

Pensar la naturaleza con Lacan: significante, sujeto escindido y objeto *a*

Enrique Israel Ruiz Albarrán
Universidad Autónoma Chapingo

Porque la naturaleza está mal ordenada, Dios existe.
Karl Marx

Introducción: los referentes conceptuales

En *Lacan. Los interlocutores mudos* (2010), hay un texto dedicado a la reflexión de lo que Adrian Johnston subtitula “la desnaturalización de la naturaleza”. Influído por el psicoanalista francés, el autor estructura su discusión de la siguiente manera: Primero. Para Lacan de los años cincuenta el mundo humano no tiene nada que ver con el mundo de la naturaleza, porque lo humano es tejido desde otro lugar. Baste retomar lo que plantea como *el gran Otro*: “en cuanto orden simbólico no-natural, precede al nacimiento del individuo, preparando de antemano un lugar para él en un sistema que obedece a reglas diferentes de las leyes de la naturaleza” (Johnston, 2010: 48). De aquí que Johnston formule la pregunta por “las condiciones mismas de posibilidad de la génesis del sujeto, del surgimiento ontogénico de un ser situado en el plano de la antiphysis” (Johnston, 2010: 48), un lugar que llamamos “Cultura”.

Segundo. Johnston puntea la tesis lacaniana de los años setenta respecto de la constitución subjetiva, en cuanto a que,

para esta época de su enseñanza, ya no es suficiente pensar la “desnaturalización de la naturaleza humana” mediante el atravesamiento del significante. Ahora, el problema se ubicaba en la propia naturaleza del ser parlante —en su cuerpo—, siendo que ésta “en el seno de la existencia humana, es cualquier cosa menos un armonioso y total “Uno-Todo” (Johnston, 2010: 50). En este momento se trata de tomarla por aquello que es carente de equilibrio —una suerte de radical antiarmonía. Desde entonces, *naturaleza* es equiparada con *lo real*, “porque está interiormente plagada de ‘podredumbre’ [*pourriture*], de una descomposición o defecto en que la cultura (en cuanto antiphysis) borbotea [*bouilloner*]” (Johnston, 2010: 51).

En la base de ambas tesis lacanianas, Adrian Johnston introduce el problema de la constitución subjetiva con el siguiente planteamiento: “la subjetividad inmaterial surge de la disfuncionalidad de un fundamento libidinal-material” (Johnston, 2010: 51). Más aún, la conformación de la subjetividad no es *sin** aquello que devino de la pérdida de “un excedente que no puede volver a reinscribirse en el registro ontológico del que brotó” (Johnston, 2010: 51).

Ciertamente, lo que aquí está en juego es el campo meta-psicológico del discurso freudiano en su orientación lacaniana. Pongamos por caso lo que Lacan propone en su clase de 1964 bajo el título de *Tyche y Automaton*; inspirado en la física aristotélica, ubica el primero como “el encuentro con lo real” (Lacan, 2013: 60), lo que escapa a todo intento de simbolización y, el segundo, como “la red de significantes” (Lacan, 2013: 60). Con esto postula una ruptura radical entre el hombre con el mundo, donde sostiene que dicha relación no tiene nada que ver con *el conocimiento* que el sujeto tiene del mundo —no se trata de una relación que dependa de su “saber”—, por el contrario, lo que el sujeto toma por tal —su simbolización—, es producido en su *encuentro contingente* con *lo real*, con *la tyche*, cuyo efecto experimentamos como “angustia” de ser devorados por *lo real*;

* Léase en sentido literal, “sin” evoca carencia o ausencia de algo.

“angustia”, de la cual, habría que salir colocados desde cierta narrativa histórica para producir otra cosa. Así pues, *tyche* es un accidente fortuito —inesperado— que, no obstante, produce algo en el animal no instintivo, es decir, en el ser pulsional que no sólo puede devenir parlante, sino que busca existir en el mundo a partir de la puesta de ciertos “objetos” que el sujeto asume como perdidos y, por tanto, habría que “reincorporarlos” a la estructura de su ser.

En este contexto, cuando aquí retomamos las tesis de Adrian Johnston es por lo siguiente: cuando sostiene que “la subjetividad inmaterial surge de la disfuncionalidad de un fundamento libidinal-material”, está pensando en el discurso freudiano-laciano que postula la imposibilidad de cierta relación directa (causa-efecto) entre *la libido* —energía psíquica de la pulsión— con un objeto propio de la ontogénesis. En otras palabras, que la pulsión logre satisfacerse con algún “objeto” realmente existente, un “objeto biológico” universalmente válido para la especie humana porque es producido genéticamente desde el organismo viviente. Por el contrario, lo que Lacan llama “objeto *a*” existe en tanto inexistente para la pulsión, siendo “eso” que *falta*, lo que produce la historia de un sujeto. De modo que se trata de “no centrar la ontogénesis [...] en los [...] estadios, los cuales, literalmente, no tienen ningún fundamento discernible en el desarrollo observable en términos biológicos” (Lacan, 2013: 71).

