseoso para ambos, al punto que terminan juntos y se graban cantando en un video que suben a YouTube, hecho que podría leerse como una especie de retorno a la *sociedad* –entendiendo que las redes sociales ocupan en la actualidad un lugar crucial en las configuraciones identitarias-. Filmándose y, sobre todo, subiéndolo a internet, es cómo si Mariana y Martín dijeran “henos aquí, somos dos, somos parte de la comunidad, hemos atravesado el vacío y ya podemos ponernos la vestimenta de la interacción social”, hecho que se metaforiza, más específicamente aun, con Mariana jugando con una máscara de ciervo.

Una perspectiva lacaniana del vacío

¿Por qué el vacío en Lacan?

Si bien las posturas mencionadas en el apartado anterior respecto al concepto de vacío corresponden a una especie de *Zeitgeist* [espíritu de época] o *sentido común* contemporáneo, podemos encontrar otras formulaciones que invitan a poner en cuestión esta forma de entendimiento. Tal es el caso de los aportes teóricos de Jacques Lacan, de quien se puede extraer directa e indirectamente una visión del *vacío* desde un cariz funcional y estructural.

Teniendo en cuenta lo extenso de la obra del psicoanalista francés y los límites de esta exposición se hace un recorte de su uso del vacío teniendo en cuenta fundamentalmente la orientación de este trabajo, que parte de la vinculación del *vacío* con el *ser* y, consecuentemente, los problemas que puedan desprenderse de este nexo. En relación a esto, aunque hay menciones tanto al vacío como al ser a lo largo de toda su enseñanza, para esta investigación se toma como parámetro central el período comprendido por el primer lustro de la década del '60, siendo referencia principal los seminarios 9 y 11. Este apuntalamiento responde a dos ejes fundamentales que se desprenden de la concepción de vacío que se busca señalar en este espacio: en lo que concierne al seminario 9, *La identificación*, encontramos a un Lacan (1961-1962) particularmente ocupado en pensar al *ser* por fuera de los parámetros cartesianos y aristotélicos, para lo cual desarrolla no sólo seis neologismos (*étrepenser* [serpensar], *étrepensant* [serpensante], *étretant* [serente], *quelqêtre* [cualquier ser], *pensêtrer* [pienser], *tantd'être* [tantodeser]) (Eidelsztein, 2017), sino que se dispone a desarmar aquella premisa de Descartes del "*cogito, ergo sum*" [pienso, luego existo] y se dispone a exponer varias clases sobre la figura topológica del *toro*, modelo que puede pensarse en respuesta al famoso *Kern unseres Wesen* [núcleo del ser], frase que Freud retomara de Schopenhauer y usara en *La interpretación de los sueños* (Freud, 1900/1991) y *Esquema del psicoanálisis* (1940/1986). Por otro lado en el seminario 11, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964/2019), aparece la interrogación puntual a Lacan sobre su ontología, pregunta que terminará por decantar en el concepto de *hontologie* [vergonzontología] a la altura del seminario 17 (Lacan, 1975/1992),

corolario de su postura “anti-ontológica” y que resume parte de sus vinculaciones entre ser y vacío. No obstante, antes de seguir adelante con estos desarrollos conviene hacer una revisión de algunas influencias de Lacan en torno a una visión puntual de *vacío* que subyace a estos enunciados.

La influencia taoísta en Lacan

Como señala Roudinesco (1993/2000), en su biografía de Lacan, éste se había sentido siempre atraído por Oriente, al punto de llegar a aprender chino en la Escuela de Lenguas Orientales. Esta atracción, sin embargo, no derivó únicamente en un análisis de la caligrafía y el idioma chino sino que, además, se vio acompañada por el estudio de distintos textos clásicos de filosofía y religión taoísta. Tal empresa la realiza en parte junto al académico y escritor sinofrancés François Cheng, con quien mantendría una relación amistosa por varios años y le serviría de interlocutor a la hora de repasar, entre otras, obras como *El libro del Camino y la Virtud* y el *Tao Te Ching*, ambas atribuidas a la figura de Lao-Tsé (nombre que significa “antiguo maestro” y que no se adjudica a una persona física puntual) (Gamarra, 2022).

A partir de Cheng mismo y su obra *Vacío y plenitud* (1979/2012) es posible retomar una explicación concisa de cómo se interpreta al vacío desde los inicios de la filosofía china, la cual sería luego la base de muchas de las tradiciones a lo largo de todo el continente asiático. En este trabajo el autor señala que “la idea de vacío está presente desde un principio en la obra inicial del pensamiento chino que es el *Libro de las mil mutaciones*” (p. 75) y que, si bien la influencia de ese texto es amplia, los filósofos que hicieron del vacío el elemento central de su sistema fueron los de la escuela taoísta, entre quienes se destaca al mencionado Lao-Tsé y a Zhuangzi. Para desarrollar este concepto, Cheng divide su exposición en tres puntos: la manera de concebir al vacío; la relación que tiene con el par *yin-yang*; las implicaciones del vacío en la vida de las personas.

Respecto al primero de los puntos, indica la *doble naturaleza del vacío*, siendo éste simultáneamente “el estado supremo del origen y elemento central en el mecanismo del mundo de las cosas” (p.77). Por lo tanto, ubica al vacío en dos reinos: uno *nouménico*, donde el vacío es fundamento mismo de la ontología

taoísta, el estado originario hacia el cual además debe tender todo ser; otro *fenoménico*, que participa y permite que todas las cosas *plenas* alcancen su verdadera plenitud, un vacío que estructura el uso y la actividad.

