

Consideraciones sobre la verdad. Heidegger y Lacan, un encuentro imposible en los tiempos de la *Alethosfera*



JUAN CARLOS SUZUNAGA QUINTANA*

Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, Colombia

Consideraciones sobre la verdad. Heidegger y Lacan, un encuentro imposible en los tiempos de la *Alethosfera*

Si se trata de un encuentro, este es posible en el campo del tratamiento de lo real, allí donde tanto Lacan como Heidegger introducen un límite al campo abierto por Descartes, sostenido en la lógica de la conciencia y la razón y, de una manera mucho más radical, en la lógica del objeto, por parte de la ciencia y la técnica moderna. Tanto las elaboraciones de Heidegger a propósito del olvido del ser en la modernidad, como las de Lacan en relación con la forclusión del sujeto por parte de la ciencia, se orientan a introducir, mediante lo singular, una hendidura en la noción de verdad de la época. El artículo tratará, a manera de introducción, las elaboraciones sobre la verdad en Heidegger y en Lacan, de cara a la consumación del ideario cartesiano.

Palabras clave: Heidegger, Lacan, razón, verdad.

Considerations on Truth. Heidegger and Lacan, an Impossible Encounter in the Times of the *Alethosphere*

An encounter between Heidegger and Lacan is possible in the field of the topic of the real, where both introduced a limit to the field opened by Descartes, based on the logic of the conscious and reason, and, much more radically, on the logic of the object by science and modern technique. Both Heidegger, with respect to the ignoring of being in modernity, and Lacan, with respect to the foreclosure of the subject by science, introduce, through the singular, a cleft in the idea of truth at the time. The article introduces the ideas on truth in Heidegger and Lacan, with respect to the consummation of the Cartesian ideas.

Keywords: Heidegger, Lacan, reason, truth.

Remarques sur la vérité. Heidegger et Lacan, une rencontre impossible aux temps de l'*Alétoosphère*

Si de rencontre il s'agit, elle est possible au champ du traitement du réel, là où Lacan et Heidegger introduisent une limite au champ ouvert par Descartes, appuyé sur la logique de la conscience et de la raison, et d'une façon plus radical encore sur la logique de l'objet de la science et la technique moderne. Les élaborations d'Heidegger sur l'oubli de l'être dans la modernité, de même que ceux de Lacan sur la forclusion du sujet que la science produit, s'orientent vers l'introduction via le singulier d'une fente sur la notion de vérité de l'époque. L'article s'essaiera à introduire les élaborations sur la vérité chez Heidegger et Lacan face au fait accompli de l'ensemble des idées cartésiennes principales.

Mots-clés: Heidegger, Lacan, raison, vérité.



CÓMO CITAR: Suzunaga Quintana, Juan Carlos. "Consideraciones sobre la verdad. Heidegger y Lacan, un encuentro imposible en los tiempos de la *Alethosfera*". *Desde el Jardín de Freud* 16 (2016): 287-306, doi: 10.15446/dfj.n16.58170.

* e-mail: csjuanca3@hotmail.com

© Obra plástica: Óscar Muñoz

PROEMIO

Hablar de la verdad no es nada fácil pues ella, dado su estatuto, solo se puede decir a medias; más difícil es aún tomar a dos autores que, gracias a su aporte, desbordan los límites de las notas que siguen. Estas notas son un modesto intento por asir un problema y ponerlo en consideración del lector.

El autor intenta acercarse al problema de la verdad en la modernidad. Para tal efecto, en un primer momento da cuenta de la torsión epistemológica que tiene lugar en la modernidad, donde se evidencia el desconocimiento del sujeto del inconsciente y del objeto *a* en su singularidad y, en un segundo momento, se detiene en los encuentros entre Heidegger y Lacan en lo que respecta a la verdad.

DEL εἶδος (EIDOS) DE PLATÓN A LA ÉPOCA DE LA IMAGEN DEL MUNDO

En varios textos Heidegger alude al cambio de los fundamentos metafísicos en la modernidad. Entre estos fundamentos se encuentra la verdad que, junto a lo ente y al Ser, conforma una trilogía estructural que va a determinar los fenómenos de la Era, en particular la ciencia y la técnica moderna, como dijimos. Hemos planteado la necesidad de reconocer la concepción de lo existente y la interpretación de la verdad para entender los fenómenos que acaecen en lo que se puede llamar la modernidad tardía. Al respecto, no sobra recordar que nos distanciamos de la noción de posmodernidad en tanto que esta alude a un cambio de los fundamentos de la época, es decir, a la superación de la metafísica cartesiana¹; así, nos alejamos de esa noción porque la modernidad tardía, más que haber superado los fundamentos cartesianos, los ha reafirmado de una manera mucho más radical, pues la objetivación de lo existente entra en un circuito que determina el hacer del hombre, un hombre que no ha dejado su estatuto de sujeto pero que se ha radicalizado en el yo y en la búsqueda de sus satisfacciones pulsionales.

Se puede decir, al respecto, que el desmonte de los estados nacionales socialistas inscritos en la URSS implicó no un cambio de época, sino la exacerbación del yo, del individuo, sobre la restricción y la prohibición. Los cambios se observan en la manera

1. Martin Heidegger, *Superación de la metafísica* (Barcelona: Edición de Serbal, 1994).

como se establece el vínculo social, cada vez más resquebrajado; en la aparición de una estructura que funciona como una máquina de mercado que engulle la naturaleza hasta dejarla en crisis; en la emergencia de objetos jamás imaginados, creados y potenciados en el consumo por la maquinaria capitalista, la cual vectoriza la pulsión destructiva de unos pocos. Sin embargo, la época no ha cedido, antes bien, una de sus derivas está en plena implementación: la del individualismo más recalcitrante y la de un objetivismo nunca antes visto en la historia de la humanidad. Lacan lo menciona con sus elaboraciones sobre el discurso capitalista, del que dice que se orienta a transgredir lo que posibilita el vínculo social.

Ahora bien, si tomamos el significante sujeto e indagamos su etimología encontramos que viene de *subjectum*, que significa echar abajo y designa lo que yace ante nosotros y reúne como fundamento todo sobre sí. *Subjectum* viene del griego ὑποκείμενον (*hypokéimenon*), lo que yace debajo y que los latinos han traducido como *sub-stare*, estar debajo. Desde aquí se aludiría a una *substantia*, del verbo *substo*, en infinitivo *substare*, que significa literalmente “la estancia debajo de”. Ahora bien, el *subjectum*, o sea la *substantia*, es la cosa de la cual se predica todo lo que se pueda predicar, lo que Aristóteles llama lo *substante*. En la metafísica el *subjectum* no se relaciona con el hombre ni mucho menos con el yo. Se puede decir que la *substantia* está debajo de las propiedades y las cualidades de lo existente, lo que le sirve de soporte, lo que permanece a pesar de los cambios de las cualidades y los accidentes. El diccionario de filosofía Ferrater Mora propone que *substantia* puede ser leído como *subsistencia*, a pesar de los inconvenientes que derivan de ello, puesto que no todo subsistente es *substantia*. La sustancia es la unidad que soporta todos los caracteres de la cosa, es el Ser mismo según Kant. En los sofistas griegos la sustancia no puede estar del lado del hombre, por lo tanto, no puede haber subjetivismo.

