

Chapter Title: CRÍTICA A LA TÉCNICA MODERNA. SUJETO DEL DESEO, CULTURA, POLÍTICA

Chapter Author(s): Martín Aulestia Calero

Book Title: Desafíos del pensamiento crítico, Tomo II

Book Subtitle: memorias del Décimo Congreso Ecuatoriano de Sociología y Política

Book Editor(s): Adrián López Andrade, Darío Terán Pazmiño and Francisco Hidalgo Flor

Published by: CLACSO

Stable URL: <http://www.jstor.com/stable/j.ctvt6rmf7.11>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



This content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



CLACSO is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Desafíos del pensamiento crítico, Tomo II*

JSTOR

CRÍTICA A LA TÉCNICA MODERNA. SUJETO DEL DESEO, CULTURA, POLÍTICA

Martín Aulestia Calero

Estudiante de octavo semestre de la carrera de Sociología, Universidad Central del Ecuador

Recibido: 13-05-2016

Aprobado: 11-10-2016

Resumen

El presente trabajo es una reflexión crítica que da cuenta de la relación entre deseo, cultura, técnica y política en la sociedad moderna-capitalista. Parte del psicoanálisis, que postula que el ser humano está atravesado por una estructura de falta: el deseo, que lo constituye como tal. Esa estructura se origina en un suceso mítico que da origen a la cultura humana: la separación radical del orden de la necesidad, de la naturaleza, de la animalidad. Siendo así, debería pensarse que la posibilidad de tal escisión constitutiva es la facultad propiamente humana del lenguaje; lenguaje del que el ser humano no sólo se sirve, sino en el que vive.

Palabras clave: sujeto, deseo, cultura, técnica moderna, lenguaje.

Abstract

The present article is a critical reflection, which gives an account of the relation between desire, culture, technique and politics in the modern-capitalist society. Taking Psychoanalysis as a starting point, which states that a human being has an internal structure of lack: the desire, which constitutes him/her as such. This structure comes from a mythical event which originates human culture: the radical separation in the order of necessity, nature and animality. That being the case, one should think that the possibility of such constitutive scission is the actual human faculty of language; language which humans do not merely use, but in which they also live.

Keywords: subject, desire, culture, modern technique, language.

El mal, pues, no deriva de la racionalización de nuestro mundo, sino de la irracionalidad con que actúa dicha racionalización

Theodor Adorno y Max Horkheimer

El pecado original es la hora de nacimiento de la palabra humana, en cuyo seno el nombre ya no habita indemne

Walter Benjamin

Una piedra (así como un aeroplano) no pueden jamás elevarse exultantes hacia el sol y moverse como la alondra; y sin embargo, ni siquiera la alondra ve lo abierto

Martin Heidegger

La humanización integral del animal coincide con una animalización integral del hombre

Giorgio Agamben

Introducción

Freud y la estructura de falta

Desde el psicoanálisis es posible emprender una reflexión muy rica en posibilidades teóricas a la hora de explicar la escisión ontológica entre naturaleza y cultura, como circunstancia que habría posibilitado el surgimiento histórico de lo humano como tal. Esa siempre mítica escisión abriría en el sujeto un espacio caracterizado por el vacío, por la ausencia, por la falta; falta a través de la que, y a partir de la cual debiera entenderse a lo humano como fundado y sostenido en ella. Esa afirmación vuelve menester el ejercicio reflexivo respecto de algunas de sus implicaciones. En este trabajo busco discutir en torno a un efecto cultural muy puntual que sería uno de los productos –si bien uno de fundamental importancia– de esa escisión constitutiva: la técnica y la relación de la técnica con el sujeto del deseo del psicoanálisis. Concretamente, es necesario pensar a la técnica como una manifestación cultural transhistórica –que adopta diversas formas en el devenir del ser en tanto ser–, esto es, desde que, según la mitología psicoanalítica en la que sostengo el trabajo presente, como tal el sujeto se funda en el deseo. Además busco hacerlo en sus manifestaciones más contemporáneas, entendiendo por tal a aquellas que han surgido como producto de la ética productiva específica del capitalismo.

Por la cantidad de detractores que tiene la explicación psicoanalítica del sujeto y del origen de la cultura, no considero ocioso dedicarle algunas líneas a la explicación de tales temáticas. A pesar de lo que suele creerse en lecturas superficiales, Freud articuló ya la idea del sujeto como sostenido en el vacío del deseo. No es, pues,

como muchos pretenden, una tergiversación lacaniana de Freud. Eso queda explicitado de modo fundamental en *El malestar en la cultura*, donde Freud afirma que “*el designio de ser felices que nos impone el principio de placer es irrealizable*, mas no por ello se debe –ni se puede– abandonar los esfuerzos por acercarse de cualquier modo a su realización” (Freud, 2012a, p.134). Este apunte es fundamental, ya que justamente Freud está delineando la idea de que, en última instancia, el deseo, que es condición de la posibilidad de felicidad, es constitutivamente inaccesible. Hay que reconocer que Freud está pensando el problema en términos de individualidad: “la felicidad, considerada en el sentido limitado, cuya realización parece posible, es meramente un problema de la economía libidinal de cada individuo” (Freud, 2012a, p.134), pero esa individualidad no deja de remitir al problema universal: ningún individuo, puede, pues, satisfacer plenamente sus anhelos de felicidad; en última instancia, *lo generalizable aquí es que el deseo es, para todos, inaccesible*. Pero lo fundamental en Freud es que apunta a algo más que a la descorazonada fatalidad, busca dar cuenta de una dimensión constitutiva: “no se puede abandonar los esfuerzos por su realización”. Los seres humanos en cuanto tal están ontológicamente imposibilitados de detener ese movimiento que constituye lo real, esa búsqueda de los sujetos de lo que podría colmarlos, la felicidad definitiva: su deseo. Ese movimiento irrefrenable va a ser el motor de todas las formas de la cultura humana.