El segundo punto, la relación con el *yin-yang*, plantea la forma en que el “vacío supremo” originario se relaciona con las cosas del mundo. En relación a esto, Cheng reproduce un fragmento del capítulo XLVII del *Tao Te Ching* que dice lo siguiente:

El *tao* originario genera el uno

El uno genera el dos

El dos genera el tres

El tres produce los *diez mil seres*

Los *diez mil seres* se recuestan contra el *yin*

Y abrazan el *yang* contra su pecho

La armonía nace en el aliento del vacío intermedio (Cheng, 2012, p.86)

En relación a esto, Cheng explica que el *tao* originario es concebido como un *vacío supremo* desde donde emana el *uno*, una especie de “aliento primordial” que a su vez engendra al *dos*, el *yin* y el *yang*, representantes de la suavidad receptiva y de la fuerza activa, respectivamente. No obstante, para que estas dos fuerzas complementarias puedan entrar en movimiento hace falta el *tres*, que en la óptica taoísta es la combinación de estos dos elementos más un *vacío intermedio*, procedente del *vacío originario* y garante del funcionamiento armonioso y fluido del *yin-yang*. A partir de esta tríada es que se generan los *diez mil seres*, que es una forma clásica dentro del taoísmo para nombrar la diversidad infinita de existentes. Cheng señala que este es el motor del pensamiento chino, la idea de un vacío que no aparece como espacio neutral y estático sino un elemento dinámico y activo, núcleo desde donde operan las transformaciones.

Por último, según el pensamiento chino, el vacío es un garante de la comunión entre las personas y el universo, entendiendo que los seres humanos

no se conforman sólo de carne y hueso sino también de aliento y espíritu, puesto que poseen en sí el vacío. Desde esta cosmovisión, la idea es que mediante el vacío “el corazón del hombre puede convertirse (...) en espejo de sí mismo y del mundo, pues al poseer el vacío y al identificarse con el vacío originario, el hombre es la fuente de las imágenes y de las formas” (Cheng, 1979/2012, p. 91). De esta manera, el vacío se hace presente como origen-fin de todo ser, así como garante y promotor de toda mutación que surge en ese trayecto de existencia.

Algunos pensamientos vinculados a esta idea de vacío en el Seminario 9

Durante el transcurso de su noveno seminario, titulado *La identificación* (1962), Lacan va a tratar justamente ese concepto freudiano de una manera particular: antes de teorizar sobre los mecanismos propios de ese proceso, va a interrogarse sobre la *mismidad* o la idea de *ser el mismo*. Por lo tanto el eje de su exposición recae principalmente en una articulación en relación a la pregunta por el *ser* (planteada desde el *sujeto*), para la cual va a recurrir en distintos elementos que pueden pensarse en relación más o menos directa con la fórmula del vacío taoísta y de los cuales se retoman tres a continuación a manera de muestra.

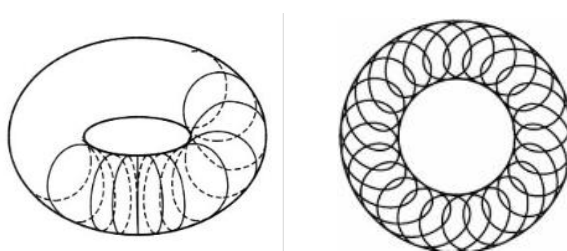
Una primera mención en esta línea tiene que ver con la idea lacaniana de que *un significante representa al sujeto para otro significante* (clase 9), que plantea inmediatamente al sujeto como algo ilocalizable en sí mismo, sustraído de cualquier materialidad que le pudiera indicar algún tipo de *ser* y carente de sentido intrínseco, entendiendo que este se produce en la interacción entre significantes (una distinción más clara entre *sujeto* y *ser* se realiza más adelante en este apartado, en relación con el seminario 11). Rastros de esta estructura se pueden encontrar desde las primeras clases del seminario, donde señala que “ninguna otra cosa soporta la idea filosófica tradicional de un sujeto, sino la existencia del significante y sus efectos” (Lacan, 1962, p. 20), lugar desde donde va a discutir el famoso axioma cartesiano del “*pienso, luego existo*”, para transformarlo en un “*pienso donde no soy, luego soy donde no pienso*” (Lacan, 1966/2008, p.484). Por lo tanto ya desde un primer acercamiento puede pensarse que hay una desubstancialización del sujeto, que su cualidad de *ser*

en tanto tal es de un orden inmaterial o, en todo caso, que responde a la materialidad del significante. En relación a esto, el ejemplo de Lacan del *expreso de las 10.15h* es muy ilustrativo, ya que muestra como el expreso es “el mismo”, por más que cada día cambie de vagones, puesto que *la constitución de su ser* se debe a un *fabuloso encadenamiento de organizaciones significantes* (clase 2).