En este entendido, cuando Johnston dice que no hay sujeto sin aquello que devino de la pérdida de “un excedente que no puede volver a reinscribirse en el registro ontológico del que brotó”, se refiere a la tesis lacaniana del *objeto perdido*. Por eso, “el deseo se presentifica en la pérdida del objeto...” (Lacan, 2013: 67). Y en este caso, debe tomarse con “su nombre de álgebra lacaniana: la *a* minúscula.” (Lacan, 2013: 70). Sintéticamente, diremos que se trata de relaciones paradójales —sin relación— entre el sujeto deseante y su encuentro —imposible— con el objeto *a*.

Ahora bien, en la base de este esbozo general, proponemos pensar “el concepto de naturaleza” conservando el problema de

la constitución subjetiva en su encuentro contingente con *lo real de la physis*. Para explicar nuestra propuesta, hilvanamos las nociones lacanianas de *significante*, *sujeto escindido* y objeto *a*. Con el primero, en cuanto orden simbólico “no-natural”, planteamos que la palabra *naturaleza* no sólo deviene como aquello que tejido desde el lenguaje es un significante cuya función es mediar la existencia del sujeto ante *lo real de la physis* —su función no es únicamente la de negar *la pura physis* a través de eso que los humanos llamamos *naturaleza*— sino que, tomada como significante, atraviesa al ser parlante escindiéndolo, por lo cual tendrá que vivir de este modo en el mundo. Con esto describimos el pasaje del ser-humano hacia el campo simbólico del lenguaje, donde el sujeto se juega en un “acto fundante”, moviéndose de lugar, es decir, de cierta *impotencia* —en tanto que lo humano no puede existir alienado al instinto—, hacia lo que vivimos como una suerte de orden simbólico en falta, ubicándolo —al sujeto— en el campo de cierta *imposibilidad*, si entendemos por esto, el fracaso del ser pulsional para realizar su encuentro final con el objeto que Lacan llama “*a*”.

Asimismo, describimos en qué puede consistir la alienación del sujeto con los discursos sobre la naturaleza. Esto significa que, aunque somos aprehendidos dentro de una estructura fallida del lenguaje —si entendemos por esto que no hay cadena significante que logre constreñir lo real de la cosa—, para el sujeto no hay sentido de la vida en lo real de la *physis*, más que en el campo del significante. De este modo, el orden simbólico funciona como “su guarida” —como un lugar desde donde el sujeto se defiende—, por un tiempo existe ahí sin ser totalmente devorado por *lo real de la physis*. No obstante, esta “falla” en la estructura del lenguaje es la que permite al sujeto historizar algo de su vida, incluso, pensar su muerte. Es más, dicha falla no debe pensarse únicamente como efecto de lo insoportable de “la cosa”, sino que le sirve al sujeto para “crear un sentido de la vida” frente a lo insoportable de esa misma “cosa”. Tómese a su literalidad etimológica: ex- (hacia afuera) con el verbo

sistere (tomar posición), se trata, por lo tanto, de tomar posición hacia afuera de “la cosa” y nunca desde adentro, es decir, “in-sistiendo”.

Con relación a la noción lacaniana del objeto *a* lo examinamos en su articulación con la falta. En este caso, nuestra tesis sostiene que el sujeto no sólo depende directamente del lenguaje para después relacionarse con el mundo, sino que, a la par, necesita poner ciertos objetos psíquicos *a*, pero a condición de que se encuentren perdidos en la estructura del lenguaje y no en *lo real del mundo*. La pregunta genérica para cada uno de estos tres puntos es la siguiente: ¿qué es lo que hace el sujeto para que lo que está “afuera” no quede a nivel de “la cosa”?

1. De lo real de la *physis* a la naturaleza como significante

¿Cómo puntear este “acto fundante” en el sujeto del lenguaje, cuyo movimiento de referencia se da desde su impotencia para habitar *lo real-instintivo de la physis*, hacia la imposibilidad del campo del lenguaje, imposibilidad expresada en tanto que, desde este lugar, el sujeto no tiene acceso a “la cosa misma”, pero que, aun así, produce un discurso histórico sobre dicha “cosa” ubicándose frente a lo que ahora llama “naturaleza”?

“Vida” es aquello que experimentamos los humanos, pero también es aquello que anticipa y produce como efecto del lenguaje una visión del mundo. Esto es lo que Wilhelm Dilthey (1974) sostiene en su capítulo primero de *Teoría de las Concepciones del Mundo*. “La última raíz de la visión del mundo es la vida” (Dilthey, 1974: 41). La vida son tiempos y momentos de significación que habitan la experiencia del sujeto. Éste —el sujeto— sabe de la vida, pero no se trata de un saber científico hilvanado desde un lenguaje formalizado de las cosas, sino de principios vitales que “actúan en nosotros” (Dilthey, 1974: 43). Estos “principios” brotan de la “cadena de individuos” (Dilthey, 1974: 42), “donde se origina la experiencia general de la vida”

(Dilthey, 1974: 42). El yo sabe de su mundo ahí donde en su experiencia vital surge la posibilidad de asirse no simplemente a “realidades que están conmigo y entre sí en una conexión causal...” (Dilthey, 1974: 41), sino que “parten de mí relaciones vitales hacia todos lados; me refiero a hombres y cosas, tomo posición frente a ellos, cumplo sus exigencias respecto a mí y espero algo de ellos” (Dilthey, 1974: 41). Vida es, entonces, para Dilthey, lo humanamente vivido en su “mundo circundante” (Dilthey, 1974: 42). Uno compartido entre un yo, el otro y las cosas.

