

«Up in the air»

El sujeto en el espacio moderno.

Eduardo Abril Acero

(UNED)

Resumen: En este artículo se trata de analizar la relación entre el sujeto y el espacio, partiendo de la noción cartesiana de Cogito y de su correlato espacial como *Res Extensa*. Partiendo de aquí, se intentará mostrar cómo esta relación se mantiene vigente en el modo en que los hombres contemporáneos se relacionan con su entorno. Con la ayuda de Heidegger y su análisis del problema en *Construir, habitar, pensar*, y de la concepción lacaniana de sujeto, se trata de dilucidar cómo el espacio contemporáneo, entendido como una pura sustancia vacía, es el correlato existencial de un sujeto comprendido de forma puramente negativa, como falta ontológica. Igual de lejos de la noción cartesiana de homo calculator, que de la visión heideggeriana del hombre como *pastor del ser*, Lacan nos permite pensar el sujeto contemporáneo como un paria cuyo espacio habitacional es el de los no-lugares.

Palabras clave: Descartes, Heidegger, Lacán, Espacio, Sujeto.

Abstract. In this article we try to analyze the relationship between the subject and the space. The relationship between the concept of subject and the concept of space proposed by Descartes is still valid as a way of understanding the relationship between man and space today. Through Heidegger's response in *Building, Dwelling, Thinking* and the Lacanian conception of the subject, the aim is to elucidate how contemporary space is the perfect correlate of a subject understood as an ontological vacuum. Lacan allows us to think of the contemporary subject as a pariah whose living space is to inhabit a non-place, clarifying the point that relates Heidegger to Descartes.

Keywords: Descartes, Heidegger, Lacán, Space, Subject.

En *Construir, habitar, pensar* Heidegger retoma una línea de pensamiento que estaba en el origen de la modernidad, la relación entre el hombre y el espacio. Es Descartes quien pone esta cuestión encima del tapete cuando, en *El Discurso del método*, establece cuál ha de ser la clave de bóveda de esa relación en los tiempos modernos: el espacio es ese "en sí" extenso que está ahí sin más, vacío y desprovisto de cualidades, ajeno y frío, en el que el hombre arro-

jado y sin relación alguna con él es interpelado a ocuparlo con su quehacer, a llenarlo con sus cosas, a diseñar su orden geométrico. No es baladí que el mismo Descartes ya en estas páginas insinúa todo un programa de reordenación del espacio en el que éste ha de ser tomado como una cuadrícula vacía para que los ingenieros y arquitectos obren como creadores *ex nihilo*, proyectando y *levantando* ciudades racionales, ordenadas, acordes a la planificación de un diseñador. Un siglo después de la ensoñación cartesiana, estos espacios vacíos y ocupables, con sus ciudades de la imaginación, empezaron a ser levantadas, y para eso se derruían amplios barrios de viejas ciudades medievales erigiendo en su lugar todo tipo de delirios racionales: avenidas interminables, barrios geométricos, monumentos que cristalizaban ideas.

Si bien Descartes fija la idea, la reflexión de Heidegger en *Construir, habitar pensar*, es abiertamente anticartesiana o, por lo menos, nos permite pensarlo de un modo diferente: si Descartes piensa que el espacio es algo pre-existente al sujeto, dispuesto ahí como una sustancia inerte y extensa, habilitada para la imaginación humana, Heidegger nos dice que el espacio se da en el modo de la co-pertenencia entre el hombre y el mundo, de tal forma que no hay un espacio previo al habitar humano, sino que es este mismo habitar el que abre algo así como un espacio, que más que el tono geométrico de la *res extensa* cartesiana, adopta el rostro humanizado de un *lugar*. Lo que trata de resaltar Heidegger es el hecho de que cuando Descartes está pensando en el espacio como ese ente vacío, disponible para la planificación, en realidad ya lo está habitando. Ese modo de pensar el espacio es ya una forma de abrirlo en una co-pertenencia entre el hombre y el mundo, es ya un lugar.

Pero resulta chocante pensar que esa sustancia sin cualidades, la mera extensión del geómetra, el papel en blanco del ingeniero que dibuja figuras perfectas con su tiralíneas, es algo así como un lugar. Un lugar se parece más a eso que el hombre habita en su trasiego mundano junto a otros hombres, con el que establece una relación tan íntima que resulta difícil distinguir dónde acaba el espacio y donde comienza el sujeto. Un espacio construido por lugares que dibujan mapas que se hacen a pie junto a otros: es la tierra natal a la que vuelvo a veces, es el trayecto que va de la casa de mis abuelos a la esquina donde nos encontramos por primera vez, de la cancha donde me rompí un brazo a la panadería donde mi madre compraba el pan, del puente de la Estación a los escaparates de la Calle Real. Pero un lugar no parece ser eso que el arquitecto

hace con el espacio en su mesa de dibujo, ese *abismo en blanco* se parece más un mero *lugar de paso* donde no ocurre nada, donde no estamos con nadie, donde la significatividad está ausente y nos entregamos a nuestros pensamientos. Y, sin embargo, si nos tomamos en serio la intuición de Heidegger, sí que es un *lugar*.

Para que esto se entienda mejor me voy a referir a uno de los pasajes de la *Fenomenología del Espíritu*, el texto sobre el “alma bella”. La posición del *alma bella* es la del sujeto que se concibe a sí mismo como el contrapunto del mundo: por un lado, el mundo es un espacio de maldad y desorden, y por el otro está él mismo, como un ser espiritual y bondadoso. Lo que nos dice Hegel es que este antagonismo es meramente aparente. Ocurre más bien que no hay contrapunto, sino que ambos momentos se co-pertenecen. El “alma bella”, para poder efectuar su papel de víctima frágil, de posición inocente y bondadosa, postula este mundo malvado que no es más que el espacio respecto del cual el sujeto puede conservar la fantasía de su inocencia: lo pone delante de sí y toma su distancia, como cuando, para ver algo mejor, nos alejamos. Es como esa “madre sufriente” de la que habla Žižek en *El sublime objeto de la ideología*¹, esa mujer doliente en constante producción de letanías, que se anula a sí misma en pro de su nido y acompaña esta renuncia con la queja repetitiva y culpabilizadora del *Otro* como causa de su sacrificio. Žižek, con su ojo psicoanalítico habitual, nos dice aquí que esta mujer estaría dispuesta a renunciar a todo salvo a una cosa, al propio sacrificio. Su posición de renuncia es lo que confiere consistencia a su subjetividad y ésta sólo es posible en un mundo que la obligue a renunciar a todo, a entregarlo todo, a sacrificarse por todos. Si de pronto la vida le sonriera y sus hijos o su marido le dijeran «madre, se acabó ese sufrimiento, ya no tienes que sacrificarte por mí», su posición subjetiva se derrumbaría y con ella el espacio que habita. Por analogía, el alma bella hegeliana necesita de un mundo cruel lleno de fantasmas y de seres malignos para confirmar, siempre una vez más, que no pertenece a él, que *su reino es de otro mundo*. Y es, precisamente en este sentido que, el sujeto moderno, el *cogito* cartesiano, habita un (no) lugar, concebido como su imagen especular, el puro vacío de la extensión.

