

18. El discurso capitalista (1998)

1 Vivimos en una época en la que la producción desmedida y el desenfrenado consumo han llevado a un mundo atestado de objetos. Tal vez no haya mayor violencia que la que ejerce la inagotable disponibilidad de cosas, la cual ha conducido a una definitiva pérdida de relación con la Cosa, sepultada bajo la sostenida presencia de la red de objetos. Asistimos, en consecuencia, a un tránsito acelerado y en todas direcciones de infinidad de objetos de la técnica.

Hay un discurso, el discurso capitalista, verdadera perversión del discurso del amo, que constituye un estallido de todos los lazos sociales por imposibilitar o destruir la dialéctica en que se fundan. Esta forma contemporánea de violencia es una violenta manera de concebir el mundo y el modo en que el hombre debe habitarlo.

Lacan ha insistido a lo largo de su enseñanza en un contrapunto: el que planteaba entre dos vertientes de Marx, la hegeliana y la no hegeliana. Se inclinó por el segundo, por el Marx que nos confrontó a una verdad inesperada, una verdad que no se esperaba del saber, tal cual lo expuso en *El Capital*. Mientras que el Marx hegeliano terminó fundiendo verdad y saber. Por eso, Lacan rindió homenaje al Marx no hegeliano tomando el síntoma como aquello que nos obliga a considerar determinados acontecimientos políticos como verdades que no pueden ser integradas en el saber del discurso del amo.

Para Hegel, en el comienzo se enfrentan dos sujetos; se decide en dicho enfrentamiento la constitución misma de la autoconciencia, consistente en la determinación de quién va a ocupar el lugar de amo y quién el de esclavo. Amo será quien sea capaz de

exponer la vida, mientras que el esclavo protegerá la suya dejándose a cambio confiscar la libertad. En la dialéctica así planteada, del lado del esclavo queda el trabajo y del lado del amo el goce. Lacan dice que el propio marxismo creyó en esta pequeña fábula, considerando que a través del trabajo y del movimiento histórico el esclavo llegaría alguna vez a recuperar ese goce que había quedado del lado del amo. Esto constituye un fraude político, pues el trabajo y el goce están del mismo lado. El que trabaja no ha renunciado a gozar; sí ha renunciado al goce como goce absoluto, pero en su trabajo recupera algo del goce bajo la forma de un *plus-goce*, término acuñado a partir de su homología con la *plusvalía*. Es el mismo mecanismo por el cual el sujeto del inconsciente, forzado por la castración y la prohibición que conlleva, ha renunciado al goce absoluto (el goce del incesto) para procurarse un modo parcial de goce (*plus-goce*).

Si para Hegel se trataba de dos sujetos de cuya necesaria confrontación debería resultar la construcción de su autoconciencia, para Marx, en cambio, se trata del funcionamiento del mercado. Marx traslada el problema de la intersubjetividad al mercado. Una lectura atenta permite comprobar que no hay un sujeto de la burguesía y un sujeto del proletariado, hay un sólo sujeto que es el mercado. De tal modo que proletariado y burguesía son variables de una función: la estructura del mercado. En consecuencia, tanto burgueses como proletarios están en relación al mercado en una situación de desconocimiento. Sin embargo, hay un momento en que Marx anula estas diferencias establecidas con Hegel, pues su desarrollo llega a adjudicar a una clase el poder. La burguesía no necesita plantearse cómo funciona el mercado, pues ella coincide constantemente con él. Por lo tanto, no necesita generar una conciencia *para sí* —vemos ahí el retorno de la terminología hegeliana—. La burguesía es *en sí*: ella y el mercado son lo mismo. Pero el proletariado sí necesita constituirse *para sí*. ¿Cómo lo hace? Poniendo entre paréntesis la estructura para luego captar su funcionamiento. De ahí que para Marx exista la ilusión de que a través de la toma de conciencia del funcionamiento de la estructura se configure el sujeto de la revolución. Este sujeto pleno, sin ningún tipo de división, es un sujeto que logra reunir verdad y saber. Y en la plenitud de ese sujeto volvemos a encontrar aquella superación de todas las escisiones del camino del espíritu, resultando de ello la integración de la verdad en el saber, cuestiones

estas que son propias del planteamiento de Hegel. La realización del sujeto de la revolución, al establecer el saber sobre la estructura, no es otra cosa que la realización del saber absoluto hegeliano.

