



Utopía y Praxis Latinoamericana  
ISSN: 1315-5216  
utopraxis@luz.ve  
Universidad del Zulia  
Venezuela

FAIR, Hernán  
La elusión del síntoma social del capitalismo contemporáneo  
Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 14, núm. 46, julio-septiembre, 2009, pp. 83-99  
Universidad del Zulia  
Maracaibo, Venezuela

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27911855007>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)



## ARTÍCULOS

**Utopía y Praxis Latinoamericana** / Año 14. N° 46 (Julio-Septiembre, 2009) Pp. 83 - 99

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social / ISSN 1315-5216

CESA – FACES – Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

### La elusión del síntoma social del capitalismo contemporáneo

Elusion of the Social Symptom of Contemporary Capitalism

Hernán FAIR

*CLACSO, CONICET, Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

#### RESUMEN

El artículo analiza el predominio del saber asintomático que caracteriza al capitalismo contemporáneo. En particular, hace hincapié en el denominado Discurso de la Ciencia. Para ello, se remonta hasta sus orígenes, presentes en el pensamiento platónico, kantiano y cartesiano. A continuación, indaga en las nuevas formas que ha tomado este tipo de discurso en los tiempos de globalización neoliberal. En ese contexto, examina las particularidades que definen al discurso tecnocrático y al del hiperconsumismo contemporáneo. A partir de una metodología centrada en el análisis del discurso con eje en la vertiente lacaniana, pretende demostrar que cada uno de estos discursos unarios representa diversos intentos de eludir el síntoma social para acceder al puro real del goce.

**Palabras clave:** Ciencia, consumo, goce, síntoma.

#### ABSTRACT

The article analyzes the predominance of the asymptomatic knowledge that characterizes to contemporary Capitalism. In particular, it insists on the denominated Speech of Science. For it, one goes back until his origins, presents in the platonic, kantian and cartesian thought. Next, it investigates in the new forms that east type has taken from speech in the times of neoliberal globalisation. In that context, it examines the particularities that define to the technocratic speech and the discourse of the contemporary hyperconsumption. From a methodology centered in the analysis of the speech with axis in the lacanian slope, it tries to demonstrate that each of these speeches unaries represents diverse attempts to elude the social symptom to accede to pure the real one of the enjoyment.

**Key words:** Science, consumption, enjoyment, symptom.

*Sólo es factible entrometerse con lo político  
si se reconoce que no hay discurso, y no sólo  
analítico, que no sea del goce,  
al menos cuando de él se espera el trabajo de la verdad.*

*Jacques Lacan,  
Seminario XVII, El reverso del psicoanálisis.*

## 1. INTRODUCCIÓN

En la actualidad vivimos en una época en la que los grandes proyectos políticos que caracterizaban a la humanidad se encuentran ausentes. En efecto, si durante siglos existieron diversos sentidos que guian el accionar social, en los tiempos “hipermodernos” predomina el individualismo extremo, la apatía e indiferencia ante el semejante y la ausencia de motivos que promuevan la lucha contra el orden social vigente. Se asiste, entonces, a un retorno al “Malestar en la Cultura”, en el que el “desencantamiento del mundo”, generado por la “muerte de Dios” y el fin de los grandes “metarrelatos”, renuevan el sin sentido de la vida. En ese contexto, se buscan nuevas formas alternativas de lazo social, pero muy distintas a las que caracterizaban a la modernidad. En efecto, ya no se trata de vínculos de solidaridad y articulación basados en la renuncia de los instintos, sino más bien en experimentos que pretenden evitar la alteridad instaurada por el discurso, y por tanto, la presencia de la subjetividad, en un puro Real basado en el consumo, tanto de mercancías y psicofármacos “anestesiados”, como así también, y aquí se encuentra la novedad que predomina en la actualidad, de “terapias alternativas” que pretenden evitar los efectos corrosivos del sistema. Un tipo de consumo que, articulado con el Discurso de la Ciencia, excluye la presencia del síntoma y, por lo tanto, de la propia política, para acceder al goce absoluto.

En ese contexto de predominio del saber asintomático, resulta pertinente retomar las contribuciones que desde el psicoanálisis, y especialmente desde el psicoanálisis lacaniano, se pueden efectuar a las preguntas sin respuesta de la (in)civilización contemporánea. En efecto, creemos que el discurso del psicoanálisis, en particular en su corriente lacaniana, más crítica y alejada de ciertos ideales científicos del freudismo inicial<sup>1</sup>, puede decirnos mucho, si bien “no todo”, del mundo en el que vivimos. Como intentaremos demostrar, y ya hemos adelantado algunos esbozos en nuestra hipótesis, nociones como goce y síntoma adquieren en la actualidad una importancia crucial para comprender las características que definen a las sociedades contemporáneas. A su vez, nos permiten pensar algunas respuestas y formas de acción alternativas a los discursos dominantes. En ese contexto, lejos de pretender el regreso al saber totalizante de Dios, la Ciencia, la Verdad o la Razón, se trata más bien de pensar articulaciones entre el discurso dominante y el saber que “no se sabe” del psicoanálisis.

