

Lo que no existe, insiste.

Una a-puesta en el tratamiento de lo real

(Apuntes sobre el objeto)

JUAN CARLOS SUZUNAGA Q.

El autor iniciará una breve exposición del concepto del objeto en Heidegger, para retomarlo con los desarrollos que hace el psicoanálisis a propósito del malestar en la civilización.

EL OBJETO EN HEIDEGGER. UN ESBOZO

Hablar del objeto en este espacio no es cosa de poca monta, dado que estamos poblados de objetos, de re-presentaciones; de hecho el mundo, la historia, la naturaleza son re-presentaciones *ob-jetivadas*, pues son pensadas por el hombre, quien las medita, las produce, las transforma. Otrora era menester tener algo enfrente de nosotros para que alcanzara su estatuto de *ob-jeto*, si respondiera a su etimología; empero, en la modernidad ha de estar sostenido por la certeza de la representación fundamentada por la verdad formal científica y la garantía de la *perceptio* del sujeto de la conciencia y de la razón. Se puede decir que la lógica con que se piensa el objeto pasa por su representación, pero desde la perspectiva de la percepción, es decir, es *ob-jeto* en tanto que es percibido.

El concepto de objeto toma su relevancia junto a la del sujeto en una época donde el hombre adquiere un estatuto disímil a otras épocas, puesto que se convierte en centro de referencia del mundo, de la naturaleza, de la historia... (de lo ente), lo cual implica que ha cambiado su esencia, y esto fue posible porque el hombre devino sujeto y éste a su vez en yo, gracias al fundamento cartesiano del *ego cogito ergo sum*. Según Heidegger el *ego cogito*, el “yo pienso” en tanto que “yo percibo” le da el estatuto de sujeto al hombre, pero por otra parte, este sujeto es el primer objeto del representar ontológico¹, es decir, un sujeto que pierde a su vez el estatuto de sujeto,

¹ “El sujeto, en el ordenamiento de la génesis trascendental del objeto, es el primer objeto del representar ontológico”, Martin Heidegger, *Superación de la metafísica*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, pág. 66.

pues debe ser también objetivado, pensado. Se puede entender al sujeto de la conciencia y de la razón como el objeto fundante.

En consecuencia, la cuestión del objeto no es aludir solamente a las “cosas que existen” como si ellas hubieran estado siempre allí y como si se hubiera hablado lo mismo de ellas. Las cosas y los objetos han devenido lo mismo, muchas veces nos referimos a ellas con enfado o con arrogancia, y hacemos una defensa a ultranza del estatuto de sujeto que tiene el hombre y su humanidad como si este último fuera una afortunada antípoda del objeto. Lo que se pretende en este ensayo es precisamente meditar la cuestión del objeto, pues éste ha llegado a determinar la lógica misma del pensamiento moderno, manifiesto en el avance del par capitalismo-técnica moderna.

Entonces, al aludir a un concepto como el de objeto, estamos aludiendo no sólo al concepto sino a los fundamentos mismos que lo sostienen, a la manera en que se piensa y se medita una era. Es lícito decir lo mismo del concepto de sujeto, el cual emerge junto al de objeto. En consecuencia, podemos decir que estos dos conceptos responden a la manera como se ordena una era, en este caso la modernidad, a partir de los fundamentos que la filosofía acuña para interpretar lo ente, partiendo de una concepción de la verdad.

Podemos partir de la meditación (en el sentido de poner en cuestión la verdad de nuestros principios y de nuestras metas), de lo que para nosotros parece *ob-vio*: ¿Qué es un objeto?

Etimológicamente objeto viene del latín *ob-jectum*, aquello que está puesto enfrente, aquello que existe y es posible de ser representado (ante-puesto). Para Heidegger el objeto es la unidad de existencias y éstas están referidas a un objeto originario, a saber el *ego cogito*, en tanto que es inaugural en el discurso de la modernidad. Se habla de inaugural en tanto que marca formalmente una manera de aproximarse a la naturaleza y al mundo. Es la obstancia² misma, dice Heidegger, cuando alude a la frase de Descartes. La obstancia originaria es el yo pienso, en tanto yo percibo. Es puesto anticipadamente en lo perceptible, en tanto sustancia, *subjectum*.

En solidaridad con lo anteriormente planteado, podemos decir que en la edad moderna el hombre se ha liberado de las ataduras de la ley medieval (del padre), ya que ha devenido sujeto de la conciencia, y esto quiere decir que se ha liberado para encontrarse a sí mismo como ser de razón y de pensamiento, puesto que fue elevado de ente y criatura a ser. Ahora bien, si tomamos el significante sujeto e indagamos su etimología, encontramos que sujeto viene de *sub-jectum* y designa a lo que yace ante nosotros y que reúne como fundamento todo sobre sí. *Subjectum* viene del griego *hipokeimenon* (hipokeimenon), lo que yace debajo, y que los latinos han traducido como *sub-stare*, estar debajo. Ahora bien, el *subjectum*, o sea la substancia, es la cosa



² Juego de palabras entre la sus-tancia y la ob-stancia. Es decir, una sustancia objetivada, puesta enfrente.

de la cual se predica todo lo que se pueda predicar, lo que Aristóteles llama lo sustante. En la metafísica clásica el *subjectum* no se relaciona con el hombre ni mucho menos con el yo, puestos que éstos son meros entes. Por ende, al hablar de sujeto se habla de una categoría del ser, referida a la sustancia que no tiene que ver con el hombre, mucho menos al yo.

EL EGO COGITO COMO HILO QUE ES NECESARIO HALAR PARA DEVELAR

El *ego cogito ergo sum* marca la dimensión donde el hombre deja su carácter de *criatura divina* para convertirse en el único ser que sirve de referencia al mundo. De allí deriva que pensadores como Martin Heidegger lo consideren como el objeto originario, la *obstancia* que pone enfrente de él a lo otro, para pensarlo, actuar sobre él, transformarlo, explotarlo y acumular sus energías hasta las últimas consecuencias³. De tal suerte que la noción de objeto está atada en su origen a la construcción misma del ser pensante como sujeto-yo. Es obstancia porque es perceptible, es una sustancia, *subjectum*, objetivada, que a la vez percibe y reflexiona la naturaleza. Se puede decir que el sujeto de la modernidad es el primer objeto del re-presentar ontológico. Esto quiere decir que el objeto originario en la modernidad es el hombre concebido como sujeto⁴; en tanto que tiene relaciones estrechas con el yo y la conciencia, tiene la garantía del pensar-re-flexionar aquello que se le presenta como sensible.

Las proposiciones de Descartes aparecen en un momento oportuno, dado que su filosofía es una respuesta plausible y consistente ante el vacío metafísico dejado por la destrucción de la síntesis aristotélica entre los Siglos XV y XVII. Con la destrucción de esta síntesis el renacimiento destruye su física, su metafísica, su ontología. Esto implica quedarse sin los argumentos necesarios para poder decidir si algo es posible o no. Sin embargo, se puede decir que lo que queda es una suerte de ontología mágica, donde todo es posible, y por lo tanto una credulidad sin límite⁵. Por lo tanto, al aparecer la consistencia de una nueva ontología se introducen los fundamentos de una manera de interpretar lo ente, el ser y la verdad, así como de concebir al hombre; ontología que parte de una sustancia objetivada, si se puede decir, como lo es el *ego cogito*, y de allí deriva la construcción de los objetos, como la re-presentación que tienen ellos frente a un saber absoluto.