Hay en Marx, sin embargo, algunas cuestiones de especial interés desde la perspectiva psicoanalítica, pues en ellas se aparta de Hegel. A pesar de que eludió la dinámica del deseo, no obstante abre ciertas preguntas en las que el problema del deseo de algún modo lo afectaba. Respecto del trabajo llegó a atisbar algo que había permanecido opaco para Hegel: la compulsión a trabajar. Si para Hegel aquel que trabaja es alguien que ha renunciado al goce, para Marx en cambio se impone la pregunta de por qué hay sujetos que se abandonan a la desidia, por qué padecen de una obligada pereza o, por el contrario, hay otros que no pueden dejar de trabajar. Es decir que Marx llegó a vislumbrar que en la relación del sujeto con el trabajo hay algo subjetivo que el mercado no logra traducir, a lo cual denomina *compulsión subjetiva* a trabajar. Marx ya no simplifica la cuestión al modo de Hegel, quien considera que el trabajo es una manera de transformar lo real; Marx se asoma a la idea de que en el trabajo está el secreto del goce.

La otra cuestión que no está en Hegel es el aspecto más destacado de la filosofía marxista, que no es el materialismo dialéctico ni el materialismo histórico, sino que está en *El Capital*, en la teoría de la plusvalía. Allí Marx da las claves de la ontología de la sociedad moderna, pero no dice adonde va esa sociedad, cual es su destino; esto en todo caso corresponde al Marx del *Manifiesto*, al Marx de la relación con Engels. Pero en *El Capital* se dice que todo lo que es, es en el mercado, y que la verdadera estructura es la estructura de mercado. No hay en eso ningún finalismo, simplemente se afirma que es imposible desentrañar el lazo social si no se desentraña el mercado. ¿Por qué determinados objetos superfluos adquieren un excedente de valor? ¿Por qué el oro, por qué las joyas, lo más innecesario y superfluo, se convierten en lo más valioso? Estas son preguntas sobre el fetichismo de la mercancía, así como son las preguntas en que mejor se entrevé la relación del sujeto con el *plus-goce*. Este término es exclusivamente psicoanalítico y entra en especial resonancia, según se ha dicho, con la *plusvalía*. Lacan utiliza el término de *plus-goce* en un contexto en el que está comentando una cuestión muy singular del *El Capital*: se detiene en el capítulo VII, titulado *La producción de la plusvalía* (3ª sección, libro I). Allí, el capitalista toma la palabra y

reflexiona en voz alta sobre su andadura. En primer lugar, el capitalista muestra su desazón, pues «el valor de su producto es igual al capital entregado», manteniéndose el capital «constante»; él ha dispensado su capital y ha vigilado el proceso a cambio de nada. Es en este punto donde surgen sus preguntas: ¿cuál es su lugar en la estructura económica?, ¿cómo saber qué papel le toca jugar? Es precisamente esta pendiente la que se invierte y toma un giro absolutamente nuevo cuando el capitalista se apercebe de que en el precio pagado por la mercancía como valor de cambio, se le procura una *plusvalía*. Al descubrir esto, el capitalista ríe. Dice Marx: «...el capitalista sonríe cuando está frente al encanto de algo que brota de la nada». Luego de esa sonrisa astuta el capitalista, asegura Marx, retoma su semblante habitual; por fin ha captado que su lugar como sujeto capitalista es idéntico al funcionamiento de la estructura económica en su modo de producción. Después de esa risa no será necesario volver a interrogar ninguna estructura ni preguntarse por lugar alguno, pues la operación de la estructura coincide con el funcionamiento espontáneo de su clase, por lo cual Marx concluye: «...la burguesía es clase en sí, no para sí».

A partir de esa risa del capitalista, Lacan comienza a establecer la relación de homología entre la *plusvalía* y el *plus-goce*, entre la *Mehrwert* y la *Mehrlust* (Lacan jugará con estas palabras: la *Mehr-lust*). Es en esa risa en la que se revela la función oscura de la plusvalía. En la secuencia *trabajo-risa-plusvalía-valor de cambio*, donde el dinero se transforma en capital, Lacan aprehende una realización de la *plusvalía* en el *plus-goce* de consecuencias devastadoras: la renuncia al goce, que es específica del trabajo, se articula a la producción de *plusvalía* en un discurso. Renuncia al goce que en el discurso del inconsciente se acompaña de una recuperación de goce, de una recuperación de un objeto pulsional al cual el sujeto queda fijado en el fantasma. Se renuncia a un goce mítico, total, para ajustarse a un goce parcial recuperado en lo que se denomina *plus-goce*. Ese goce recuperado, tan propio del sujeto, tan exclusivo, encuentra en la estructura homológica de la *plusvalía* la razón de su entrada en el mercado y en el objeto técnico su equivalente universal. Es por ello que para Lacan no se trata ni de la toma del poder ni de la revolución (esta última pertenece a la esencia del capitalismo), ni de programar una nueva distribución de la *plusvalía*, sino de desentrañar aquello que, en la *plusvalía*, implica el *plus-goce* como causa del deseo.