El mundo para la modernidad deviene imagen, pantalla de imágenes, puesto que pone a un ente, como lo es el hombre, carácter de Ser, como *subjectum*, sustancia. Y es factible, por esto, darle un lugar preponderante a aquello que gira a su alrededor, como pregunta que viene del otro ante lo que este desea. El hombre, en consecuencia, deviene gestor de imágenes de aquello que fantasea, que fantasma, es decir que las produce como objetos, en tanto que estos son re-presentados por el saber científico, producidos por la técnica moderna para extraer sus energías, y puestos en circulación por la economía de mercado. Con esta afirmación no nos estamos refiriendo a imágenes visuales, proyecciones o cuadros, sino a un sistema que se ha ido constituyendo a medida que los significantes de la modernidad se han ido instalando, lo que tiene como consecuencia, además, un cambio en la concepción del mundo, pues este deviene imagen en la modernidad, lo que implica un cambio



en la concepción medieval según la cual el mundo no era imagen sino creación divina. Este cambio metafísico y ontológico del siglo XVII muestra el inicio de una época de lo representado y producido, de lo presente, aquello que pasa por la re-presentación, entendida como certeza. Es decir que el *cogito*, más que una fórmula permanente del Ser moderno, y no obstante su evanescencia en tanto razón, es la primera presencia formalizada por la metafísica cartesiana.

Es la obstancia originaria, teniendo ob-stancia como una estancia, un lugar donde es necesario poner algo enfrente: el ob-jeto. Esto caracteriza al objeto como aquello que no solo está presente sino que se re-presenta ante el yo puesto que puede ser percibido por los sentidos. Objeto viene de *objectum*, participio pasado del verbo *objicio*, del infinitivo *objicere*, que significa echar hacia delante, exponerse a algo; por su etimología es aquello que existe y que es posible representarse (ante-puesto)². Es curioso que, en latín, *obiectus* significa lo que se arroja porque no tiene mucho valor, lo que se puede des-echar. Sin embargo, en la modernidad el objeto cobra un valor central: es la unidad de las existencias que están referidas a un objeto originario. Un objeto que viene del Otro como construcción imaginaria. Es la obstancia³ misma. Martin Heidegger plantea en su texto “La superación de la Metafísica”, que la obstancia originaria es el yo pienso, en tanto que yo percibo. Es una suerte de sustancia objetivada, puesta anticipadamente en lo perceptible.

En solidaridad con lo anteriormente planteado podemos decir que en la Edad Moderna el hombre se ha liberado de las ataduras de la Edad Media al dejar su estatuto de *ens creatum* para devenir sujeto, y esto quiere decir que se ha liberado para encontrarse a sí mismo como Ser de razón y de consciencia, elevado de la condición de ente y de criatura para advenir Ser.

De modo que el *cogito ergo sum* permite hacer una torsión en cuanto a la *substantia* se refiere, puesto que el hombre deviene el primero y el auténtico *subjectum*. Es decir, que “el hombre se convierte —aclara Heidegger— en centro de referencia de lo ente como tal”⁴. La relación del pensar con el Ser no es nueva, se puede encontrar en Protágoras, en las postrimerías de la sabiduría griega. Sin embargo, aunque se relacione, en Descartes no se trata de lo mismo: mientras que en Protágoras el *subjectum* tiene que ver con la esencia griega del Ser bajo la forma de una presencia incognoscible —la cual puede ser relacionada con el *λόγος* (*logos*) y con la *φύσις* (*physis*)— en Descartes la *substantia* está más allá de la preservación de los límites, algo que es susceptible de objetivación mediante el cálculo y la representación en virtud de una forma producida que se presenta ante un sujeto que razona y percibe. La *substantia* está del lado del ente y, en el caso del hombre, el ente ha suplantado al Ser.

2. Etimológicamente, viene de *ob-iectum*, el prefijo *ob* indica sobre, encima, y el sufijo *iacere* significa lanzar, lo que aludiría a echar adelante, o a estar al frente, aquello que es arrojado enfrente, aquello que, como se dijo, es posible de ser representado (ante-puesto).

3. Equívoco que introduce Martin Heidegger para destituir al yo como substancia y ubicarlo en el lugar de los objetos que están al frente. Indudablemente se alude al Yo del *ego cogito ergo sum* que funda la modernidad. Por eso se puede decir que el primer objeto de *La época de la imagen del mundo* es el yo, pues a él todo lo existente se expone.

4. Martin Heidegger, *La época de la imagen del mundo* (Madrid: Alianza, 1998).

El hombre no puede ser *Subjectum* pues, del lado del Ser, el hombre es presencia y verdad del desocultamiento. Aquí Heidegger plantea que mientras la fantasía aparece para el hombre griego como verdad, el hombre moderno, en tanto re-presentador, fantasea en cuanto imagina. Es decir que el hombre moderno representa en imágenes lo ente como algo objetivo, algo presente ante él, siendo él gestor de esa imagen u objeto. Bajo estas proposiciones se puede decir que la interpretación moderna de lo ente, de la naturaleza, se aleja diametralmente de la concepción de la antigüedad griega dejando en el olvido al Ser, al que se suplanta por un ente, como lo es el hombre, con su estatuto de *obstancia*, si se nos permite aludir a lo planteado por el pensador alemán. Al otorgarle al hombre el carácter del Ser, *subjectum*, sustancia, el mundo para la modernidad deviene imagen, pantalla de imágenes. Y por esto es factible darle un lugar preponderante a aquello que gira alrededor suyo, bien sea como pregunta, interrogando al Otro, bien como objetos que realizan su deseo de manera imaginaria.

El sujeto en Heidegger es de antemano el primer objeto a representar del Ser. La pregunta por el pensar está referida a la pregunta por aquello que se presenta. En consecuencia, el *cogito ergo sum* de la modernidad plantea una metafísica del objeto en la medida en que es puesto frente a un sujeto, una ob-stancia. Si la emergencia del sujeto es correlativa de aquello que se pone frente a él, el objeto es una presencia ante un Ser de razón, de consciencia. Por eso se eleva un ente como lo es el hombre a la categoría de Ser indivisible que piensa y razona. A su vez, el objeto, aquello que está frente a sí, debe pasar por la percepción y por la cogitación. Es la reflexión de aquello que pasa por la percepción de quien se ha erigido como Ser. Heidegger lo planteó en su conferencia en el año 1938, y anticipó el proceso global que acontecería al final del siglo xx, en el que el hombre sería despojado incluso de su carácter de Ser pensante para ser reducido a mera biología, mientras que los principios de la lógica matemática serían absorbidos por el “americanismo”⁵ estadounidense, hoy hegemónico en el proceso global, el cual se radicaliza en su fase transnacional, posterior a la caída del muro de Berlín.

La verdad como certeza de la representación

En este ámbito donde la realidad de todo lo existente se convierte en objeto, la verdad deviene certeza de la representación, dado que no hay duda en el fundamento de la físico-matemática y de la historia. Por lo tanto, todo lo existente ha de ser cotejado o comparado con este fundamento. En el caso del fenómeno natural, este ha de ser comparado con lo constante de las leyes y las reglas de la físico-matemática; el fenómeno histórico ha de ser cotejado mediante la crítica de fuentes, con lo constante

5. Americanismo para Heidegger es “algo europeo. Es un subgénero, aún no comprendido, de ese gigantismo que sigue libre de trabas y que en absoluto acaba de surgir de la esencia metafísica completa y agrupada de la Edad Moderna. La interpretación americana del americanismo por el pragmatismo está todavía fuera del ámbito metafísico”. *Ibíd.*, 90.

en el pasado, puesto que la historia solo puede ser objetiva si es pasada y escrita. Es esta concepción de la verdad la que se fundamenta en la época de la imagen del mundo. De suerte que lo raro, lo no habitual, lo singular, es decir, lo grande de la historia, queda inexplicado.

El costo de esta transformación es el olvido del Ser, reducido a ente, es decir, como lugar ante el cual se hacen presentes los objetos. Se puede sostener que hay una separación entre lo existente objetivado, lo ente y el Ser, siendo lo primero una representación del hombre.