¿Habría que tomar esto último como un posicionamiento antropocéntrico adjudicado al animal parlante que vanidosamente se siente el motor del universo o, por el contrario, no será que Wilhelm Dilthey nos está señalando que, en el caso humano, no existe sentido de la vida en *lo real de la physis*, más que en la trama histórica de ciertas narrativas compartidas, donde independientemente de sus versiones, todas funcionan como un discurso de existencia para el sujeto y su intrusión en el paisaje de las cosas?

Propongamos en este texto que los discursos sobre el “mundo de la vida” son ensayos simbólicos para bordear lo real de la physis. El propio Dilthey introduce esta idea —aunque, obviamente, sin hablar desde el concepto lacaniano de *lo real*— como aquello que es extraño para la vida, siendo “lo extraño”, eso que insidiosamente irrumpe, como contradicción, en la existencia del ser parlante. Dice el filósofo:

la extrañeza de la vida aumenta al experimentar el hombre en la sociedad y en la naturaleza la lucha permanente, la constante aniquilación de una criatura por otra, la crueldad de lo que impera en la naturaleza. Surgen extrañas contradicciones, que en la experiencia de la vida adquieren conciencia, cada vez con mayor energía, y nunca se resuelven: la caducidad universal y nuestra voluntad de algo firme, el poder de la naturaleza y la independencia de nuestra voluntad, la limitación de cada cosa en el tiempo y en el espacio, y nuestra capacidad de rebasar todo límite. Estos misterios han preocupado tanto al sacerdote egipcio o babilonio como hoy al ser-

món del eclesiástico cristiano, a Heráclito y a Hegel, al Prometeo de Esquilo tanto como al Fausto de Goethe (Dilthey, 1974: 44).

Con esto último, queremos hacer hincapié en el hecho insosportable para el animal hablante de enterarse de *lo real*, precisamente, porque da cuenta de que en su estructura de existencia simbólica hay cosas que nunca se arreglan. Pero, ¿cómo pensar *lo real* en oposición a *las leyes del significante*? Jacques Lacan plantea *lo real* como lo que “está más allá [...] de la insistencia de los signos...” (Lacan, 2013: 62a). Asimismo, sostiene que “un significante es lo que representa a un sujeto ¿ante quién? No ante otro sujeto, sino ante otro significante” (Lacan, 2013: 206a). Para explicar lo que se juega en ambas nociones tomemos, por ejemplo, lo que escribe Lao-Tse en su *Tao Te King*: “El Tao que puede ser llamado Tao no es el verdadero Tao. Si su nombre puede ser pronunciado, no es su verdadero nombre. Aquello que no tiene nombre es el principio del cielo y de la tierra” (AA.VV., 2007: 34).

Lo real —“lo que carece de nombre”— es donde falta la ley del significante, pero, aun así, produce el principio. En cambio, lo que deviene por nombre —por la insistencia de los signos— es la Madre Naturaleza partera de todas las cosas que hay en el mundo. Al hablar de lo real y de lo que puede tener nombre, resulta interesante hacer esta distinción entre *la cosa* y *el campo del significante*. Caminemos, entonces, junto al psicoanalista francés y propongámoslo así: sin-significante es lo real de la *physis*, y con nombre, es la naturaleza en tanto que es un significante dado a la *physis* sin dar con su real. ¿Cómo seguir nuestro planteamiento? Lao-Tse señala este “contrasentido” en su Tao: “el nombre que se le puede dar no es su verdadero nombre”. Sostengamos, pues, lo nuestro: “naturaleza” no es “lo real de la *physis*”, pero, aun así, “se teje algo” en tanto que es un significante —encadenado con otros significantes— para producir algo en la historicidad del ser humano.

En su clase III del Seminario de la Angustia, Lacan plantea lo que llama tres tiempos del mundo: “el primer tiempo es [...]

hay el mundo” (Lacan, 2013: 43b). ¿Qué significa esto? El mundo “como [...] una homogeneidad a fin de cuentas singular...” (Lacan, 2013: 43b). Se trata del *mundo como real*. Al poner las cosas así, uno se siente tentado de hacer un paralelismo con “Las antiguas historias del Quiché” inscritas en el Popol Vuh, puntualmente, en el Mito de creación. El capítulo primero dice:

Ésta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo [...]. No había nada junto, que hiciera ruido, ni cosa alguna que se moviera, ni se agitara, ni hiciera ruido en el cielo [...] Solamente había inmovilidad y silencio [...] (Popol Vuh, 2008: 23).