Con respecto al mercado, Lacan no sólo ha mostrado la relación de la *plusvalía* con el plus-goce propio de la estructura del significante, sino que además ha situado a la *plusvalía* como la causa del deseo: la *plusvalía* es la causa de la producción extensiva y por consiguiente insaciable de objetos. La fórmula lacaniana lo expresa así: «La *plusvalía* es la causa del deseo de la cual una economía hace su principio» (*Radiofonía y Televisión*). El *plus-goce*, que Lacan ha deducido tanto de la pulsión freudiana como de la economía marxista, permite formular una nueva conexión material entre el objeto producido técnicamente y la satisfacción de la pulsión, que ninguna toma de conciencia ni ningún ejercicio con el sentido puede transformar. Sólo una praxis que permita —y este es el desafío del psicoanálisis— desplegarse por fuera de las significaciones socialmente administradas, puede incidir sobre ese modo de satisfacción que fija al sujeto en una inercia opuesta a cualquier proyecto que altere el orden establecido. En ese punto es imprescindible la conexión entre objeto y *plus-goce* efectuada por Lacan y ausente en Marx. La función del objeto en el fantasma está ausente en la formulación marxista de la ideología: nada puede hacer ningún adoctrinamiento ideológico frente a la inercia de goce inducida por el objeto en los seres hablantes. El comunismo sólo contribuyó a la consolidación del fantasma moderno en el cual el objeto técnico ha venido a colmar la división subjetiva. Este hecho llevó al liberalismo a la certeza de que los teóricos marxistas serían incapaces de atravesar el fantasma, con la consiguiente arrogancia liberal de llegar a proclamar que la producción está *naturalmente* ligada a la propiedad privada.

A pesar de que en Marx asomaban ciertos interrogantes ligados al goce, que ya hemos enumerado, ni él ni los demás pensadores marxistas han sido capaces de abordar acertadamente todas aquellas cuestiones en las que anida el goce: no solamente la mención del objeto técnico, sino los demás puntos cruciales atinentes al goce, tales como la cuestión de los pueblos, las lenguas y las religiones. Todas aquellas cuestiones que no pueden ser reducidas por el sentido. No hay claves materialistas para considerar los sedimentos de goce en las formaciones sociales: insignias, emblemas, blasones, nombres propios, monumentos, etc.

Consideramos que para concebir un acontecimiento político que conmueva tal estado de cosas hace falta producir una cuadruple concurrencia, la de los ejes que pasan por Marx, Freud, Hei-

degger y Lacan. Se trata de formular un antihumanismo que no derive en el asesinato de la criatura humana. Convocamos a estos pensadores para afrontar este desafío, y los hacemos converger en un lugar que inaugure otro modo de pensar lo político: *inconsciente* freudiano, *plusvalía* marxista, *estructura de emplazamiento* heideggeriana, objeto *a* lacaniano.

Lacan, aunque sólo presentó la estructura del discurso capitalista ² en una ocasión, ha insistido sin embargo durante los últimos años de su enseñanza no solamente en afinar su caracterización sino en situar al psicoanálisis en su respecto.

El 12 de mayo de 1972, en una conferencia pronunciada en Milán bajo el título *Del discurso psicoanalítico* dio a conocer la estructura del discurso capitalista. Había sido invitado por el Instituto de Psicología de la Facultad de Medicina y el Centro Cultural Francés, iniciativa coordinada por el psicoanalista italiano G. Contri.



Fig. 18a. Discurso del amo

Fig. 18b. Discurso capitalista

A partir de la relación del discurso del amo con su reverso, el discurso psicoanalítico, Lacan mostró cómo, al producir en el discurso del amo «una pequeña inversión entre el S_1 y el $\$$ » surge el discurso capitalista.