Desde aquí es necesario que el objeto sea presencia, que esté presente, no como esencia, sino como aspecto ante la mirada del sujeto, del Ser de la consciencia y la razón. Es por eso, quizás, que Heidegger habla de una metafísica consumada ya que, ante el olvido del ser, el ente se pone como objeto ante otro al que se le ha imputado la sustancia propia del ser. Un ente, el hombre, al que se le ha elevado a la categoría de ser, de sujeto.

LA GESTELL. LO DISPONIBLE COMO ESENCIA DE TÉCNICA MODERNA

El *instrumentum* como a priori de la mirada moderna

Con la invención del *perspicillum* (telescopio) por Galileo, el mundo occidental encuentra un dispositivo que le permite avizorar una nueva fase del desarrollo de la ciencia, lo que no implica que sea el *instrumentum*⁶ lo que explica el viraje, a pesar de haber sido el primero construido contando con las leyes de la óptica: los fundamentos de las leyes matemáticas. Se puede decir que el *instrumentum* fue el *a priori* de lo que se va a constituir como objeto. Es decir, un objeto que permite que la mirada se amplíe al universo infinito, lo que se aplica también a la invención del microscopio, que permite instalar en lo más pequeño los que serán los significantes de la verdad científica moderna. Es lícito afirmar, además, que el *instrumentum* le da una mirada, un nuevo aspecto a la creación divina, a la vez que anticipa la destitución de Dios como explicación del mundo. El “punto de vista” del hombre, con todas las letras, viene a ser mucho más relevante, en tanto que de él parte la interpretación del mundo. La imagen como tal cubre todo lo que el hombre releva. El punto de vista como vivencia ante lo existente, ente.

En latín *instrumentum* significa dispositivo, instalación. Y la técnica es un dispositivo. Siempre se ha definido la técnica como un medio que elabora y utiliza instrumentos, aparatos y máquinas que pertenecen a las necesidades y fines a los que sirven. Heidegger le da el nombre de determinación instrumental y antropológica.

6. La técnica instrumental hace posible poner ante el hombre que contempla algo que es posible captar por los ojos. Hace visible la presencia. La representa. No obstante, es necesario no dejarnos desviar por lo presente, en tanto visible. Es necesario, pues, apuntar a la esencia de la técnica.

Desde esta perspectiva sería correcto decir que tanto la técnica antigua como la moderna son medios para un fin. Sin embargo, el pensador alemán subraya que los instrumentos no pueden ser concebidos como simples instrumentos, hechos y usados por el hombre a su antojo, menos aún aquellos que han participado del viraje de la ciencia. Es necesario buscar su esencia.

Heidegger parte de la definición de determinación instrumental para encontrar su interpretación verdadera. Y para ello parte de las preguntas: ¿Qué es lo instrumental? ¿Qué son un medio y un fin? A partir de esas preguntas deduce que allí donde domina lo instrumental impera la causalidad. Las cuatro causas planteadas por Aristóteles en la metafísica se manifiestan en la *ποίησις*, es decir, en el producir, y el producir tiene un camino que va desde el velamiento (*ἀήθεια*) hasta el develamiento (*ἀλήθεια*). Es precisamente allí, donde Heidegger ve el clivaje entre técnica artesanal y técnica moderna científica, que se dibuja una torsión.

Esta noción de develamiento le permite a Heidegger definir el rasgo fundamental de la técnica en lo instrumental, como fin y medio para desocultar la verdad. Es un modo de develamiento más que un medio. Cuando Heidegger se plantea la pregunta por la esencia de la técnica más allá de la determinación instrumental, más allá de lo meramente técnico, plantea que el desocultamiento *ἀλήθεια* (*alétheia*), se relaciona necesariamente con el sacar de lo oculto *τεκνή* (*tekné*), el producir, *ποίησις* (*poiesis*) y el saber, *ἐπιστήμη* (*epistémē*), de donde se extrae la relación entre el saber y el producir. Es decir que el conocimiento abre el camino al develamiento de la verdad mediante un proceso de producción que va desde la ausencia hasta lo logrado del producto en tanto que presente.

Al seguir a la técnica como dispositivo de desocultamiento se da cuenta de lo que le es esencial. Empero, esta determinación es válida para la técnica artesanal, no para la técnica moderna, puesto que esta se basa en la ciencia en la cual los tiempos de la naturaleza ya no son definidos por ella misma sino por otra lógica, la de la físico-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 *ποίησις* (*creación*), pero articulada a una liberación de energías sin límite, donde el cuidado es reemplazado por la extracción y la acumulación, sin consideración alguna más allá de provocar el producir.

Este desocultamiento que domina a la técnica moderna tiene como carácter 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,



indefinida. Esta tendencia a lo constante define al objeto, en tanto dependiente de lo establecido o de aquello que se establece, en la medida en 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 disponibilidades⁷, donde el hombre es compelido, provocado a extraer energías, acumularlas hasta la muerte de todo aquello que se constituya como objeto.

Por tal razón, ya no es producir desde lo velado hacia lo develado, sino producir objetos que han devenido existencias, una suerte de red de disponibilidades en la que redundan la presencia permanente de objetos, lo que se acompasa con la constitución de la imagen del mundo como sistema calculable y planificable, tanto *a priori*, facilitado por las ciencias de la naturaleza, como *a posteriori*, sostenido por las ciencias históricas del espíritu. Objetos que están disponibles y le dan la consistencia de manera constante, sin descanso, como existencias a las que se les extrae sus energías para acumularlas hasta la muerte, movilizadas de acuerdo con esa manera tan particular de explotar lo existente, facilitado por la máquina de la economía del mercado capitalista, para el que todo lo existente es susceptible de ser demandado y adquirido, sea lo que sea.

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 configuración de la producción representadora, es decir, como aquello donde se construye la producción de representaciones. Entendámosla como la producción de objetos, previamente indagados y autorizados por el saber científico. De tal suerte que el hombre viene a ser medida al imponer sus leyes en la consciencia.

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 vertiginoso de su esencia. Pero también, sin que lo sepa, el hombre vectorizará sus pulsiones hacia ese provocar al producir sin límite todo aquello que sea objetivable como una existencia más. No olvidemos los aportes del psicoanálisis al respecto, puesto que la pulsión no es el instinto, y más que propugnar por una suerte de homeostasis, su deriva se orienta a la destrucción si no se lo inhibe en su meta.

Junto a esa forma y su 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 físico-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, y

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

la ciencia, como la teoría⁸, interviene de una manera inquietante, pues la naturaleza es emplazada en un campo de objetos a los que la observación científica puede perseguir.

Heidegger hará una crítica al hombre moderno y lo exhortará a pensar en la sombra de lo existente de la época, lo ente. La nada que es el propio Ser “a cuya verdad será devuelto el hombre una vez se haya superado como sujeto, esto es, una vez que deje de representar lo ente como objeto”⁹. Es decir, cuando el hombre se deje exhortar por lo que le preocupa podrá ver en la sombra incalculable la luminosidad de lo oculto, pues irá más allá de lo representado como objeto. Sin embargo, advierte, “El hombre no podrá llegar a saber qué es eso vedado ni podrá meditar sobre ello mientras se empeñe en seguir moviéndose dentro de la mera negación de su época”¹⁰. El hombre permanecerá en una actitud de indiferencia ante su propia verdad, y por tanto, su destino es mortífero si le sigue dando la espalda a aquello que da qué pensar, lo preocupante.