Una segunda vertiente a tener en cuenta tiene que ver con la introducción de la función de $\sqrt{-1}$ como “soporte del sujeto” (clase 8) y al replanteamiento de la frase freudiana del “*Wo Es war, soll Ich werden*” [*donde el Ello estaba, el Yo debe advenir*] (Freud, 1986, p. 74). Respecto a la $\sqrt{-1}$, Lacan recurre a ella para simbolizar al “yo soy” de la mencionada fórmula cartesiana (clase 7), lo cual no es menor si se tienen en cuenta algunos factores: por un lado $\sqrt{-1}$ no es un número real sino uno imaginario, que existe en un espacio abstracto pero cuya función es absolutamente necesaria para dar coherencia a un sistema matemático, por lo que Lacan resalta nuevamente la desubstancialización del sujeto; por otro lado, cabe recordar la frase atribuida a Leibniz que señala que $\sqrt{-1}$ es “una especie de anfibio que no es ni el ser ni el no-ser” (Amster, 2010, p. 83), puesto que justamente Lacan indica al principio del seminario que *no es del Uno de Parménides* del que va a hablar (clase 3), además de que utiliza esta noción matemática para poner en tensión al 0 y al 1 cartesiano (clase 8). Justamente esto último adquiere una dimensión más clara si se lo pasa por el tamiz de la creación taoísta a partir del vacío del *tao*, tal como se presenta en el fragmento previamente citado de Lao Tsé, puesto que esta $\sqrt{-1}$ permite el movimiento entre 0 y 1, funcionando como “soporte en el sujeto de un imaginario oscilante y escindido que tolera el error sin fracturarse” (Tagliaferro, 2023, p. 64). Sobre esta misma línea se puede pensar también la reformulación de Lacan del mencionado axioma “*Wo Es war, soll Ich werden*”, al que propone sustituirle la segunda parte por un *Gewesen* [*habiendo sido*], puesto que plantea que el sujeto es una proyección que se hace hacia el pasado (clase 8). La vinculación en este caso versa sobre la idea de un sujeto cuya existencia no es una *nada* (en el sentido de una carencia) pero que sí es un *vacío funcional* que, como tal, ordena y permite el movimiento de las identificaciones que configuran su existencia.

Por último, una tercera directriz a retomar tiene que ver con el desarrollo de la figura topológica del *toro*. Si bien Lacan lo menciona previamente en *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis* (Lacan, 1966/2008, p. 308), será recién durante las clases del seminario 9 donde profundice sobre esta formalización de un sujeto que no responde a una *esencia* sino que su particularidad se encuentra justamente en un peculiar tipo de *ausencia* (clase 12). En este caso, el modelo del toro presenta un *vacío* central cuyo carácter estructural es el rasgo diferencial que aporta este modelo en contraposición con el clásico modelo de la *esfera*, al cual Lacan prefiere evitar argumentando que invoca una errada segmentación entre un *mundo interno* y un *mundo externo*. Esta figura es una “superficie de revolución alrededor de un eje” donde “lo que se engendra es una figura cerrada” (Lacan, 1962, p. 106), lo cual permite diagramar al sujeto en relación a dos vacíos: tanto el del agujero central, que se presenta en una cara de apariencia interna pero de realidad externa (comparable con el *tao originario*); como al del *alma* del toro, vacío interno (homologable al *vacío motor*) que recorre la cara no visible de la figura y cuya existencia permite el *bobinado interno*, las *vuelatas de la demanda*.

Figura 1



Dos ejemplos de un *toro*, con su bobinado interno. Clase 12, 7 de marzo de 1962, según staferla.free.fr

Justamente, en relación a estas vueltas, Lacan plantea al sujeto como “la vuelta no contada”, un “engaño en la repetición de vueltas” (p. 325), puesto que al cerrarse sobre sí mismo este *bucle* interno produce una *vuelta más*, aquella que coincide con el eje de su directriz y que no es tenida en cuenta en el conteo (de manera similar a lo que sucede con las vueltas de la Tierra alrededor del Sol:

para configurar un año calendario se tienen en cuenta las vueltas de la rotación y no la de la traslación).

La impronta *oriental* del vacío con la cual Lacan trabaja, al menos desde el punto de este espacio, es visible también en relación a la disputa que sostiene a lo largo del seminario con los *grandes filósofos*, como los llama en la clase 11. A lo largo de las clases Lacan hace referencia a, por lo menos: Parménides, para discutir su *Uno*; Descartes, para reconfigurar su *pienso, luego existo*; Kant, a quien le adjudica una “falsa geometría” y toma su idea de *leerer Gegenstand ohne Begriff [objeto vacío sin concepto]*, para hablar del surgimiento del sujeto diciendo que “por supuesto, hay un vacío y es de ahí que va a partir el sujeto” (Lacan, 1962, p. 298). Dentro de todas esas menciones el patrón común es pensar el lugar del vacío dentro y a través del sujeto y su constitución, contrario a la ontología clásica occidental de corte escolástico-aristotélico (Camino, 2022). Por lo tanto, el *toro* sirve plenamente para graficar ese punto de vista, correlacionado con la frase freudiana del *Kern unseres Wesen [núcleo del ser]* que, si bien no es mencionada directamente por Lacan en este seminario, sí lo es, por ejemplo, en el anterior para referenciar al *ex-nihilo [creación de la nada]* como aquello que subsiste en ese núcleo (Lacan, 1991/2003, p.13). A su vez, es notable como esta figura topológica guarda cierta reminiscencia con algunas formas de graficar el fragmento previamente mencionado del *Tao Te Ching*, mediante la figura del *taijitu* o “diagrama del tai chi”, especialmente desde el neoconfucianismo (Louis, 2003).