El espacio, como pura extensión, es pensado aquí como ese contrapunto sustancial opuesto al sujeto, independiente de él pero que dispone un espacio

1 Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología* (Madrid: S.XXI 2010), p 275.

para el ejercicio de su fantasía solitaria, solamente porque es -dicho hegelianamente- su propia objetivación. Es la soledad y el aislamiento del sujeto moderno descubierto por Descartes, lo que necesita de un mundo sin cosas, sin incómodas *otredades*, puesto ahí, para ejercer una soledad sustancial. Del mismo modo que el alma bella hegeliana necesita de un malvado mundo para poder sustanciar su bondad. *Res cogitans* y *Res extensa*, siguiendo la intuición de Heidegger, pueden pensarse como los dos aspectos de una misma realidad, dos polos tensionales que se co-pertencen y en los que uno no puede ser sin el otro. El espacio vacío cartesiano es el *Dasein* del sujeto cartesiano, su correlato objetual, el modo propio de habitar del hombre moderno. No resulta sorprendente ahora ver cómo, paralelamente al sujeto cartesiano, un sujeto puramente negativo, completamente vacío de contenido, que se reconoce a sí mismo en el puro gesto formal intuitivo de su propio reconocimiento, se dispone en un espacio sin cualidades, indistinguible en sus partes, carente de todo ser mundano. El espacio vacío, sin cualidades, pura extensión geométrica, es la imagen especular de un Cogito sin cogitaciones, un puro sujeto que piensa tanto la alteridad, como la propia intimidad, bajo la forma del «no hay», del «no ser». Me atrevería a decir, incluso, que la sustancia cartesiana equivale a una cosificación del «no ser», la presentación «ahí» de un vacío como una cosa, la sustanciación de una ausencia.

La fobia a existir o la *pulsión de muerte cartesiana*.

Este mecanismo por el cual Descartes separa el espacio y el sujeto y los dispone frente a nosotros, como una cosa reconocible, coincide con lo que Freud entendía como un proceso fóbico. El mecanismo de toda fobia no es más que un desesperado intento por parte del individuo de controlar de otra forma aquello que desborda su experiencia. Se trata de conseguir que eso que se presenta imposible de integrar como experiencia subjetiva, sea asimilable como experiencia objetiva. Freud pone el ejemplo de la fobia a los animales por parte de un niño² que experimenta la figura paterna con horror, un super-hombre que acecha en cada rincón de la casa con su ley gigante, del que pese a todo no puede huir, pues le debe, a la vez, obediencia y amor. Es esta imposibilidad de conciliar esta experiencia subjetiva, la de un amor dentro de la temeridad, lo que le hace al infante separar una cosa de la otra. El temor no desaparece, sino

2 Sigmund Freud, "Análisis de la fobia de un niño de cinco años", en *Obras completas Vol. X (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1976)*.

que se le asigna otro significante, se le hace corresponder con otro objeto. Así surge, incomprensiblemente para el sujeto, una fobia a un objeto exterior, en este caso un caballo. Así, el niño guarda todo el amor para el padre, pero pone el afecto negativo en un objeto del que ahora puede huir, incluso respecto del cual puede resguardarse detrás de la protección paterna. El niño ha sacado fuera de sí la representación del padre amenazador y la ha colocado frente a sí como un peligroso animal. La operación es económicamente exitosa, pues antes de eso estaba condenado a enfrentar la experiencia paterna, de la que no podía huir, mientras que ahora, del caballo puede escapar sin problema. Eso sí, la presencia del animal e incluso la mera expectativa de su presencia, evoca en el niño un terrible pavor.

Joël Dor nos refiere otro ejemplo³ si cabe más revelador, mostrando cómo todo el proceso fóbico no es más que un proceso de sustitución: una mujer que tiene fobia al cuero. Nos cuenta cómo, a los seis años, durante una visita al zoológico le aterrorizó el sonido de las mandíbulas de los cocodrilos chafando comida. Poco después la niña es sorprendida por su madre acariciándose el pubis, que horrorizada, le amenaza con que un cocodrilo le comerá la mano si persiste en ese tipo de conductas despreciables. Su madre se erige así como una figura amenazadora que se interpone entre ella y el goce, o lo que es lo mismo, entre ella y su fantasía edípica de plenitud. Pero ese significante, la madre, como el elemento amenazador, es difícilmente integrable en la experiencia subjetiva de una niña que depende de sus progenitores para la mera subsistencia. Se produce así un cambio de objeto, una variación del significante, propiciado providencialmente por la advertencia materna: un cocodrilo te comerá la mano. De este modo es el cocodrilo el objeto que sustituye la amenaza de amputación, esto es, de castración. Tiempo después aprendió en el colegio que la piel del cocodrilo servía para hacer artículos de cuero, y a los quince años su madre, la oculta figura amenazadora que había quedado salva tras la figura del cocodrilo, le regala una cartera de cuero. Nuevamente se vuelve a producir una sustitución significativa: la cartera sustituye al cocodrilo, y metonímicamente el cuero ocupa el lugar de la cartera. La fobia al cuero aparece como el resultado combinado de una represión metafórica y de un desplazamiento metonímico inconsciente. El resultado es que el significante

3 Joël Dor, *Introducción a la lectura de Lacan: el inconsciente estructurado como un lenguaje* (Barcelona: Gedisa, 2008) p. 125.

«cuero» se convierte en el objeto que condensa todos los miedos, permitiendo ocuparse de ellos: guardándolos, por ejemplo, en un cajón bajo llave.