CONSIDERACIONES SOBRE HEIDEGGER: LACAN. UN ENCUENTRO IMPOSIBLE¹¹ EN LOS TIEMPOS DE LA ALETHOSFERA

ρμονιᾷ ἀθανῆς θανερης χρείττων

“[...] superior y más poderosa que la armonía
que está manifiesta a la luz del día
es lo que no se muestra (lo oculto)”

Hemos teorizado hasta ahora lo que podría llamarse la instalación del saber científico moderno en el ámbito de lo existente, lo ente. Es menester entender que la verdad para la modernidad tiene, desde la metafísica de Descartes, el carácter de certeza de la representación; sin embargo, más que ser la garantía de la representación, esta noción para nosotros es un rasgo, si se quiere huella, que exige una lectura de la época a partir de sus fenómenos esenciales, teniendo en cuenta la estructura que le subyace.

Es Wittgenstein quien propone que no hay más verdad que la que se “inscribe en la proposición”, puesto que el lenguaje y la verdad están en el plano gramatical, es decir, que la estructura gramatical, tal como la piensa este filósofo, es el mundo. Cabe recordar que el primer Wittgenstein hace del lenguaje un constructo de proposiciones lógicas¹², cuya referencia de verdad está definida en una tabla y se produce a partir de una operación, sea ella negación, conjunción, disyunción, condición material, bicondicional, negación conjunta, o disyunción excluyente.

Lacan encuentra en esto un problema puesto que en las proposiciones de la filosofía la verdad está en el Otro con mayúscula. Cuestiona la idea según la cual no

8. Θεορία es una palabra griega compuesta de dos raíces: θεά: es la apariencia, el aspecto en el que algo se muestra, la vista en que se le ofrece. Ὀράο es mirar algo, examinarlo, considerarlo. Pero además θεά alude con otra acentuación a diosa, lo que se relaciona con otra manera de desocultar la ἀλήθεια, es decir, el respeto prodigado a lo que se desoculta. Ahora bien, se podrá leer θεωρία como “la respetuosa atención al estudio del desocultamiento de lo presente. Es el mirar *cobijante* de la verdad en la antigüedad”. Heidegger, *La época de la imagen del mundo*, 46. Mientras que en la modernidad la atención respetuosa al estado de desocultamiento deviene observación, lo que implica un giro que se apoya en otra manera de indagar lo ente, la naturaleza.

9. *Ibíd.*, 78.

10. *Ibíd.*

11. En tanto que lo posible en la modernidad es todo aquello que existe si es objetivable. Por tanto, al aludir a lo imposible nos referimos a lo real, a lo que asalta, lo que irrumpe. Al acontecimiento donde la verdad se da.

12. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus* (París: Gallimard, 1998).

hay verdad del sujeto sino en el Otro, en una suerte de metalenguaje que la regla, como lo hace “la canallada filosófica”¹³, en tanto que la verdad es inseparable de los efectos del lenguaje y solo puede localizarse en el lugar en que se enuncia. Ahora bien, si tenemos en cuenta que el lenguaje habla de la verdad, es necesario reconocer que su estructura, según De Saussure —junto a los aportes de Jakobson y Lacan—, es de diferencias, por tanto, las oposiciones, la contradicción, le dan consistencia. Decimos con Lacan que lo verdadero está por fuera de toda proposición, lo que incluye al inconsciente, pues este es efecto del lenguaje.

En el capítulo “La verdad, hermana del goce”, en el seminario XVII, Lacan aclara de manera sucinta el significante ‘reverso’ que pone en el título, que está menos relacionado con el anverso que con una trama, un tejido, en tanto que oculta algo. Indudablemente esto oculto corresponde a la verdad, que está más allá de lo que define la lógica proposicional¹⁴. Entonces, aludir a una verdad escondida, mas no ausente, implica considerar otra lógica diferente a la proposicional.

En el primer apartado del capítulo mencionado, Lacan da cuenta de dos concepciones de verdad, una, como lo hemos dicho, es la que el pensamiento moderno sostiene desde la lógica, una verdad inscrita en ese plano, que no acepta la contradicción ni el tercero, y que de cierta manera se inscribe en la lógica del objeto. La otra verdad es aquella que se presenta en la clínica, una verdad que se escabulle y de la que no es el sentido el que daría cuenta, como nos lo muestran los sueños o los actos y que Lacan, a diferencia de la ciencia moderna, relaciona con el sujeto del inconsciente, como lo más íntimo que le es extraño.

En *L’etourdit* (El atolondradicho), como en otros trabajos suyos, Lacan trata la verdad entendida a partir de los aportes de Heidegger —a quien hace honor en diferentes partes de su texto, a pesar de que a veces nos priva de sus referencias— y, en atención a una de las citas más comentadas, dice:

Y vuelvo al sentido a fin de recordar el esfuerzo que necesita la filosofía —la última en salvar el honor por estar al día y ahí donde el analista se señala por su ausencia— para vislumbrar cuál es el recurso, el suyo, el de todos los días: que nada esconde tanto como lo que revela, que la verdad, ἀλήθεια = *Verborgenheit*’.

De modo que no reniego de la fraternidad de este decir, puesto que lo repito solo a partir de una práctica que, al situarse desde otro discurso, lo vuelve indiscutible.¹⁵

Este “no reniego” es precisamente la fraternidad que hay en el decir de Heidegger y que Lacan encuentra en la clínica.

Para Heidegger, la verdad tiene estatuto de un señalar a partir de lo que se desoculta, lo que resplandece, lo que aclara, lo luminoso que se despeja como un

13. “No hay más meta-lenguaje que todas las formas de canallada, si llamamos así a esas curiosas operaciones que se deducen de que el deseo del hombre es el deseo del Otro. Toda canallada se basa en esto, querer ser el Otro, me refiero al Otro con mayúscula, de alguien, allí donde se dibujan las figuras que captarán su deseo.

Por otra parte, esta operación llamada wittgensteiniana no es más que un alarde extraordinario, una detección de la canallada filosófica. No hay sentido más que del deseo. Esto es lo que se puede decir después de leer a Wittgenstein. No hay más verdad que de lo que dicho deseo esconde de su falta, para hacer como quien no quiere la cosa ante lo que encuentra”. Jacques Lacan, *El seminario. Libro XVII. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) (Barcelona: Paidós, 1992), 64.

14. La lógica proposicional es un sistema formal para analizar proposiciones cuyo soporte está, como es sabido, en el principio de no contradicción.

Recordemos que la lógica del pensamiento científico se fundamenta en tres principios: principio de no contradicción, principio de identidad y principio de tercero excluido.

15. Jacques Lacan, “El atolondradicho” (1972), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 476.

parecer en una región libre del estado de *desocultamiento* administrada por el salir de lo oculto. El pensador alemán pregunta sobre el vínculo entre lo *desoculto* y lo oculto: ¿hay relación entre ellos, o es lo mismo? Lo *desoculto* pertenece necesariamente a lo oculto, si se considera la dialéctica antigua, la cual es propia del lenguaje.