Si tal es lo que constituye a cada sujeto, habría que preguntarse por el marco general en el que tal imposibilidad constitutiva es pensable. Esto es, debemos responder a la pregunta de qué es para el psicoanálisis, para Freud, la cultura. Tanto en *El malestar en la cultura*, como en *El porvenir de una ilusión*, Freud entiende a la cultura como “la suma de producciones e instituciones que *distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales* y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí” (Freud, 2012a, p.141). Por eso la importancia de pensar el proceso mítico de escisión entre la naturaleza-animidad y la cultura. En Freud específicamente, ese paso definitivo, la fundación de la cultura, es expuesto en el relato nietzscheano¹ de los hermanos parricidas expuesto en *Tótem y Tabú*, donde se sostiene que a partir del asesinato del Padre primordial aparece la necesidad de constituir una serie de reglas, leyes y prohibiciones –tales son los tabús– que eviten vuelva a suceder algo como tal asesinato. Son esas reglas, leyes y prohibiciones, además del retorno mítico del padre asesinado bajo la forma material del tótem y simbólica del tabú –la prohibición–, las que constituyen ya una cultura propiamente humana: “La comida totémica, quizá la primera fiesta de la humanidad, sería la reproducción conmemorativa de este acto

¹ Tanto sobre el relato de la muerte de Dios de Nietzsche, como sobre el del asesinato del Padre primordial freudiano, habría que recordar la interesantísima fórmula de Lacan: la fórmula del ateísmo –de la muerte del Padre– no es “Dios ha muerto”, no es “el Padre ha muerto”. Es: “Dios es inconsciente” (Lacan, 2001, p.67). Se ha interiorizado como Ley simbólica generadora de prácticas en el orden de la cultura

criminal y memorable, que constituyó el *punto de partida de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la religión*” (Freud, 2011, p. 185).

Para Freud la conquista del fuego, símbolo y metáfora de toda la cultura como posibilidad, *es producto de la imposibilidad, de la ausencia, en fin, de la renuncia al deseo* —que es un proceso cultural que se reactualiza en cada sujeto individual. En efecto: “esta grandiosa conquista cultural representaría la recompensa a una *renuncia pulsional*” (Freud, 2012a, p.142). Hermanada con esta constatación, Freud entiende que son productos de la cultura “las herramientas, con que el hombre perfecciona sus órganos”, “las máquinas que le suministran gigantescas fuerzas que puede dirigir”, “la escritura que es, originalmente, *el lenguaje del ausente*”, y la vivienda, “sucedáneo del vientre materno, primera morada cuya *nostalgia quizás aún persista en nosotros*, donde estábamos tan seguros y nos sentíamos tan a gusto” (Freud, 2012a, p.142-143). Esas reflexiones son particularmente importantes. Primero, porque sugieren que es sólo el sujeto humano, a partir de su ingreso en el orden de la cultura, el que está posibilitado de establecer una relación específica con su propia fabricación, creando “realidad donde antes no existía”, en el sentido de la *techné* aristotélica: de aquí que se pueda afirmar que las herramientas y las máquinas, esto es, el desarrollo técnico, *es una respuesta a la renuncia constitutiva que funda la cultura*. Freud no es menos sugerente en lo referente al lenguaje escrito y a la vivienda, dos ámbitos a los que deberíamos prestarles suficiente atención. La escritura es descrita como “el lenguaje del ausente”, es decir, *la escritura aparece como la huella perenne de algo-que-falta*. La pregunta obvia aquí es, ¿por qué, sino por una ausencia de algo, es que lo humano pudo “inventar”² al lenguaje?³ Por otro lado, la vivienda aparece como metáfora material del vientre materno, lo que tiene consecuencias específicamente anímicas: el vientre materno aparece como algo que *siempre-va-a-faltar*. El desarrollo de la cultura y de la técnica en este esquema es la respuesta de lo humano a la nostalgia irrenunciable de un algo que, por más que trate de sustituir, va a continuar faltando. Porque si dejase de faltar, entonces el sujeto sería una totalidad, se cerraría un círculo. Pero al mismo tiempo *se acabaría* lo humano, porque, en éste esquema, lo humano viene a ser justamente un círculo nunca completamente termi-

² “Inventar” al lenguaje es una idea inexacta. Porque dicho en esos términos asumiría un sujeto constituido por completo antes del lenguaje, que se le vendría a añadir nada más después, desde algún exterior metafísico o desde la pura necesidad práctica. El problema es más complicado: no es el sujeto previamente constituido quien inventa el lenguaje, sino que en un mismo movimiento es ese mismo lenguaje el que “fabrica” a sus sujetos. El lenguaje no es por lo tanto una dimensión puramente instrumental; es una condición ontológica de posibilidad de lo humano.