Para Heidegger, el objeto es al mismo tiempo consistente y existente. Lo primero se refiere a la posibilidad de la aparición que le da consistencia cuando se produce, mientras que el segundo es la permanencia ahí de lo producido, lo cual marca dos movimientos que, a la vez, dan cuenta de la transformación del objeto en la modernidad, la cual va de la autonomía del objeto a la dependencia de éste de una estructura de existencias⁶, o si se quiere, a la sobreproducción de lo pensado. Esta dimensión del

³ Podemos decir que al hablar del objeto, estamos hablando de un concepto acuñado en la modernidad que junto al concepto de sujeto inauguran una dimensión epistemológica inédita, y esto es posible con el aporte cartesiano, dado que formaliza la muerte de Dios, de la ley del padre como medida del mundo.

⁴ Cabe anotar que el psicoanálisis marca una diferencia radical con este sujeto, puesto que no tiene relación estrecha con el Yo, sino se refiere a un sujeto del inconsciente, el cual determina a aquel. Además este sujeto no es sustancial, sino es un efecto del lenguaje. Podemos decir que es un sujeto diferencial.

⁵ Es hasta el siglo XVII que se establece una nueva ontología con Descartes.

⁶ Nos referimos a que no basta que el objeto sea producido y vaya apareciendo poco a poco ante la mirada o la percepción del artesano, sino que el objeto en la modernidad ya tiene esa consistencia en la producción. Ahora bien, pierde su autonomía, en tanto que está inserto en una red de objetos existentes, ya pensados y por ende producidos, basta con pedirlo y aparece en alguna parte del mercado. Es una red de existencias o como lo dice Heidegger en una estructura de emplazamiento.

objeto tiene una necesaria relación con el sujeto de la conciencia y de la razón⁷. Esta relación se sostiene en su radicalidad, pues toma el carácter de sollicitación, porque la estructura de emplazamiento tiene un dominio extremo sobre el sujeto y el objeto; los predetermina a tal grado que los convierte en existencias susceptibles de ser sollicitadas.

Sobre estos elementos la *época de la imagen del mundo* viene a ser la extensión de la imagen del hombre constituida como Yo, un cuerpo que es solidario a lo que se re-flexiona en su conciencia. *Ad portas* de este estado de cosas, es decir, del nacimiento del pensamiento moderno, se inaugura y se fundamenta filosóficamente una alianza de tres campos que emergieron del mismo lugar, de la misma ob-stancia, y que logran entrecruzarse y determinarse entre sí durante los posteriores años de su “nacimiento”, a saber: la ciencia moderna, la técnica moderna y el modo de producción capitalista. Campos que parten de una manera o modo de indagar lo real a partir del objeto como noción fundamental; sin embargo, queda afuera el sujeto y la Cosa⁸ no cognoscibles, los cuales escapan a la percepción y a esa manera de ser pensados, a pesar de haber sido liberados ante la declaratoria de René Descartes.

EL VACÍO, EL OBJETO Y LA COSA

Hablar de lo irrodeable, de lo inadvertido, implica tratar con aquello que la ciencia, el capitalismo y la técnica no consideran. Es decir, implica tratar con aquello que no pasa por la re-presentación, a saber, la Cosa.

A este respecto podemos referirnos a las consecuencias mismas del pensar romano, que mostró una total indiferencia frente a la filosofía, es decir, a pensar su posición ante el mundo. Lo encontramos en la confusión misma del ente y del ser como la Cosa. Diferencia absoluta que ha quedado en el olvido.

En su conferencia *La Cosa*, Heidegger diferencia el objeto de la Cosa, pues esta última está en estrecha relación con la *aletheia*, en el sentido griego, es decir lo que se desoculta, y al vacío como causa, como lugar *ex-timo*. Es decir, se toma al vacío no como una concavidad llena de aire, alusión directa de la física-matemática, sino como aquello que acoge de un modo doble: tomando y reteniendo, lo cual se coliga con el escanciar, con el verter hacia fuera y que desemboca en el *Geviert* –la tierra, cielo, divinos y mortales– donde la Cosa hace mundo. Acoger y verter es lo que muestra el vacío como un lugar común entre el afuera y el adentro. El pensador alemán toma el ejemplo de una jarra como producto de lo más elemental del producir, lo que produce el alfarero, como aquello que le da forma y aspecto, en tanto objeto que representa la existencia del vacío como presentación de la Cosa. Es decir, un lugar que relaciona lo íntimo con lo exterior. Un lugar que es causa.

⁷ Cabe anotar que la razón no sólo es el pensar el mundo desde lo lógico de las matemáticas como algunos presupuestos lo afirman, sino la posibilidad que tiene un sujeto de relacionarse con algo, como es el querer, el sentir, tomar posición desde la re-presentación en la conciencia. Por ejemplo, “yo soy consciente de que amo o sufro”; de hecho es ser pensante, es *cogitans*– como dice Heidegger. De allí parten algunas tendencias subjetivistas de la ciencia que intentan introducir al sujeto para matizar la objetividad característica de la ciencia y que a la postre resolverían el *impasse* que tanto Galileo como Descartes salvaron con la supresión. Sin embargo, el sujeto que introduce es el mismo de la conciencia, en su vertiente afectiva, es decir, un sujeto correlativo al objeto de la re-presentación.

⁸ LACAN habla de la forclusión del sujeto de la ciencia y Heidegger alude al olvido del ser.

Das ding viene del antiguo alto alemán *thing* que alude a la coligación, a la reunión, que está en estrecha relación con aquello que Heidegger encuentra con el vacío, es decir aquello que coliga a la cuaternidad (los mortales, los divinos, el cielo, la tierra), donde la cosa munde. “La cosa hace cosa al mundo”⁹. *Thing* y *dinc* significan la reunión para tratar una cuestión que está en litigio, lo que adviene como asunto, es decir aquello que concierne a los hombres de un modo u otro y que está en cuestión; en el caso de los romanos, la cuestión que concierne a todos la llaman la *res*; el *eirw* que en griego significa hablar algo, tratar sobre algo; *res* apunta a aquello que concierne a los hombres, aquello que se discute, “el caso”; los romanos lo llaman la causa. Es decir que caso y causa tienen una relación directa para los romanos –teniendo en cuenta que esta última no tiene nada que ver con la causa griega–. De allí deriva la palabra *res pública*, es decir aquello que concierne a todo el mundo, y por tal razón es necesario hacerlo públicamente.

El *das ding* y *dinc* para Heidegger traducen coligación, reunión para tratar asuntos que competen a los hombres. De la palabra romana *res* se desprende el *chose* francés y el *thing* inglés, el cual conserva aún su significado del *res* romano.

Lo que Heidegger precisa con este deslizamiento hacia el origen etimológico es que en lo más íntimo de la *res* romana subyace lo real, en tanto que concierne como asunto y como causa. “Lo concerniente es lo real de la *res*”¹⁰. Sin embargo, la *realitas* de la *res*, o sea lo concerniente, no fue pensada por los romanos de una manera adecuada, quizás por la reticencia al pensar o al filosofar, lo cual deriva en la pérdida de la esencia de la cosa como causa; por tal razón, la *res* no se piensa como causa en su esencia, sino que es representada a partir de la palabra griega *on*, que en latín se traduce como *ens* que significa lo presente, en el sentido de pro-venir. Lo ente¹¹. Esto lleva a Heidegger a afirmar que “la *res* se convierte en *ens*, en lo presente, en el sentido de lo pro-ducido y representado”¹², o sea el objeto.

A partir de los romanos queda sepultado el concernimiento como esencia de lo presente. En el medioevo la palabra *res* designa lo ente, en tanto esté presente; asimismo sucede con el *dinc*, puesto que se emplea para referirse al alma o a Dios. Es decir que tanto *res* como *dinc*, a pesar de tener en su esencia la causa, son representados a partir de los latinos como un ente, como lo es Dios, lo cual produce una grave consecuencia para la filosofía, que es la de introducir un dios en la filosofía, el cual dista de ser una divinidad que exige sacrificios o rituales, sino un dios filosófico que es causa. Causa que nos lleva a la confusión a propósito del ser, dejándonos velado y opaco el camino para develar la verdad¹³. De tal suerte que la palabra *dinc* en Occidente nombra todo aquello que es de algún modo. Es decir lo ente. Hay otros desarrollos a propósito del objeto en Kant; sin embargo, no vamos a entrar a esta cuestión, a pesar de que sería lícito.