¿No es esto último la *homogeneidad real* de la que habla Lacan: ¡hay el mundo!, *lo real* sin lenguaje? Esto quiere decir que el *mundo real* no es algo dado de antemano a los animales hablantes, por el contrario, es menester que intervenga el significante para bordear lo real de la *physis*, llamándolo *naturaleza*. Por eso, cuando aquí proponemos que “naturaleza” es un significante, es porque sirve para nombrar y diferenciar a los seres parlantes del mundo “tal como es”. “Naturaleza”, en tanto palabra, es un significante que emerge como aquello que es del orden simbólico. De aquí el segundo tiempo del mundo que esboza Lacan, el advenimiento de la escena producida por el significante en el mundo:

En la dimensión de la escena [...] se encuentra el espectador, está ahí ciertamente para ilustrar ante nuestros ojos la distinción radical entre el mundo y aquel lugar donde las cosas, aun las cosas del mundo, acuden a decirse [...] Todas las cosas del mundo entran en escena de acuerdo con las leyes del significante, leyes que no podemos de ningún modo considerar en principio homogéneas a las del mundo (Lacan, 2013: 43b).

Es vía “la escena [...] que hacemos que suba este mundo. La escena es la dimensión de la historia” (Lacan, 2013: 43b). Desde

la dimensión de la escena, el paisaje de las cosas es organizado como lenguaje y, todo lenguaje, es histórico. Desde entonces, “lo real de la *physis*” se “a-palabra” como *Naturaleza*. Para poner otro ejemplo, retomemos el poema quiché del Popol Vuh, justo con la articulación de dos párrafos del mito de creación que evoca la función de la palabra —del significante:

No había nada que estuviera en pie; sólo el agua en reposo, el mar apacible, sólo y tranquilo. No había nada dotado de existencia” (Popol Vuh, 2008: 23) [...] Llegó aquí entonces la palabra, vinieron juntos Tepeu y Cucumatz, en la oscuridad, en la noche, y hablaron entre sí Tepeu y Cucumatz. Hablaron, pues, consultaron entre sí y meditando; se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y su pensamiento. Entonces se manifestó con claridad, mientras meditaban, que cuando amaneciera debía aparecer el hombre. Entonces dispusieron la creación y crecimiento de los árboles y los bejucos y el nacimiento de la vida y la creación del hombre (Popol Vuh, 2008: 24).

Aquí está el segundo tiempo del que habla Lacan. La escena del mundo devenido por la historia del significante. Por la palabra vehiculizada en un tiempo histórico y un espacio antropológico. Dos categorías inherentes al ser hablante, de hecho, únicamente válidas para el ser parlante.

Ahora bien, según lo expuesto hasta aquí: ¿por qué, aunque *lo real de la physis* no se deja constreñir por el campo de significantes, tiene efectos en la constitución de la subjetividad? ¿Cómo esbozar esto? De regreso a Dilthey, cuando propone distinguir tres tipos diferentes de concepción del mundo, específicamente, religión, poesía y metafísica; ¿acaso no está señalando tres escenarios montados donde se produce un sujeto para bordear lo que Dilthey llama “misterio de la vida” y nosotros —con Lacan— *efectos de lo real*?

En el caso de la religión, pensemos que al oponer los conceptos *vida* y *muerte* el sujeto no hace sino historizar su angustia. El hecho es que, la muerte para los humanos debe tener, incluso, un sentido. Contrario a *lo real de la vida*, donde el asunto de la

muerte —el fin de la vida— sólo ocurre así, sin más. Por eso, desde una concepción religiosa de la naturaleza se invoca al orden simbólico de lo divino. La creencia está en que “algo” va a parar a “otro lugar” que persiste más allá de nuestro cuerpo degradado. Desde allí, el sujeto intenta no morir en *lo real de la cosa*, en la nada. Como dice Dilthey: “las visiones religiosas del mundo están siempre en conflicto con la concepción mundana de la vida” (Dilthey, 1974: 53). Léase *mundano* en su literalidad etimológica, “mundanus”, que significa “lo que pertenece al mundo”, dejando por fuera lo simbólico. En este entendido, la naturaleza no puede ser sólo *physis*. Tómese, por ejemplo, el principio femenino de creación, donde los sistemas mitológicos de la Madre Tierra se constituyen como narraciones fantásticas que hablan del origen divino de la naturaleza. Para ilustrar mejor esta idea, piénsese en la explicación que hace el mitólogo Joseph Campbell respecto de cómo arquetípicamente el mundo de la naturaleza y el mundo social es organizado según las funciones entre femenino y masculino:

la madre ama a todos sus hijos [...] De ahí que lo femenino represente, en cierto modo, el amor total por la progenie. El padre se ocupa más de la disciplina. Está asociado mucho más con el orden social [...] La madre da a luz a su naturaleza, y el padre da a luz a su carácter social, digamos, al modo en que funcionará. De modo que regresar a la naturaleza seguramente nos devolverá al principio materno (Campbell, 1991: 255).

¿No es acaso, la función de una estructura religiosa de la Naturaleza, proveer al sujeto de ese *re-ligare*, es decir, una “amarradura” que viene desde “otro lugar” para producir fantasmáticamente un posible retorno al vientre de la Madre-Creadora y, de este modo, evitar ser “devorado” por *lo real de la physis*?