³ Para Marx, el origen del lenguaje más bien radicaría en “la necesidad, los apremios del intercambio con los demás hombres” (Marx, 1974, p.31). Eso no es incompatible en modo alguno con la tesis del psicoanálisis. Esa necesidad de intercambio no sería un momento originario, sino la prohibición que funda el vacío, y con ello, al sujeto. Esa fundación sería, creemos, un simultáneo salir de la animalidad-aparecer el lenguaje-surgir necesidades materiales de intercambio (trabajo).

nado, producto del vacío y la distancia insalvable respecto de la naturaleza de la que se escinde y de los otros con quienes -en tanto otredad radical- jamás sería posible la reconciliación definitiva en una unidad renovada.

La cultura como producto del deseo

Siendo así, Freud estaría diciendo que la fundación de lo humano en tanto cultura y orden simbólico, la Ley en tanto prohibición como articuladora de las posibilidades mismas de la sociabilidad humana y de sus diversos tipos de comercio –económico, sexual, etc.– tiene su punto de partida en la pérdida de algo fundamental. Esta pérdida termina por constituir en el sujeto una escisión radical y definitiva con el orden de la necesidad y de la naturaleza, fundando como contraparte cultural más bien *el deseo*: es solamente en esa escisión respecto de la necesidad natural donde se puede comprender el concepto freudiano de *Trieb*: la pulsión. Es que el deseo vendría a ser no el deseo por un *algo* en particular, sino una dimensión constitutiva del sujeto, la falta como estructura que funda en el mismo movimiento al sujeto y a la cultura. El deseo en Lacan se identifica, además, con lo inconsciente. El deseo, la pulsión, el inconsciente, vienen a ser posibles exclusivamente en lo humano –a partir del abandono de los códigos específicos de una necesidad natural– y se constituyen como lo primordialmente indomeñable, lo que evita que el sujeto se pueda definir como una totalidad definitiva, como una identidad esencial que se revelaría después de los avatares de las formas culturales concretas. Lo que en la filosofía clásica de la modernidad se pensó como un *yo* centrado aquí se piensa más bien como constitucionalmente escindido, la actividad consciente deja de ser posible para comprender a los seres humanos, y debe aparecer la dimensión de su actividad pulsional inconsciente. El deseo es el concepto que da cuenta de ese descentramiento, y es por ese descentramiento y fragmentación constitutiva que aparece la estructura de ausencia de la que venimos hablando, que es la imposibilidad de cierre definitivo y por lo tanto la apertura de la finitud.

El sujeto aparecería *sujeto* a la cultura sólo en tanto hay una estructura de falta que a ella lo ata y de la que se sostiene. Esa falta en la que se sostiene el sujeto a partir de su escisión con el orden de la naturaleza abre en el sujeto un *suspenderse en el vacío*. En efecto, el ingreso al orden de lo humano implica que “el hombre suspende su animalidad y, de este modo, abre una zona “*libre y vacía*” en la cual la vida es capturada y abandonada en una zona de excepción” (Agamben, 2006, p.146). La vida humana como tal se juega entonces en el estar suspendida, en una estructura de falta y en el vacío irremediable.

Esa estructura de falta y el vacío irremediable terminarían posibilitando al lenguaje como el mecanismo de simbolización a través del cual el sujeto ingresa a la cultura y dentro del cual el sujeto en tanto sujeto se mueve. Así, además de la estructura de

falta, si algo define al sujeto en su *sujetidad* no es sino el tener al lenguaje como soporte de semiotización permanente del mundo. Valga decir que sin esa posibilidad significativa lo humano en tanto orden de la cultura no sería posible, porque lo que discrimina al hombre del animal es el lenguaje, pero este no es un dato natural innato en la estructura psicofísica del hombre, sino *una producción histórica* que, como tal, no puede ser propiamente asignada al animal ni al hombre. *Si se quita este elemento, la diferencia entre el hombre y el animal se borra* (Agamben, 2006, p.73-74).

El reconocimiento de que el lenguaje no es un dato innato implica reconocer que el sujeto ha roto de manera definitiva con el orden de la naturaleza; la historicidad del lenguaje significa reconocerlo como producto de la cultura humana, reconociendo así mismo que esa historicidad no niega el hecho de que sólo a partir de él lo humano es posible. La humanización del hombre a través del lenguaje es un hecho transhistórico. Lo histórico aparece a partir de esa constatación primera.

Esa estructura de falta y esa posibilidad humana de hacer uso de la simbolización a través del lenguaje es la que *impulsa* -en el sentido de ser efecto de la pulsión- al sujeto a la creación de todo aquello que podrían llamarse, sin que en ello deba leerse una comprensión utilitarista o pragmatista, productos culturales. Esa posibilidad tiene que ver, creemos, con el hecho de que la ausencia constitutiva es la que termina provocando en el sujeto un cuestionarse, y ese cuestionamiento es sólo posible dentro del lenguaje. Sigmund Freud, en sus *Tres ensayos sobre una teoría sexual* identifica ese cuestionarse del sujeto, cuando afirma que los niños tienen una tendencia innegable a preguntarse por la sexualidad, por el origen (del ser) y por la diferencia (de los sexos). Siendo así, la existencia de esa pulsión que pulsa porque se pregunta, y que se pregunta porque algo falta en el sujeto, es que podemos hablar con Freud de que en el sujeto, desde muy temprano en su crecimiento, se constituye una “pulsión de saber” (Freud, 2012b, p.75). Una suerte de “voluntad de saber” va a articular no sólo al sujeto como individualidad, sino a la cultura misma como un producto humano que se erige como respuesta provisional a una duda constitutiva que se formula en el lenguaje y sobre la base misma de la ausencia. Por estar sostenida en esa base –inexistente como tal por ser ausencia- según Freud esta voluntad de saber del sujeto va a ser un permanente acto fallido, un “fracaso típico” (Freud, 2012b, p.78), ya que la estructura de falta que plantea la duda constitutiva sería por definición incognoscible. El acceso a esa falta constitutiva sería el encuentro mismo del sujeto con su deseo, y por tanto, su *muerte* como sujeto, un acto imposible al que deberíamos llamar *destitución simbólica*. Es que todo aquello que el sujeto hace de sí es posible a partir de esa ausencia como insorteable e infranqueable.