⁹ MARTIN HEIDEGGER, “La Cosa”, en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, traducción de Eustaquio Barjau. pág. 157.

¹⁰ *Ibid.*, pág.153.

¹¹ Lo ente para los griegos es equivalente al fenómeno, no obstante algunas diferencias. Los griegos plantean que lo ente es todo aquello que representa al Ser, empero, no es el ser. Ellos llamaron ente a lo divino, lo demoníaco, el hombre, las cosas de la naturaleza, las cosas creadas por aquel, los estados provocados y efectuados por el hacer y el dejar hacer del hombre...

¹² *Ibid.*, pág. 153.

¹³ “Si el ser funda lo ente, hay un ente entre los entes que causa el ser. Fundamento y causa de dos polos que opacan y velan, llevando al olvido metafísico de la diferencia”. Jorge Aleman, Sergio Barrera, Lacan, Heidegger. *El psicoanálisis y la tarea del pensar*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 1998, pág. 112.

Lo que nos dice Heidegger es que ese despliegue de la palabra *ding* y *res* ha aportado de manera contundente al olvido de la cuestión de la Cosa en la modernidad desde sus mismos *antes-cedentes*. Por lo cual no ayuda en lo más mínimo a pensar la esencia de la cosa de manera suficiente, ya que deviene inadvertida para un modo de indagar como lo es la ciencia relacionada con el capitalismo y la esencia de la técnica, lo cual implica un desconocimiento radical de la causa del malestar en la cultura.

LA ESTRUCTURA DE EMPLAZAMIENTO O LO DISPONIBLE COMO ESENCIA DE LA TÉCNICA MODERNA

“El animal trabajador está abandonado al vértigo de sus artefactos, para que de este modo se desgarre a sí mismo y se aniquile en la nulidad de la nada”.

MARTIN HEIDEGGER, *Superación de la Metafísica*¹⁴

Hemos aludido a algunos de los factores que influyen en el viraje en el cambio del pensamiento, sobre todo en la concepción del hombre, a partir de una interpretación de lo ente y de una concepción de la verdad, especialmente en el pensamiento cartesiano y la física de Newton, los cuales anudan retroactivamente lo que en su época adelantaron otros pensadores. Es necesario anotar que la introducción de la física permite indagar la naturaleza de manera diferente a como se indaga en el medievo o la época clásica, y para tal hecho emerge el experimento y el instrumento, en tanto dispositivo de indagación de la naturaleza misma, dado que es el hombre que piensa lo que está al frente suyo. Heidegger propone que si la técnica es un dispositivo, es a partir de ella que encontrará lo que la esencia.

Al seguir a la técnica como dispositivo de desocultamiento se da cuenta de lo esencial de ella. Empero, esta determinación es válida en la técnica artesanal, mas no para la técnica moderna, puesto que ésta se basa en la ciencia exacta, y en ésta los tiempos de la naturaleza ya no son definidos por ella como es el caso de la primera, sino por otra lógica, la de la fisico-matemática. Ya dijimos que la física moderna, fundada por Newton, viene a ser el apoyo del pensamiento científico. Ahora, al seguir el rasgo de la técnica se encuentra otro elemento esencial que define a la técnica moderna como una *poiesis*, pero articulada a un liberar energías. Un provocar la naturaleza de manera exigente, es decir que produzca y pueda ser explotada y acumulada. En otras palabras, la técnica artesanal no actúa sobre la naturaleza sin considerar los tiempos de la producción dados por la naturaleza misma, puesto que es determinada por el tiempo de Dios o de los dioses, mientras que en la técnica moderna su esencia apunta a la



¹⁴ MARTIN HEIDEGGER, *Superación de la Metafísica*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

provocación hasta las últimas consecuencias de la naturaleza para extraer de ella sus energías y acumularlas. Lo mismo sucede con aquello que es definido como objeto.

Este desocultamiento que domina a la técnica moderna tiene el carácter de poner el acento en la provocación (descubrir, transformar, acumular, repetir, cambiar) como modo de desocultar. El develamiento de la técnica moderna es constante, es decir, es necesario que lo que se establezca sea de una manera amplia y constante. Esta tendencia a lo constante define al objeto, en tanto dependiente de lo establecido, o aquello que se establece, en tanto que es factible escucharlo, verlo, tocarlo, sentirlo. Solicitarlo. El *Gegestand* (el objeto) está inserto en lo que el filósofo alemán llama la *Gestell* (lo dispuesto: estructura de emplazamiento). Este concepto es fundamental en la teoría de Heidegger a propósito de la ciencia y la técnica moderna, pues le permite concebir una especie de red de disponibilidades¹⁵. Por tal razón, ya no es el producir que va desde lo velado hacia lo develado, sino el producir objetos que devienen existencias, es decir una producción que es constante y permanente, hasta crear una suerte de red de disponibilidades, en donde redundan la presencia de manera permanente de objetos. Es decir, están disponibles y le dan la consistencia de manera constante.

Es así como el fenómeno fundamental de la edad moderna es la conquista del mundo como imagen, como bien lo dice Heidegger, en “La época de la imagen del mundo”. Aquí la palabra imagen tiene el sentido de la configuración de la producción representadora, es decir, como aquello donde se construyen o se producen las representaciones, en otras palabras, el pensar del hombre representado como objeto. De tal suerte que el hombre viene a ser medida, ya que impone sus leyes. Es el caso del descubrimiento newtoniano como anudamiento de las matemáticas cuyas leyes se disponen al cálculo, de la planificación y la corrección de las cosas. La ciencia viene a ser una forma –nos dice Heidegger– con la cual el hombre, en tanto sujeto, se instala en el mundo, iniciando con esto el cumplimiento de su esencia vertiginosamente.

“Lo incalculable pasa a ser sombra invisible proyectada siempre alrededor de todas las cosas cuando el hombre se ha convertido en *subjectum* y el mundo en imágenes”. Esta noción de sombra que maneja Heidegger apunta a la luminosidad de lo oculto que, a pesar de no ser representada, señala al ser oculto en el olvido. Junto a esa forma y a la red, es posible pensar la naturaleza bajo las coordenadas expuestas. Es menester traer a colación el tipo de indagación de la naturaleza que permite la física-matemática. Es aquello por lo que la naturaleza adquiere un nuevo estatuto, en tanto campo de disponibilidades, de existencias. Para Heidegger la naturaleza se convierte en una única “estación de servicios” para la técnica y la industria, donde la ciencia como teoría¹⁶ interviene de una manera inquietante, pues la naturaleza es emplazada

¹⁵ Es importante anotar que *Gestell*, en tanto significante entraña dos significaciones: la primera se dirige al provocar; la segunda al producir en tanto que hacer presente. Provocar: producir.

¹⁶ *Teoría*: Es una palabra griega compuesta de dos raíces: *thea*: es la apariencia, el aspecto en el que algo se muestra, la vista en que se le ofrece, *Orao*: mirar algo examinarlo considerarlo. Pero además *thea* alude con otra acentuación a diosa, lo cual se relaciona con otra manera de desocultar la *aletheia*. Es decir el respeto prodigado a lo que se desoculta. Ahora bien, se podrá leer *teoría* como “la respetuosa atención al estudio del desocultamiento de lo presente. Es el mirar cobijante de la verdad en la antigüedad”. Martin Heidegger, “Ciencia y meditación”, en *Conferencias y artículos*, op. cit., pág. 46. Mientras que en la modernidad la atención respetuosa al estado de desocultamiento, deviene observación, lo cual tiene un giro que se apoya en otra manera de indagar lo ente, la naturaleza.

en un campo de objetos a los que la observación científica puede perseguir. “El representar que persigue, un representar que pone a seguro todo lo real en su obstancia perseguible, es el rasgo fundamental del representar por medio del cual la ciencia moderna corresponde a lo real”¹⁷.