1 ÁLVAREZ, A (2006). *La teoría de los discursos de Jacques Lacan. La formalización del lazo social*, Letra Viva, Buenos Aires. BRAUNSTEIN, N (2006). *El goce. Un concepto lacaniano*, Siglo XXI, Buenos Aires.

## **2. LA PRETENSIÓN HISTÓRICA DE ELUDIR EL SÍNTOMA: DEL UNO DE LA RELIGIÓN AL UNO DE LA CIENCIA**

Todo ordenamiento social soñó desde tiempos inmemoriales con el deseo de eliminar el síntoma de su seno. En los primeros tiempos, la forma dominante con la que se solía alcanzar este sueño mítico era mediante la religión. En ese contexto, como lo analizó Freud en algunos de sus más importantes textos “sociales”, Dios simbolizaba el Padre protector que castigaba a sus súbditos, al tiempo que los protegía de las intempestades y padecimientos de la vida<sup>2</sup>. Para Lacan, por su parte, Dios no representaba tanto al Padre autoritario y represor de los instintos, sino más bien la forma en la que se alcanzaba el goce del Uno<sup>3</sup>. Es decir, se trataba de un “ser superior” que lograría hacer posible el viejo sueño de eludir (forcluir) el síntoma Real de la alteridad para alcanzar la sociedad reconciliada consigo misma<sup>4</sup>.

El desarrollo de la ciencia y los adelantos tecnológicos, en consonancia con la expansión mundial del capitalismo, dio lugar a un nuevo tipo de discurso unario. Aunque el discurso Amo de la religión no se agotó, a contramano de lo que soñaban, desde diferentes enfoques, Nietzsche y Freud<sup>5</sup>, el mismo fue reemplazado de manera paulatina por un nuevo tipo de discurso Amo basado en la fe incommensurable en las bondades de la Ciencia y la Razón.

El comienzo de este nuevo tipo de discurso nos remonta al gobierno de los filósofos de Platón. En efecto, en su clásico libro *República*, Platón soñaba con una ciudad que estaría administrada (hoy diríamos gestionada), mas que gobernada, por el saber superior y experto de los filósofos. Según afirmaba el pensador griego:

En tanto que los filósofos no reinen en las ciudades o en tanto que los que ahora se llaman reyes y soberanos no sean verdadera y seriamente filósofos, en tanto que autoridad política y la filosofía no coincidan en el mismo sujeto, de modo que se aparte por la fuerza del gobierno a la multitud de individuos que hoy se dedican en forma exclusiva a la una o a la otra, no habrán de cesar los males de las ciudades, ni tampoco, a mi juicio, los del género humano<sup>6</sup>.

En efecto, el saber y conocimiento de los filósofos les permitiría percibir y contemplar lo bello, lo bueno, lo justo y lo verdadero en sí, frente a la opinión de la masa ignorante, imposibilitada de acceder a la esencia e inmutabilidad de las cosas y del ser<sup>7</sup>. Como la verdad se encontraría estrechamente vinculada a la superioridad de la ciencia, se trataría, por lo tanto, de un tipo de conocimiento objetivo y puramente “desinteresado”:

2 FREUD, S (1973). “El porvenir de una ilusión”, in: *Obras Completas*, Tomo II, Biblioteca Nueva, Madrid. *Ibid.*, (1968): “El malestar en la cultura”, in: *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid. *Ibid.*, (1973): “Psicología de las masas y análisis del yo”, in: *Obras completas*. Tomo III, Biblioteca Nueva, Madrid.

3 LACAN, J (1975). “Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache: Psicoanálisis y estructura de la personalidad”, in: *Escritos II. Siglo XXI*, Buenos Aires; *Ibid.*, (1982): “Tópica de lo imaginario”, in: *Seminario I. Los escritos técnicos de Freud*. Paidós, Buenos Aires.

4 Sobre el discurso del Amo Antiguo en Lacan, véanse GUTIÉRREZ VERA, D (2004). “La textura de lo social”, *Revista Mexicana de Sociología*, Año: 66, nº2, Abril-Junio, pp. 311-343 y ÁLVAREZ, A (2006). *Op. cit.*

5 Un interesante análisis de la teoría de ambos autores se encuentra en ASSOUN, P (1984). *Freud y Nietzsche*, FCE, México.

6 PLATÓN, Libro V, 475, XVIII d.

7 *Ibid.*, Libro V, 475, XX – 480; Libro VI, 484, I.