Por otro lado, el proceso de acceso a la cultura es un proceso de permanente reinscripción de los nuevos potenciales sujetos, es decir, de subjetivación de las nuevas generaciones, en un movimiento permanente e indetenible: “Sacamos a nuestros hijos del fango y la abyección, y después nos esforzamos por eliminar las huellas de ese origen” (Bataille,

2015, p.65). Es decir, por un lado cada nuevo sujeto potencial sufre un proceso traumático de arrebatamiento de la naturaleza, como si se aventase una cuerda al otro lado del abismo que separa a la naturaleza de la cultura humana. A pesar de la aparente cercanía, del eventual engaño de la vecindad, “saldrá a la luz que esta vecindad extrema entre las dos constituciones esenciales es engañosa, y que entre ellas hay *un abismo* que no puede ser superado por ninguna mediación” (Heidegger, en Agamben, 2006, p.115). Y esta es una idea ya defendida por Freud en *Más allá del principio de placer*:

El camino hacia atrás, hacia la *satisfacción plena*, es obstruido por las resistencias en virtud de las cuales las represiones se mantienen en pie, y entonces no queda más que avanzar por la otra dirección del desarrollo, todavía expedita, *sin perspectivas de clausurar la marcha ni de alcanzar la meta* (Freud, 1984, p.42).

El camino hacia la completud, hacia la totalidad de la satisfacción se ha cerrado, Pero es imposible “clausurar la marcha” que ha dado comienzo con la cultura humana, en tal imposibilidad se sostiene su movimiento.

Cultura como fetiche y naturalización

Esto nos impone la pregunta por las maneras en que lo humano logra vivir a pesar de esa imposibilidad de superar el vacío. Deberíamos pensar la respuesta a partir del concepto freudiano de fetichismo. Freud entendía al fetichismo como el acto de sustitución del objeto del deseo por otro; el acto de su desplazamiento, de la sublimación del sustituto (Freud, 2012b, p.56), lo que lo eleva temporariamente a la categoría de *objeto del deseo*, pero sólo para descubrir luego que no era tal, sino una suerte de paliativo momentáneo. En todo caso su función es “volver a constituir la felicidad perdida” (Freud, 2012b, p.110). Si radicalizamos esa comprensión, deberíamos poder decir que la cultura misma es un *fetiche*, un sustituto del objeto del deseo, y que los productos de la cultura son sublimaciones de la ausencia constitutiva que terminan demostrando que no satisfacen esa pulsión permanente del sujeto, esa búsqueda inextinguible, ese preguntar incesante. *La cultura misma es un fetiche*.

La técnica como manifestación de la cultura humana es una forma de este fetiche. Para Aristóteles, la *techné* era esa dimensión en la que lo humano podía crear realidades antes inexistentes, en última instancia, toda forma de producción de la cultura. Y eso no deja de distanciarlo de la animalidad: “Mientras que los demás animales viven reducidos a las impresiones sensibles o a los recuerdos, y apenas se elevan a la experiencia, el género humano tiene, para conducirse, *el arte y el razonamiento*” (Aristóteles I, 2012, p.25). Huelga aquí una precisión: no debería leerse la *techné* como equivalente a técnica en el sentido moderno, como fabricación destinada a la productividad, al pragmatismo, a la ganancia del capital. Es creación del mundo humano en explotación de las facultades creativas-artísticas mismas de los sujetos, en todas las dimensiones de su posibilidad. Aún más, el puro pragmatismo tenía un olor sospechoso para Aristóteles:

El fin de la especulación es la verdad, el de la práctica es la mano de obra; y en los prácticos, cuando consideran el porqué de las cosas, *no examinan la causa en sí misma, sino con relación a un fin particular y para un interés presente* (Aristóteles II, 2012, p.53).

Finalmente en Aristóteles hay más *humanidad* en la *techné*, en tanto posibilidad artística-racional de crear mundos humanos, que en el pragmatismo: “el conocimiento y la inteligencia, según la opinión común, son más bien patrimonio del arte que de la experiencia” (Aristóteles I, 2012, p.26). En esa *techné* como posibilidad y capacidad específicamente humana radica la diferencia fundamental, según Martin Heidegger, entre los sujetos humanos, en tanto entes que se preguntan por el ser, y los demás entes: “La piedra es sin mundo, el animal es pobre de mundo, *el hombre es formador de mundo*” (Agamben, 2006, p.95). La técnica moderna es, no obstante, una forma de esa creación de realidad humana, a pesar del pragmatismo que define en su modo histórico-específico de ser. La técnica moderna es una forma histórico-cultural de relacionamiento con esas preguntas constitutivas de lo humano, con su estructura de vacío primordial. Es pues, una forma de fetiche.