DE LA *ESSENTIA-POSSIBILITAS* A LA EXISTENTIA

La estructura de emplazamiento, la *Gestell*, es una estructura que provoca: produce. Es decir, es una estructura que es fruto de una torsión en el producir donde el ente y el ser tienen otro carácter. La torsión en la *poiesis* (poiesis) consiste en un ir más allá de la *poiesis* griega del desocultar la *aletheia* (aletheia) puesto que es un producir provocado para que libere energías de la naturaleza, la cual ha sido convertida en un objeto específico, para luego poder ser acumulada.

Esto es comprensible, puesto que tenemos la naturaleza como objeto que puede “constatarse por medio del cómputo y a que siga siendo solicitable como un sistema de informaciones”¹⁸ gracias a la ciencia de la física moderna. Es un ente que ha devenido objeto dentro de una multiplicidad de objetos emplazados por la ciencia como teoría de lo real. Un objeto y una zona de objetos pasados frente a una conciencia, un ego y un *cogito* que los reflexiona, teniendo su asidero en la *perceptio*, lo sensible; y un ser olvidado y a la vez suplantado por un ente: el hombre, dado que toma el estatuto de sujeto y medida del mundo.

DE LA OB-STANCIA A LA EXI-STANCIA. UN GIRO

Heidegger, en varios de sus textos, plantea que el objeto en su consistencia autónoma desaparece en la estructura de emplazamiento como una existencia más. Esta alusión apunta, no a la supresión del objeto, sino al viraje que éste tiene, en tanto que es subsumido a la provocación de la estructura, es decir, una existencia dentro de una estructura de disponibilidades, por decirlo así, de existencias susceptibles a solicitar.

Esta lectura de Heidegger a propósito de la subsunción del objeto a lo disponible deviene importante en las proposiciones de la investigación, ya que el filósofo alemán se permite colegir que el objeto en el Siglo XX ha devenido una existencia, es decir un objeto que no sólo reaparece como una representación sino que está allí presente permanentemente como una existencia, ya que está inserto en una estructura con la cual el hombre se relaciona, siendo aquella la que lo provoca al producir.

Este cambio de carácter del objeto al ser subsumido a la estructura, implica pasar del carácter de estar como objeto producido, es decir mostrar su aspecto a aquel que lo ha producido, a objeto producido que-exista-permanentemente-afuera, en una estructura transubjetiva que le dé consistencia y los relacione entre sí.



¹⁷ *Ibid.*, pág. 48.

¹⁸ MARTIN HEIDEGGER, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos, op. cit.*, pág. 25.



¹⁹ Del latín *exsistere*: tener una cosa ser real y verdadero.

²⁰ Podemos pensar este afuera en dos vías. Una en tanto que ubica al objeto en un lugar de la razón distante del sujeto, separado de él, es necesario que sea así, ya que se puede re-flexionar. Es decir es condición de esta relación. Y la otra como un afuera incluso de la estructura de emplazamiento, aunque la referencia misma de objeto-existencia alude a un más acá de la cosa. Del olvido del ser.

Este carácter novedoso del objeto descentra la noción misma de él, y acentúa su estar-de-lo-que-está-en-frente. A la vez desmonta al *cogito* y al sujeto. No por ello los elimina, ya que le da suma importancia a la relación que queda de allí. Es una co-existencia con una estructura más allá del objeto mismo, con las características sabidas, como es el estar al frente como algo re-presentable, establecido; la superación de la re-presentación es precisa, ya que le da un lugar afuera del sujeto.

Lo que está puesto enfrente le da un soporte al objeto en tanto que consiste, además, es necesario que ex-sista (el estar de lo que está en frente). *Ex-sista*, del latín *exsistere*¹⁹. *Ex*, afuera, *sistere*, el lugar donde está; que exista afuera²⁰ del lugar donde se piensa y se percibe, razón por la cual el objeto es superado en tanto que es concebido como existencia, y que debe estar no sólo como presencia enfrente, ni que sea del orden de lo sensible, sino que esté, que ex-sista. Que tenga ser, por eso la implicación de este cambio de posición tiene sus efectos en la relación del sujeto-objeto, desapareciendo en la no-objetualidad, en lo no-perceptible. En otras palabras: el objeto no es necesario que esté frente a un sujeto, sino que es necesario que ex-sista como algo factible de ser producido, y que entre en una estructura de la producción provocada, si es posible decirlo así, donde devenga una *ob-viedad* de la existencia.

Este cambio de posición del objeto, subsumido como existencia, favorece a toda una estructura que provoca el producir (más allá de la *poiesis* (poiesis) y la *tekne* (tekné) griegas). Los últimos desarrollos de la física están en solidaridad con la abstracción y con la función del objeto como una mera existencia. La relación sujeto-objeto cambia de rango, pues no se releva ni al uno ni al otro sino a la relación únicamente asegurada como existencia.

El hombre ha de estar instalado en una manera nueva de cogitar el mundo que lo rodea. Es decir, que el hombre está provocado a provocar-se en un mundo y una naturaleza que es factible anticipar, calcular y comprobar bajo los lineamientos de la físico matemática. Esto implica que sea determinada por aquello que le daría esencia con la físico-matemática, puesto que el “meta” de la metafísica, la trascendencia de lo sensible (suprasensible) pasa al olvido, dejando tan sola a la verdad de lo sensible y de lo que es verificable por la percepción. Asiento real del hombre moderno y garantía de la existencia.

Podemos entender que la proposición de Heidegger a propósito del objeto originario, parte de la fundación del ego como primera obstancia o sustancia objetiva, la cual tiene estrecha solidaridad con la transformación del ente como objeto, pues ya hay un sujeto que lo piense, y de la subsunción tanto del objeto como existencia, es decir como un objeto ya construido, ya hecho y como tal existente en el representar, dándole un carácter de *ob-viedad*. Este proceso y transformación del estatuto del objeto están

en la misma lógica del entrapamiento del hombre²¹ en su propia red de objetos, pues ha devenido uno más, a pesar de haber sido el fundante. Heidegger nos muestra un ego reducido a ser un objeto más dentro de una estructura que le exige producir imágenes, forma y aspectos ante el imperio de la mirada. Sin embargo, muestra el retorno de algo que ha sido olvidado y que los presupuestos científicos no pueden captar en tanto sigan funcionando desde la obstancia.

Esto no quiere decir que el *ego cogito* sea innecesario; lo que ha mostrado Heidegger con su cogitar es precisamente que no es suficiente y que el dominio del pensar está en otro lugar que no es propiamente en el *ob-jeto*, el cual está del lado del ente, sino en la Cosa cuya relación es directa con el ser griego.

Lo que ha mostrado el *ego cogito* es que es un *corpus* necesario para la instauración y la constitución de una época dominada por el observar de la mirada, lo cual ha permitido una suerte de red tejida de objetos que han desbordado los dominios de la obstancia misma. Por tal razón el hombre ya no es referente plausible, pues ha devenido un hombre determinado y provocado por lo ir-(real)-odeable. Con esto estamos diciendo que aquello que se funda con el *cogito* cartesiano, a saber la modernidad, limita desde el pensar-reflexionar de antemano a la naturaleza en una zona de objetos, definida y limitada por el sus-ob-je-tancia, es decir con una objeto que suplanta la sustancia del ser, a saber: el *ego cogito*.