Sabemos que cuando los objetos se dirigen con violencia hacia un objeto, tienen menos fuerza para todo lo demás, porque el torrente corre, por así decirlo, en esta sola dirección (...) Y aquel cuyos deseos corren hacia el saber y cuanto se le asemeja, aspirará, creo, al placer puro del alma en sí y renunciará a los placeres del cuerpo, siempre que no sea un filósofo simulado, sino un filósofo de verdad. Así, pues, un hombre de tal naturaleza será moderado y desinteresado, porque los motivos que a otros mueven a hacer grandes sacrificios en persecución de las riquezas, no ejercen influencia alguna sobre él<sup>8</sup>.

Para legitimar este nuevo orden, que sería, a su entender, “el mejor y más pacíficamente gobernado”<sup>9</sup>, Platón señalaba la importancia crucial que adquiría el estudio exhaustivo de las matemáticas y de la geometría, que a partir de allí irían de la mano de la nueva episteme científica. Según el filósofo griego, este tipo de disciplina, la “ciencia de los números y del cálculo”<sup>10</sup>, garantizaría un tipo de saber que permitiría percibir la esencia verdadera de las cosas, el conocimiento de la “Cosa en sí” luminaria, frente a la oscuridad de las apariencias. Ello se debía, básicamente, a su certeza y ausencia de contradicción, lo que iba a contramano de los “efectos retóricos” y las interpretaciones contradictorias propias de la opinión particular<sup>11</sup>. En efecto, determinar y detallar cualitativamente nociones como pequeño o grande, blando o duro, constituye una cuestión puramente relativa. Platón da el ejemplo, en ese sentido, del dedo: es imposible determinarse con exactitud, su blandura o dureza. Sin embargo, no ocurre lo mismo con su cantidad y disposición: ¿Acaso la vista juzga acertadamente del mayor o menor tamaño de estos dedos y a este respecto le es indiferente que cualquiera de ellos esté en el medio o en un extremo?, ¿Y no le ocurre lo mismo al tacto con el grosor y la delgadez o la blandura y la dureza?, ¿Y es que los sentidos, en general, no manifiestan estos accidentes de una manera defectuosa<sup>12</sup>.

En ese contexto, Platón concluye que la exactitud numérica y la ausencia de contradicción que brindan las matemáticas adquieren primacía sobre cualquier otra disciplina educativa (como la música o la gimnasia) para “conducir a la verdad”:

Si el conocimiento de la unidad en sí nos es dado suficientemente por la vista o por cualquier otro sentido, aquél no puede conducirnos a la contemplación de la esencia, como decíamos del dedo hace un instante; pero si la vista de la unidad ofrece siempre alguna contradicción, de suerte que la unidad parezca tanto unidad como multiplicidad, será menester de un juez que decida, y el alma, necesariamente perpleja, habrá de dudar y acudir a la inteligencia, preguntándose qué es la unidad en sí, y de tal modo el conocimiento que tiene la unidad por objeto será de los que elevan el alma y la encaminan hacia la contemplación del ser (...) Y lo que ocurre a la unidad, ¿no le ocurre también a todo número, sea cual fuera? (...) Ahora bien, toda la logística y la aritmética tienen por objeto el número (...) De donde son,

8 *Ibid.*, Libro VI, 485, II e.

9 *Ibid.*, Libro VII, 519 e.

10 *Ibid.*, Libro, VII, 522 c.

11 *Ibid.*, Libro VI, 499 a.

12 *Ibid.*, Libro VII, 523 e.

evidentemente, enseñanzas apropiadas para conducir a la verdad (...) Podemos, pues, colocarlas, me parece, entre las enseñanzas que buscamos, ya que son, por un lado, indispensables para el guerrero para la buena organización del ejército, y por otro, al filósofo para abandonar el mundo de lo que nace y se corrompe y acercarse a la esencia, sin la cual no será jamás un calculador<sup>13</sup>.

Es en ese contexto de fe absoluta en la superioridad de la ciencia y la primacía de la razón para percibir “la esencia de cada cosa en sí”<sup>14</sup> en el que se inscribe el famoso *Mito de las Cavernas*. Brevemente, el mito, presente en el libro VII de *República*, se refiere a una historia de unos hombres que desde su infancia vivieron encadenados e inmóviles dentro de una vivienda subterránea en forma de caverna (por supuesto, a oscuras). Aunque oían los ruidos del exterior y veían imágenes, lo que ellos se representaban como los objetos “reales” eran las propias sombras proyectadas de los objetos, en tanto no tenían conocimiento sobre el mundo exterior. Señala Platón que uno de los hombres logra desligarse de sus cadenas y salir al exterior. En ese contexto, tras una primera etapa de enceguecimiento frente a la luz exterior del día, se da cuenta que lo que creía que era la “realidad” de las cosas, en verdad sólo eran sombras que reflejaban aquella “verdadera” realidad, ahora discernible. Luego afirma Platón que el cavernícola, una vez contemplada la realidad de las cosas, regresa con sus antiguos compañeros para señalarles que lo que ellos veían como real no era más que una sombra aparente de una realidad externa. En ese contexto, hipotetiza que los hombres que se mantienen encadenados, lejos de creerle y aceptar sus falsas interpretaciones de la realidad, acabarían matándolo<sup>15</sup>.