En el texto sobre el fragmento 16 de Heráclito, Heidegger sostiene que la verdad en la modernidad, junto con la certeza, la objetividad, la realidad, no tienen que ver con el despejar griego ἀλήθεια (desocultamiento). Es necesario reiterar que en la época de la ciencia no solo se considera a la verdad como certeza de la representación, sino también se olvida la relación entre sujeto y objeto, en tanto que lo único que existe y que tiene validez es lo que es objetivable, puesto que pasa por el campo de la ciencia moderna, ora por el campo de las ciencias naturales, ora por el campo de las ciencias históricas del espíritu. Este hecho acerca a Heidegger al psicoanálisis, puesto que la verdad para el psicoanálisis no se presenta como una certeza, sino como algo que tiene estructura de ficción y se dice a medias, pues no puede decirse toda, se manifiesta con las huellas, las formaciones del inconsciente, como la θυσίς griega. De otra parte, en lo que respecta al sujeto y al objeto, la ciencia no considera que el sujeto¹⁶ exista, menos aún que pueda tener una relación con el objeto, puesto que lo que se privilegia en relación a la verdad es lo que se puede objetivar y representar. Mientras que para el psicoanálisis el sujeto tiene una relación con el objeto, no cualquiera, sino con aquel que deriva de la pérdida. Por su parte, Heidegger plantea que el hecho de tener el saber de la época nos dificulta el hecho de pensar. Por tanto, apela a lo fundamental del pensar, que es la capacidad de asombrarse ante lo simple y habitar desde allí. Ἀλήθεια es el rasgo fundamental que se manifiesta y deja el estado de ocultamiento. Para entender lo que Heráclito dice en este fragmento se necesita del asombro evidenciado en el preguntar. El pensador alemán toma el fragmento 16 —τό μὴ δῶνον πότε πῶς ἄν τις λάθοι— ¿cómo puede uno albergarse ante algo que zozobra?, y destaca que este fragmento es un interrogante cuyo acento está en la última palabra λάθοι, que alude al ocultar, olvidar, pues allí empieza el preguntar y, en consecuencia, la región donde se mueve el pensar. Λάθοι deriva del aoristo λανθάνω, que a su vez viene de la palabra ἔλαθον, que significa ‘yo permanezco oculto’. En griego antiguo esta palabra ἐλανθάνε, ‘permanecer oculto’, es orientadora pues dice “en tanto que el que lleva su vida permanece (en esto) oculto”¹⁷; por tanto, el estado de ocultamiento determina el modo en que el hombre ha de estar entre los hombres. Lo que Heidegger señala es que en el pensamiento griego antiguo el rasgo fundamental de lo presente está determinado por lo oculto, y que este ocultar-desocultar tiene un rango superior que domina lo presente. Y esta particularidad es la que caracteriza la lengua. Este esfuerzo por dar cuenta de lo particular de la lengua griega esclarece el sentido del

16. En primera instancia, nos referimos al sujeto del inconsciente, en su singularidad. Sin embargo, en la expansión de la globalización, en el americanismo, tampoco existe el sujeto de la razón, de la consciencia, debido a que el pragmatismo solo considera al hombre como un organismo, una suerte de “amasijo” neuronal y genético que se relaciona mediante la inteligencia, un instrumento de adaptación, con el medio ambiente.

17. Martin Heidegger, *Artículos y conferencias* (Barcelona: Odos Editores, 1998), 229.

pensamiento de Heráclito en el marco de su época, pensamiento que, podría decirse, es fundante del mundo occidental. Entender de esta manera el fragmento que nos ocupa sería diferenciarlo del sentido asignado en otras traducciones, como la que se hace a partir de Platón donde lo que se destaca es la *ιδέα*. Pues el estar presente en los griegos no se refiere ni al sujeto que se oculta, ni a aquel que es mirado en su ocultar por los otros, sino al permanecer oculto como esencia de la lengua griega. Por ejemplo, en la Odisea no dice que Ulises ocultaba sus lágrimas —no estaba como un yo que oculta las lágrimas como si fueran objetos— sino que Ulises permanecía oculto. En este mismo sentido el pensador alemán toma la palabra *ἐπιλανθάνεσθαι* (*epilanthánesthai*) que también tiene la raíz *λαθ*, la cual traduce como olvidar. El olvidar se dimensiona en su indiferencia de pensar lo esencial de esta región, puesto que le es propio, por lo tanto, no tiene que ver con la época de la imagen del mundo y su rapidez, sino con su esencia, según la cual el olvidar es retirarse para ocultarse. El olvido, *λήθη*, entonces, es un signo de ocultamiento. Y el olvidar no solo implica que se oculte lo que se olvida, sino que se oculta para el que olvida. Le es retirado al hombre. Es importante, en consecuencia, decir con Heidegger que el *λανθάνο* (yo permanezco oculto) “no menciona una forma de conducta del hombre entre muchas otras, sino que nombra el rasgo fundamental de toda conducta en relación con lo presente y lo ausente, [...] incluso el rasgo fundamental de la presencia y la ausencia mismos”¹⁸.

Para Heidegger la *Μνημοσύνη* (*mimosini*), la memoria, señala lo oculto, el olvido, *λήθη*, como aquello que da qué pensar. Aquí memoria no es la facultad de guardar lo pasado como si fuese un objeto representado, sino como aquello que se desoculta y que se coliga con aquello que concierne y que está oculto, lo que ha de ser tomado en cuenta: *λήθη*. La memoria es una huella que señala lo oculto, lo reprimido, tal como lo entendemos en el psicoanálisis.

En lo que respecta a la fórmula de Lacan, la traducción que sugiere de la palabra griega *ἀλήθεια* es aparentemente diferente de la propuesta por Martin Heidegger: *unverborgenheit*¹⁹; en *La esencia de la verdad*, un texto de 1943, el filósofo plantea que *ἀλήθεια* es lo Mismo, *Das selbe*, mas no igual, *das gleiche*: la distancia entre lo Mismo y lo Igual es que el primero hace brotar la diferencia mientras que el segundo no, pues implica una identidad. Por tanto, la pretensión de Lacan no es hacer del *significante* (=) una igualdad; más bien lo trata dentro de la lógica *significante*²⁰, al darle estatuto de lo Mismo en el sentido griego de hacer brotar la diferencia, pues es esa la esencia griega de la verdad, la *ἀλήθεια* en su dialéctica desocultar-ocultar: allí donde se manifiesta la esencia del Ser. Es decir que “*ἀλήθεια = verborgenheit*” es lo Mismo en el sentido griego, en tanto que (=) señala una diferencia relacionada con lo oculto, con la *λήθη*, con la *φύσις*. Este estatuto de lo mismo se opone a la identidad

18. *Ibíd.*, 232.

19. Lo hace sin el privativo *un* es lo mismo del alemán *verborgenheit* (*Wahrheit*), *heit* (carácter), *un* (arrancarse), *ver* (a la persistencia), *borgen* (a quedar oculto y puesto en seguro).

20. En esta lógica solo hay diferencias, puesto que un elemento adquiere propiedades si se relaciona con otro elemento. Por tanto, podemos decir que no hay sustancia, en tanto que esta supone que las cosas tienen propiedades intrínsecas por el hecho de existir, mas no por sus relaciones. De allí deriva lo planteado por Lacan al decir que un *significante* representa a un sujeto para otro *significante*. El psicoanálisis no solo plantea lo lógica del *significante* por sus relaciones, sino que introduce al sujeto en una estructura de diferencias como es el lenguaje.

sostenida por la lógica-matemática como ley del pensar en la forma $A=A$, es decir, el principio de identidad. Es la marca de la diferencia entre el Ser y el ente.

Es importante subrayar que esta traducción equivale a una suerte de confrontación y separación de lo que la lógica proposicional define como verdad. Por su parte, Heidegger traduce el término ἀλήθεια como desocultamiento, *unverborgenheit*. Es necesario subrayar con Félix Duque, uno de los traductores de Heidegger, que el prefijo *un* no es una mera negación sino que alude a una suerte de arrancamiento, en el caso de *unverborgenheit*, un arrancarse que enfrenta al desocultamiento con “un cobijar, un dar albergue y custodiar”.