EL OBJETO DE LA TÉCNICA O LA APUESTA DE LA MODERNIDAD. ENTRE EL SUJETO Y SU GOCE

EL OBJETO DE GOCE RETORNA COMO ARTILUGIO

El tomar el concepto de *Gestell*, leído como red de disponibilidades o estructura de emplazamiento, en tanto esencia de la técnica y la ciencia en nuestra época, nos permite acercarnos al malestar contemporáneo de la civilización, ya que bajo esta noción es posible hablar del goce del sujeto, hoy determinado de manera evidente por campos como la ciencia, la técnica y la economía.

Es por eso que Lacan, en el Seminario XVII, toma los conceptos de *Aletheia*, *aletheia*, y *Lethe*, *lethe*, para introducir desde el psicoanálisis una oposición entre una atmósfera poblada de significantes nuevos, traza dejada por la mirada de Galileo, que nombran lo real, y los objetos que son efecto de esta formalización. A saber la *Alethésfera* y las *lethosas*, la primera extraída de la palabra griega *aletheia* condensada con la de

²¹ No olvidemos que el sujeto en la modernidad está en estrecha relación con el yo y con el pensar-percibir del hombre, y esto no dista de las afirmaciones de Lacan a propósito del yo (*moi*) como el primer objeto imaginario, el cual es fundado por el otro de la imagen.

atmósfera, develamiento de la verdad formal, y la segunda, el resultado de la sustracción del negativo de la anterior, es decir, de un velamiento por los objetos que se produce.

Esta oposición tiene una importancia capital para poder articular al sujeto de la ciencia, pues el primer concepto alude a aquello que sostiene la verdad formal, en tanto que produce un develamiento de ésta, que no sólo afecta lo real de la naturaleza, sino también al cuerpo del sujeto que es gozado y goza, mientras que el segundo da cuenta de esos instrumentos y objetos²² que retornan como existencias (microchips, ondas hertzianas, etc.) o bien como *gadgets*²³, objetos de brillo efímero que pasan sin pena ni gloria, o bien como restos del gasto, desechos. Son objetos que van del brillo al desecho, característica que les da consistencia en tanto fugaces, por lo cual, son exhibidos en las vitrinas *stand* como existencias inagotables, disponibles, con carácter de reposición, re-ponibles, si se puede hacer el juego significativo que se capta del alemán, y de los cuales la ciencia no ha sabido que hacer. Recordemos el desbordamiento del material radioactivo, y el desbordamiento de desechos, corrimiento del velo, así como la producción de plásticos que después de su uso se acumulan sin servicio alguno, pues retornan como objetos inútiles, restos que devienen objetos de angustia del hombre moderno. Estos restos ya no se gastan.

Lo interesante del pensamiento de Heidegger y Lacan es enriquecido por los aportes del pensador de Treveris, Karl-Marx, a propósito de la lógica de la plusvalía en el capitalismo, la cual le permite al psicoanalista pensar el vínculo que hace el sujeto con estas *lethosas* disponibles en la *alethesfera* y del capitalismo como condición para circular la posibilidad de gozar, incluso en su política, que matematizándolo mostraría la fórmula del fantasma ($\$ \Delta a$). Esto no es nuevo en Lacan. En el Seminario VII, acerca de la ética, Lacan ve en el discurso de la ciencia un discurso dividido entre el saber absoluto y el no querer saber de la Cosa, de lo imposible de la verdad, una verdad que muestra la relación interdicta con un objeto privilegiado, a saber, la madre, la Cosa (hemos visto más arriba cómo desde la filosofía, Heidegger es solidario con los planteamientos del psicoanálisis). Esta equiparación de la Cosa con el deseo fundamental como verdad forcluida por la ciencia, le permite al psicoanálisis dar cuenta del sujeto de la ciencia, forcluido éste por el *cogito* cartesiano que, a pesar de ser introducido como sujeto pensante (*je pense*), es forcluido por el discurso científico. Y en tanto forcluido en lo simbólico, retorna como *yo gosoy*, al que alude Lacan en “La tercera” (es un equívoco entre el *yo soy / je suis* y *yo gozo / je jouis*), equívoco éste que permite teorizar el retorno del sujeto y de su goce. Esto facilita a la vez captar la relación estrecha del sujeto con los objetos producidos por el discurso científico y el capitalista, ya que hay una suerte de anudamiento fantasmático que determina la relación del

²² No necesariamente aparecen, sino están ahí como una existencia con la cual nos relacionamos. El mundo está poblado por microchips, objetitos que manejan el 0 y el 1 y que permiten el funcionamiento de los procesadores, cualquiera que se piense.

²³ *Gadget*. Es un galicismo incorporado a la lengua inglesa que significa artificio, engaño. Su incorporación a la lengua inglesa se debe a los agradecimientos al escultor francés Mr *Gaget* -dueño de los talleres donde se ensambló la Estatua de la Libertad, obra del escultor Bartholdi, quien construyó y comercializó pequeñas miniaturas de la estatua a los norteamericanos entusiasmados con la recién construida estatua en 1884, en la celebración del primer centenario de su independencia. Esto nos permite hacer una lectura que puede ser de gran ayuda en la intelección de estos objetos: el *gadget* refleja el libre comercio de pequeños objetos inservibles, restos que han devenido objetos de brillo efímero que reflejan “el emblema erigido de la ideología de la libre empresa y del triunfo de la sociedad industrial”. Sophie Bialek, *El psicoanálisis y los gadgets*, en *La psychanalyse et les gadgets*, París, Gallimard, 1994.

sujeto con dichos objetos, los cuales actúan como un velo de la verdad del sujeto; un goce masturbatorio que genera a su vez un vínculo social.

DE LA PROVOCACIÓN AL GOCE O UN APARATO DENTRO DE OTRO

En el Seminario XX, Lacan hace una relación interesante del vínculo que el hombre moderno hace con lo que el bien introdujo, a saber los *gadgets*, no sólo instrumentos producidos por la ciencia objetivada, también mercancías y objetos de goce, que han permitido introducir cosas que antes no existían de ninguna manera en nuestra percepción. Estos objetos habitan el mismo espacio que nosotros y además han devenido elementos de nuestra existencia, los cuales, al ser productos de un discurso, matizan una manera contemporánea de hacer vínculo con el Otro, con la *alethesfera*, a través de las *lethosas* y sus relaciones no lejanas con el capitalismo.

Nosotros sabemos bien lo determinantes que han devenido estos “trastitos y objetitos” (parafraseando a Lacan), los cuales circulan en el mercado sostenidos por las leyes de la economía que a su vez permanecen disponibles en redes de emplazamiento, los cuales causan el deseo, de manera universal, pues hacen circular dichos objetos y los venden de manera virtual, ya que son dependientes de las redes y ondas de la tecnología. Intersección entre el campo de la técnica y el de la economía.

Esta afirmación del vínculo social con *los gadgets* tiene especial solidaridad, de cierta manera, con el hombre provocado y provocado a provocar por el imperativo categórico de la estructura de emplazamiento, puesto que el hombre moderno se relaciona con la naturaleza en tanto que está animado a provocarla, a explotar y acumular energías (Heidegger), explotar la fuerza del obrero y acumular capital (Marx) y a gozar (Lacan).