Este breve resumen de un mito que parece inocente, no lo es tanto. En efecto, ya en *Mitología* el semiólogo francés Roland Barthes señalaba que todo mito que se presenta como la Verdad de las cosas busca objetivar una realidad despolitizándola<sup>16</sup>. En este caso, resulta interesante notar de qué modo Platón parte del supuesto epistemológico acerca de la existencia de una realidad externa al individuo, una realidad que no sólo es eterna e inmutable, sino que puede verse representada exactamente como se reflejaría en un espejo. De ahí que Platón utilice la metáfora de las sombras. Las mismas, como se puede apreciar, corresponden al reflejo aparente de los cuerpos reales. Pero las metáforas no terminan allí. En efecto, vimos que Platón señala que una vez que los hombres de la caverna salen a la luz, se enceguecen frente a lo que ven. Esta interesante metáfora se refiere precisamente a una de las metáforas más caras a la tradición liberal: la de la dicotomía entre la luz y la oscuridad. Así, la oscuridad y las tinieblas serían el saber ignorante, mientras que la luz y la luminaria del sol representaría el bien, la verdad eterna que, con mucho esfuerzo, finalmente se hace presente, siempre con la ayuda de aquellos que logran hacerle ver a los demás aquella luz que no logran ver solos. Finalmente, que asesinen a quien los guía por la luminaria parece ser un síntoma del rechazo a “ver” la “realidad” exterior por parte de las masas ignorantes, lo que nuevamente justifica la necesidad de guías que, con

13 *Ibid.*, Libro VII, 525 a.

14 *Ibid.*, Libro VII, 533 b.

15 *Ibid.*, Libro VII, 514 a – 517 a.

16 BARTHES, R (1991). *Mitología*, Siglo XXI, Buenos Aires.

mucho esfuerzo, lleven a la masa ignorante por el camino del conocimiento verdadero de las cosas y, en última instancia, al “bienestar de todos”<sup>17</sup>.

Este tipo de metáforas calará muy hondo en el pensamiento liberal. No por casualidad, sino, comenzará a denominarse a partir de allí como Iluminismo. Se trataba, como lo analizará Kant en su famoso trabajo *¿Qué es la Ilustración?*, de iluminar el camino de la oscuridad, las sombras y la ignorancia, hacia la luz de la sabiduría y el conocimiento superior, dejarse dominar por aquellos sabios o “doctos” ilustrados que lograrían “liberar” a la humanidad de la inmadurez e “incapacidad” propias de la etapa de “minoridad”<sup>18</sup>. No obstante, con Kant esta fe en la Razón y la Ciencia, propias de esa época que, como señalan Foucault<sup>19</sup> y Luhmann<sup>20</sup>, comenzaría con la costumbre de denominarse a sí misma, en este caso con el nombre genérico de la “Modernidad”, entraría en contradicción con un segundo enfoque, más crítico. Así, aunque situado dentro de esta línea Iluminista<sup>21</sup>, el pensador alemán criticará en otros trabajos, especialmente en su *Crítica de la razón pura*, la supuesta existencia de una “Cosa en sí” tal como la pensaba el idealismo trascendental platónico. En efecto, si para Platón se trataba de acceder a las verdades eternas e inmutables de las cosas, Kant dirá que la esencia de las cosas, es decir lo que denomina la “Cosa en sí” (el noumenon), no puede ser aprehendida como tal. Sin embargo, agregará, la misma puede ser pensada o representada, y de ahí que ideas como libertad, democracia o igualdad no existan como tales más allá de pensarlas subjetivamente en contextos particulares<sup>22</sup>.