A finales del año siguiente (3-11-73, *Sobre la experiencia del pase*) caracteriza al discurso capitalista como «una cierta variedad del discurso del amo», del cual se distingue solamente «por un pequeño cambio en el orden de las letras». Se puede notar que en ambas intervenciones se refiere al pasaje de un discurso a otro en términos de «pequeña inversión» y «pequeñísimo cambio». La pequeñez formal a la que apunta Lacan, esa inversión entre el S_1 y el $\$$, acarrea en realidad una profunda alteración en el sentido de los vectores y en el funcionamiento general de la fórmula. Se trata del rechazo de la verdad del discurso, pues se ha invertido el sentido del vector que conecta el lugar de la verdad con el lugar del semblante. El agente del discurso (lugar del semblante) repudia la

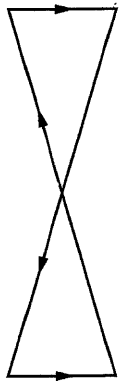


Fig. 19

determinación que recibe de la verdad, para pasar a dirigirla. El semblante ya no es significativo amo que recibe su determinación de la verdad, sino que es el sujeto, entronizado como agente, quien opera sobre el significativo amo colocado en el lugar de la verdad. Tal manipulación de la verdad es un rechazo de la castración del discurso conducente a establecer una circularidad (figura 19).

Debido a esta continuidad, el discurso llega a funcionar en una circularidad sin interrupciones. Por este motivo, y por el hecho de que el circuito se halla orientado hacia la izquierda, hablamos de «círculo siniestro».

En el discurso del amo, el amo es el significativo y no el sujeto. En el discurso capitalista, por el contrario, merced a esa «pequeña desviación» resulta instalado en posición de agente del discurso un sujeto, el sujeto-amo, dando origen a una forma perversa del discurso.

El hecho de que la civilización esté supeditada a la ciencia y la técnica implica una distorsión radical: la ignorancia del inconsciente y de sus consecuencias, el deseo y el sujeto. El rechazo del sujeto, parcialmente realizado por los discursos científico y técnico, alcanza su consumación en el discurso capitalista. En nuestra época ha surgido un modo particular de «ir a la lengua», así como muy específicas resultan las maneras de realizar la gestión científico-técnica y los modos de organizar el mercado. En conjunto, configuran un peculiar modo de desocultamiento del ente: la producción de mercancías. La sociedad contemporánea ha reducido el ser a lo que es en la mercancía y en el cálculo matemático. Hay una equivalencia ontológica fundamental entre el proceder del modo de producción capitalista y el proceder científico-técnico. Todo lo que se produce lo es como mercancía, y esto irá implicando a la racionalidad físico-matemática que termina reduciendo lo ente a todo aquello que es factible de ser producido, planificado y calculado. La función logística que cumple la informática en su incesante transformación resulta esencial para consolidar la amalgama entre el capitalismo y el campo científico-técnico.

Intentaremos desbrozar los diversos componentes de esta

intrincada formación, valiéndonos para ello de todos los elementos de la estructura del discurso que hasta aquí han sido recordados.

Con el fin de tornarlas inteligibles, tanto la ciencia como la técnica pueden ser superpuestas en la medida en que son estructuras productivas, a las respectivas estructuras de los discursos histórico y del amo. Pero con la peculiaridad de que ambas rechazan en su misma constitución la dimensión del sujeto y las consecuencias implicadas en el hecho de suponerlo en el campo de la verdad, la que en psicoanálisis se define como verdad material (en oposición a la verdad formal).

La ciencia supone un sujeto (el sujeto cartesiano) que está fundado en el rechazo del goce, causa éste a su vez de la división subjetiva. El sujeto de la ciencia, desde Descartes, debe ser entendido como el proceder de la mente según su propia ley. Este sujeto (*sub-jectum*, supuesto) es un supuesto ontológico que se define por no ser un sujeto psicológico ni nada que pueda ser caracterizado como subjetivismo. El proceder de la mente según su propia ley en posición de agente del discurso, se dirige al paradigma de la ciencia de que se trate, con la finalidad de producir un saber formal, una escritura, según ya hemos comentado.

Estas operaciones pueden superponerse al discurso histórico, discurso al cual Lacan llegó a asimilar el discurso de la ciencia. Pero hay algo peculiar, dijimos: el rechazo del goce del sujeto. Eliminar de la estructura científica al sujeto psicológico arrastra la consecuencia de plantear un discurso sin goce.



Fig. 20a. Discurso histórico

Fig. 20b. Ciencia

Con estas premisas podemos dar la siguiente fórmula para este discurso, en la cual dejamos vacío el lugar de la verdad material donde se aloja el goce (figs. 20a y 20b).