Lacan plantea que esta animación o provocación al provocar tiene relación con cierta restitución fantasmática de la proporción sexual, donde la relación de la materia y la forma (como es el caso de las formas del capital²⁴) del objeto anima al sujeto; lo anima, en tanto que lo toma por el alma. Y esto tiene todo el sentido que tuvo en el medioevo, el hecho que el “maligno” tomara al sujeto por el alma. Lacan dice que “Lo extraño es que en esta tosca polaridad que hace de la materia lo positivo y la forma el agente que la anima, algo se introdujo, pese a todo, aunque ambiguo, a saber, que esa animación no es otra cosa que el objeto *a*, cuyo agente anima. ¿Qué? No anima nada, toma al otro por su alma”²⁵. De suerte tal que los *gadgets*, y la relación que tiene con ellos el sujeto, es una especie de bien supremo que intenta devolver el ser al sujeto. El hombre moderno se ve compelido sin saberlo a hacer parte de esa relación. He aquí la potencia de Heidegger al subrayar que en la estructura de emplazamiento la relación



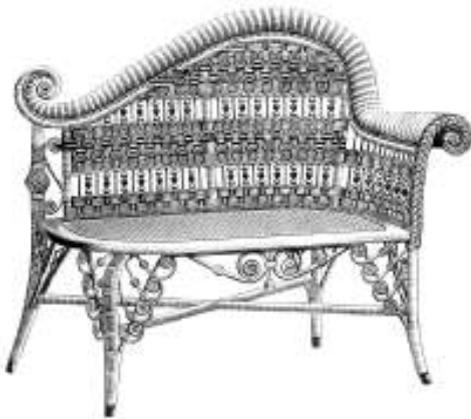
²⁴ MARX plantea que el capital tiene dos formas fundamentales, a saber: la mercancía y el dinero. No sobra recordar que para el capitalismo la única mercancía productiva es el hombre.

²⁵ JACQUES LACAN, *El Seminario, Libro 20: Aún*, Buenos Aires, Paidós, 1989.

de sujeto y objeto es reducida a mera existencia, que más que optar por uno o por el otro, opta por la relación de una manera radical en tanto es una existencia de la estructura de emplazamiento.

Podemos decir que los *gadgets* vienen a configurarse como síntoma contemporáneo, casi definido como el fantasma²⁶, ya que se puede decir que es un aparato que soporta el goce. Es decir, puede ser tenido como el paradigma moderno del objeto, puesto que logra intersectar lo propuesto hasta ahora: una existencia que cristaliza el trabajo y permite la satisfacción pulsional. Un objeto que actúa con todas letras como artificio en sus vertientes de materia y forma que taponan con imagen (aspecto) el vacío que lo causa, dejando la posibilidad de que el sujeto se “anude” a él.

Esto lo ha advertido Lacan en sus referencias a la ciencia y a la técnica, las cuales producen instrumentos que devienen elemento de un discurso; “este discurso –el científico– ha engendrado todo tipo de instrumentos que, desde el punto de vista que es el nuestro, hay que calificar de *gadgets*. De ahora en adelante, y mucho más de lo que creen, todos ustedes son sujeto de instrumentos que, del microscopio a la radio-televisión, se han convertido en elementos de su existencia. En la actualidad, no pueden siquiera, medir su alcance, pero no por ello dejan de formar parte de lo que llamé el discurso científico, en tanto un discurso es lo que determina una forma de vínculo social”²⁷. Hemos de considerar que ésta referencia es de 1972, momento que es temprano para ver los efectos de las invenciones de la ciencia y la técnica (entre finales de los sesenta y principios de los setenta es inventado el microchips). Es decir, hay un aparato producido por la ciencia cuya función es la de recuperar goce. Incluir estos instrumentos es ubicarlos como un soporte al goce, lo cual nos propone la relación imperativa del sujeto con un objeto producido no por un aparato como lo es el discurso sino por la ciencia que Lacan llama discurso científico, sin desconocer sus relaciones no distantes con una estructura económica como el capitalismo.



²⁶ JACQUES ALAIN MILLER, *El síntoma charlatan*, Barcelona, Paidós, 1998, pág. 36.

²⁷ JACQUES LACAN, *El Seminario, Libro 20: Aún*, op. cit., pág. 99.

ENSAYO PARA ESCLARECER UNA FUNCIÓN

¿CÓMO PENSAR EN UNA FUNCIÓN DE UN OBJETO?

Hemos trasegado por lo que podemos llamar la antesala al esclarecimiento de una función, más explícitamente, la del objeto en el capitalismo. Por el momento nos hemos de detener en lo que podemos denominar, “anudamiento de sentido o momento de concluir”. Momento donde nuestras apuestas se encuentran nuevamente, ya no para soportar el camino sino para tomar un nuevo aliento para meditar.

Hablar de función en este trabajo apunta no exclusivamente a una acción sino a una relación que le precede y a que el objeto es la variable independiente que se conjuga, y apunta a nuestro norte.

Función, (del latín *functio, onis.*); capacidad de acción o acción propia de los seres vivos y de sus organismos y de las máquinas o instrumentos. En el diccionario de la real academia de la lengua nos propone 17 definiciones, la mayoría de las cuales alude a representaciones, bien teatrales, bien rituales o a escándalos. Es decir, a aquello que se re-presenta y que tiene el carácter de objeto. También proponen la capacidad de acción de seres vivientes y de objetos. Sin embargo, ninguna alude a la función del sujeto. Podemos decir que está allí operando en el acto, en el ritual, en la re-presentación, etc. La definición de función está del lado del objeto, pues está allí ante el que mira; las últimas cuatro acepciones la definen desde una perspectiva mucho más estructural, pues toma la estructura del lenguaje y un matema $f(x)$ donde x es una variable. Por tal razón, la pretensión de nuestro trabajo no es nueva, aunque hay una variante, pues contamos con la función del sujeto.

La función del objeto es una meditación lógica donde se intelige la causa de una relación. En primera instancia este enunciado puede leerse de dos maneras, que se pueden definir con preguntas: ¿Qué hace funcionar al objeto? ¿Qué función cumple el objeto? La primera pregunta nos dirige a lo que el psicoanálisis ha dado por llamar la función del sujeto, desconocida ésta por la ciencia. El psicoanálisis muestra que esta función, aunque desconocida, opera. Ahora bien, la segunda, ¿a dónde apunta? Precisamente es allí a donde se dirige nuestro trabajo.

La función que cumple el objeto se puede entender de varias maneras. Una como re-presentación, la que caracteriza y determina la modernidad, como una apuesta ontológica, puesto que el objeto es construido como primera y única referencia del pensar, la cual articula ser-pensar-yo, el sujeto de la conciencia. La segunda, en tanto que pone en movimiento una estructura de intercambio de objetos como extensiones del yo pienso. De otra parte, se hace una exigencia de lo sensible para sostener desde la *perceptio* a este referente y construye un tejido, una red que favorece una apuesta filosófica mutada en ciencia. De aquí derivan la razón, la *perceptio* y la conciencia (en dos vertientes, la una como la meditación filosófica, la otra como la construcción de una forma mercantil de aquello que recubre la plusvalía), que sirven de referente ante lo que se pone ante él.