Tendremos que esperar, entonces, hasta René Descartes, para retomar en gran medida esta fe en la razón. Desde el discurso totalizante defendido por Descartes en su famoso *Discurso del Método*, de 1637, el filósofo francés aceptará la existencia de una verdad independiente y externa del sujeto, y por tanto, representable de manera objetiva, y también creerá firmemente en la existencia de una Razón universal. Así, dirá que lo que caracteriza al hombre como ser genérico es su Razón, su capacidad de razonar. Y la disciplina que más se acerca a esa capacidad de “bien juzgar” y de “distinguir lo verdadero de lo falso”<sup>23</sup> eran las matemáticas, en tanto estaban fundadas en la “certeza” y “evidencia” que garantizaban los números. Me complacían, sobre todo, las matemáticas, a causa de la certeza y evidencia de sus razones, pero no advertía todavía su verdadero uso, y pensando que no servían más

17 PLATÓN. Libro VII, 519 e.

18 KANT, E (1981). “¿Qué es la Ilustración?”, in: *Filosofía de la historia*. FCE, México.

19 FOUCAULT, M (1996). *¿Qué es la Ilustración?*, La Piqueta, Madrid.

20 LUHMANN, N (1997). *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Barcelona, Paidós Studio.

21 En efecto, como señalara en su momento Heidegger (s/f), “la orientación ontológica fundamental de Kant -pese a todas las diferencias propias de un nuevo preguntar- sigue siendo la griega” (HEIDEGGER, M (s/f): *Ser y tiempo*. traducción prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Consultado el 22/08/2008. Disponible en [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/ser\\_y\\_tiempo.pdf](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/ser_y_tiempo.pdf).

22 Y, por supuesto, su idea de libertad e igualdad corresponde a la corriente que se conoce como liberalismo político. Sobre la teoría política de este pensador complejo y polémico, véase ROSSI, MÁ (2000). “Aproximaciones al pensamiento político de Immanuel Kant”, in: BORÓN, A (Comp.). *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. CLACSO, Buenos Aires, pp. 189-212. En cuanto a su matriz filosófico-epistémica, véase COELLA, JJ & MAESO, SD (1998). “El conocimiento en Kant”, in: DÍAZ, E (Ed.). *La ciencia y el imaginario social*, Biblos, Buenos Aires, pp. 76-86.

23 DESCARTES, R (2006). *Discurso del método*, Centro editor de cultura, Buenos Aires, p. 24.

que para las artes mecánicas, me admiraba de que, siendo tan firmes y sólidos sus fundamentos, no se hubiese edificado sobre ellos nada más elevado<sup>24</sup>.

En efecto, Descartes encontrará en las matemáticas un tipo de conocimiento basado en “razones ciertas y evidentes”, por lo que resultaban una fuente de acceso que permitiría descubrir las verdades últimas del juicio que representaban su objeto: Considerando que, entre todos los que hasta ahora buscaron encontrar algunas demostraciones, es decir, algunas razones ciertas y evidentes, no dudé que hubiese de empezar por las mismas que ellos examinaron, aunque no esperase de aquello ninguna otra utilidad que la de acostumbrar mi mente a alimentarse de verdades y a no contentarse con falsas razones<sup>25</sup>.

Se trataba, en ese sentido, de un tipo de conocimiento epistemológico que, al “enumerar exactamente” la real realidad de las cosas, permitiría encontrar la “certidumbre” sobre la verdad tan deseada por el autor:

No habiendo más que una verdad para cada cosa, cualquiera que la encuentre sabe de ella todo lo que se puede saber, y que, por ejemplo, un niño instruido en la aritmética al hacer una adición según sus reglas, puede estar seguro de haber encontrado, con respecto a la suma que examinaba, todo lo que la mente humana es capaz de encontrar; pues, en definitiva, el método que enseña a seguir el verdadero orden y a enumerar exactamente todas las circunstancias de lo que se busca, contiene todo lo que da su certidumbre a las reglas de la aritmética<sup>26</sup>.

Si aquí podemos observar una similitud con la fe platónica en la superioridad intrínseca de los números, Descartes sin embargo, a diferencia del filósofo griego, no se referirá a la existencia de verdades eternas e inmutables. Por el contrario, partirá de un método novedoso que se conocería como la duda cartesiana. Un método en el que para escuchar “la voz de la razón”<sup>27</sup>, para “concebir más clara y distintamente sus objetos”<sup>28</sup>, se debía partir de la duda de todo el mundo exterior con excepción de la propia existencia. En efecto, si nuestros sentidos pueden engañarnos, resulta imposible saber si este ser que piensa está en verdad pensando o cree que piensa y en realidad está soñando que la realidad es en verdad la fantasía de su sueño. En ese contexto, lo que dirá Descartes es que el hecho de que el sujeto piense, de que sea consciente de que es un ser que piensa (“Pienso, luego existo”), es lo que le permite dudar de todo menos de aquel supuesto:

Considerando que los mismos pensamientos que tenemos estando despiertos pueden también ocurrírseños cuando dormimos, sin que en este caso ninguno de ellos sea verdadero, me resolví a fingir que nada de lo que hasta entonces había entrado en mi mente era más verdadero que las ilusiones de mis sueños. Pero inmediatamente después caí en la cuenta que, mientras de esta manera intentaba pensar que

24 *Ibid.*, p. 52.