Figura 2

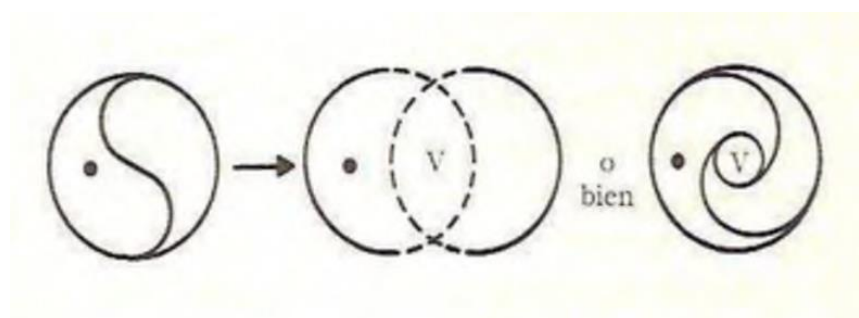


Diagrama de construcción de un *taijitu* con un vacío central. *Vacío y plenitud* (Cheng, 2012, p.88)

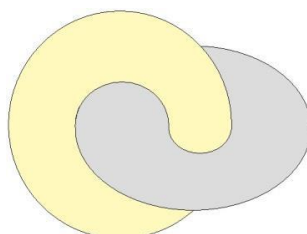
Figura 3



Tajjitu o “diagrama del *Tai Chi*”, gráfico del Yin-Yang con un vacío central (Zhide, 1611, p. 17)

Sin embargo, la exposición de Lacan respecto al *toro* no culmina con señalar la centralidad del vacío al momento de pensar al sujeto, sino que agrega la dimensión de los *dos toros entrelazados* como “estructura del sujeto en tanto que habla” (Lacan, 1962, p. 359). De esta manera, este *agujero central*, aquello simultáneamente más íntimo pero a la vez externo, pasa a estar atravesado por otro toro, que en este caso corresponde al Otro. Esta representación muestra un vínculo muy particular entre sujeto y Otro, donde la generatriz –o *eje*- de uno (que Lacan asocia con la *demanda*) coincide con la directriz –o *alma*- del otro (el *deseo*) y viceversa, hecho que plantea que sujeto y Otro se determinan mutuamente. Como señala Eidelsztein (2006), este diagrama no formula un vínculo de intersubjetividad con el Otro sino una relación dialéctica intrínseca existente desde la estructuración misma del sujeto, por lo que los planteamientos del “individualismo moderno” que tienden a promover la posibilidad un sujeto que sea *sin Otro* o *sin Otredad*, no son posibles desde esta visión.

Figura 4



Dos toros abrazados. Clase 12, 7 de marzo de 1962, según el sitio staferla.free.fr

Figura 5

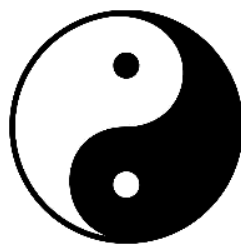


Diagrama moderno del *yin yang*. Uno podría aventurarse a imaginar incluso que es un corte sagital de un toro

La propuesta anti-ontológica de Lacan

Desde esta perspectiva, el significante y, por lo tanto, el *sujeto*, están *vacíos*, lo cual no significa que *no tengan valor*, sino que su valor surge *en su articulación* y no como una propiedad intrínseca de su existencia. Esta cuestión no es menor si se tiene en cuenta el lugar que ocupan las denominaciones tanto de *ser* como de *vacío* en la *lógica posmoderna* y los *malestares* que se puedan desprender de esta, así como las posibilidades de intervención clínica.

A partir de lo expuesto hasta este punto es posible concluir que Lacan no suscribe a la postulación clásica de la filosofía occidental respecto a la división entre *ser* y *no-ser*, ante la cual propone al *sujeto* (vinculado, según la hipótesis de este trabajo, con las dos formas del vacío oriental). Este hecho queda además evidenciado en sus desarrollos sobre *ontología*, de los cuales se pueden mencionar dos *hitos* a manera ilustrativa: el primero de ellos tiene que ver con lo sucedido durante su seminario 11 (Lacan, 1973/2019), en el que es consultado específicamente respecto de su ontología (p. 37); el segundo, a la altura del seminario 17 (Lacan, 1975/1992), con la creación de su neologismo *hontologie [vergonzontología]*, que resumen su posición anti-ontológica.

Respecto a la primera de estas referencias lo importante a resaltar es que el suceso en sí marca una ruptura en la historia del psicoanálisis, tanto por lo novedoso de este tipo de interrogación dentro de esta disciplina, como por el marcado rechazo de Lacan a establecer una ontología. En el encuadre del presente trabajo lo que se invita a pensar es el carácter disruptivo de la propuesta de Lacan, entendiendo que su abordaje anti-filosófico (y, consecuentemente,

anti-ontológico) propone sacar al *ser* como centralidad, lo cual hasta ese momento de la historia de la ontología en occidente no encuentra antecedentes tan marcados (Camino, 2022).