Prosigamos nuestra exposición señalando lo que Dilthey describe del mundo estructurado poéticamente. De manera análoga, la poesía es un intento de bordear lo real. Según Dilthey, la diferencia con el campo de la religión es que el poeta arma su

concepción del mundo como expresión autónoma de vida, como “conciencia de la significación de la vida” (Dilthey, 1974: 55). Dice el filósofo:

La poesía, por consiguiente, no quiere conocer la realidad, como la ciencia, sino mostrar la significación del acontecer, de las personas y cosas, que reside en las relaciones vitales; así se concentra aquí el misterio de la vida en una conexión interna de esas relaciones vitales, que está tejida con personas, destinos y contorno vital (Dilthey, 1974: 56).

Un ejemplo lo obtenemos de la bella canción ecuatoriana “Vasija de barro”¹ que, en forma de poesía, evoca los ritos de entierro del pasado andino. Como lo ejemplifica el siguiente extracto:

Yo quiero que a mí me entierren
como a mis antepasados.

En el vientre oscuro y fresco
de una vasija de barro.

Cuando la vida se pierda
tras una cortina de años.

¿No hay acaso en esto último, un campo de significantes que organizados expresan una idea de vida, evitando con esto, *ser muerto en lo mundano*, es decir, posibilitando que el sujeto —encarnado en el cuerpo del poeta— interprete su propio modo de morir, eligiendo con esto “el vientre oscuro y fresco de una vasija de barro”?

Llegados a este punto, habría que explorar la estructura del mundo en la metafísica. En contraste con lo anterior —visión religiosa y poética del mundo—, para Dilthey, los presupuestos metafísicos funcionan como aquello que dota de lógica al mundo,

¹ Propongo la versión de Inti-Illimani, “Canto de pueblos andinos, vol. 2” (Inti-Illimani 5).

siempre en la base de un historial de relaciones conceptuales inherentes al espíritu de la razón. De este modo:

Al entregarse la filosofía al espíritu que actúa en todas las conexiones finalistas de la cultura [...] Señala a las ciencias sus procedimientos y su valor cognoscitivo; las experiencias vitales ametódicas y la literatura acerca de ellas se transforman en una estimación general de la vida [...] la metafísica se hizo sistema... (Dilthey, 1974: 55).

Pero esto nos conduce al planteamiento de la siguiente pregunta: ¿cómo señalar en la función intelectual encarnada en los procesos de conocimiento metafísicos, la constitución de la subjetividad como efecto de lo real? Es decir, más allá de que ortodoxamente se proponga que la metafísica está por encima de lo ametódico y literario del mundo, se trata de un discurso igualmente fracturado por lo real de la cosa y, por lo tanto, algo se produce. Esto no es nada nuevo, de hecho, Immanuel Kant lo problematizó en su *Crítica de la Razón Pura* (2012), por ejemplo, en su distinción entre fenómeno y noúmeno. Los fenómenos son “objetos de una experiencia posible” (Kant, 2012: 180). Lógicamente, “lo que no es fenómeno no puede ser objeto de la experiencia” (Kant, 2012: 183). En este entendido, “en el noúmeno [...] cesa por completo todo uso y aun toda significación...” (Kant, 2012: 187). Existe, empero, entre el fenómeno y el noúmeno algo que se efectúa como sujeto. Kant lo demuestra cuando sostiene que, aunque la naturaleza es un imposible para “el territorio del entendimiento” (Kant, 2012: 178), siendo que nuestra razón no tiene acceso a la naturaleza en tanto “cosa en sí”, se produce algo que es del orden de la constitución subjetiva. Examinémoslo en la siguiente cita:

Ese territorio [...] es una isla, a la cual la Naturaleza misma ha asignado límites invariables. Es la tierra de la verdad (nombre encantador), rodeada por un inmenso y tempestuoso mar, albergue propio de la ilusión, en donde los negros nubarrones y los bancos de hielo, deshaciéndose, fingen nuevas tierras y engañan sin cesar con renovadas

esperanzas al marino, ansioso de descubrimientos, precipitándolo en las locas empresas, que nunca puede ni abandonar ni llevar a buen término (Kant, 2012: 178).

Kantianamente, ¿no es acaso el mar inmenso y tempestuoso lo que se escabulle al territorio del entendimiento humano? Lacanianamente, ¿no se trata de la imposibilidad del encuentro entre *lo real* de la *physis* y el territorio de *significantes*? Kantianamente, ¿acaso no es efecto de la constitución de la subjetividad eso que lo humano nunca puede ni abandonar ni llevar a buen término? Para la teoría del significante en Lacan, esto implica que el sujeto no posee relación directa con *lo real del mundo*, para hacerlo, depende directamente del lenguaje —para después relacionarse con el mundo. Y, no obstante, con lo hasta aquí esbozado, ha llegado el momento de incluir las paradojas que Lacan observa en el encuentro del sujeto con el objeto. Teniendo en cuenta que el sujeto no sólo depende directamente del lenguaje para después relacionarse con el mundo, sino que, a la par, necesita poner ciertos objetos psíquicos “*a*”, pero a condición de que se encuentren perdidos en la estructura del lenguaje y no en *lo real del mundo*, pues como Kant lo señala, en el nómeno cesa por completo todo uso y toda significación. En síntesis, cuando evocamos al sujeto del lenguaje, evocamos lo que freudianamente se llama sujeto del deseo.