25 *Ibid.*, p. 65.

26 *Ibid.*, pp. 66-67.

27 *Ibid.*, p. 55.

28 *Ibid.*, p. 67.

todo era falso, era absolutamente necesario que yo, que lo pensaba, fuese algo; y advirtiendo que esta verdad: pienso, luego existo, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos eran incapaces de conmoverla, pensé que podía aceptarla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que estaba buscando<sup>29</sup>.

Ahora bien, si según Descartes, “no hay nada que esté enteramente en nuestro poder mas que nuestros propios pensamientos”<sup>30</sup>, luego se preguntará cómo saber realmente que se piensa en la existencia verdadera de los objetos. Debemos recordar que para el filósofo francés, existe una adecuación de la verdad al mundo y que es mediante la razón, por definición universal, como se logra “descubrir” las verdades. En ese contexto, lo que hará Descartes será retomar en última instancia la fuente de legitimación religiosa (lo que, por otra parte, muestra que Dios todavía estaba muy vivo). Según dirá, dado que Dios es el ser más perfecto del universo, sólo él pudo haber sido capaz de colocar en el hombre algo tan perfecto como la razón: Quise indagar de donde había aprendido yo a pensar en algo más perfecto que yo mismo, y conocí con evidencia que tenía que ser de alguna naturaleza que, en efecto, fuese más perfecta (...) No quedaba sino que hubiese sido puesta en mí por una naturaleza verdaderamente más perfecta que yo, e incluso que reuniese en sí todas las perfecciones de que yo pudiera tener alguna idea; es decir, para explicarme en una sola palabra, que fuese Dios<sup>31</sup>.

De esta manera, la certeza de la existencia de Dios, que quedaría, así, “demostrada”, permitiría dar cuenta de la certeza de que somos seres que razonamos, que tenemos y utilizamos universalmente la Razón. A partir de allí, sólo se trataría de desligarse de los prejuicios y creencias previas para hallar, mediante la superioridad científica y objetiva de las matemáticas, el conocimiento racional y certero de la verdad:

Las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas; eso mismo no es seguro más que a causa de que Dios es o existe, de que es un Ser perfecto, y de que todo lo que hay en nosotros procede de Él; de donde se sigue que, siendo nuestras ideas o nocições cosas reales y que vienen de Dios, en tanto en cuanto son claras y distintas, no pueden ser sino verdaderas<sup>32</sup>.

Como se puede apreciar, tanto en Platón, como en Kant y Descartes, existe una nueva episteme que, si bien con algunas diferencias, se basa en una fe absoluta en la certeza y superioridad absoluta de la Razón, la Ciencia Matemática y la Verdad<sup>33</sup> (con mayúsculas). Retomando nuestro análisis, si en la religión Dios representaba ese ser superior y todopoderoso que lograba hacer presente la unidad social, estudiando la alteridad del sínto-

29 *Ibid.*, p. 80.

30 *Ibid.*, p. 30.

31 *Ibid.*, pp. 81-82.

32 *Ibid.*, p. 85.

33 Cabe destacar, de todos modos, que en el caso de Kant esta fe incommensurable en la Razón universal no se condice con la presencia de una verdad absoluta del conocimiento, en tanto este es inaccesible al ser humano. En otras palabras para Kant, a diferencia de Platón y Descartes, no puede accederse a la “Cosa en sí” (noúmeno).

ma, en este caso será la superioridad absoluta de la razón objetiva y de la ciencia de los números las que permitirían el acceso al “Uno”, al “rasgo unario” lacaniano<sup>34</sup>.

Para entender esta cuestión resulta pertinente señalar algunas cuestiones básicas. En primer lugar, debe tenerse en cuenta que, desde el psicoanálisis lacaniano, todo ser es en realidad un ser en “falta”. Esto implica que, lejos de poder alcanzarse un tipo de sociedad basada en un orden puramente consensual y carente, por lo tanto, de antagonismos, lo que existe en realidad es una alteridad que le impide al ser constituirse como tal. Sin embargo, esta falta constitutiva, que se hace presente a partir de la función “castradora” del Padre, evitando la posibilidad de encarnar la unidad total con la Madre, con el consiguiente goce absoluto que representaba la unión con aquel eterno objeto de deseo, lejos de aceptarse como legítima, se busca evitarla para retornar a la unidad propia del vientre materno. En otras palabras, la castración impide al sujeto constituirse de manera plena. Sin embargo, lejos de conformarse con esta falta estructural, el sujeto intenta por todos los medios regresar a esta relación “unaria”, a este estado de completa satisfacción que representaba la ligazón con la Cosa (la Madre). Es precisamente en ese contexto en el que pueden entenderse todos estos intentos, siempre fallidos, de alcanzar una identidad sin falta, una sociedad sin “antagonismos constitutivos”, en los términos de Laclau-Mouffe<sup>35</sup> y Laclau<sup>36</sup>, o bien, forcluida de su “síntoma”, en el sentido lacaniano<sup>37</sup>.