El pragmatismo de la técnica moderna debe ser leído como una manifestación histórica específica de ese vacío esencial del sujeto. Es que si la realización de la totalidad implicaría la deconstitución misma del sujeto, el *ser-imposible* por definición crea en el sujeto la conciencia de su finitud. Es eso lo que hace del sujeto un *ser-para-la-muerte*, siendo tal su dimensión más auténtica. Pero esa conciencia define otro elemento constitutivo de lo humano: el horror, el pánico, el vértigo; la imposibilidad de rehacer el camino andado desde ese primer salto hace que el asomo al vacío, al filo del abismo como posibilidad más radical de acercarse a la plenitud del deseo perdido, cree la conciencia de la extinción en la oscuridad que desde ahí se contempla. Asoma la conciencia, quizá aún intuitiva, de que, frente a la imponencia de ese vacío, lo humano no es más que pura finitud.

Por eso la pérdida fundante abre un *pathos*, un padecimiento constitutivo, y junto a él abre también en el sujeto un *ethos*: un *ethos fundamental*, como lo entiende Bolívar Echeverría. Ese *ethos fundamental* sería la respuesta a la conciencia de la finitud, al horror que provoca. Es que si la primera naturaleza ha sido perdida, el sujeto necesita, para aferrarse a algo, al menos ilusoriamente, constituir una segunda naturaleza: tal es el *ethos fundamental*, la fabricación de una segunda naturaleza que cree la ficción de la no-nostalgia por la primera. La diferencia está en que esta segunda naturaleza es social y política, además de histórica. El *ethos fundamental* es por ello una forma histórica de ese fetiche que es la cultura, que pasa a asumir frente a los sujetos la forma de *la necesidad*. Pero el efecto-fetiche de la cultura termina demostrando siempre lo momentáneo de su efecto paliativo, porque aún esa naturalización como necesidad de las formas históricas termina derrumbándose en la emergencia de formas sociales nuevas, que otra vez serán naturalizadas. La naturalización como intento de retorno a algo-que-sea-natural provoca la ilusión de la *necesidad*. Las formas naturalizadas como necesidad terminan demostrando su contingencia, y con ello, el(los) orden(es)

mismo(s) de lo humano. Entonces, deberíamos ver en la relación del sujeto moderno con el pragmatismo de la técnica moderna una manifestación histórico-fetichista (que no es sino decir *cultural*) de ese *ethos fundamental*. Por eso Bolívar Echeverría afirma que el sujeto que ha salido del orden de la naturaleza, que lo ha trascendido, debe ser pensando como un “ser metafísico”. Es decir, un ser para el que el orden de la necesidad natural no significa una finalidad en sí misma, por otro lado, por su imposibilidad, sino el asiento sobre el que se reproduce “una necesidad más fundamental” –podríamos decir, una necesidad que trasciende a la necesidad misma, deviniendo deseo–: la de reproducción de una forma histórica-cultural de sociabilidad y politicidad (Echeverría, 2011).

Es significativo que para Georges Bataille una explicación satisfactoria de las dimensiones totales de lo humano es posible solamente desde un pensar histórico de las formas de desgarramiento y relacionamiento del sujeto con el vacío constitutivo que en él abre la “nadificación del paraíso de la animalidad”, como lo llama Echeverría⁴.

Pues el cambio producido por *la llegada del hombre* no puede separarse de *todo cuanto constituye el devenir del hombre (...)* sólo puede entenderse al ser inserto en la historia, en las transiciones, en los pasos de un estado a otro, no en una mera sucesión de hechos aislados (Bataille, 2015, p.52).

Una de esas formas históricas de inserción del ser en la historia, de *manifestación ahí del ser*, por decirlo con Heidegger, es sin duda la técnica moderna.

Finalmente, si junto a algo debiese pensarse la técnica moderna es junto al desarrollo del conocimiento científico que es su posibilidad. Debemos reconocer aquí la posibilidad de *naturalizar* el desarrollo histórico de la técnica moderna desde ciertas comprensiones filosóficas, que han afirmado que el conocimiento (técnico) es producto de las realizaciones del *sujeto trascendental*, en el sentido de Kant y Edmund Husserl, esto es, como el conjunto de categorías apriorísticas comunes a los sujetos cognoscentes. Así, pues, la técnica moderna aparecería como *despliegue* de ese sujeto trascendental. Por ello no es ocioso prestar atención a la advertencia que hace Jürgen Habermas en la primera de sus tesis en *Conocimiento e Interés*: “Las realizaciones del sujeto trascendental tienen su base en la historia natural del género humano” (Habermas, 1989, p.174). La referencia habermasiana a la *historia natural* es relevante en el contexto que hemos venido trabajando, porque hablar de una historia natural no es sino hablar de *la-historia-hecha-segunda-naturaleza*, cuyo efecto es el desplazamiento de la explicación histórica del conocimiento a la explicación idealista del conocimiento como despliegue de categorías *a priori*, a-históricas.