En segundo lugar, *hontologie* (Lacan, 1975/1992, p. 195) surge en el seminario 17 en el medio de un análisis sobre el problema de la *vergüenza* y el *morir de vergüenza*, donde plantea la posibilidad de que haya fenómenos cuya existencia *sólo pueda originarse desde el significante* (Eidelsztein, 2017). Este tema no es menor si se tiene en cuenta, además, que durante el transcurso de este seminario Lacan (1975/1992) discute contra la filosofía, a la cual acusa de crear una *Yocracia* (p. 66) y contra autores de la edición 51 de la *International Journal of Psycho-Analysis*, revista de la Asociación Psicoanalítica Internacional, que en el número de ese año (1970) se *felicitan por confirmar verdades primordiales como el “autonomous Ego” [ego autónomo] librado de conflictos* (Lacan, 1975/1992, p. 77). Como señala Eidelsztein (2017), para Lacan no hay “ser ontológico” del ser, “el *ser* es creado por el significante y su registro es significante a su vez, pero está ‘inmixionado’ de otredad” (p. 353). Cabe recordar que esta “*inmixión*” es un concepto que Lacan utiliza durante una presentación (Lacan, 1966) para indicar que el *sujeto*, esa “cosa evanescente que se desplaza bajo la cadena significante” (p. 10) recibe todo lo que involucra al lenguaje desde los aportes de una Otredad, hecho que se verifica en el diagrama del toro y de los dos toros abrazados.

Breve digresión filmica II

La máscara y el vacío

La relación en occidente con el *vacío* en el sentido de la existencia se presenta conflictiva e, incluso, atemorizante. Algo de todo esto puede pensarse a través del cortometraje *Laura hasn't slept [Laura no ha dormido]* (2020), dirigido por Parker Finn y que fuera antecesor de la película *Smile [Sonríe]* (2022). Los apenas 11 minutos que dura la experiencia filmica comienzan con *Laura* (Caitlin Stasey) despertando en el diván de lo que pareciera ser su analista (Lew Stemple) y preguntándole a éste si creía que un sueño lo “suficientemente realista” podría llegar a afectarla en su “vida real”, incluso al punto de lastimarla o matarla. El sueño, tal como lo relata una *Laura* muy angustiada, es repetitivo: ella se encuentra en distintos lugares y se le aparece un hombre que le sonríe, aunque no de manera amistosa. Este hombre, que no es alguien que ella reconozca de su vida diaria, es “el mismo con distintas caras...es una máscara y una cara a la vez” y ella dice reconocerlo por su mirada y por la manera en que repite su nombre. *Laura* dice que el objetivo de esta figura es “mostrarle su verdadera cara”, lo que ella teme puesto que cree que si la ve, morirá. El analista le consulta *por qué se encuentra ella ahí*, a lo que *Laura* responde “para ponerle fin al sueño” y este, no conforme con esta respuesta, repregunta aclarando que su inquisición refiere a *cómo llegó ella hasta ese lugar*, si se *conocían de antes* y si estaba *segura de que no estaba soñando*. A partir de ahí todo se vuelve oscuro, el hombre desaparece y *Laura* entra en desesperación: trata de huir y al abrir la ventana descubre una especie de red oscura pulsante con una luz oscilante de fondo (parecido a un entramado neuronal), por lo que se encuentra encerrada en esa especie de pesadilla intentando no mirar al hombre, que la llama por su nombre y le dice que la mira.

Finalmente, el corto de horror hace honor a su género con una aparición estrepitosa de este hombre frente a *Laura*, que se ve obligada a ver la verdadera cara de este personaje: se ha arrancado la piel de su cara-máscara, revelando su condición cadavérica, hecho que produce tal horror en *Laura* que termina por desgarrarse la propia con sus manos.

Si tomamos a esta producción desde su capacidad simbólica, hay elementos para pensar al *vacío* desde la mirada posmoderna y la relación de este con los postulados psicoanalíticos presentados en el apartado anterior. En primer lugar, el carácter *ominoso* –en referencia al concepto tal como es trabajado por Freud (1919/1986) y, especialmente, a la manera en que lo desarrolla Lacan en el *Seminario X* (1963/2006) – que presentan para Laura la *sonrisa y mirada* del hombre de sus sueños, puede pensarse como el mandato de las sociedades posmodernas en relación a *ser feliz*, al individualismo de la supuesta *libre autodeterminación*. Este gesto, que por fuera se presenta benévolo (en la medida en que el bienestar o la felicidad pueden ser estados a los que aspirar de manera noble) se revela vacío por dentro o inaccesible para la forma en la que se lo plantea, puesto que las condiciones para el acceso de dicha felicidad no estarían dadas – lo que deriva en la invitación a la resolución de esa inquisición presentada a través de la propuesta del consumo de bienes que la “producirían”.

Por lo tanto, esta “verdadera cara” que Laura teme ver por miedo a morir, puede pensar como esta idea de vacío si se tiene en cuenta la percepción negativa que se tiene de éste en occidente, incluso asimilable a la muerte. Para “cubrir” esta especie de espectro aterrador, ese estado cadavérico que Laura quiere evitar enfrentarse a toda costa (el “vacío” de la existencia), el hombre de los sueños utiliza distintas *caras*, que son homologadas a *máscaras* – el español nos permite el juego de descomponer esta segunda en *más-caras*- y que representan los simbolismos con los que nos desarrollamos en el día a día. De esta manera, en la posmodernidad se actúa como si la muerte (nuevamente, homologada al vacío desde esa cosmovisión) no existiera, un “como si” que sin embargo persiste dispuesto a hacerse presente a su debido tiempo. Laura, al enfrentarse con este *vacío* (la figura aterrador), descubre que ella misma es, también, un vacío (hecho que testimonia arrancándose *propia* “máscara”).