En su texto ἀλήθεια Heidegger²¹ pone en consideración el fragmento 13 de Heráclito:

τὸ μὴ δῶνον πότε πῶς ἄν τις λάθοι

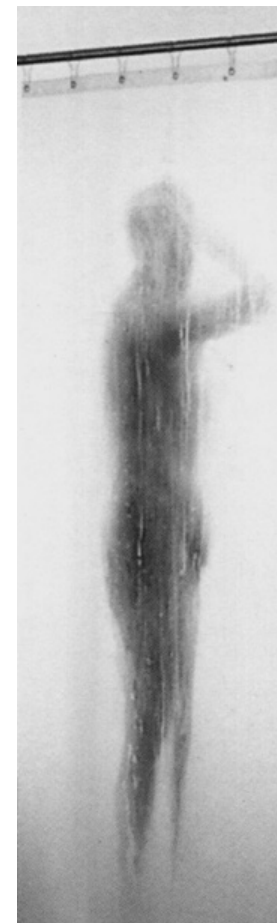
Plantea que el rasgo fundamental del desocultamiento de la presencia está determinado por el permanecer oculto, el permanecer desoculto. Para tal efecto recurre a diferentes fragmentos del texto del pensador griego con la idea de develar lo enigmático de ese fragmento 13:

¿Cómo puede uno albergarse ante algo que zozobra?

El no zozobrar nunca se refiere al ocultar o al desocultar, no de manera diferenciada, sino dialéctica, como Uno y lo Mismo. El continuo emerger, según Heidegger, se refiere a la φύσις (*physis*), pero esta φύσις *no* puede leerse como la naturaleza, tal como hacemos en nuestros días, como si fuera un permanente desocultarse, algo que permanentemente emerge. Sin embargo, con Heráclito entendemos, de manera enigmática en el fragmento 13, que no podemos seguir pensando la φύσις solo con emerger, a saber: φύσις κρύπτεσθαι φίλει: la naturaleza ama esconderse. Es decir, la φύσις se manifiesta, se desoculta, deja huella para luego esconderse, ocultarse. Permanecer enigmática.

Esta contradicción no podría captarse si funcionáramos con las proposiciones de la lógica matemática pero, considerando la dialéctica antigua, es menester pensar que allí donde hay una contradicción se esconde un enigma. Cabe anotar que los tres principios de la lógica moderna no operan, y no deben operar, pues a Heráclito es necesario entenderlo desde el pensamiento que lo sostiene, en el sentido en que lo oculto es fundamental y el arrancarse de lo oculto se enfrenta a él, donde eso oculto, repito, es un enigma.

Se puede decir que en la esencia de la verdad, ἀλήθεια, y en las cogitaciones hechas por Lacan, se llega al mismo lugar al que llega Heidegger, puesto que la verdad



21. Martin Heidegger, *Aletheia* (Barcelona: Edición de Serbal, 1994).

es no-toda, diferente a los ritos iniciáticos religiosos. Ceremonia de la palabra que opera sobre el cuerpo y no maniobra del cuerpo que apela la eficacia. Es necesario anotar que para Lacan, como para Heidegger, el enigma se relaciona con la verdad, mientras que para la ciencia el enigma entra en el campo de lo objetivable donde el saber y la verdad coinciden, en cuyo caso la verdad es formal, en razón a que es soportada por la lógica-matemática. Ya habíamos mencionado los principios en los que se sostiene la ciencia positiva moderna, cuyo soporte es una representación, una proposición donde la verdad es una V.

En lo que respecta al saber, mientras que para el psicoanálisis es un saber no sabido, para la ciencia este saber es posible; sin embargo, a este saber se le sustrae el Ser. Por otra parte, el saber y la verdad están relacionados, de tal manera que lo que se desoculta puede volverse a ocultar. En el pensamiento antiguo, en el cual se apoya el pensador alemán y, de cierta manera, el saber del psicoanálisis, no sucede lo mismo, puesto que el ocultamiento es esencial, por tanto, lo que desoculta es un arrancarse que muestra una huella o, si se quiere, un señalar un camino que da cuenta de que algo permanece oculto. Lo existente posibilita que el Ser se dé, como en una especie de cinta de Moebius. El Ser asiste constantemente al ente, a lo existente. Así podría explicarse el $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma \kappa\rho\acute{\upsilon}\pi\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota \phi\acute{\iota}\lambda\epsilon\iota$, en el que se presenta una torsión y, si se quiere, una distinción del saber fundamental, como en Platón, quien diferencia la apariencia de la verdad, distinto a lo planteado por los presocráticos, puesto que en la apariencia hay algo que se oculta; en consecuencia, la apariencia es más una huella que señala, que una diferencia respecto de la verdad.

La $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ significa lo que crece, lo propio dentro del crecimiento, es decir que no es un mero crecer sino un brotar esencial. Asimismo, el crecer no implica el estar aislado, sino el constituirse a sí mismo en el conjunto de lo existente, de lo ente. De tal suerte que, en el humano, los acontecimientos que se experimentan —engendramiento, nacimiento, infancia, madurez, envejecimiento, muerte— comprenden no un proceso natural, sino un destino humano y su historia. La $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ es, en consecuencia, un concepto original que determina y recoge tanto a la naturaleza como a la historia e incluye al ente divino.

La angustia patentiza la nada. El objeto *a*

En *Qué es la metafísica* Heidegger re-introduce la nada en lo más íntimo del Ser, y es aquí donde pierde su carácter de constante asistencia, puesto que la nada es una dimensión esencial en el Ser. Hay diferencias entre la nada de *Ser y tiempo* y la nada de *Caminos de bosque*, siendo más cercana al psicoanálisis la segunda elaboración, en la que la

nada se retira y se oculta en tanto que cuida y da albergue a la inagotabilidad. La nada junto al Ser y la apariencia constituyen una tríada en el pensamiento de Heidegger, que se distancia de Platón, como dijimos, puesto que para los sofistas el Ser no se aparta de la apariencia sino que la custodia, si puedo decirlo, como una cinta de Moebius donde la apariencia está preñada de Ser. El Ser se desoculta y brota en la apariencia.

Hay tres caminos necesarios para el hombre en medio del ser que se manifiesta en el desocultamiento, tres caminos para mantener al ser dentro de la apariencia, y contra la apariencia, y a la vez rescatar tanto al Ser y a la apariencia de la nada, del no ser.²²

1. El camino del Ser es ineluctable.
2. El camino hacia la nada es inaccesible, pero ha de ser pensado en unidad con el Ser.
3. El camino de la apariencia, contrario al de la nada, es accesible y transitado pero puede ser eludido.

La nada como núcleo esencial del Ser nos acerca a lo planteado por el psicoanálisis, en la medida en que se relacionaría con la angustia, el afecto por excelencia. En el texto arriba mencionado, Heidegger plantea que el aburrimiento es la patencia de estar en medio de lo existente en su totalidad, si se quiere: cuando el sujeto no está como tal. De otra parte, plantea que la angustia aparece en el anonadamiento ante la sustracción de esa patencia de lo ente. Cuando se está ante la nada emerge la angustia. Detengámonos en estas proposiciones. En el texto mencionado, Heidegger sostiene que la única posibilidad adecuada para que la metafísica se manifieste es sumergirnos en ella. En este caso formulando una primera pregunta.

1. Toda pregunta metafísica implica encontrarse con la metafísica en su totalidad.
2. Toda pregunta metafísica le concierne al cuestionador, puesto que está envuelto en ella.

Es decir que el preguntar metafísico concierne a la totalidad y ha de plantearse desde la situación de quien interroga, es decir: del hombre por su esencia. A diferencia de la metafísica, los dominios de la ciencia son distantes entre sí, puesto que lo existente está fragmentado en campos de objetos. La universidad es el organizador por excelencia que articula esos campos y los especializa. El enraizamiento de la ciencia y sus fundamentos se han perdido por completo. La referencia al mundo de las ciencias la hace buscar objetos. La ciencia concede a la cosa misma, de manera fundamental, la primera y la última palabra. Se presenta una suerte de sumisión al ente para que revele

22. Jorge Alemán y Sergio Lamere, *Lacan: Heidegger. El psicoanálisis y la tarea del pensar* (Barcelona: Miguel Gómez Ediciones, 1998), 69.

lo que hay en él gracias a la investigación y la doctrina. Servidumbre que se constituye como fundamento de su dominio sobre la existencia humana.