⁴ Para Freud, si bien la dinámica general de la vida, tanto orgánica como individual y cultural es la lucha entre Eros y la pulsión de muerte, habría que rescatar sin duda la particularidad de la dinámica cultural. Y justamente esa particularidad es el hecho de que la cultura “es aquella *modificación del proceso vital* que surge bajo la influencia de una tarea planteada por el Eros y urgida por Ananké, por *la necesidad exterior real*: tarea que consiste en la unificación de individuos aislados para formar una comunidad libidinalmente vinculada” (Freud, 2012, p.200). Esa modificación del proceso vital es lo que Bolívar Echeverría llama la deformación-perversión del cumplimiento de las funciones vitales en el salto de la animalidad a la cultura (Echeverría, 2011, p.131).

Pero pensar la relación entre conocimiento (como producto cultural resultante de la *pulsión de saber*) e interés (como estructuración histórica de las direcciones de respuestas posibles a tal pulsión) es comprender con Habermas que “los intereses histórico-naturales a los que reducimos los intereses que guían el conocimiento, proceden a la par de la naturaleza y de la *ruptura cultural* con la naturaleza”. Esto es, no hay posibilidad de conocimiento si no es a partir de la escisión constitutiva de lo humano y el paraíso de la animalidad; los *intereses que guían el conocimiento* se configuran históricamente bajo las formas sociopolíticas de *segunda naturaleza*, pero lo que atraviesa a todas esas modalidades es la estructura de falta y la ausencia constitutiva. Así, siendo el conocimiento humano una forma de responder al vacío, se comprende que “el conocer es instrumento de *la autoconservación en la medida misma en que trasciende la mera autoconservación*” (Habermas, 1989, p.175). El conocimiento es posible sólo en tanto sus agentes, los sujetos humanos, han trascendido el orden mismo de la autoconservación, de la necesidad, de la naturaleza.

La técnica en el pensamiento de Martín Heidegger

La tarea heideggeriana del desocultamiento como proceso que lleva a captar la esencia del ser, tal y como se expone en *La pregunta por la técnica*, tiene sugerencias particularmente reveladoras para nuestro propósito expositivo. Porque Heidegger está pensando la manera particular en que el ser es dado al hombre a través de la *técnica moderna*, capitalista. Así, para Heidegger, “*el desocultar* imperante que domina a la técnica moderna *es un provocar* que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas” (Heidegger, 1997, p.123). Pero esa es la forma específica del desocultar de la modernidad capitalista, distinta del desocultar al que apunta Heidegger, que es el posibilitado por el pensar, esto es, posible sólo en el lenguaje, a través del cual se puede dar cuenta de la verdad en su historicidad. El papel del lenguaje y el pensamiento en el desocultamiento del ser es claro en la obra del filósofo alemán. Por ejemplo en *Carta sobre el humanismo* sostiene que el lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian (Heidegger, 2000, p.12).

Para Heidegger, la posibilidad de desocultamiento es una posibilidad puramente humana, que lo distancia radicalmente del animal que se halla fuera de la disputa misma entre el ocultamiento-desocultamiento, ya que ese conflicto se funda con el orden de lo humano, que es el orden de la cultura posibilitado por el lenguaje, instrumento mismo del desocultar: “El animal está excluido del ámbito esencial del conflicto entre develamiento y velamiento, y el signo de tal exclusión es el hecho de que *ningún animal y ninguna planta tienen palabra*” (Heidegger, en Agamben, 2006, p.107).

Habría que decir además que en Martin Heidegger hablar del ser significa hablar de “lo que condiciona decisivamente al hombre, su *dimensión histórica más radical*, su

destino, lo que pone al hombre en un camino del desocultar” (Acevedo, 1997, p.92). Afirmación que apunta justamente a pensar cómo la dimensión histórica más radical significa el condicionamiento y la configuración histórica de las posibilidades del sujeto de relacionarse con la falta constitutiva. Así es que el ser es dado al hombre en una relación paradójica: lo que *es* termina siendo la historicidad radical de ese *no poder ser completamente nunca*, porque siempre está marcado por una ausencia. Lo que el sujeto *es*, es el devenir del relacionamiento con esa imposibilidad misma de *ser*. El *no-poder-ser* como tal es la manera específica en que el hombre *es*, la manera en que el *ser* en tanto *no-poder-ser-del-todo-nunca* es dado al hombre de forma histórica. Así, ese *no-poder-ser* como forma de *presentir el ser*, para Martin Heidegger “*se dona, se da o se destina al hombre actual -y así, lo destina- en la figura de la técnica moderna*” (Acevedo, 1997, p.94). Lo que el hombre *puede ser* en ese *buscar-ser-permanentemente* y no lograrlo nunca, porque siempre algo termina por faltar, destina al hombre moderno en la forma histórica específica de manifestarse-el-ser-ahí: como técnica moderna.

La técnica es para Heidegger además de una “manera de destinarse el ser al hombre”, una “modulación del verificar o *estar en la verdad*”, porque “el hombre devela lo que hay de una manera técnica” (Acevedo, 1997, p. 92). Esto es, el ser es dado por los supuestos que estructuran las posibilidades de enunciación legítima del discurso verdadero, que es producto de la determinación técnica de ese *estar-en-la-verdad*; en la modernidad capitalista no se está en la verdad por fuera del pensar y el conocimiento técnico y utilitario.