De otra parte, es lo que permite una relación entre el sujeto y el Otro como una posibilidad de satisfacer y cristalizar aquello que el hombre moderno desea. Es decir, la construcción de un entramado que puede compararse con las relaciones del yo²⁸ con lo real, cuya construcción sirve de “pañó” al objeto, una suerte de vestimenta que esconde tras de sí al objeto en sus dos vertientes: como objeto causa de deseo y como plus de gozar, es decir que la época de la imagen del mundo podría matematizarse como una construcción similar al yo, o sea la construcción de una imagen hecha de

²⁸ “Es a ese objeto inasible en el espejo al que la imagen especular da su vestimenta. Presa capturada en las redes de la sombra, que robada en su volumen que hincha la sombra, vuelve a tender el señuelo fatigado de este con un aire de presa.” “un rasgo común a esos objetos en nuestra elaboración, no tienen imagen especular, dicho de otra manera, de alteridad. Es lo que les permite ser el paño, o para ser más precisos, el forro, sin ser por ello su envés, del sujeto mismo que se considera sujeto de la conciencia, pues el sujeto que cree poder tener acceso a sí mismo designándose en el enunciado no es otra cosa que un objeto tal. Interrogad al angustiado de la página blanca os dirá quien es la boñiga de su fantasma”. Jacques Lacan, *Subversión del sujeto y la dialéctica del deseo en Freud*, en *Escritos 1*, México, Siglo XXI Editores, 1985.



significantes que recubre un objeto imposible. Lo interesante que puede verse es la operación que ha hecho el saber científico en la técnica moderna (tecnología): producir un aparato que tiene como función soportar el goce. Esto se revierte en un juego significativo, si se permite, en la *res publica* (república), ya no como asunto que compete a todos sino como una *res* con una torsión del lado del objeto que se leería como un *ob-público*. Es decir un objeto que se re-presenta ante lo sensible y que brinda satisfacción no sólo de unidad sino de satisfacción pulsional. Vertiente no esperada por el sujeto ni menos aún por la *polis* (*polis*) o *el populus*. Y nosotros sabemos que cualquier operación sobre la imagen cuando toca lo real de ella, es decir el objeto *a*, es capaz de producir reacciones devastadores que van más allá de la confrontación agresiva. Por tal razón podemos decir que la función del objeto es la de la política del goce, la cual permite construir y constituir de manera más radical el goce del hombre como existencia, entendida ésta como lo más radical del objeto. Ahora bien, lo político deja atrás la *res publica* y se acerca a la legislación del goce como ley, en tanto que el objeto es público y puede gozarse. Es decir, está a disposición de quien lo pida, no importa qué y a quién; lo importante es la formalización de su demanda cumpliendo un requisito de la ley de la economía²⁹.

La función del objeto es la de servir de intersección de tres campos; se puede hacer de esa intersección una suerte de nudo borromeo donde el campo de la economía, el campo de la ciencia y la técnica, y el campo del psicoanálisis se intersectan en un lugar central donde está ubicado el objeto de producción (hemos de recordar que éste objeto no es autónomo sino que se relaciona con la estructura: emplazamiento, económico y del lenguaje). En este lugar de intersección ubicamos al objeto de producción³⁰, un objeto que sirve de taponamiento de la verdad como causa y soporta al goce. Loup Verlet dice que en ese lugar donde estaría ubicado el objeto *a* es usurpado por el *gadget* o el objeto de consumo. La particularidad de este objeto es que permite que el objeto *a*, en una de sus vertientes, en tanto resto del goce no elaborable por el lenguaje, por la cultura, le sirva como soporte en un aparato, bien sea el discurso, bien el síntoma. Esto está en solidaridad a lo que J-A. Miller plantea a propósito del síntoma: "...es un aparato para emparejar al sujeto con el objeto *a* es casi definirlo como el fantasma"³¹. Un síntoma-aparato que asegura en el centro de la intersección la muerte posible de la humanidad. Es decir, un síntoma del malestar de la cultura.

Las razones del anudamiento de la alianza de la ciencia la técnica y el modo de producción capitalistas de finales del Siglo XVII son más claras en nuestro naciente siglo. Hemos llegado al culmen del ideario cartesiano del dominio del hombre sobre la naturaleza, a tal punto que las leyes del capitalismo, la ciencia y la técnica se tienen como si fueran naturales, tanto que se ve en el consumo o la explotación algo natural,

²⁹ Como versa el comercial de televisión: "Compre lo que compre... lo importante es la factura" DIAN.

³⁰ Entendido como lo hemos hecho hasta ahora, es decir un objeto producto de una intersección de la ciencia, la técnica, la economía y el psicoanálisis.

³¹ JACQUES ALAIN MILLER, *El síntoma charlatán*, op. cit., pág. 36.

llevando al hombre a una posición paradójica consigo mismo, la cual apunta al extremo confort y a su exterminio, incluido el de su espacio.

El capitalismo como modo de producción e indagación de la naturaleza es cada vez más parecido al fantasma perverso del sujeto. Podemos decir que es la gran virtud, (entendida ésta desde la mirada lacaniana en “Kant con Sade”), ya que no sólo crea la ilusión de su realización, sino que lo lleva a cabo en la satisfacción pulsional, incluso como caracterización de lo social y por ende en lo político. Las próximas legislaciones de los estados, si no de los actuales, serán definidas por el imperativo categórico “goza del otro a cualquier costo, con una condición: que produzca”. Y no estamos muy lejos de esto: en muchos países pliegan su constitución a las leyes del mercado en un proceso de globalización como el que estamos vi-viendo. Miller lo anuncia con una frase que se acomoda a lo expuesto. “Los justos –dice la cultura, si no la de hoy, la de mañana– serán los gozadores”³², pues el límite de la interdicción se hace cada vez más difuso.

El temor del hombre moderno ante la aparición, cada vez más generalizada, de estados autoritarios, de la casi desaparición de los límites de la interdicción ética, de la perversión como estilo de vida, lo ha llevado a crear organizaciones más allá de la institución (las ONG) que logren regular el producto de lo pensado y lo fantasmado, del desarrollo científico-técnico-capitalista. Empero, han devenido un síntoma social más, que sólo logra denunciar del retorno de lo que ha sido forcluído en lo simbólico, el retorno de lo real, pero que no proponen un tratamiento de lo real mismo, lo cual lleva a simplemente soportar el goce mundial, fragmentando cada vez más la organización social, puesto que no organizan sino funcionan como aparatos con la misma lógica del pensar científico moderno, intentando taponar la falta del Otro.

De otra parte, el desarrollo de la globalización y de las leyes del mercado permite la realización del fantasma del sujeto. Es decir, el objeto entendido como yo, como existencia, como mercancía que soporta en el cuerpo el vehículo de su satisfacción. Un fantasma moderno al cual se le teme; sin embargo, se goza con un particular embelesamiento que va introduciendo en el lazo social el acto del torturador, es decir, torturar hasta casi la expiración sin que se presente la muerte, para extraer y producir cada vez más goce del otro, entendido como capital o como plus de goce. Lo importante es que el cuerpo no muera, y sí que exista como el objeto del fantasma.

El psicoanálisis planteado desde Freud y Lacan, el pensamiento de Heidegger y la economía política de Marx no sólo describen un peligro extremo inminente del hombre ante sus pulsiones, la técnica, y la globalización de la economía, sino que analizan lo que lo subyace y lo estructura, creando con ella apuestas que la modernidad ha rechazado y no ha pensado. Estas apuestas se podrían pensar como una manera de

³² *Ibid.*



hacerle frente al goce cada vez más político, ya que es un saber que piensa aquello que lo causa. Meditar la cuestión política (no sólo con el equívoco de Miller lo pol-ético, sino con lo más radical de lo político en Marx) con estos autores es apuesta válida si se considera que el pensar, el psicoanalizar y el transformar radicalmente el capitalismo por el socialismo³³ pueden darle una salida –como dice Jorge Alemán– antihumanista sin que se aniquile en su totalidad al hombre.

La pregunta por la función del objeto nos permitió indagar de dónde se puede operar y a partir de qué. Nos referimos a la operación que se puede hacer sobre el objeto como unidad de una estructura de emplazamiento que es lo que dura, ya que lo determina la esencia de la técnica, y esto para Heidegger es un peligro extremo, puesto que desfigura la mirada de aquello que se desoculta y pone en peligro lo que esencia la verdad. De otra parte, ve la posibilidad de tratarla si, y sólo si, se tiene en cuenta a la técnica desde su esencia, es decir que mientras que entendamos la técnica como un *instrumentum*, estamos a expensas de ella; en cambio, si se tiene en cuenta su esencia, es decir la provocación que hace la posición del hombre ante la naturaleza o la historia a la producción y a la acumulación hasta las últimas consecuencias, se entenderá que sólo allí se podrá pensar y acceder al camino hacia la esencia de lo que se desoculta, la *aletheia*.