Se puede decir, con el pensador alemán, que la referencia al mundo de la ciencia no es fragmentaria sino una unidad radical. En *La época de la imagen del mundo* alude a un sistema que está enterado de todo, ya que los campos de objetos de la ciencia enuncian lo existente y no existe aquello que no sea indagado, investigado por la ciencia. Por tanto, la referencia al mundo es la referencia del ente al ente mismo. Además, la dirección de la actitud y de la investigación como irrupción de lo ente se hace desde lo ente mismo. Se puede decir que lo más íntimo del hombre científico se dimensiona como si estuviese afuera como otro. La ciencia y el mundo en su totalidad, concebido como sistema, no quieren, por lo tanto, saber de la nada. La pregunta por la nada en Heidegger emerge en relación con aquello que la ciencia no considera, dado que no está dentro de lo existente.

¿Qué pasa con la nada? Dice el pensador alemán: ¿cómo hablar de la nada si no está dentro de lo ente? Preguntar por la nada implica considerar algo que no está en medio de lo existente como objeto, tanto que la pregunta deviene contradictoria. La nada no es un objeto, en consecuencia no es una existencia. La nada es la negación de toda existencia. Sin embargo, al negar la existencia se recurre al entendimiento y esto niega la nada.

Tanto con Heidegger como con Lacan se puede decir que la nada no tiene otra alternativa que representarse con el significante. Con la negación. Hay nada en tanto que se subsume a la negación, no obstante, la nada es más originaria que el no y la negación. La negación depende de la nada. El entendimiento, en consecuencia, depende de la nada. En el seminario XVII Lacan plantea que el pensamiento es casi un afecto, pero esta vez lo relaciona con la angustia. Veremos más adelante cómo Heidegger pone de presente la relación de la nada con la angustia.

Para interrogar es necesario que se dé la nada. El problema de la nada es que no hay conocimiento previo como supone el pensamiento científico con el proceder anticipador en la modernidad e, incluso, el pensamiento filosófico, si tenemos en cuenta que *τὰ μαθήματα*, (*ta mathimata*) es un conocimiento previo. No queda más alternativa que tropezar con ella. Para tal efecto, es menester la omnitud de lo ente, trátase de lo existente en la ciencia moderna como todo aquello que se objetiva (la *alethosfera*), o de todo aquello que es del significante; en consecuencia, la negación daría a conocer esa nada. No obstante, se tendría una nada formal, razonada, y por tanto una nada figurada. Heidegger diferencia entre captar todo lo ente y encontrarse en medio de lo ente (lo interesante). Se capta lo ente en total, pero como sombra, es decir, como algo que no se percibe pero que está ahí. Sin embargo, nos sobrecoge en el

verdadero aburrimiento. El aburrimiento verdadero abre la existencia y nivela las cosas en una extrema indiferencia. Este aburrimiento nos revela lo ente en su totalidad. La alegría se ofrece por la presencia de un ser querido; solo en la templanza se presencia el acontecimiento de la existencia. Pero la nada se escurre. El temple de ánimo se nos pone ante la nada: la angustia.

La angustia no es una ausencia de determinación sino una imposibilidad de ser determinado. Es en la experiencia del desvanecimiento de lo ente en su totalidad que la angustia nos acosa, nos oprime. No queda asidero ninguno. Lo único que queda al escapárse nos el ente, y nos sobrecoge, es este “ninguno”²³, dice literalmente el pensador alemán. La angustia hace patente la nada. Heidegger nos pone en presencia de este afecto para dar cuenta de la nada, entendida como aquello que aparece cuando lo ente en su totalidad se nos escapa, cuando enmudece “la presencia de todo decir es”.

La nada se capta con la angustia, pero no como un ente ni como un objeto; en la angustia se hace patente la nada. La nada es una manifestación en lo ente, un asalto, si se quiere, un acontecimiento cuando este último caduca por la angustia. Heidegger propone que en la angustia no hay ni aniquilamiento ni negación de lo ente en total como forma de obtener la nada. La nada sale al paso junto con lo ente, en la medida en que este se escapa. La nada no atrae, causa rechazo. Lo curioso es que ese rechazo es una fascinada quietud. Es un rechazo entendido como una remisión a lo existente, al ente, lo que es insuficiente. El anonadamiento es la esencia de la nada.

Al darle un estatuto fundamental a la nada, Heidegger se ve llevado a plantear que la esencia de la nada conduce al ente a existir por primera vez. Es por la patencia de la nada que es posible la existencia de todo lo ente.

La existencia se sostiene dentro de la nada. La nada pertenece originariamente a la esencia del Ser mismo. Es menester subrayar que para Heidegger la nada no debe responder a la lógica del concepto sino a la experiencia de la angustia. La angustia radical está reprimida en la existencia pero emerge en cualquier momento. Por eso la pregunta por la nada viene a problematizar la existencia fundamentada por la ciencia. La ciencia puede abandonar la nada, no obstante, para entenderse, le es preciso preguntar por ella. El Ser es finito y se patentiza en la trascendencia de la nada.

Vemos con Heidegger que la ciencia no quiere saber nada de la nada, dado que no está en un sistema de lo existente como objeto. Y dado que la nada no es un objeto, sencillamente no existe, y por tanto, no hay un campo que investigue la nada.

La pregunta por lo ente excluye la nada en la ontología y el Ser se inserta en las coordenadas de la ciencia, a saber: en una verdad que se concibe como certeza de la representación y con relación al ser pensado como el hombre, como el único *subjectum*, el cual partiría del principio de los principios que es la consciencia, la subjetividad.



23. Martin Heidegger, *Qué es la metafísica y otros ensayos* (Buenos Aires: Fausto, 1999), 44.

En la modernidad, tanto el Ser como la nada se sustraen y su constante determinación no es considerada. Sin embargo, lo oculto no puede suprimirse. Es en el desocultamiento donde la verdad, en el sentido de ἀλήθεια, cobra su estatuto, en tanto que señal, huella que da cuenta de la oscuridad y lo enigmático de lo oculto. La verdad no toda es. La nada no es el Ser, en cambio, está supuesta en el objeto *a*.

Lacan tomará un problema similar al que apunta Heidegger en lo que respecta al Ser, la apariencia y el parecer. No obstante, el psicoanalista francés emplea el significante ‘semblante’ para evitar el uso de fenómeno y nóumeno, de apariencia y parecer.

En el psicoanálisis se abren dos vertientes en relación con el Ser:

- El Ser como nada de Ser.
- El Ser como semblante.

Tanto Lacan como Heidegger plantean que la nada carece de significante y, en consecuencia, no es posible referirse a ella, salvo en la lógica, así se introduciría en el ámbito de lo existente, en lo ente. Por eso en el seminario XX dice: “nada no es el Ser”. Como nos dice Jorge Alemán, Lacan introduce la nada bajo la negación de la cópula. Nada no es el Ser, pues es imposible dar cuenta de ella por medio del significante. Aquí se vuelven a encontrar Lacan y Heidegger para advertir que la patencia de la nada aparece en la angustia.