Así entonces ese darse el ser al sujeto moderno, dentro regímenes técnicos de verdad, configura los modos históricos de relacionarse con la estructura de falta, con la conciencia de la finitud humana que ella provoca. Esa forma específica implica pensar entonces el *ethos fundamental* que se constituye como naturalización de la relación moderna de los sujetos sólo a través de la técnica. Ese *ethos fundamental*, dice Bolívar Echeverría, está marcado en el capitalismo por el productivismo, forma técnica moderna de escapar de la conciencia de la finitud y la contingencia. El sujeto se ve atrapado así entre dos vacíos insorteables: el que está detrás, que lo separa para siempre de la naturaleza, y el que se abre luego en frente de sí a partir de que existe el sujeto como humano, que le anuncia la finitud y la contingencia, no sólo de sí mismo, sino de las formas desplazadas que adopta el deseo. El productivismo es entonces un salto hacia adelante, hacia el abismo que anuncia el final, salto que se hace con la idea ilusoria de que a través del perpetuo progreso técnico lo humano podrá alguna vez sortear ese vacío y alcanzar la plenitud de lo infinito-total.

El *productivismo* es la huida hacia adelante (...) *el intento desesperado de salvarse del carácter artificial y por tanto finito del mundo humano* (...) Para neutralizar la experiencia de esta *carencia de fundamento* (...) el comportamiento humano se protege de ella mediante el *ethos fundamental* (Echeverría, 2011, p.155).

Pero ese intento es vano, justamente porque la finitud es la verdad última de lo humano, el *ser-para-la-muerte* es la condición de la existencia auténticamente humana, como dice Heidegger. La angustia que provoca el estar rodeado de vacío por todos lados es lo

que invita a pensar la *carencia de fundamento*: lo humano no tiene de donde sostenerse, porque de donde trate, encontrará de nuevo el vacío. Pero no podemos olvidar que esa angustia es además seductora, tal y como conceptualiza Georges Bataille bajo el nombre de “complejo de Fedra”, que da cuenta de la paradójica relación entre la angustia-repulsión y el deseo-seducción (Bataille, 2015, p.105). Así es que la posibilidad de que lo humano esté en movimiento es justamente que a pesar del horror que provoca el vacío y la imagen tendida de las cuerdas hacia la oscuridad del suelo que se abre, ese mismo horror provoca seducción y atracción. Lo humano se juega sólo porque la presencia de la muerte, la extinción, la artificialidad y la finitud está por todos lados⁵. Alcanzar la totalidad, la eternidad, la plenitud, *la naturalidad* implicaría detener de una vez y para siempre a lo humano, porque su motor radica en la ausencia, en el deseo que existe sólo porque algo faltarán en tanto lo humano sea tal. No hay fundamento, pero lo humano está sostenido en eso. Nos enfrentamos al asomo irrecusable de la finitud y la contingencia.

La esencia de la técnica moderna radica por ello en el engaño: en el creer y hacer creer (a través de los modos históricos de modulación del estar-en-la-verdad) que la ingente cantidad de productos satisface ese deseo, llena el vacío, sortea el abismo. La esencia de la técnica moderna en ese sentido es bien identificada por Heidegger: provoca que ya no haya más objetos (*entes de pie frente al sujeto* en tanto único ente que se pregunta por el ser), no hay más que *Bestände* (ente listo para el consumo, constante, existencias, o mejor, “depósito”, tal y como lo define Heidegger)⁶ (Acevedo, 1997, p.93; Heidegger, 1997, p.125). Esto posibilita que el desocultar las energías de la naturaleza, modo de provocar de la técnica moderna, implique un proceso de aceleración sin precedentes, descrito del modo siguiente por Heidegger:

El desocultar que domina a la técnica moderna tiene el carácter de poner en el sentido de la pro-vocación. Ésta acontece de tal manera que se descubren las energías ocultas en la naturaleza; lo descubierto es transformado; lo transformado, acumulado; lo acumulado, a su vez, repartido y lo repartido *se renueva cambiado* (Heidegger, 1997: 125).

Hablamos entonces de un “desocultar provocante” de la técnica moderna. Es el proceso que apunta al fin de la naturaleza, en la que lo humano sostiene su reproducción propiamente dicha: la de su sociabilidad y politicidad. Pero además frente a lo cual lo humano se define por oposición. En este punto quizá sea importante plantear que esa forma de ser de la técnica capitalista como dominio y objetualización radical de la naturaleza desvirtúa, pues, el sentido mismo de la técnica, provocando, como dice Walter Benjamin en *Calle de sentido único*, “la traición de la técnica a la humanidad”. Esta traición es sólo posible y comprensible en la morfología que le da a la relación humana con la técnica la modernidad capitalista, pues es ahí donde se olvida que “la técnica tampoco es el dominio de la naturaleza, sino el dominio de la relación entre naturaleza y humanidad” (Benjamin, 2015: 91).

⁵ Dice Bataille: “Nos asomamos al vacío, no para lanzarnos en él. Lo que queremos es embargarnos de vértigo, nos basta con la imagen de la caída” (Bataille, 2015, p.119).

⁶ Según Heidegger en la modernidad capitalista el hombre olvida al ser para consagrarse al dominio de los entes, al dominio de lo cósmico: “El lenguaje también nos hurta su esencia: ser la casa de la verdad del ser. El lenguaje se abandona a nuestro mero querer y hacer a modo de instrumento de dominación sobre lo ente” (Heidegger, 2000: 19).