En otras palabras, el tratamiento de la red de existencias pasa por considerar el tratamiento del objeto con miras a desentrañar lo que lo causa, es decir, que mientras que no se desentrañe la relación existente entre los objetos de la técnica y el deseo humano, estaremos a expensas de los efectos de aquello que causa el malestar en la cultura, hoy en incremento. En este develamiento plantea que las respuestas dadas por la verdad formal moderna no han sido suficientes; sin embargo el pensamiento moderno (científico-técnica-capitalista) cree haber agotado el problema de la verdad, haciendo una propuesta en acto de una suerte de *progreso* sostenido por una creciente producción de objetos y una expulsión cada vez más creciente del pensar, entendido éste como el acto ante lo impensable. Es similar este tratamiento al que propone Lacan a propósito del atravesamiento del fantasma como una suerte de tratamiento del objeto *a*, en su vertiente de objeto causa; en el seminario de *un Otro a otro* alude al objeto *a* como la primera forma del *Dasein*.

Si el objeto es un poner ante nosotros una representación, ¿qué intenta poner Lacan con este objeto? Creemos que la posibilidad de pensar la *a*, ya no como el *autre* de la imagen, o del objeto, partiendo del yo, como re-presentación³⁴ de lo que recubre el *eidos*, *eidos* (lo que es posible ver o, en su defecto, lo que es posible verificar y comprobar), sino como lo que pone ante el sujeto este objeto, la *a* del *agalma*, *agalma* aristotélico, una imagen que no es especular, sino una imagen que recubre con su brillo

³³ La propuesta de Marx frente a esto es quitar el aspecto, la imagen embrujadora del capitalismo para poder develar así lo que le subyace. Le apuesta a un cambio de un modo de producción capitalista por uno que detenga y regule la producción y la acumulación de la plusvalía, que llamó socialismo, que es una manera diferente de transmitir el goce sin las consecuencias devastadoras del primero. Un tratamiento de la pulsión por otra vía. Cambiar la explotación por maneras de educar, culturizar o al menos hacer un esfuerzo psíquico que permita la sublimación de una manera más generalizada.

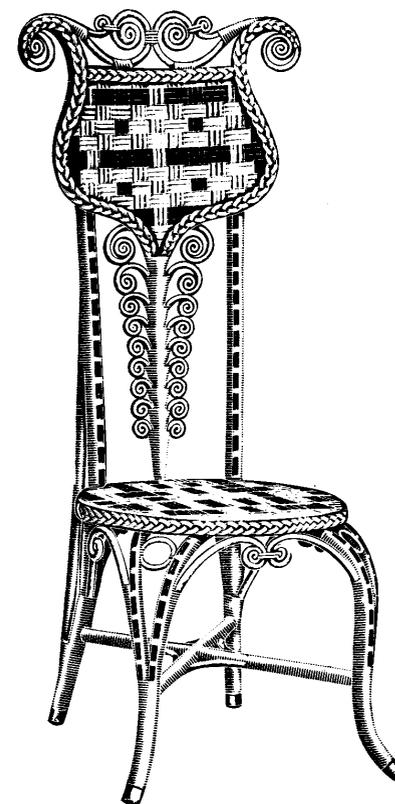
³⁴ Entendido como un doble presentar.

aquella verdad inconciliable de la imposibilidad del ser. Se puede decir que aquella imagen primordial recubre el horror de la nada, de la falta en ser.

Lo que hace el psicoanálisis es vislumbrar que lo terrible no se queda allí en la ausencia de la esencia del ser sino que da cuenta de lo horroroso del encuentro con la falta en ser, y esta falta en ser sólo puede ser dimensionada con relación al deseo del Otro. Y allí en esta relación aparece la angustia donde el significante es insuficiente para ocultar la emergencia del objeto, pues la angustia no es el vacío o la nada; es precisamente el desocultamiento de ese objeto al que deviene el sujeto ante el deseo voraz del Otro. Sin embargo, la angustia es la entrada a la pregunta. Aquí empieza nuestro trabajo, es decir, sólo con un encuentro con lo oscuro nos posibilitará un poco más de claridad.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEMÁN Jorge, LAMERE Sergio, *Lacan: Heidegger. El psicoanálisis y la tarea del pensar*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 1998.
- BIALEK Sophie, "El psicoanálisis y los gadgets", en *La psychanalyse et les gadgets*, Paris, Gallimard, 1994.
- FREUD Sigmund, *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1970.
- _____, *Metapsicología*, Madrid, Alianza Editorial, 1970.
- _____, *Introducción al psicoanálisis*, en *Obras Completas*, t. III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968.
- _____, *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*, en *Obras Completas*, t. III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968.
- HEIDEGGER Martin, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- _____, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.
- LACAN Jacques, *Escritos I*, Bogotá, Siglo XXI Editores, 1990.
- _____, *Escritos II*, Bogotá, Siglo XXI Editores, 1985.
- _____, *El Seminario, Libro 4: La relación de objeto*, Buenos Aires, Paidós, 1994.
- _____, *El Seminario, Libro 7: La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1990.
- _____, *El Seminario, Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1990.
- _____, *El Seminario, Libro 17: El reverso del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1989.
- _____, *El Seminario, Libro 20: Aún*, Buenos Aires, Paidós, 1989.
- _____, *La angustia*, versión dactilográfica.
- _____, *De un Otro al otro*, medio electrónico.
- _____, *La lógica del fantasma*, medio electrónico.
- _____, *O peor*, versión dactilográfica.
- _____, *RSI*, versión dactilográfica.
- _____, *Intervenciones y textos II*, Buenos Aires, Manantial, 1988.
- _____, *Psicoanálisis: radiofonía y televisión*, Barcelona, Anagrama, 1980.



- , *Le Symptomme*, Conferencia en Columbia University, 1975.
- , “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela”, en *Momentos esenciales de la experiencia analítica*, Buenos Aires, Manantial, 1985.
- , *Respuestas a unos estudiantes de filosofía sobre el objeto del psicoanálisis*, Barcelona, Anagrama, 1970.
- MARX Karl, *La ideología alemana*, Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1970.
- , *El capital*, México, Siglo XXI Editores, 1981.
- , *El capital*, vol. 1, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- , Engels Federico, *Obras escogidas*, Bogotá, Editorial Tupac Amará, 1975.
- , *Obras escogidas*, t. I, Moscú, Editorial Progreso, 1955.
- MILLER Jacques Alain, “Sobre el schuldigen”, en *Quarto*, Revista belga del Campo Freudiano, núms. 33/34, 1988, pág. 96-100.
- , “La lógica de lo percibido”, en *El Caldero de la Escuela*, núm. 78, Buenos Aires, 2000.
- , *Matemas II*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1990.
- , *Dos dimensiones clínicas: Síntoma y fantasma*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1984.
- , *El síntoma charlatán*, Barcelona, Paidós, 1998.
- POLACK Jean Claude, *La medicina del capital*, Caracas, Editorial Fundamentos, 1971.
- PLATÓN, *Diálogos*, Bogotá, Ediciones Universales, 1984.
- RABINOVICH Diana, *Una clínica de la pulsión: las impulsiones*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1989.
- , *El concepto de objeto en la teoría psicoanalítica*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1990.
- , *La teoría del yo en la obra de Jacques Lacan*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1984.
- VERLET Loup, “Le gadget comme symptôme de l’état du monde”, en *La psychanalyse et les gadgets*, Paris, Gallimard, 1994.

■ Remedios Varo 1910-1966