De la ἀλήθεια a la *Alethosfera*. O la verdad formalizada de la ciencia y sus efectos

En el seminario XVII, quizás fundamentándose en los trabajos de Heidegger, Lacan emplea las palabras griegas ἀλήθεια y Λήθος, ya mencionadas. Lo hace para dar cuenta desde el psicoanálisis de lo que el pensador alemán llamaría “Imagen del mundo”, entendido esto como un sistema calculable y planificable, una atmósfera poblada de significantes nuevos, trazas anticipadas por la mirada de Galileo, que representan lo real, constituyendo campos de objetos que dan cuenta de lo existente y que se formalizan mediante la investigación hasta su instalación en lo obvio. Por tanto, no se piensan. Significantes nuevos, a saber, la *Alethosfera* y las *lethosas*, el primero extraído de la palabra griega ἀλήθεια en condensación con ‘atmósfera’, lo que construye un neologismo que viene a dar cuenta de lo que se desoculta con la verdad moderna en virtud de su carácter de certeza de la representación; el segundo, resultado de la sustracción del negativo del anterior, λήθη, es decir, de un velamiento, de lo que está oculto, pero inscrito en lo que el saber científico define como existente, puesto que es

pensado como objeto. Oculto sí, pero susceptible de ser objetivado. En consecuencia, estas *lethosas* pueden ser evidenciadas por los dispositivos creados por la técnica moderna, como es el caso de los decodificadores y otros aparatos que están poblando la vida cotidiana. Pero esto no solo llega allí: hay un saber sobre estos objetos²⁴, que logran constituir un peligro para la vida en la Tierra, si seguimos las cogitaciones propuestas en estas notas.

Esta oposición —*Alethósfera/lethosas*— tiene una importancia capital para poder articular el sujeto de la ciencia, pues el primer concepto, *Alethósfera*, alude a aquello que sostiene la verdad formal, en tanto que produce un develamiento que no solo afecta lo real de la naturaleza, sino también al cuerpo del sujeto que es gozado y goza. Mientras que el segundo, *lethosas*, da cuenta de esos instrumentos y objetos²⁵ que retornan como existencias o como *gadgets*, objetos de brillo efímero, que pasan a ser desechos y restos del gasto. Son objetos que van del brillo al desecho, característica que les da consistencia en tanto fugaces, y que no son solo exhibidos en las vitrinas *stand*, sino que son existencias inagotables, dis-ponibles, con carácter de reposición y que pueden responder a la demanda de aquel que los pida, pero que dejan un haz de resto y desecho con el cual la ciencia y el mercado no han sabido qué hacer. Recordemos el desbordamiento del material radioactivo y de desechos, los cuales, después de su uso, se acumulan sin servicio alguno y retornan como objetos inútiles, restos que devienen objetos de angustia del hombre moderno. Estos restos ya no se gastan...

Lo interesante de la relación de mismidad entre Heidegger-Lacan²⁶ es precisamente que permite entender, o al menos hace más comprensible, el vínculo del sujeto con estas *lethosas*, disponibles en la *alethósfera*, y el capitalismo como condición para poder gozar, incluso en su política que, matematizándolo, mostraría la fórmula del fantasma ($S\Delta a$). En el seminario VII sobre la ética²⁷, ya Lacan había visto en el discurso

24. El Programa de Investigación de Aurora Activa de Alta Frecuencia —High Frequency Active Auroral Research Program (H.A.A.R.P.)— es uno de los ejemplos que se pueden citar aquí. El propósito de este programa es investigar las propiedades de la ionosfera y propugnar por el desarrollo de los avances de la técnica moderna y su empleo para las radiocomunicaciones y los sistemas de vigilancia. El dispositivo más importante de la estación H.A.A.R.P., ubicada cerca de Gakona, Alaska, es el Instrumento de Investigación Ionosférica, un radiotransmisor potente de

alta frecuencia que se orienta a modificar las propiedades en un campo limitado de la ionósfera. Los procesos que ocurren en dicha zona son analizados mediante otros instrumentos, tales como radares UHF, VHF y de sondeo digital, y magnetómetros de saturación y de inducción. La preocupación que deriva de aquí no es la investigación, sino el empleo que se tiene, y puede tener, de este saber, si se entiende la esencia de la técnica moderna, así como ha sido planteada desde el pensamiento de M. Heidegger y que llamó la Gestell (estructura

de emplazamiento o red de existencias), sobre todo si se conoce quienes financian el proyecto, a saber: la Fuerza Aérea y la Marina de los Estados Unidos, con la Agencia de Proyecto de Investigación Avanzada para la Defensa —Defense Advance Research Projects Agency (DARPA)— y la Universidad de Alaska.

25. No necesariamente aparecen como lo hemos aludido en otros textos publicados en esta revista, 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, objetos de investigación como el saber sobre lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande, cualquiera que se piense.

26. El encuentro entre Heidegger y Lacan es el cuestionamiento del Otro de la ciencia, es decir que sus proposiciones parten de lo singular, pero no se detienen en él sino que instalan esa singularidad y su incidencia en la ciencia y en sus campos en su totalidad. Por eso en varias oportunidades he aludido que el tomar el hueso duro de la topología, la lógica, etc., por parte de Lacan, no es un juego intelectual, ni una metáfora, sino una necesidad de introducir en lo existente el sujeto del inconsciente y el objeto *a*, en tanto que no existen en los campos de la ciencia, lo que implica un reordenamiento del saber sobre lo real, y en consecuencia una a-puesta en el tratamiento de lo real.

27. Jacques Lacan, *El seminario. Libro VII. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 1990).

de la ciencia un discurso dividido entre el saber absoluto y el no querer saber de la Cosa, lo imposible de la verdad, una verdad que muestra la relación interdicta con un objeto privilegiado, a saber, la madre. La Cosa. Esta equiparación de la Cosa con el deseo fundamental como verdad forcluída por la ciencia permite al psicoanálisis dar cuenta del sujeto de la ciencia, forcluído él mismo por el *cogito* cartesiano que, a pesar de introducirlo como sujeto pensante (*je pense*), es forcluído por el discurso científico.

Esto facilita captar a la vez la relación estrecha del sujeto con los objetos producidos por el discurso científico y sus efectos, que son desencadenados por el afinamiento de un nuevo “discurso”, el discurso capitalista, como producto de la relación sin límite de la tríada ciencia, esencia de la técnica moderna y capitalismo. Tríada que afina y precipita la extinción de todo lo existente a medida que el proceso global del capitalismo se instala en todos los rincones de la Tierra. Por eso podemos decir que el psicoanálisis no solo da cuenta de la tendencia mortífera de la pulsión en el sujeto, sino que advierte lo peligroso de la vectorización de dicha tendencia en el capitalismo, evidenciada en la formalización cada vez mayor del neoliberalismo a nivel mundial²⁸, lo que no es nada alentador, pues se anuncia lo más terrible (Φόβος - Δεῖμος).

BIBLIOGRAFÍA

- ALEMÁN, JORGE Y LAMERE, SERGIO. *Lacan: Heidegger. El psicoanálisis y la tarea del pensar*. Barcelona: Miguel Gómez Ediciones, 1998.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Aletheia*. Barcelona: Ediciones de Serbal, 1994.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Artículos y conferencias*. Barcelona: Odos Editores, 1998.
- HEIDEGGER, MARTIN. *La época de la imagen del mundo*. Madrid: Alianza, 2005.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Qué es la metafísica y otros ensayos*. Buenos Aires: Fausto, 1999.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Superación de la metafísica*. Barcelona: Edición de Serbal, 1994.
- LACAN, JACQUES. “El atolondradicho” (1972). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro VII. La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Buenos Aires: Paidós, 1990.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro XVII. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). Barcelona: Paidós, 1992.
- SUZUNAGA, JUAN CARLOS. “Modernidad, crueldad y exclusión del sujeto, o las contradanzas del discurso capitalista”. *Desde el Jardín de Freud* 13 (2013): 239-256.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG. *Tractatus lógico-philosophicus*. París: Gallimard, 1998.
28. Juan Carlos Suzunaga, “Modernidad, crueldad y exclusión del sujeto, o las contradanzas del discurso capitalista”, *Desde el Jardín de Freud* 13 (2013): 239-256.