De la misma manera podemos proceder con el discurso de la técnica. También, como el de la ciencia, se funda en un rechazo: el del sujeto. Si la ciencia supone un sujeto sin goce, la técnica rechaza al sujeto. De tal modo que la división subjetiva, la del sujeto dividido por el goce (y por el significante) es rechazada por los dos tiempos lógicos de la techno-ciencia: una rechaza al



Fig. 21a. Discurso del amo

sujeto del goce y la otra rechaza al goce del sujeto. Veamos qué sucede si disponemos los distintos términos de la estructura de la técnica sobre el discurso del amo, que es lo que corresponde hacer tratándose de la producción de objetos (figs. 21a y 21b).

También en este caso queda vacío el lugar de la verdad, pues lo rechazado es el sujeto. Mientras que en el lugar del *plus-de-goce* se aloja el objeto técnico que, en tanto objeto, aparece ignorando la dimensión de goce que lo constituye.

Lo que la estructura de la ciencia y de la técnica rechazan, el (a) y el \$, al pasar a la palabra, al vínculo social para constituir una estructura propiamente discursiva, retorna. ¿Bajo qué especies retorna lo rechazado? El goce del sujeto y el sujeto del goce retornan bajo la forma perversa del *sujeto-amo capitalista*. Es la figura que se podría denominar el *ego capitalista*, el ego que se erige en amo del discurso entronizado en posición de agente. Desde allí comanda el lugar de la verdad, en el cual se localiza el significante amo. Hay que establecer la diferencia con el discurso del amo: el amo no es ningún sujeto ni ningún ego, sino un significante, y lo que es fundamental, el lugar de la verdad queda preservado, alojándose en él el sujeto.

Ciencia y técnica, en tanto estructuras productivas, dislocan mediante sus rechazos tanto la relación del significante como la del objeto con el goce. Según la posición de la techno-ciencia, se podría operar en un mundo de lenguaje de tal modo que fuese posible desentenderse de las consecuencias del hecho de hablar. Es la pretensión de operar con el lenguaje y rechazar la inclusión en la estructura del discurso, es decir, no asumir las consecuencias de la manipulación de significantes y objetos: en otras palabras, se pretende ir a la lengua desentendiéndose del sujeto y del goce. No asumir quiere decir que se pretende operar en el campo de la relación sujeto-objeto sin castración. Por eso, la producción de la ciencia y de la técnica aparecen en nuestra época totalmente subordinadas al sujeto-amo, el ego capitalista, que es quien asigura, mediante el perverso rechazo de la verdad de la castración, el ingreso al discurso social, cerrando así el círculo siniestro.

19. La metamorfosis de la Ciencia en Técnica: el Discurso Capitalista (2008)

El modo en que la crisis «sistémica» del capitalismo se despliega ¹ sobre el mundo muestra con claridad la ausencia de un Límite, un límite que haga barrera a la deriva financiera incontrolada. Nada funciona como punto de amarre; las naciones y sus agrupamientos, las instituciones mundiales, las medidas económicas que pretenden paliar la emergencia, de inmediato se reabsorben y se diluyen en los movimientos del Mercado. No aparece el lugar desde donde podría operar lo que Lacan denomina El Nombre del Padre y su efecto logrado: el punto de capitón. La hemorragia no se detiene, el efecto de autoridad simbólica que debe acompañar a la decisión tomada se destituye con facilidad y el «semblante» del Padre que garantice, al menos coyunturalmente, una sutura en la hemorragia no termina de emerger.

En suma, la autoridad simbólica, su credibilidad y la posible lectura retroactiva de lo sucedido, no encuentran el tiempo ni el lugar para ejercerse de modo eficaz. ¿Se llama a esto «crisis del capitalismo»? Por el contrario, nuestra afirmación es otra, es el propio Capitalismo el que es capaz de poner en crisis a todas las estructuras que hasta ahora venían simulando su regulación.

En el llamado Discurso Capitalista, Lacan medita sobre un ² dispositivo donde el sujeto se ha convertido en un ente que no depende de nada, sólo está allí para que se conecten los lugares y, precisamente, al ser el capitalismo la máquina que conecta todos los lugares, el corte es imposible. Por ello, las autoridades

simbólicas, instancias que exigen tanto el lugar vacío como el significante amo que articula ese vacío a distintas representaciones, se licuan en el circuito de movimiento permanente y circular. La esencia del Discurso Capitalista es el rechazo de la modalidad «imposible» propia de la Castración. En este aspecto, aunque hablemos de crisis sistémica del capitalismo, debemos hacer una salvedad importante al respecto, el Discurso Capitalista carece de crisis porque no tiene reverso y su movimiento (al igual que la pulsión) no conoce las estaciones. Por ello, la crisis es la de aquellos organismos e instituciones que administran al capitalismo, al no saber qué hacer con el excedente que siempre sobrevive destruyendo al aparato productivo y se expande como un exceso ingobernable.