Ahora bien, si una de las formas de evitar esta falta Real es mediante la unificación alrededor del discurso del Amo, en la modernidad predomina un nuevo tipo de “significante unario”<sup>38</sup> basado precisamente en el discurso de la Ciencia. Este tipo de discurso que, como vimos, posee antecedentes que se remontan a Platón y adquiere primacía en los siglos XVI y XVII, a partir de los aportes de Descartes y el pensamiento Iluminista kantiano, ha adquirido, sin embargo, características particulares a lo largo de las últimas décadas. A continuación, veremos las características que ha tomado durante la etapa que se ha conocido como de “capitalismo organizado”, propio del Estado Benefactor keynesiano, y las características que adquiere en los tiempos actuales de globalización neoliberal.

34 LACAN, J (2006). *Seminario XVII: El reverso del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires. *Ibid.*, (2008). *Seminario XX: Aun*. Paidós, Buenos Aires.

35 LACLAU, E & MOUFFE, CH (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, FCE, Buenos Aires.

36 LACLAU, E (2005). *La Razón populista*, FCE, Buenos Aires; *Ibid.*, (2008): *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, FCE, Buenos Aires.

37 Un análisis en esta línea puede hallarse en FAIR, H (2008): “El Discurso del Capitalismo y el nuevo contrato narcisista de la posmodernidad”, *Psikeba. Revista de psicoanálisis y estudios culturales*. Año: 3, nº. 8, Segundo Cuatrimestre, Buenos Aires. Disponible en <http://www.psikeba.com.ar/articulos2/HF-discurso-del-capitalismo-y-contrato-narcisista-de-la-postmodernidad.htm> Vid. LACAN, J (2005). *El triunfo de la religión*. Paidós, Buenos Aires; *Ibid.*, (2006): *Op. cit.*

38 LACAN, J (1987). *Seminario XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, p. 226.

### 3. EL DISCURSO ASINTOMÁTICO DE LA CIENCIA EN EL CAPITALISMO CONTEMPORÁNEO

Vimos anteriormente que el discurso de la ciencia reemplaza en la modernidad al discurso del Amo antiguo. Este tipo de saber adquiere primacía al basarse en la supuesta objetividad de los números. En efecto, nada parece fundarse en una evidencia más potente y transparente que la exactitud de las matemáticas. Así, si uno dice que  $1+1=2$ , parece como si fuese una verdad evidente y transparente que no permite discusión alguna sobre su verosimilitud. Es precisamente mediante este tipo de saber “experto”, que Lacan<sup>39</sup> denomina “sujeto supuesto saber” o “sujeto al que se supone saber”, como pretendía legitimar sus enunciados el “filósofo rey” de Platón, del mismo modo que los “hombres de genio” de Saint Simón<sup>40</sup>, la vanguardia marxista, el liberalismo económico y las restantes ideas modernas derivadas del Iluminismo positivista<sup>41</sup>.

Como vimos, en cada uno de ellos se trata de un saber en el que la alteridad que habita en todo discurso desde sus orígenes, la “imposibilidad de la sociedad” de ser ella misma de manera “plena”, en palabras de Laclau<sup>42</sup>, es evitada en pos del conocimiento objetivo y neutral de la “ciencia de los números”. En ese contexto, mediante este tipo de discurso totalizante, se logra un nuevo tipo de discurso del Uno que logra evitar la presencia del síntoma, en pos de una realidad objetivada que no admite discusión racional<sup>43</sup>.

Del mismo modo, teorías como la del teórico del liberalismo político John Locke y su fe en las leyes objetivas y universales, o bien intentos más actuales, como los de Rawls<sup>44</sup> y su “Teoría de la justicia” y Habermas<sup>45</sup> y su *Teoría de la acción comunicativa*, pretendieron también eludir lo Real del síntoma para alcanzar algún tipo de sociedad consensual y transparente, si bien ya no basada en la objetividad de los números, sino en la primacía mítica de la razón y la objetividad del Iluminismo<sup>46</sup>.

39 LACAN, J (1987). *Op. cit.*, *Ibid.*, (2006). *Op. cit.*

40 En sus *Cartas de un habitante de Ginebra a sus contemporáneos*, Saint Simon realiza un proyecto político, heredero de la tradición sociológica positivista iniciada con Augusto Comte, en el que destaca la necesidad de que los “hombres de genio”, aquellos pensadores cuya sabiduría sería superior a la de los políticos, se hagan cargo del Gobierno.