Finalmente, es indispensable decir que, en la escisión ontológica entre naturaleza y cultura -escisión que hace del hombre el ente que se pregunta, en la historia, por el ser- es que se abre la posibilidad de toda política⁷. Como recuerda Giorgio Agamben respecto de la filosofía heideggeriana:

El paradigma ontológico de *la verdad como conflicto entre latencia e iletencia* es de manera inmediata y originaria, en Heidegger, un *paradigma político*. Es porque el hombre adviene esencialmente en la apertura de una clausura que algo así como una *polis* y una política son posibles (Agamben, 2006: 135).

Por lo tanto, ya que la politicidad misma de los sujetos humanos en tanto producto de la cultura está sostenida en esa escisión, en esa clausura de la naturaleza para lo humano, la relación apropiada no puede ser de dominio de la cultura sobre la naturaleza, como pretende el utilitarismo capitalista. El dominio, bien dice Benjamín, debe caer no de una parte sobre otra de la escisión, sino sobre el modo y la lógica misma en que ambos términos se relacionan. Eso abre la necesidad de una transformación radical en la manera en la que la técnica es dada al ser humano, o en como el ser es dado a los sujetos humanos de modo técnico en la modernidad capitalista. Por ello es imperativo afirmar que reconocer la falta, la finitud y la contingencia como rasgos constitutivos y posibilitadores de lo humano, de su cultura, del lenguaje, de la técnica, de las formas de su sociabilidad y politicidad, no implica afirmar de modo fatalista la estaticidad de la política. Al contrario, implica afirmar que los sujetos humanos deben poder decidir y producir las formas de su sociabilidad y politicidad en tanto reemplazos fetichistas de la ausencia, como estrategias propias de relacionamiento con la finitud humana que tal ausencia abre. Nuestra sugerencia, siempre parcial y provisional, es que una condición indispensable para ello es un trastorno radical del capitalismo en tanto forma histórica específica de relación del sujeto con la técnica. Ello supondría, en principio, una política de la aperturidad radical del hombre en tanto no-ser-nunca-del-todo, una política de asunción de la contingencia que no sea complaciente con el orden histórico específico que significa el capitalismo en la relación de los sujetos con la estructura de falta, la ausencia y la finitud, tanto más necesaria, cuanto que el sentido común que domina es aquel que asegura el triunfo definitivo del orden del capital. Es en ese sentido preciso que adquiere relevancia la idea de un nuevo “retorno a Freud” sugerida por el psicoanalista argentino Néstor Braunstein: un retorno “a la escucha de esa voz que *resiste al amo*, la del inconsciente”, pues “su esencia es la resistencia y la búsqueda de caminos para superar la censura. Es así que “el inconsciente es la política” (Braunstein, 2012: 10).

⁷ Heidegger describe en su ensayo El origen de la obra de arte que al conflicto propio de la obra de arte como conflicto entre “mundo y tierra”, que es la reactualización en lo estético del conflicto entre naturaleza y cultura humana. La tierra es la naturaleza, lo cerrado, lo que no entra en el conflicto del develamiento. El mundo propiamente dicho es el que el hombre construye en el devenir de su historia. El mundo es, pues, la cultura humana. La idea de Heidegger es que ese conflicto no podría resolverse en la destrucción, sino en la mutua afirmación de mundo y tierra. Es esa justamente la manera en que la técnica moderna del capitalismo no resuelve ese conflicto constitutivo de lo humano. (Heidegger, 1992: 80-81).

Bibliografía

- Acevedo, J. (1997). *Introducción a La Pregunta por la Técnica*, en M. Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica* (pp. 87-109). Santiago: Editorial Universitaria.
- Adorno, T. (2013). *Minima Moralia*, Madrid: Akal.
- Agamben, G. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Aristóteles (2012). *Metafísica*. Madrid: Edimat Libros.
- Bataille, G. (2015). *Historia del Erotismo*, Madrid: Errata naturae.
- Benjamin, W. (1991). Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos, en: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV* (pp. 59-75). Madrid: Taurus.
- (2015). *Calle de sentido único*, Madrid: Akal.
- Braunstein, N. (2012). *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*. México: Siglo XXI.
- Echeverría, B. (2011). *Definición de cultura*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1984). Más allá del principio de placer, en *Obras completas XVIII*, Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- (2011). *Tótem y Tabú*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2012a). *El malestar en la cultura y otros escritos sobre violencia y sociedad*, Barcelona: RBA.
- (2012b). *Tres ensayos sobre una teoría sexual y otros escritos*, Madrid: Alianza Editorial.
- Habermas, J. (1989). Conocimiento e interés, en *Ciencia y técnica como ideología* (pp. 159-181). Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (1992). *Arte y poesía*, Buenos Aires: FCE.
- (1997). La pregunta por la técnica, en M. Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica* (pp. 113-148). Santiago: Editorial Universitaria.
- (2000). *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza Editorial.
- Lacan, J. (2001). Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, en *Seminario 11*, Buenos Aires: Paidós.
- Marx, K., Engels, F. (1974). *La ideología alemana*, Montevideo, Barcelona: Ediciones Pueblos Unidos, Ediciones Grijalbo.
- Nietzsche, F. (1970). Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, en *Obras Completas, vol I*, Buenos Aires: Ediciones Prestigio.