3 El sujeto del Discurso Capitalista realiza todo el tiempo su propia voluntad de satisfacción, en un circuito, que como hemos dicho, no está «cortado» por ninguna imposibilidad, pues su propósito es que todo lo que «es» en el mundo se presente como mercancía.

Desde esta perspectiva, que indudablemente no es la única, el Discurso Capitalista no es una experiencia humana, la experiencia humana brota siempre de un fondo de imposibilidad, su condición primera es la falla, el límite, la castración. En el Discurso Capitalista, como en su día en los totalitarismos modernos, se encuentra en una forma implícita el proyecto de producir un sujeto nuevo, sin legado histórico ni herencia simbólica. Este «sujeto capitalista» tributario de nada que no sea colaborar con la voluntad acéfala que realiza, se caracteriza entonces por no tener en cuenta consecuencia alguna. Auto-propulsándose desde sí, de un modo inmanente y conectado, en principio se presenta sin que se pueda pensar su exterior. ¿Es esto un régimen inhumano, un discurso inhumano? Sí, si consideramos que lo humano es siempre hijo enfermo e incurable de la falla, de la castración, de lo imposible. No, si se considera que la historia de lo humano-occidental y su mundialización, ha sido producir un más allá de su Límite, un goce mortífero que excediera a la propia constitución simbólica, aún estando involucrado en la misma.

El Discurso Capitalista es el dispositivo pertinente para considerar la economía de goce propia de la Técnica. Pero para captar el alcance de la homologación entre Técnica y Discurso Capitalista, es necesario en primer lugar establecer la diferencia entre el sentido moderno de la Ciencia y lo que aquí llamamos Técnica.

En uno de sus grandes seminarios, en «¿Qué significa pensar?» 5 (*Was heißt denken? 1951*) Heidegger presenta el siguiente axioma: «La Ciencia no piensa». Este axioma no habla ya de la ciencia moderna fundada en Descartes y Galileo, aunque esa sea su génesis, más bien describe una metamorfosis radical, algo que desde el interior de la Ciencia Moderna rebasa y cancela su Límite. Es lo que permitiría afirmar que ya no hay más Ciencia en el sentido moderno, o que la misma, de un modo tendencial, es lentamente transformada en su «espectro técnico».

Con la misma orientación que Heidegger capta el momento 6 histórico de la Ciencia Moderna mostrando en el mismo, el surgimiento del nihilismo, la época que vuelve todo intercambiable, equivalente, evaluable, calculable, Lacan en sus meditaciones da un paso más. Al estudiar el modo en que la Ciencia es una «ideología de la supresión del sujeto» se abre a distintas consideraciones epocales sobre los efectos directos, propios de la homogeneización llevada a cabo por el discurso de la Ciencia. A saber: el aumento del odio racista, que siempre considera al Otro o bien como un goce subdesarrollado o bien como portador de un exceso de goce maligno. Por esta razón, Lacan capta en el Campo de Concentración el punto de fuga de las sociedades contemporáneas. Mientras hubo un tiempo en la enseñanza de Lacan, donde la Ciencia era semejante al discurso Histórico, por su capacidad para producir saber con la verdad oculta para el sujeto, tiempo después Lacan anticipa, reconociendo los «nuevos impasses crecientes de la civilización» una nueva torsión de la Ciencia donde el Saber se anuda en la pulsión de muerte.

7 Del axioma «La Ciencia no piensa», Heidegger, aunque no lo haga expresamente así ni esta sea su terminología, deriva estos tres teoremas:

1. La ciencia moderna se funda en la esencia de la técnica.
2. Pero la esencia de la técnica no es algo técnico.
3. La esencia de la técnica no es una hechura meramente humana, como si pudiera dominarse con una mera superioridad y soberanía humana, acompañada de la debida disposición moral.