Pensando desde la lógica del desplazamiento fóbico es fácil comprender qué hay detrás de la operación cartesiana de cosificación (sustancialización) tanto del sujeto como del espacio. Si leemos el *Discurso del método* como si estuviéramos psicoanalizando las palabras de René, nos damos cuenta cómo hay una pretensión constante a lo largo de la obra: poner ahí delante, como cosas manipulables, algo que uno pueda manejar, tanto la propia conciencia como el mundo. De este modo, como en un proceso fóbico, la propia subjetividad y el ancho y peligroso mundo, se convierten en objetos claros y distintos, perdiendo todos sus aspectos terribles y amenazantes.

Los tres primeros capítulos pueden leerse como todo un despliegue de justificaciones y excusas, que Descartes se dice a sí mismo, a fin de llegar en el capítulo cuarto a su afirmación fundamental: yo soy una cosa que piensa, algo que fácilmente puede simplificarse en su enunciación fundamental: yo soy una cosa. Miremos sino esto: en el comienzo del *Discurso*, cuando Descartes justifica la necesidad de un método, lo que está detrás de su argumentación es un miedo, el miedo al extravío, a vagar sin rumbo por la vida, a la soledad del que no sabe a dónde se dirige. Es el miedo del apátrida. Es curioso cómo, pese a estar presentando un método para el conocimiento, el filósofo no deja de hacer referencias a su propia persona y a su vida, dándonos la pista analítica de dónde reside la verdad de sus palabras.

Si lo que inicialmente encontramos en el *Discurso* es el miedo a vagar sin rumbo, la carencia de un lugar, cuando continuamos leyendo esta situación de debilidad se traduce en carrusel de reproches para todo lo que había representado anteriormente una *patria*. Descartes no escatima ahora ni espacio ni esfuerzo para matar, simbólicamente, a su padre intelectual, con el nombre de «saber tradicional». Así, por turnos, va condenando y reprochando a todos y cada uno de los conocimientos en los que alguna vez puso su interés, su incapacidad para satisfacer aquello que una vez prometieron, tal vez un lugar en el que descansar. La escena, trazando la analogía analítica, bien se parece al niño desairado que le espeta al padre un “no te quiero” cuando éste no cumplió su promesa. Al final del capítulo primero, incluso relata su decisión de abandonar a estos, sus padres intelectuales para, y léase bien esto, buscar su propio

conocimiento en el mundo. Si tenemos en cuenta el momento en el que está escribiendo Descartes, no podemos dejar de interpretar esta escritura, como una provocación, un rechazo rencoroso y desairado, y no como un tranquilo abandono del hogar al que todo hijo tiene derecho. Descartes emprende la búsqueda de un nuevo lugar, una patria acogedora, porque esa en la que había crecido se derrumbaba sin remedio. Esta es la fantasía edípica de la que hablan los freudianos, la situación de totalidad y completud que, en el niño, se trunca por la aparición de un nuevo hermano, o por la irrupción violenta del padre, por ejemplo. En el caso de Descartes fue él mismo el que vislumbró a través de la mirilla de la biblioteca en su colegio de La Flèche, que el padre no era quien decía ser. Su reacción va a alumbrar toda una forma de pensamiento y puede comprenderse como un proceso fóbico.

Veamos cómo ocurre esto: la fobia es, como hemos dicho, una estrategia para deshacerse de un miedo imposible de integrar en la experiencia subjetiva. ¿qué es lo que le resulta intolerable al bueno de Descartes? Ya nos lo ha dicho al comienzo de su Discurso: lo realmente intolerable es vivir, ese vagar sin rumbo, como un apátrida, sin un lugar de descanso. Dicho de otro modo: lo insoportable es la simple existencia. La existencia entendida, en un sentido heideggeriano, como ser-en-el-mundo, esa estructura ontológica en la que el mundo no es más que lo abierto a la intencionalidad del sujeto, y el sujeto no es otra cosa que el abrirse que da cabida a un mundo de cosas (en esta descripción de la existencia, utilizar palabras como sujeto y mundo, es ya algo que resulta una traición, por eso Heidegger usa el neologismo de ser-en-el-mundo). El mero existir es turbio y amenazante, es, como nos advertía Nietzsche en su Zarathustra, «peligroso pasar al otro lado, peligroso permanecer en el camino, peligroso mirar hacia atrás; peligroso pararse y peligroso temblar.»⁴, y por eso el joven Descartes, ansiando una patria tranquila y confortable, rechaza virulentamente el existir. Pero ocurre, como supo entrever Freud, que todo lo rechazado, lo reprimido, retorna como síntoma. En este caso como síntoma fóbico. Descartes convierte la existencia en la suma de sustancias colocadas frente a la mirada escrutadora de la conciencia y la manipulación técnica. El mundo no es más que un lugar vacío, pura extensión, sin monstruos que amenazan en las sombras. Y el hombre no es más que su reflejo especular, una pura cosa pensante sin ocultas regiones demoniacas. No en vano, Heide-

4 Friedrich Nietzsche, *Así hablaba Zarathustra* (Madrid: Edaf, 1998), p.42

gger señala en *Ser y Tiempo*⁵ que el concepto de “yo” que manejan las ciencias como la psicología, la biología, o la antropología, excluyen, esto es, reprimen, la existencia como algo abierto, y comprenden el sujeto como una cosa. Sólo así, entiende Descartes, lo amenazador de la existencia, de lo que no se puede deshacer desde el existir mismo, es puesto delante mediante un proceso de cosificación para, ahora sí, poder hacer algo con ella. Es el mismo mecanismo que genera el vudú: aquello que resulta amenazador e inquietante, se convierte en un objeto fácil de manipular al tiempo que podemos descargar sobre él todo nuestro rechazo. Y este mismo es el mecanismo moderno de cosificación de la conciencia y el mundo: ahora el hombre tiene delante de sí un mundo vacío en tanto que *res extensa*, en el que erigir sus fantasías de plenitud y sus delirios racionales. Y estos delirios y fantasías borran todos sus límites pues el Cogito, la conciencia, el nuevo sujeto moderno, se dispone también en continuidad con su espacio habitado, como un lugar vacío puesto ahí, como la caja de Pandora después de ser abierta.

Heidegger y la técnica moderna: el espacio invivable de la modernidad.

Y a partir de aquí el análisis de este “habitar moderno” puede hacerse en dos tramos. El primero, un tramo más transitado es el que ha recorrido Heidegger (y otros), el segundo que comienza donde acaba este primero, es el tramo que recorre el psicoanálisis lacaniano.