Respecto a esto último, se puede hacer un paralelismo respecto a la función del analista omitiendo, por supuesto, lo terrorífico del cortometraje: ¿no es acaso esta una de las funciones –sino tal vez *la* función - del analista, la de dar una vuelta con el analizante por *los desfiladeros del significante* y descubrir

la relación del sujeto con la *vacuidad*? ¿Es posible entender a este *vacío* de una manera que no sea nociva sino, más bien, liberadora?

Para esto, tal vez sea conveniente tener presente el capítulo XI del *Tao Te Ching*, que expresa lo siguiente:

Treinta radios convergen en el centro

de una rueda,

pero es su vacío

lo que hace útil al carro.

Se moldea la arcilla para hacer la vasija,

pero de su vacío

depende el uso de la vasija.

Se abren puertas y ventanas

en los muros de una casa,

y es el vacío lo que permite habitarla

En el ser centramos nuestro interés,

pero del no-ser depende la utilidad.

Conclusiones

A lo largo de esta investigación se han puesto en consideración dos posturas en torno al concepto del *vacío*: una “posmoderna”, retomada principalmente desde Lipovetsky, de marcada ascendencia en la filosofía europea-occidental; una “lacaniana”, establecida a partir de Lacan, con anclaje en corrientes de pensamiento orientales.

Con miras a esto, un primer paso consistió en delimitar al período histórico actual y establecer cuáles son sus rasgos más característicos. A partir de ahí, con Lipovetsky como referencia, una de las expresiones que más llamó la atención es la manera en que los ejes de la posmodernidad parecen ordenarse alrededor de cierto *vacío* de la existencia, que sería percibido como “negativo” - por decirlo de alguna manera. Desde esta conceptualización, el vacío queda establecido de manera *deficitaria*, como *carencia*, hecho que tiene sus implicaciones particulares. Como se señaló previamente, lo llamativo del uso de la palabra *vacío* -en lugar de, por ejemplo, *nada*-, tiene que ver con el vínculo de este período histórico con su inmediato antecesor -la modernidad- y con el fenómeno de la *caída de los grandes relatos*, en la medida en que en la posmodernidad parecen diluirse las grandes cosmovisiones humanas. Si la modernidad se caracterizó por el intento desarrollar los “valores de la ilustración” (Pedrosa Flores; Villalobos, 2006), los cuales suponían un “hombre universal” y una comunidad ordenada en estados-nación que alojaran esos ideales, en la posmodernidad se descubre repetidamente el fracaso de esas propuestas y la pregunta por ese “hombre universal” se abre para plantear no sólo su género y su universalidad, sino también los parámetros de su propia existencia (si tomamos en cuenta los avances tecnológicos y los dilemas que estos acarrearán respecto de la condición humana). Podría pensarse que en la modernidad el sufrimiento estaba más del lado del aprisionamiento de los relatos, mientras que en la posmodernidad se padecería por la ausencia de estos.

Asimismo, no es sólo el hecho de que no haya relatos que ordenen alguna cosmovisión de la existencia humana en pos de una teleología de la historia, sino también la dificultad que parece haber para crearlos. En relación a esto, la

problemática adquiere una dimensión particular si se tiene en cuenta que el persistente empuje hacia la individualización y a la búsqueda por la expresión de la autenticidad propia -axiomas fundamentales de la posmodernidad- se imponen en demerito de lo comunitario y, en consecuencia, de la capacidad de generar sentidos compartidos. En este paradigma, los otros pasan a ser percibidos, generalmente, como *agentes de peligro para la autonomía personal* o como *medios para satisfacer algún tipo de consumo* (Baumann, 2003/2022), lo que promueve aún más el retraimiento o la mediación/sustitución de las relaciones humanas por vía tecnológica. Algo de esta dinámica es visible, como se mencionó, desde el ejemplo de *Medianeras* (2011), en la medida en que allí encontramos a dos personas adultas con dificultades para vincularse, aisladas en el medio de la multitud, en proceso de recuperación de sendas fobias y, especialmente, con dudas respecto a sus propias identidades y con dificultades para tomar sus distintas identificaciones en función. En ambos casos, es posible observar cómo la posmodernidad se estructura a la manera de una aparente multiplicidad que sólo revela su fragmentación, puesto que lo que se desnuda es la soledad en el hacinamiento urbano -propio de las grandes ciudades- y el distanciamiento que producen los medios virtuales de comunicación.

Sumado a esa percepción negativa del vacío y a la dificultad para establecer vínculos humanos, salen a relucir aspectos como la apatía, la indiferencia y el “consumo excesivo”, fenómenos que Lipovetsky (1983/2000) subraya señalando que “la sociedad posmoderna no tiene ni ídolo ni tabú, ni tan sólo imagen gloriosa de sí misma, ningún proyecto histórico movilizador”, sino que “estamos ya regidos por el vacío, un vacío que no comporta sin embargo, ni tragedia ni apocalipsis” (p.9). Respecto a por qué son estas las respuestas ante esta sensación de vacío, una especulación posible puede tener que ver con la mixtura de los componentes enunciados. Si la posmodernidad es una era que se destaca por el desenmascaramiento de las verdades últimas, mientras que promueve la individualidad y la mercantilización de todo lo existente, ¿qué lugar queda para la valorización de lo humano? En esa secuencia, la dificultad de generar sentidos compartidos podría contribuir a la confusión, entendiendo que la puesta en interrogación de todas las dimensiones humanas, sin un sostén comunitario, no tiene resolución aparente: parece inconducente pensar lo

humano desacoplado de alguna dimensión de los otros/Otros. En ese contexto, la pregunta por el ser propio o la confusión de este ser con la visión negativa del vacío es un proceso factible y puede ser causal de un tipo particular de angustia, tal como si se hiciera patente aquella máxima de Nietzsche que expresa que “cuando miras largo tiempo a un abismo, también éste mira dentro de ti” (1886/2007, p.74).