3. Naturaleza, sujeto escindido y producción del objeto *a*

En lo que toca a la teoría del sujeto y la noción del objeto *a*, podemos generar una representación genérica de lo que buscamos explicar si traemos a colación el tercer tiempo del mundo que plantea Lacan. Como se bosquejó más arriba, el primer tiempo es ¡hay el mundo! —lo real de la *physis*—; el segundo corresponde a la escena del mundo estructurado vía la historia articulada de *significantes*. El tercer tiempo es: “la función de la escena dentro

de la escena” (Lacan 2013: 45b). En este tiempo está jugada la resignificación de la escena en la articulación con un deseo, más precisamente, por un sujeto escindido que intenta reintegrar su objeto *a* causa del deseo. Se trata de “la escena dentro de la escena [...] cuyo enigma empieza a desarrollarse [...] con el objeto del deseo en cuanto tal, *a* [...] reintegrado a la escena...” (Lacan 2013: 47b). Pero, ¿qué es el *objeto a* para Lacan? No es un objeto material, objetivamente existente, por el contrario, es un objeto perdido en algún sitio de la estructura del lenguaje, un objeto *a* que tiene lugar en el sujeto en tanto que le hace falta esa “*a*”. Un *objeto a* evoca carencia y al mismo tiempo deseo, precisamente, porque es un “resto” extraído al ser-humano.

Lacan insiste mucho en “no confundir este objeto del deseo con el objeto definido por la epistemología” (Lacan, 2013: 48a). En otras palabras, porque “el *a* [...] es ese resto, ese residuo, ese objeto cuyo estatuto escapa al estatuto del objeto derivado de la imagen especular, es decir, a las leyes de la estética trascendental” (Lacan, 2013: 50a). Esto puede ser completado con lo que Diana S. Rabinovich (2012) matiza respecto de la teoría freudiana del objeto:

La realización del deseo aparta al sujeto del camino de satisfacción, encaminándolo hacia una búsqueda infructuosa desde la perspectiva adaptativa, búsqueda signada por la repetición, búsqueda de una percepción primera que tiene como marco una mítica primera vez, un mítico primer encuentro entre el sujeto y el objeto de “satisfacción” (Rabinovich, 2012: 11-12).

Aquí se introduce la problemática de la imposibilidad del sujeto en su “reencuentro definitivo” con el objeto *a* que perdió, pues no existe objeto alguno que pueda satisfacer su deseo, por eso, la pulsión se relanza. Es más: el objeto *a* no es uno que está en lo real del mundo exterior, ahí no están esos objetos perdidos, sino unos que el propio sujeto coloca psíquicamente, es decir, se trata de objetos psíquicos articulados en la estructura del

lenguaje, pues “La estructuración misma de esa realidad [...] da su lugar al objeto perdido” (Rabinovich, 2012: 15).

Ahora bien, estas observaciones se relacionan con la noción de *sujeto escindido*. En su versión freudiana de orientación lacaniana, no se trata de una persona, ni un ego, ni un yo, “en el sentido freudiano del término, el sujeto inconsciente, y por eso, en esencia, el sujeto que habla” (Lacan, 2014: 263). Es más: “ese sujeto que habla está más allá del ego” (Lacan, 2014: 263). Esto significa que cuando el sujeto se dice, “el sujeto se descompone, se desvanece, se disocia...” (Lacan, 2014: 265). Pues bien, llegados a este punto y con lo que hasta aquí esbozamos, planteemos lo siguiente: si la naturaleza es un significante es porque se *abre algo* en la experiencia del sujeto, uno inadecuado para el instinto, desprendiéndose de él “un objeto *a*” que en su intento por reintegrarlo actuará como “la causa de su deseo”, quedándole sólo la posibilidad de devenir como un sujeto capturado en el mundo del lenguaje, dispuesto a afianzar “su invento” —su “objeto” perdido en alguna parte de la estructura del universo simbólico. La renuncia al instinto, entonces, es un “acto-apuesta” por simbolizar *lo real del mundo* y por pretender asir su “objeto causa de deseo” en la escena de un mundo simbolizado, no obstante, un objeto que nunca es.

Para finalizar, permitamos una reorientación de lo que venimos discutiendo y cuestionamos lo siguiente: ¿cómo pensar los conceptos de naturaleza y objeto de deseo en el discurso del capitalismo? Por lo menos tracemos un panorama general para reflexionar su articulación. Esto nos invita a pensar que si la historia de las relaciones entre sociedad y naturaleza es la historia de las transformaciones simbólico-prácticas del mundo que nos circunda, entonces, hoy día esas transformaciones son producidas por lo que Marx designó como objetos-mercancía: “La riqueza de las sociedades donde impera el modo de producción capitalista se nos presenta como ‘una inmensa acumulación de mercancías’ y la mercancía es su forma elemental” (Marx, 1999: 55). Asimismo:

son mercancías porque tienen un doble significado: el de objetos útiles y el de materializaciones del valor. Sólo se manifiestan, pues, como mercancías, sólo adquieren el carácter de tales cuando poseen esta doble forma: la forma natural y la forma del valor (Marx, 1999: 67).