Comienzo por el primero. La pregunta era ¿cómo es ese habitar moderno del espacio vacío? Heidegger nos contesta en su obra ya citada que es un habitar-construir técnico. Aquí habría que señalar que, en esta co-pertenencia entre el espacio vacío y el sujeto moderno, se da la relación que hay entre el ingeniero y el plano. El sujeto cartesiano dispone el espacio como una gran cuadrícula precisamente porque su “alma” es la del ingeniero. Por eso, como apuntó Heidegger, el Cogito no es un ser tan negativo como parece, no es una pura vacuidad, sino que ya tiene un contenido, es un “calculador”. En su condición de calculador dispone un mundo por calcular–diseñar, igual que el “alma bella” necesita del malvado mundo para definir su ausencia de mancha. Heidegger nos dice que Descartes no se pregunta realmente por el *ser* del mundo, sino que, partiendo de una específica posición subjetiva, la del matemático que calcula, determina cuál es el ser del mundo, que es precisamente aquello que

5 Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2003), p. 71.

puede ser determinado y pensado en las matemáticas. Con esto nos dice que Descartes no está pensando realmente el ser de lo mundano, sino que únicamente está articulando un modo de *ser-en-el-mundo* ya dado, una precomprensión previa y desde la cual Descartes está construyendo su pensamiento.

En este sentido es en el que Heidegger se queja de la construcción indiscriminada de viviendas en Alemania tras la Guerra Mundial, como si el problema no fuera más que un problema técnico-matemático. Como hacen falta viviendas, lo que hay que hacer es *rentabilizar el espacio* de forma que este sea ocupado lo más eficazmente, mediante viviendas-colmena en el que ubicar espacialmente la población. Este problema que destaca Heidegger no es más que uno de los grandes problemas del urbanismo del siglo XX, la idea de que de lo único que se trata es de maximizar el espacio para ocuparlo eficazmente, esto es, como si el modo de habitar la tierra no fuera más que un *mero* problema técnico. Heidegger ve cómo detrás de este problema de ingeniero en realidad se oculta un modo de disponer del espacio que prácticamente hace imposible el propio habitar humano. Un espacio inhabitable no es solamente un edificio viejo y defectuoso que puede derribarse para construir otro mejor en su lugar, sino que, puesto que el modo construir determina el modo en que se va a habitar el espacio, y retroactivamente este modo de disponerse del hombre determina a su vez lo que el hombre es, diseñar y construir el espacio desde un criterio de eficacia y maximización, al modo de las viviendas colmena, está ya apuntando, tal vez, a un modo *no humano* de autodeterminación. Puede que la sugerencia heideggeriana apunte a la idea de que construir de esta forma, cuyo germen estaría en el *Discurso del Método*, denota ya un hombre que ha dejado de ser hombre, aquel que abre el espacio y habita lugares, y comienza a ser un no-hombre.

El espacio como pura extensión de la modernidad que Descartes propone corresponde a un habitar solitario en el que la comunidad desaparece. En lugar de esas ciudades con callejuelas retorcidas, donde las casas aprovechan los antiguos muros de defensa para sostenerse, y los mercados aparecen por el trasiego humano, Descartes piensa la ciudad trazada en el boceto del arquitecto solitario, que hace surgir una ciudad a partir del espacio vacío del papel en blanco. Un espacio abstracto y vacío sobre el que opera el geómetra y el arquitecto con su escuadra y su cartabón. El mundo como extensión es algo carente por completo de significatividad, algo de lo que puede disponerse a antojo en

la imaginación del ingeniero, trazando enjambres de apartamentos conectados por amplias avenidas, carreteras rectas y rápidas, edificios funcionales de servicios burocratizados, centros de ocio que reproducen el mismo *lugar* y una red de aeropuertos conectados por un espacio invisible monocromático .

El París de Haussman es un ejemplo de esto, una ciudad majestuosa diseñada en un estudio de arquitectura y frente a la cual a veces el visitante pierde la noción del tiempo, pues el sucederse de las avenidas exageradas, y los edificios con sus tejados uniformados y sus fachadas repetidas, hacen que uno no sepa si va de un sitio a otro, u ocupa siempre el mismo lugar. Algunos arquitectos como Garnier, criticaron en la época, la sofocante monotonía de el nuevo París que estaba surgiendo de la remodelación de Haussman. Tal planificación no puede ser considerada ya como una mera reordenación urbana en aras de una ciudad más eficaz, sino que hay que tomarla como lo que es, un síntoma de todo un proyecto de habitar la tierra que coincide con la causa metafísico-cartesiana y que, como tal se despliega no sólo en un modo de construir, sino en un tipo de hombre, un estado político, y todo lo que conlleva lo abierto de un mundo.

La reestructuración de Haussman sigue punto por punto el proyecto cartesiano de espacio, por más que Descartes se cuidara en el *Discurso* de no pasar por un revolucionario que quería un cambio total. Igual que el filósofo francés derribaba el edificio del conocimiento, erigido mediante un trabajo de siglos en la comunidad de los hombres, para erigir uno nuevo sobre *cimientos firmes* donde el elemento comunitario ya carecía por completo de sentido, en París se derribaron miles de edificios que el trasiego de los hombres había levantado y mantenido largamente, pues el trazado medieval se mantenía prácticamente inalterable desde el siglo XIII, para erigir una nueva ciudad que ya no estaba hecha o pensada para el habitar comunitario. Sin ningún respeto por ese habitar que había erigido lugares, plazas, mercados, conectados unos con otros en el cotidiano existir, Haussman operó como el arquitecto del que habla Descartes, desde la soledad de su estudio y sobre el papel en blanco, símbolo del único atributo concedido al mundo moderno, la extensión. Félix Duque ha señalado cómo estos nuevos espacios se concebían como plazas-“vacío”⁶, imposibles de transitar y habitar, donde la amplitud forzada de las distancias impedía el encuentro y el intercambio. Más bien parecían lugares pre-pensados

6 Félix Duque, *Arte público y espacio político* (Madrid: Akal, 2001), p. 11.

para que fueran tomados posteriormente por el tráfico, en donde los únicos acontecimientos comunitarios podrían ser los desfiles militares, o los paseos de los autobuses ocupados por turistas enchufados a auriculares que dispensan textos en lata. Este mismo proceso que inicia París sería seguido por miles de ciudades europeas que derribando edificios y *reordenando espacios*, terminarían por vaciar de todo rasgo de vida los centros históricos de las ciudades.