Ante ese panorama, parece importante resaltar la propuesta del *sujeto* en Lacan, que se presenta disruptiva en relación a los planteamientos de la posmodernidad y pone el foco en otra articulación respecto al vacío. Aquí, el intento no es hacer un contrapunto semántico o filosófico, entendiendo, como dice el mismo Lacan (1973/2019), que “el psicoanálisis no es ni una *Weltanschauung* [cosmovisión] , ni una filosofía que pretende dar la clave del universo”, sino que es una disciplina regida “por un punto de mira particular, históricamente definido por la elaboración de la noción de sujeto” y que “postula esta noción de manera nueva, regresando al sujeto a su dependencia significativa” (p.85). En todo caso, la idea de la comparación recae fundamentalmente en pensar cómo se articulan los conceptos que delimitan los márgenes del malestar en la actualidad: ¿cómo coexisten las posturas posmodernas con las orientales, que toman al *sentido* como velo o ilusión que separa al ser humano de la realidad? ¿Por qué el sinsentido no es problemático en el taoísmo, el confucianismo o el budismo zen -por mencionar algunas- como sí lo es en occidente?

Una respuesta a este dilema parece darla Lacan, entre otras cosas, con su esquema del *sujeto* a partir de la figura del toro y los dos toros abrazados, desde las que se puede ejemplificar la interpretación más popular del *vacío* en las filosofías orientales –sus expresiones como noúmeno y como fenómeno, siguiendo la explicación de Cheng-. Tales figuras topológicas captan la idea de un vacío creador central y la transformación como búsqueda de equilibrio propia de estas disciplinas, interrelacionando permanencia y cambio de manera fluida. De esta manera, Lacan desarrolla su idea fusionando argumentos de dos universos aparentemente disímiles, dado que toma estas influencias y las piensa en relación al deseo, un concepto que, para hacer un paralelismo con lo que

sucede respecto al vacío, es problemático en oriente –como atestiguan trabajos como el de Epstein (1995), Žižek (2012) o Watts (1975), entre muchos otros.

Desde esa postura, se concluye que la articulación propuesta por Lacan versa alrededor de un *vacío* que, como tal, no tiene similitud con el pensado desde la vertiente *posmoderna*, pero sí tiene algo para decir en torno a ese período. Si la posmodernidad es una era atravesada por el individualismo y la presencia del vacío como sensación de ausencia de valor intrínseco, el esquema de los toros abrazados recuerda que el valor es también una creación *ex nihilo* que surge a partir de los vínculos y que el vacío es, por lo tanto, un centro que origina, ordena y posibilita esa interacción. Como se buscó ilustrar a partir del cortometraje *Laura no ha dormido* (2020), el paso por un análisis puede ser testigo de esto: establecer lo sintomático en la relación del sujeto con el Otro, desarticular estos conceptos y rearmarlos nuevamente, no sólo es *mirar al vacío* del sentido de la existencia, sino también incorporarlo desde una vertiente deseosa y descubrir que tanto éste como *la máscara que oculta el vacío, son el sujeto* (Žižek, 2024). Lo particular que conlleva esta tarea en las coordenadas actuales, es la realización de que el *ser* –del cual el *yo* en su pretendida autarquía es su más común expresión– es parte del síntoma de la posmodernidad.

Bibliografía y Referencias

- Amster, P. (2010) Apuntes matemáticos para leer a Lacan. 2. *Lógica y teoría de conjuntos* (pp. 83). Letra Viva.
- Artículo sin autor (12 de febrero de 2024). Místico: cómo funciona la inteligencia artificial que permite hablar con personas muertas. *Ámbito*. URL: <https://www.ambito.com/tecnologia/mistico-como-funciona-la-inteligencia-artificial-que-permite-hablar-personas-muertas-n5941080>
- Augé, M. (2012). *Futuro* (R. Molina-Zavalía, Trad.). Adriana Hidalgo Editora
- Baumann, Z. (2003/2022) *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (M. Rosenberg, Trad.) Fondo de Cultura Económica
- Camino, J. (2022). ¿Qué es la ontología?: consideraciones histórico-críticas. *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Vol.48 n° (2). Universidad Nacional de La Plata.
- Cheng, F. (1979/2012). *Vacío y plenitud. El lenguaje de la pintura china*. (A. Hernández; J. Delmont, Trad.) Editorial Siruela
- Eidelsztein, A. (2006). *La topología en la clínica psicoanalítica*. Letra Viva.
- Eidelsztein, A. (2017). *Otro Lacan. Estudio crítico sobre los fundamentos del pensamiento lacaniano*. Letra Viva.
- Eliade, M. (1965/2008) *Muerte e iniciaciones místicas* (Arias, J., Trad.) Terramar Ediciones
- Epstein, M. (1995) *Thoughts Without A Thinker. Psychotherapy from a Buddhist perspective*. Basic Books
- Finn, P. (Director) (2020) *Laura Hasn't Slept [Laura No Ha dormido]* (Cortometraje) Paramount
- Freud, S. (1900/1991) *Obras Completas. Tomo IV. La interpretación de los sueños* (J.L. Etcheverry, Trad.) (p. 61) Amorrortu
- Freud, S. (1919/1992) *Obras Completas. Tomo XVII. Lo Ominoso* (J. L. Etcheverry, Trad.). Amorrortu