En la base de estas consideraciones podemos hacer entrar a Lacan, quien dice que Marx demostró la eficacia del mercado de trabajo capitalista como causa de la función de la plusvalía. En sus términos, ésta —la plusvalía— es el *objeto a* que cae como efecto de *una falla* en el proceso de producción de mercancías y que ha de repetirse infinitamente. Se trata de un sujeto para la reproducción de un objeto metonímico, donde un sujeto es representado por un significante —valor de cambio— para otro significante —valor de uso. En estas contradicciones causadas “por la relación intersignificante” —y que el sujeto se ubica entre significantes— se produce la falla que arroja plusvalor. Lacan lo dice así:

Un sujeto es lo que puede ser representado por un significante para otro significante. ¿Esto no reproduce el hecho de que en lo que Marx descifra, a saber, la realidad económica, el tema del valor de cambio está representado al lado del valor de uso? En esta falla se produce y cae lo que se llama plusvalía [...] Algo está perdido y se llama plus de gozar... (Lacan, 2008: 20).

Para representarnos esto último, tomemos un último ejemplo. En *El expolio del indio norteamericano* de Wilbur R. Jacobs (1973), no sólo se narra el proceso de colonización de los pueblos indios norteamericanos, sino que se expone una serie de discursos que ejemplifican un “choque violento” entre dos culturas como efecto de su concepción de *naturaleza*. Un discurso de los indios confederados del noreste lo ejemplifica de inigualable manera:

Para nosotros el dinero no sirve y para la mayor parte de nosotros es desconocido. Y como ninguna consideración puede inducirnos

a vender las tierras en las que logramos el sustento para nuestras mujeres y nuestros hijos, esperamos que se nos permita señalar una manera de trasladar fácilmente a los colonos y, en consecuencia, de que se obtenga la paz.

Sabemos que estos colonos son pobres, puesto que de otra manera jamás se habrían aventurado a vivir en un país que se ha hallado en constante agitación desde que ellos cruzaran el Ohio. Dividid, por tanto, esta gran suma de dinero que nos habéis ofrecido, entre esas gentes. Dad a cada uno una proporción superior a lo que nos habéis dicho que nos daríais anualmente y estamos convencidos de que la aceptarían con más facilidad que las tierras que vosotros les vendéis. Si añadís también las grandes sumas que gastáis en reclutar y pagar ejércitos, pensando en obligarnos a abandonar nuestro país, tendréis desde luego más que suficiente para compensar a estos colonos por todos sus trabajos y cultivos (Jacobs, 1973: 106).

Tenemos aquí un desencuentro violento que presidió la lógica de la guerra entre dos simbolizaciones de la naturaleza radicalmente opuestas. Mientras para los nativos norteamericanos la *naturaleza* es el sustento primordial de la vida —una entidad no humana creadora de las cosas que hay en el mundo—, para los colonos el problema radica en el valor económico de la tierra —la naturaleza es mercancía. Las consecuencias prácticas de la guerra, entonces, son resultado de la imposibilidad de asignarle un mismo significado que sirva para ambas culturas. Es más: si este desencuentro —entre dos estructuras de vivir el mundo radicalmente opuestas— desembocó en el etnocidio de un bando, ¿no puede leerse como efecto del sentido asignado a cada uno de “los objetos” puestos en la naturaleza, donde el contenido de los primeros corresponde más a una experiencia religiosa y, los segundos, a la extracción de objetos-mercancía bajo la tesis de que la naturaleza es más un recurso natural?

En el caso de los indios norteamericanos la naturaleza es un regulador por excelencia, a nivel social les prohíbe hacer uso de la totalidad de las cosas que hay en el mundo, ellos no pueden disponer de algo que asumen como no-suyo. Posición contraria a los colonizadores, la naturaleza está para ser mercantilizada,

porque hay una ley que lo justifica, la ley del mercado y, en este entendido, la naturaleza sí tiene dueño: “el hombre”. El problema que se nos viene, entonces, al pensar el lugar de “la naturaleza en el discurso capitalista” radica en la función de este objeto plus-valor (marxiano), plus-de gozar (lacaniano) que se produce como efecto de una hendidura en la cadena de significantes: valor de uso, valor de cambio, y que es propio del discurso capitalista. ¿Cómo leer esto? Partamos del señalamiento lacaniano que dice que el capitalismo es, antes que nada, una forma histórica de hacer lazo social, un lazo que Max logró descifrar explicando la lógica sobre la producción y reproducción de objetos-mercancía. Porque si bien es cierto:

Marx parte de la función del mercado. Su novedad es el lugar donde sitúa el trabajo. No es que el trabajo sea nuevo, sino que sea comprado, que haya un mercado de trabajo. Esto le permite a Marx demostrar lo que hay de inaugural [...] y que se llama plusvalía (Lacan, 2008: 16).