No obstante, la planificación total del espacio urbano se va a llevar a cabo tras la Segunda Guerra Mundial en la que las bombas habían querido que cientos de ciudades europeas se hubieran convertido en extensos solares, por fin cuadrículas dispuestas para el diseño planificado. Aquí es donde hay que situar el texto heideggeriano, pues como él señala, la excusa de la carencia de viviendas va a efectuar de manera descarnada el proyecto del racionalismo moderno, llevando al paroxismo la planificación del espacio sobre el plano. Las *New towns* inglesas van a ser el modelo para todas las reconstrucciones. Consistían en proyectos de urbanización tipo *colmena* donde el criterio era el aprovechamiento máximo del espacio y de los recursos al tiempo que se conectaban con los centros de trabajo, como si se tratase de las baterías suministradoras de energía (humana) en una gran máquina. En estos barrios las casas de cada calle repetían las de la calle anterior. El individuo inevitablemente perdía la orientación ya que todo resultaba igual e indistinguible, lo que hacía necesario marcar las calles con números o letras. En el París monótono de Haussman al menos la monotonía era de fachadas labradas, tejados de pizarra, jardines y monumentos, pero aquí todo queda subsumido bajo la pura indistinción de colores y materiales, donde cualquier esquina es igual a cualquier otra.

Tales construcciones cumplían su cometido de alojamiento, pero resultaban un desastre desde el punto de vista existencial. Los nuevos barrios eran monótonos, feos, aburridos, deprimentes, incómodos, desoladores y fueron finalmente la causa de un deterioro social imparable. Allí se acumulaba la segregación, la marginalidad, la delincuencia, el desarraigo, lo que hacía imposible el surgimiento de una comunidad real. Maderuelo⁷ señala que en algunos casos el problema llegó a ser tan acuciante que se tomaron decisiones drásticas, como la demolición de barrios enteros, en los que ya no era posible ningún tipo de abordaje terapéutico del deterioro comunitario, ni policial, ni social ni

⁷ Javier Maderuelo, *La idea del espacio en la arquitectura y arte contemporáneos* (Madrid: Akal 2008) p. 168.

educativo. Es el caso del Pruitt Igoe Housing de St. Louis que fue demolido hasta la última piedra en 1972, y supone el paradigma de la inhabilitad del construir técnico moderno.

Para corregir estos problemas en el diseño de las neociudades posteriores, por ejemplo, las últimas *villes nouvelles* en el área periurbana de París se insertaron artificialmente elementos conformadores de significatividad, tratando de recrear forzosamente lo que generalmente produce el tiempo y la convivencia de comunidades reales: plazas peatonales, espacios ajardinados, murales, esculturas, cambio en la textura de los pavimentos, variedad de colores y formas en las construcciones, etc. Sin embargo, el resultado no ha sido que se generen en esos espacios comunidades reales, sino que, a lo sumo se han gestado enormes barrios-dormitorio en los que falta una comunidad real y los habitantes se relacionan con su entorno con extrañeza y lejanía.

Lo que nos estaría diciendo Heidegger es que este modo de erigir ciudades, cuya esencia se oculta bajo la inocente fórmula del problema técnico, es también un modo de *ser-ahí* del hombre. Pero es precisamente aquí donde Heidegger se equivoca: decíamos inicialmente que este modo de ser es el del ingeniero, pero en estos espacios de los edificios-colmena a los que aludimos, no descubrimos precisamente matemáticos caminando por las calles, sino un tipo muy distinto y mucho más gris de hombre. Para comprender esto merece la pena que acudamos a otro texto de Heidegger: *La pregunta por la técnica*. Allí nos dice que la técnica es un modo específico de *desocultamiento*, esto es, de “hacer aparecer”. ¿Qué es lo que desvela la técnica moderna? La respuesta de Heidegger surge de la bella descripción, muchas veces citada, de la central eléctrica sobre el Rin⁸: La central hidroeléctrica ya no está construida en el río como el viejo puente medieval, que junta una orilla con la otra, y hace aparecer un paraje humano (comunitario), es más bien la corriente la que está construida en la central, es la central la que hace aparecer algo así como *el río*. Pero éste ya no es un discurrir de agua que atraviesa campos, ciudades y permite que un puente acerque sus dos orillas. Ahora sólo es disponibilidad absoluta de la corriente. La técnica, por tanto, está haciendo aparecer un extraño lugar que poco tiene que ver ya con el paraje humano, puesto que prescinde de toda significatividad, de todo habitar humano en el que los hombres políticamente

8 Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos* (Barcelona: Serval, 1994), pp. 9-37.

hacen su vida, cruzando de una orilla a otra o bajo la claridad de la luz filtrada por las vidrieras de la catedral. En su lugar lo que aparece es lo que ahora Heidegger llama *existencia*⁹ y que nosotros entendemos como “mercancía”, algo que está ahí al modo de la reserva, siempre a disposición de su requerimiento, para su uso y gasto

De la existencia sólo se requiere que esté disponible para su consumo. Sería absurdo decir que la catedral de Chartres es intercambiable por la de Burgos o vale para lo mismo, es un lugar semejante, por eso en una acción ciertamente melancólica, alemanes y franceses, tras la Guerra mundial, reconstruyeron piedra a piedra sus puentes y catedrales, pero no hicieron lo mismo con las fábricas y las carreteras, puesto que los primeros abrían un mundo de significatividad (y que melancólicamente ahora querían infructuosamente recuperar) y los segundos, carentes de significado para la vida comunitaria, eran fácilmente sustituibles por carreteras y fábricas más modernas. En el mundo abierto por la tecno-ciencia, esto es, la metafísica cumplida, «se hace ilusoria toda relación con la realidad que no sea su aseguramiento y control. No hay ya más que una forma de manifestarse las cosas. O lo que es lo mismo, no hay más que “existencias”».¹⁰

Pues bien, si consideramos este *construir* del que habla Heidegger en *Construir, habitar, pensar* partiendo del concepto de técnica moderna al que se refiere en esta otra obra, podemos comprender que estos espacios invivibles de los que hablamos y que constituyen el *Dasein* del hombre contemporáneo remiten a esto mismo: la disposición del ser humano como un ente puramente intercambiable, medible en términos monetarios como “recurso humano” y apilable en gigantescas ciudades-colmena para estar siempre a disposición de la pulsional máquina técnico-capitalista. El espacio en tanto que “extensión” no es más que el lugar propio de un hombre para el que la relación comunitaria, el trasiego mundano, el ruido de la existencia, en definitiva, el vínculo social, no son más que *propiedades secundarias*.