Estos tres teoremas dan cuenta del viraje de la Ciencia a la Técnica. El campo científico, en su estructura epistemológica, en las construcciones pertinentes de su objeto, debe presentar un Límite relativo al Saber que se propone elaborar. Cada Ciencia es un «saber de» esto o aquello. Es precisamente en relación a este Límite que el psicoanálisis puede constituir su campo teórico y clínico. El psicoanálisis no es una ciencia, no por un déficit epistemológico, si no porque se ocupa de una «materia» (distinta de la naturaleza y de la superestructura) que se estructura con la lengua y da lugar al sujeto del inconsciente. El sujeto del inconsciente es un «límite interno» de la ciencia, se sostiene en un espacio «extimo» (exterior e íntimo) en relación a la Ciencia, de tal manera que el sujeto es necesariamente rechazado para que funcionen adecuadamente las estrategias objetivantes de la Ciencia. La Ciencia Moderna existe, mientras el sujeto del lapsus, del sueño o del fantasma, se mantenga en «exclusión interna al discurso científico».

8 La Técnica por el contrario no tiene sujeto. No hay, en el sentido de Heidegger, Técnica de tal o cual cosa. La Técnica no se reparte en Universidades, ni en campos de saber, ni construye objetos ni puede ser evaluada «técnicamente». Por el contrario, se trata de un ámbito de apropiación de los «saberes de», una apropiación al servicio de una Voluntad, que como afirma Heidegger, no puede dominarse ni con una mera «superioridad y soberanía humana» ni con ninguna entidad moral. A la Técnica ni siquiera la limita la guerra y su devastación.

La Técnica es un ámbito de apropiación que una vez que captura a los saberes de la Ciencia Moderna, los integra en un nuevo proyecto que se caracteriza por ser capaz de reunir en un mismo haz al sujeto cartesiano con la Voluntad de Poder nietzscheana realizando una amalgama sin precedentes: una voluntad acéfala y sin límite.

La Técnica es la introducción de lo «ilimitado». Mientras la Ciencia tenía como Límite aquello que necesitaba excluir para lograr su propia constitución como ámbito, la Técnica ni incluye ni excluye, ni se refiere al Límite alguno. Introduciendo lo «ilimitado» en la escena del mundo, el mundo se vuelve el lugar donde los saberes y prácticas se convierten en campos de maniobra de la Técnica.

Se ha producido tal amalgama entre el sujeto del cogito y la Voluntad de Poder que esta ya no puede ser regulada. Heidegger emplea la palabra alemana *Ge-Stell* traducible como «estructura de emplazamiento», al ser el dispositivo que precisamente empuja a todo «lo que es» a que se disponga, o que esté en vías de volverse disponible, como imagen de lo ilimitado. Tal como lo señala Heidegger en el 38, ya no hay imagen del mundo porque es el mundo el que ha devenido imagen.

Si se ingresa en una época donde lo ilimitado modula la era de la civilización, ¿en qué secuencia histórica tuvo lugar esta metamorfosis de la Ciencia? ¿Cuál fue el primer signo donde la Técnica irrumpe en el paisaje histórico de la Ciencia Moderna? La Técnica no se refiere, como ya hemos dicho, a la mera producción o reproducción de objetos o instrumentos, es una «ontología del ser» en la época de su olvido consumado, «el olvido del olvido», o si se quiere el olvido como forclusión en su sentido lacaniano. Esta provocación dirigida al ser de lo ente para que entregue hasta lo más íntimo y nuclear de la propia vida humana tuvo su primera emergencia moderna en la Shoah. O tal como lo dice Heidegger, siendo él mismo partícipe de la infancia, «la fabricación de cadáveres». La fabricación de cadáveres, en su planificación burocrática y serial, es la operación a través de la cual la Voluntad ilimitada

hace su ingreso en el mundo. La expresión «solución final» no expresa un Límite, por el contrario hace referencia al acto que por su carácter ilimitado no puede participar de la Historia. Por lo mismo es único, porque se puede repetir en cualquier instante. No se sabe aún si la humanidad puede reponerse de semejante ingreso de lo ilimitado. En cualquier caso, es necesario señalar que la «solución final» no se ejerce en función de la guerra, pues la misma desborda la dimensión utilitaria de la lógica militar. No se hace para ganar guerra alguna, por el contrario, se hace la guerra como pretexto en función del «triunfo de la Voluntad», en su requerimiento técnico.

13 Mientras la Ciencia padece el retorno de lo reprimido en sus momentos de dislocación, rupturas epistemológicas, emergencias de nuevas invenciones, nuevos paradigmas incomprensibles, etc. La Técnica sólo promueve el retorno de lo forcluido en lo Real. En la Técnica no se trata del «olvido del ser» y sus diferentes retornos, ya que al constituir la misma un «olvido del olvido» funciona en una lógica distinta de la represión. Por esta misma razón, el Discurso Capitalista en su homología estructural con la Técnica, realiza un circuito que al destruir la «determinación de la verdad» elimina la distancia entre el sujeto, la verdad, el saber y la producción, inaugurando una metamorfosis en red de carácter rizomático, que impide y obstaculiza la estabilidad y reconocimiento de las categorías modernas.