Hay, entonces, un discurso que produce un mercado de trabajo, un lugar para producir y comprar objetos fabricados, objetos que apuntan hacia un plus-de-gozar. Lacan dice: “El discurso posee los medios de gozar en la medida en que implica al sujeto. No habría ninguna razón de sujeto [...] si no hubiera en el mercado del Otro [...] un plus-de-gozar recuperado por algunos” (Lacan, 2008: 17).

En el discurso capitalista, lo que significamos como naturaleza está para ser constreñida por la lógica del lazo social producido en el mismo discurso, es decir, si vivimos, es porque la naturaleza ha quedado confinada a una serie de objetos para ser fabricados. Está ahí para extraerle “objetos plus-de-gozar”, objetos que, en tanto “señuelo”, se insinúa en ellos un presunto deseo o, por lo menos, la promesa de que en este “plus-de-gozar se juega la producción de un objeto esencial cuya función se trata de [...] el [...] objeto *a*” (Lacan, 2008: 18). Como dice el psicoa-

nalista Roland Chemama (2001) al realizar su análisis intitulado “Un sujeto para el objeto”:

En la esfera de las relaciones interpersonales así como en la del intercambio económico, el ideal “consumista” ensalza la creencia en un objeto que por ley siempre está disponible, a condición de poder comprarlo, en un goce sin prohibición [...] un objeto de goce que no está metaforizado, que no está regulado por el significante, se es esclavo, mucho más aún que cualquier otro objeto (Chemama, 2001: 257).

En síntesis, si en el discurso capitalista la naturaleza “tiene objetos *a*”, es porque ideológicamente se *abre algo* en la experiencia del sujeto contemporáneo, un sujeto que está ahí para desprenderle —a la naturaleza— objetos que fantasmáticamente actuarán como “la causa de su deseo”, objetos-mercancía condenados al fracaso, pues también en la metonimia de la mercancía no hay objeto que logre suturar la falta en el sujeto. La cuestión es la siguiente: ¿acaso hoy día es posible articular un nuevo significante que logre metaforizar algo en el proceso de producción de objetos-mercancía y, de este modo, constituirse como un nuevo sujeto que, aunque esté escindido, pueda vivir y pensar la naturaleza desde otro lugar, es decir, más hacia el terreno del placer —lo que implica un límite— y más limpio de este plus-de-gozar —lo que implica entregarse al exceso? Dejemos la pregunta abierta.

A modo de cierre

Cuando propusimos “pensar” la naturaleza con Lacan, no lo hicimos sin la compañía de nuestra pregunta guía: ¿qué es lo que hace el sujeto para que “lo que está afuera” no quede a nivel de “la cosa”? En este sentido, al acotar nuestra discusión a la idea contemporánea de que la comprensión de la naturaleza es un fenómeno histórico vinculado al lenguaje, planteamos el

problema de la constitución de la subjetividad en su encuentro con *lo real de la physis*, un encuentro contingente que deviene fundante. Tal es su “efecto” en el sujeto, que no sólo necesita del significante en el mundo, sino de la puesta de ciertos objetos psíquicos “a” para historizarse en el mundo. Por último, señalamos brevemente los efectos del discurso capitalista dentro del campo pulsional del sujeto, produciendo de este modo, una forma histórica de constituirse subjetivamente, condición dada por una forma de articularse con el fantasma de lo que en el capitalismo se significa como naturaleza. Sin embargo, siempre preguntando por el porvenir de una nueva lógica reguladora y no depredadora de eso que en nuestros mundos contemporáneos empresarialmente se entiende por naturaleza.

Referencias

- AA.VV. (2007). *Atlas Universal de Filosofía: Manual didáctico de autores, textos, escuelas y conceptos filosóficos*. Barcelona: Océano Grupo Editorial.
- CHEMAMA, Roland (2001). *Elementos lacanianos para un psicoanálisis de lo cotidiano*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- CAMPBELL, Joseph (1991). *El poder del mito*. Barcelona: Emecé Editores.
- DILTHEY, Wilhelm (1974). “Teoría de las concepciones del mundo”, *Revista de Occidente*. Madrid.
- JACOBS, Wilbur R. (1973). *El expolio del indio norteamericano*. Madrid: Alianza Editorial.
- JOHNSTON, Adrian (2010). “Fantasmas del pasado de las sustancias: Schelling, Lacan y la desnaturalización de la naturaleza”. En Žižek, Slavoj (comp.). *Lacan. Los interlocutores mudos*. Madrid: Akal, pp. 47-75.
- KANT, Immanuel (2012). *Crítica de la Razón Pura*. México: Porrúa.

LACAN, Jacques (2008). *El Seminario 16. De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (2013a). *El Seminario 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (2013b). *El Seminario 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (2014). *El Seminario 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.

MARX, Karl (1999). *Teoría económica*. Robert Freedman (comp.). Buenos Aires: Altaya.

Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché (2008). Trad. de Adrián Recinos. México: FCE.

RABINOVICH, Diana (2012). *El concepto de objeto en la teoría psicoanalítica I*. Buenos Aires: Manantial.