9 «¿[...] qué clase de estado de desocultamiento es propio de aquello que adviene por medio del emplazar que provoca? En todas partes se solicita que algo esté inmediatamente en el emplazamiento y que esté para ser solicitado para otra solicitud. Lo así solicitado tiene su propio lugar de estancia, su propia plaza. Lo llamamos las existencias. La palabra dice aquí más y algo más esencial que solo “reserva”. La palabra “existencias” alcanza rango de título. Caracteriza nada menos que el modo como está presente todo lo que es concernido por el hacer salir de lo oculto.» *Martin Heidegger. “La pregunta por la técnica” en Conferencias y artículos (Barcelona: Serval, 1994) p. 19.*

10 Ramón Rodríguez. *Heidegger y la crisis de la época moderna (Madrid: Síntesis 2010) p. 164.*

Lacan: el sujeto como falta.

Hasta aquí llega la lectura heideggeriana, el primer tramo del recorrido que parte del Cogito cartesiano. Pero esta lectura no es completa, no alcanza a ver el núcleo del problema y muestra una inconsistencia que nos impulsa a seguir avanzando: Heidegger acertadamente parte de la idea de que el espacio de la modernidad es en sí un modo de habitar la tierra, el perfecto complemento del Cogito, mostrando que cada uno de los dos polos presupone el otro. El concepto heideggeriano de *Ser-en-el-mundo* indica precisamente esto: no hay tal sujeto, estamos desde siempre ya inmersos en un mundo, comprometidos con un proyecto existencial. El proyecto existencial de la modernidad es el de esta co-pertenencia entre el Cogito y el espacio-extensión. Pero, como hemos dicho, Heidegger se apresura al atribuir un contenido positivo al cogito cartesiano, identificándolo con el pensar matemático-calculador. El sujeto, en tanto que la posición del ingeniero toma el espacio como una pura sustancia extensa vacía en donde desarrollar sus cálculos. Y pese a eso, la reflexión heideggeriana, finalmente no nos conduce a la concepción de un hombre que se toma a sí mismo como una suerte de *architectum dei*, un *superhombre* nietzscheano que hace de su voluntad la ley de la existencia. Resulta que, aunque Heidegger nos trate de convencer que este es el destino de la modernidad, y él mismo vea en la Voluntad de Poder nietzscheana el punto de llegada del pensamiento metafísico, el Cogito cartesiano está lejos de ser el ingeniero que diseña el mundo desde la soledad de su plano en blanco. Más bien, la verdad de este sujeto parece más cercana a la soledad de Descartes, encerrado en esa cabaña en Babiera, con el poco abrigo de una pequeña estufa, más atormentado por el derrumbe del mundo, que confiado en su poder para levantar uno nuevo. El sujeto cartesiano, más que el pilar de un nuevo mundo parece un guñapo, una nada efectiva, menos que una nada.

Sucede aquí una especie de contradicción dialéctica hegeliana: primeramente, se postula el *en sí* del Cogito, como puro pensamiento matemático que opera en el espacio-vacío de su imaginación, pero cuando efectivamente lo hace, la verdad de éste se revela como su negación, ser un puro punto insignificante en ese espacio geométrico que se desarrolla autónomamente de acuerdo a sus propias reglas deductivas: una mercancía más. Faltaría aquí el tercer momento de la reconciliación, la negación de la negación, en la que hacemos la experiencia de que la negación de la *tesis*, la del sujeto cartesiano, es

precisamente la condición de su propia existencia. Pues esto es precisamente lo que hace Lacan y lo que destaca brillantemente Žižek en la recuperación de ese sujeto.

En los *Ecrits*, Lacan nos dice que el sujeto del inconsciente freudiano es el mismo que el sujeto cartesiano. Esta puede parecer una paradoja por cuanto solemos considerar que el sujeto cartesiano es el de la plena autoconciencia de sí, completamente transparente, mientras que el sujeto del inconsciente freudiano, ese *ello* distinto de mí mismo, nos es completamente inalcanzable. Sin embargo, si lo miramos de cerca la distancia entre Freud y Descartes se acorta considerablemente. Para Lacan el sujeto es eso que carece de identidad, que está debajo de todas las identidades positivas que nos damos y que, en su negatividad, las soporta. Dicho de otro modo: el sujeto es ese *ello* imposible de atrapar por ningún significante. Todo significante, toda identidad positiva se revela a la postre como una identidad fracasada en la que el sujeto no logra reconocerse. Cada “apuesta”, por así decirlo, por identificarnos con una designación, porque nuestro “yo” ocupe el lugar de una significación y nos otorgue un lugar preciso en el mundo es siempre una apuesta errada y fracasada. Las repetidas caídas en ese intento por encontrar esta designación, nuestro lugar en el mundo, no vienen motivadas por lo amplio del objetivo, como si ningún significante estuviera a la altura de el núcleo vital del ser humano (esta sería la posición de Nietzsche, quien consideraba que el lenguaje erraba porque la vida lo sobrepasaba todas las veces y también de todo el movimiento de la *New Age* que busca reconectarnos con la *madre naturaleza* desde nuestro deambular desorientado moderno). La razón de por qué el significante falla a la hora de designar al sujeto y encontrar su lugar efectivo en el mundo es porque el lugar del sujeto es un lugar vacío, un agujero insondable, una pura negatividad. El sujeto en el que piensa Lacan es, por tanto, una suerte de sujeto evanescente, una realidad que es algo en la medida que no se identifica con nada, no se soporta por nada.