- Freud, S. (1932/1986) Obras Completas. Tomo XXII. Nuevas conferencias introductorias (J. L. Etcheverry, Trad.) (p.74). Amorrortu
- Freud, S. (1940/1986) Obras Completas. Tomo XXVIII. Esquema de psicoanálisis (J. L. Etcheverry, Trad.) (p. 199). Amorrortu
- Gamarra, F. (2022) Lacan, lector de Oriente. Escrituras del vacío. Cascada de Letras
- Graves, R. (1981/2012). Los mitos griegos (L. Graves, Trad.). Editorial Paidós SAICF
- Han, B-Ch. (2023). La crisis de la narración (A. Ciria, Trad.). Herder Editorial
- Harvey, D. (1990/1998) Las condiciones de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural (M. Eguía, Trad.) Amorrortu Editores
- Hernández Téllez, L. (29 de noviembre de 2023). La artista catalana Alicia Framis es la primera mujer en casarse con una IA: “El amor y el sexo con robots es inevitable”. Infobae. URL: <https://www.infobae.com/espana/2023/11/29/la-artista-catalana-alicia-framis-es-la-primera-mujer-en-casarse-con-una-ia-el-amor-y-el-sexo-con-robots-es-inevitable/>
- Hobsbawn, E. (1994/1998) Historia del Siglo XX. (J. Fací; J. Ainaud; C. Castells; Trad.) Editorial Crítica
- Lacan, J. (1961-1962) El Seminario 9. La identificación. Inédito. Traducción de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J. (1963/2006). El Seminario 10. La angustia. (E.Berenguer, Trad.) Paidós
- Lacan, J. (1966). Acerca de la estructura como mixtura de una Otredad, condición sine qua non de absolutamente cualquier sujeto. Traducción directa del inglés de Leonel Sanchez Trapani. URL: <http://www.acheronta.org/acheron15.htm>

- Lacan, J. (1975/1992) El Seminario 17. El reverso del psicoanálisis 1969-1970 (E. Berenguer; M. Bassols; Trad.) Paidós
- Lacan, J. (1991/2003) El Seminario 8. La transferencia (E. Berenguer, Trad.) Paidós
- Lacan, J. (1966/2008) Escritos 1. (T. Segovia, Trad.). Siglo XXI Editores
- Lacan, J. (1973/2019) El Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (J.L. Delmont-Mauri; J. Sucre; Trad.). Paidós
- Lampert, E. (2008). Posmodernidad y universidad: ¿una reflexión necesaria? *Perfiles educativos*, 30(120), 79-93. URL: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-26982008000200005&lng=es&tlng=es
- Lao Tsé (2008) *Tao Te Ching*. Ediciones Folio.
- Lipovetsky, G. (1983/2000). La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo (J. Vinyoli; M. Pendanx; Trad.). Editorial Anagrama
- Lipovetsky, G. y Charles, S. (2004/2008). Los tiempos hipermodernos (A-P. Moya, Trad.). Editorial Anagrama.
- Liotard, J.-F. (1986/1994) La posmodernidad (explicada a los niños). (E. Lynch, Trad.). Gedisa Editorial
- Liotard, J.-F. (1987/1991). La condición posmoderna. Informe sobre el saber (M. Antolín Rato, Trad.). Editorial R.E.I. (Obra original publicada en 1987)
- Louis, F. (2003). The Genesis of an Icon: The "Taiji" Diagram's Early History. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 63(1), 145. URL: <https://doi.org/10.2307/25066694>
- Nietzsche, F. (1886/2007) Más allá del bien y del mal (S. Albano, Trad.) Gradifco
- Roudinesco, E. (1993/2000) Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento. Fondo de Cultura Económica
- Pedroza Flores, R., & Villalobos, G. (2006). Entre la modernidad y la postmodernidad: juventud y educación superior. *Educere*, 10(34), 405-414.

- Pínnola, N. (2007) Heráclito en Freud. Una lectura heideggeriana del dualismo pulsional. Editorial Polemos
- Sartre, J.-P. (1943/2011). El Ser y la Nada (J. Valmar, Trad.). Editorial Losada
- Tagliaferro, S. (2023) Botánica del sujeto. $\sqrt{(-1)}$ del sujeto del inconsciente y otros especimens. Nocturna Editora
- Taretto, G. (Director) (2011) Medianeras (Película). Rizoma Films Producciones
- Vásquez Rocca, A. (2011). La Posmodernidad. Nuevo régimen de verdad, violencia metafísica y fin de los metarrelatos. Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences, 29 n° (1).
- Watts, A. (1975) Psychotherapy East and West. New World Library
- Zhide, L. (1611) Registros del diario reimpresos del Sr. Lai Qu Tang. URL: <https://curiosity.lib.harvard.edu/chinese-rare-books/catalog/49-990079036490203941> (traducción propia)
- Žižek, S. (2012) Less Than Nothing. Hegel and the shadow of dialectical materialism. Verso Books
- Žižek, S. (2024) Surplus-Enjoyment. A guide for the non-perplexed. Bloomsbury Publishing.