14 La Técnica no es un hecho histórico o una secuencia que vendría a continuación de la Ciencia, al modo de una consumación macabra de la misma. Es un empuje, un Drang que impulsa a la Ciencia hacia el dispositivo del Discurso Capitalista de modo tendencial. Y a la vez, recíprocamente, es la manera en que el Capital se apropia para su propio fin del espacio -Verdad, Sujeto, Producción, Saber- destruyendo su Límite. No hubo primero Ciencia seguida después cronológicamente por la Técnica. En la Ciencia Moderna ha estado desde su propia constitución la invocación técnica. De esta situación puede surgir una hipótesis: tal vez el despliegue bélico industrial alcanzado a través de la Ciencia Moderna fue el que preparó las condiciones para que la «voz y la mirada», objetos

perdidos de modo inicial, se incorporaran al artificio científico para preparar su metamorfosis técnica.

La alianza entre neurociencias, cognitivismo e industrias farmacológicas, constituyen parte de la nueva «logística» del emplazamiento técnico. Gracias a sus construcciones metafísicas, soportadas en las técnicas de ingeniería informática, el ser del ente es provocado para que se represente como un ente, un ente que explique a través del funcionamiento cerebral los imperativos morales, la ética o su ausencia, el amor, las intenciones implícitas, los actos inconfesables, e incluso aquello que el Derecho no puede localizar en la declaración del acusado. Es lo que el neurobiólogo Changeux denomina una «fisiología del sentido», un proyecto de sumergir y subsumir todas las determinaciones de la subjetividad en las operaciones epigenéticas del cerebro.

Esta alianza estratégica esencial al proyecto técnico y su política, donde lo «no descubierto aún» siempre está por llegar en el futuro ilimitado establece que al ser lo determina o bien la naturaleza (cerebro - genes) o bien la superestructura (modos, hábitos, marcas, nuevas conductas sociales, estilos de vida, etc.). Esas determinaciones exigen siempre una unidad entre el cerebro y el entorno garantizadas, según los casos, o bien por la «epigénesis» o bien por la «plasticidad neuronal». De lo que se trata en esta logística es de borrar la «infraestructura», «el más peligroso de los bienes», la Lengua, eso que hace de cada uno un enfermo singular donde se cruzan el sexo, la muerte y la palabra en una escritura cuya superficie de inscripción es el inconsciente y no el cerebro.

La experiencia mortal, sexuada y parlante se vuelve en la civilización técnica un sentimiento en gran medida determinado por el odio, como hemos dicho anteriormente, odio al goce subdesarrollado del Otro, odio al propio modo de gozar en silencio. A esto mismo nos referimos cuando en la época de la civilización técnica hablamos de la «pobreza de la experiencia».

La fuerza material de la Técnica se hace sentir en todo su alcance en la mitología científica actual y su campo de maniobras: máqui-

nas militares introducidas en el cerebro, fármacos que destruyen la capacidad intelectual del enemigo, interrogatorios a detenidos con un escáner que puede mostrar la «verdad objetiva» o la «intención implícita no dicha», prótesis cerebrales que transformarán al soldado en cyborg, interfaz entre cerebro y máquina, conexión de todos los cerebros a un sistema central y corporativo, cerebros estropeados por el estrés, el pánico, la depresión o la hipermotilidad, cerebros atrapados en una red en la que ya no pueden estar a la altura de sus funciones, etc. Éstas son las distintas presentaciones de la logística contemporánea.

Así las cosas, tanto la Técnica como el Discurso Capitalista, se presentan como un Saber Absoluto, como un fin de la Historia consumado. Como si el carácter inevitablemente contingente del capitalismo en su realidad histórica hubiese podido ser naturalizado y «esencializado» de tal modo que ya no fuese posible concebir su exterior.

18 ¿A través de qué significante nuevo se puede apuntar a un Real imposible de dominar e integrar por la Técnica capitalista? ¿En qué espacio inédito ese significante propuesto por el psicoanálisis puede volverse un acontecimiento político? ¿De qué modo el psicoanálisis puede mostrar que, en los diversos *impases* del siglo xx con respecto a la salida del capitalismo, aún persiste un saber en reserva y a descifrar?