Por todo esto, es fácil ver la continuidad de Descartes con Lacan. En el seminario 11 Lacan nos dice que «con el término sujeto no designamos el sustrato viviente necesario para el fenómeno subjetivo, ni ninguna especie de sustancia ni ningún ser del conocimiento en su *patía*, segunda o primitiva, ni siquiera el logos encarnado en alguna parte, sino el sujeto cartesiano que

aparece en el momento en que la duda se reconoce como certeza»¹¹. Es decir, el Cogito, antes que Descartes lo sustancialice, lo coloque fóbicamente como una “cosa que piensa” frente a la mirada de la conciencia, es primariamente el sujeto de la duda. Eso que se reconoce como un poco más que nada mediante el frágil acto de dudar, de verse privado del saber, esto es, de saber que es un “algo” sin lugar en el mundo. La certeza del cogito es negativa, es la aseveración de que no hay ninguna identidad que lo soporte de manera completa y definitiva, una relación particular con el saber consistente en que éste está siempre de paso, siempre retirándose. Lacan tiene un nombre muy preciso para este Cogito cartesiano: el sujeto de la falta. Para Lacan el sujeto no atraviesa su alienación en dirección de adoptar una identidad sólida, sino que la superación de su alienación, ese proceso deconstructivo que encontramos en la primera parte del *Discurso del método*, su va en dirección del encuentro con su falta: «en vez de transgredir la alienación en dirección a la adquisición de una identidad sólida, el sujeto del significante, el sujeto constituido sobre la base de la aceptación de las leyes del lenguaje, es develado como el sujeto de la falta *par excellence*».¹² Por eso el sujeto cartesiano, más que el fundamento del *superhombre* nietzscheano, parece más bien la descripción de un inadaptado o un excluido.

Por eso se equivocaba Heidegger al identificar apresuradamente el Cogito con un modo de pensamiento, el matemático. Antes del *homo calculator* lo que hay es una pura nada, un puro abismo que más tarde Hegel llamará “La noche del mundo”, un Cogito sin cogitaciones, un puro pensamiento que no piensa nada y no puede ser pensado de otra forma que como abismo.

Es solamente en un segundo momento, cuando el horror de ese agujero hace que, en una huida hacia delante, el sujeto se agarre desesperadamente a una identidad y es cuando vemos a Descartes correr desesperadamente en el *Discurso* al encuentro de las ideas innatas, a saber, las matemáticas y a la búsqueda de un Gran Otro, la mirada de Dios, que confirme esta posición. El discurso matemático-deductivo cartesiano aparece como el intento de tapar, Freud diría de “reprimir” ese surgimiento abismático de la subjetividad *en sí*.

11 Jacques Lacan, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Seminario 11*, Trad Juan Luis Delmont-Marie y Julieta Sucre (Buenos Aires: Paidós 1995) p 132.

12 Yannis Stavrakakis, *Lacan y Lo Político. Trad. Luis Barbieri y Martín Valiente* (Buenos Aires: Prometeo Libros) p. 43.

Será Hegel quien nos enseñe en la *Fenomenología del Espíritu*, que todos los intentos desesperados por llenar de contenido el vacío abismático de la subjetividad resultan, a la postre, fracasados. Pues, ¿no es esa *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, la descripción dialéctica de los sucesivos fracasos de la conciencia por realizarse sustancialmente?

Y es ahora, en este segundo tramo, cuando verdaderamente podemos comprender, más allá de Heidegger, de qué modo se co-pertenecen el sujeto cartesiano y el espacio vacío de la modernidad. El uno refleja al otro en su absoluta vacuidad, el espacio vacío geométrico de la ciencia y el proyectar moderno, no es sino el *ser-abí* del sujeto cartesiano, y la razón por la que toda designación de “hombre moderno”, da igual que digamos *calculator*, *recursos humanos*, o mercancías disponibles para la producción, pues estos nombres y sus correspondientes lugares en la red socio-simbólica, solo ocultan el agujero abismático del sujeto. Por eso, lo que Heidegger o los estructuralistas no pueden explicar es por qué en las ciudades-colmena pensadas para suministrar pilar humanas para la industria, en lugar de uniformados trabajadores que acuden ordenadamente a cubrir sus puestos en la estructura de producción, lo que aparecen son parias, delincuentes, y nihilistas carentes de ningún sentido de la identidad colectiva y apegados a significantes, cuando menos, confusos y frágiles. El sujeto cartesiano no *termina* de encajar en ese mundo ordenado, de pura claridad, que parecía proponernos Descartes con el desarrollo de la razón. Es más, cuanto más “racionales” son los espacios, más se agudiza la contradicción. Tal vez Descartes fuera capaz de atisbar este mismo problema y por eso complementó su filosofía con una ética *extraña* en la que el sujeto tiene como primera máxima “*obedecer las leyes y costumbres de su propio país*”.

Más allá de estas ciudades-colmena en la que la contradicción es evidente, podemos pensar en otros espacios tan propios de la modernidad como los de la fábrica y el suburbio, y puede que más reveladores. Una película del 2009 de Jason Reitman nos puede valer para pensar de nuevo el espacio desde incluyendo este matiz introducido por Lacan: *Up in the air*. En esta película Reitman cuenta la historia de Ryan Bingham, un ejecutivo que viaja por todo el país contratado por distintas empresas para despedir a sus trabajadores y así ahorrar a los directivos el trauma de deshacerse de sus propios empleados. La vida de Bingham es, en principio, lo más deprimente que uno pueda pensar: aunque viaja por todo el país, no hace más que gastar su tiempo en lugares que

siempre son repetidos, imposibles de diferenciar unos de otros: la *first class* de aviones, las salas de espera en aeropuertos, los controles de seguridad, hoteles de cadenas hoteleras en las inmediaciones de los aeropuertos casi un calco unos de otros, etc. También, del mismo modo, sus relaciones interpersonales no van más allá de repetir mecánicamente la misma fórmula, el mismo dialogo con azafatas, camareros, maîtres, recepcionistas, agentes de *check point*, incluso con los trabajadores que tiene que despedir repite una y otra vez casi las mismas palabras y en el mismo orden. Pese a tener un constante intercambio con todo tipo de personas, su vida es solitaria hasta el paroxismo.

Marc Augé ha llamado a todos estos lugares en los que el sujeto tiene una experiencia des-localizadora “No-lugares”. Y en su libro señala cómo algunos de los “no lugares” más evidentes son los del espacio del viaje, aquellos en los que el fondo no es más que una especie de decorado falso sobre el que destaca el aislamiento y la falta de suelo del sujeto contemporáneo: «*El espacio del viajero sería, así, el arquetipo del no lugar*»¹³ De este modo, Augé nos ayuda a comprender cómo el sujeto que transita estos espacios no es más que una entidad abstracta, sin contenido positivo alguno, y cuya identidad solo se hace real en los procesos de control, procesos en los que el sujeto queda reducido a un número de pasaporte, un nombre de un socio de un *business club*, una tarjeta de crédito en un restaurante de comida rápida, etc. Resulta llamativo, en este sentido, que un elemento central en la película, que la verterá de principio a fin es, precisamente, cómo Bingham mantiene una relación más apasionada con sus *identificaciones* en forma de tarjetas, que con las personas reales de carne y hueso con los que interactúa. Es más, su proyecto vital más importante, aquel en el que se reconoce a sí mismo, es el de conseguir una “tarjeta de viajero frecuente” de la aerolínea con la que viaja, tarjeta que sólo han llegado a conseguir siete personas a lo largo de la historia. Tal mérito no es más que el reconocimiento de que ha pasado más tiempo volando que nadie, que ha recorrido más kilómetros entre las nubes que ningún otro pasajero. No importa si esas personas habían sido médicos que viajaban por el mundo salvando vidas, o inventores que venden sus patentes por todo el país. Los contenidos positivos de la identidad son despreciables, lo único que importa es haber estado metido durante diez millones de millas dentro de un avión en vuelo, esto es, ser un puro ser abstracto cuya única identificación es pasar por

13 Marc Augé. *Los no lugares* (Barcelona: Gedisa 2000) p. 91.

los lugares de registro. En los aeropuertos, hoteles, aduanas, restaurantes de comida rápida o supermercados ocurre exactamente lo mismo: las personas son entidades abstractas y solitarias, indiferenciables unas de otras, que sólo cobran su identidad individual en el momento del control de pasaporte o en la línea de caja con la tarjeta de crédito. Auge lo dice con claridad *“Cuando el usuario del supermercado paga con tarjeta manifiesta su identidad, y está obligado a probar su inocencia de antemano. Acceder a un no-lugar equivale a la puesta en marcha de un contrato [...]. Pero su identidad habitual se libera y pasa a ser una identidad puramente abstracta, limpia, libre de pecado, fuera de toda comunidad, se convierte en un pasajero, cliente o conductor. Sólo encuentra su identidad en el control [...]. El espacio del no lugar no crea ni identidad singular ni relación, sino soledad y similitud”*¹⁴ ¿No es este el verdadero equivalente contemporáneo del Alma bella hegeliana? ¿no ocurre que el paso por un punto de control en un aeropuerto, la admisión de una tarjeta de crédito, o la validez de una credencial es la prueba tangible de nuestra inocencia? ¿y no es menos cierto que lo contrario, que un pitido delator rechace nuestra tarjeta, nos convierte en un representante de todo el mal del mundo?

Cuando enunciamos la manoseada crítica a la sociedad contemporánea y al estado burocratizado, señalando que éste nos reduce a ser un mero número de pasaporte, a un dato en un análisis estadístico, o a un flujo indiferenciado de *“big data”*, ocultamos el hecho de que es precisamente cuando somos reducidos a semejante soporte mínimo, cuando nos reconocemos verdaderamente a nosotros mismos. Hay que darle la vuelta a este argumento para descubrir la verdad de lo que somos, del sujeto que somos. Generalmente queremos ver que son nuestras relaciones personales, nuestra familia, los amigos, el odio al jefe y el amor erótico por la vecina, la verdad de nosotros mismos. Pero en rigor, todas esas identificaciones no son más que la huida frente al hecho de nuestra existencia abismática, la fantasía que nos permite soportar la realidad: que nos reconocemos más en nuestro usuario de Amazon, nuestro número de pasaporte y nuestro carné de afiliados al sindicato, que en nuestras relaciones con el tendero de la esquina, con el camarero que conocemos en las vacaciones en un hotel de Benidorm o con los compañeros del sindicato gritando proclamas un primero de mayo.

Esta cuestión es descrita con maestría por Reitman: en un momento dado,

14 Marc Auge. *Los no lugares* (Barcelona: Gedisa 2000) p. 106

por unos reajustes de estrategia, la empresa decide que Bingham y otros dejarán de volar y harán su trabajo desde su despacho en sus ciudades de origen. Bingham frente a la posibilidad de dejar de ser ese ser abstracto y en tránsito de un aeropuerto a otro, siente pánico, pues su identidad peligra y trata de buscar una salida. Tal vez sea el momento de sentar cabeza y fundar una familia, poner los pies en la tierra y lograr una identidad “real”, más allá de la repetición incesante de lugares intercambiables. Entonces decide “tirarse a la piscina” con Vera Farmiga, otra viajera abstracta con pasión por las *business cards* con la que lleva tiempo manteniendo una relación sentimental y erótica en los cruces de aeropuertos. Pero su fantasía se desploma al descubrir que Vera ya tiene esa familia, un esposo y unos preciosos niños. ¿Le ha estado engañando? Mientras compartían hoteles de aeropuerto, restaurantes y vuelos como dos solitarios, ella en realidad mantenía ya una relación sentimental con otro hombre y, de hecho, incluso tenía una familia y un hogar al que regresar después de cada viaje. Pero lo cierto, comprende Bingham, que el engañado no era él, sino el marido “verdadero” y ella misma, Vera. Era esa vida supuestamente sustancial lo que evitaba que Vera se identificase plenamente con quien realmente era, con su verdadera posición de sujeto. Bingham, en esta experiencia, atraviesa su propia fantasía y descubre que no hay una vida más allá de la *business class* y las zonas de embarque de los aeropuertos, que no hay un lugar donde “sentar cabeza” y comprende finalmente que su espacio propio, el sitio donde realmente es él, es “arriba en el aire”, siendo un ente abstracto desapegado del mundo, sin comunidad, sin pasado, sin costumbres y sin identidad: el sujeto de la modernidad en su espacio propio, tal cual.

Bibliografía empleada.

Félix Duque, *Arte público y espacio político*, Madrid, Akal, 2001.

Friedrich Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, Madrid, Edaf, 1998.

Georg. W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada Ed, 2010.

Jacques Lacan, *Escritos 2*, México, Siglo XXI, 2009.

Jacques Lacan, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Seminario 11*, Buenos Aires, Paidós 1995.

Joël Dor, *Introducción a la lectura de Lacan: el inconsciente estructurado como un lenguaje*, Barcelona, Gedisa, 2008.

Martin Heidegger, “*Construir, habitar, pensar*”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serval, 1994.

Martin Heidegger, “*La pregunta por la técnica*”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona: Serval, 1994.

Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003.

René Descartes, *Discurso del método*, Madrid, Alianza, 1979.

Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, Madrid, S.XXI, 2010.

Yannis Stavrakakis, *Lacan y Lo Político*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.