41 Para un análisis de las distintas utopías de la modernidad, véase particularmente el libro reciente compilado por Ricardo Forster (2008). *Utopía. Raíces y voces de una tradición extraviada*. Altamira, Buenos Aires. En cuanto a los trabajos que han analizado este deseo compartido de evitar la “falta” por parte de las distintas corrientes del marxismo y el liberalismo, pueden verse LACLAU, E & MOUFFE, Ch (1987). *Op. cit.*, y JAMESON, F (2003). “La posmodernidad y el mercado”, in: ZIZEK, S (Comp.) (2003). *Ideología. Un mapa de la cuestión*, FCE, Buenos Aires, pp. 309-328.

42 LACLAU, E (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires.

43 Sobre el discurso totalizante de la ciencia, véanse LYOTARD, JF (1992): *La condición postmoderna*, Amorrortu, Buenos Aires, y LEBRUN, JP (2003). *Un mundo sin límite. Ensayo para una clínica psicoanalítica de lo social*, Del Serbal, Barcelona.

44 RAWLS, J (1972). *A theory of Justice*, Clarendon Press, Oxford.

45 HABERMAS, J (1994). *Teoría de la Acción Comunicativa*, Cátedra, Madrid.

46 Al respecto, véanse las críticas de LACLAU, E (1996). *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires, y MOUFFE, Ch (2005). “Política y pasiones: las apuestas de la democracia”, in: ARFUCH, L (Comp.). *Pen-sar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*, Paidós, Buenos Aires, pp. 77-97.

Ahora bien, en su análisis sobre los cuatro discursos, Lacan<sup>47</sup> señala, aunque no se refiere con estos términos, que en el capitalismo contemporáneo predomina un tipo de discurso en el que la ciencia se relaciona con el consumo para hacer un cóctel mortal sobre el sujeto. Según el psicoanalista francés, lo que resulta propio de la extensión del capitalismo es la presencia de un tipo de consumo que permite eludir el síntoma Real mediante el acceso sin mediaciones al goce.

Debemos recordar que Lacan escribió este texto a finales de la década del '60. En ese contexto, predominaba un tipo de ordenamiento social basado en un Estado fuertemente intervencionista que otorgaba amplios beneficios sociales a la población. En dicho modelo económico, conocido como Estado de Bienestar o Estado Benefactor Keynesiano, los trabajadores, mayormente vinculados al desarrollo del sector industrial, obtenían altos salarios que les permitían consumir una cantidad enorme de mercancías ofrecidas por el sistema para reproducir las ganancias capitalistas mediante un ciclo virtuoso de producción, consumo y más producción que resultaba, en ese entonces, dominante<sup>48</sup>. En ese contexto, Lacan se refería en aquel *Seminario XVII* a la importancia que adquiría la preeminencia de esta oferta interminable de mercancías para consumo, a las que denominaba "letosas", en la legitimación del sistema capitalista<sup>49</sup>. Para Marcuse, en aquellas sociedades propias del Estado keynesiano, "la producción y el consumo reproducen y justifican la dominación"<sup>50</sup>. Lacan, sin embargo, lejos de hacer hincapié únicamente en la funcionalidad de este consumo para la reproducción de las ganancias capitalistas y la legitimación del sistema por parte de los trabajadores mediante su acceso universalizado, se centrará en su necesidad estructural, en tanto permitía acceder a un nuevo tipo de ordenamiento que evitaba (forcluía) la inevitabilidad del síntoma social. En efecto, este tipo de discurso, conocido como el quinto discurso o *Discurso del Capitalismo*, permitía acceder, mediante el consumo masivo, a un conjunto de prácticas cuya relación de alteridad o antagonismo eran ocultadas. Se trataba de artefactos que, como en el caso del automóvil en serie Ford T en Estados Unidos, posible de ser adquirido a bajo precio debido a los altos salarios pagados a los obreros, carecían de una relación basada en antagonismos constitutivos. En otras palabras, se trataba de mercancías que, al igual que el discurso de la Ciencia, eludían la dominación y las relaciones de poder entre los hombres para acceder nuevamente a un goce absoluto, el "plus de goce" del consumo<sup>51</sup>.

#### **4. LAS NUEVAS ELUSIONES ASINTOMÁTICAS DE LA HIPERMODERNIDAD**

Dimos hasta aquí un pantallazo general de las distintas maneras en las que los discursos dominantes intentaron evitar históricamente la falla estructural del sujeto para alcanzar algún tipo de sociedad carente de antagonismos o síntomas sociales. En los últimos años, sin embargo, este tipo de discursos del Uno han recibido fuertes críticas. Aunque ya Nietzsche había sospechado acerca de la inexistencia de un sujeto racional y una ciencia objetiva y neutral, a la que definía como una pura ficción creada por el hombre para sopor-

47 LACAN, J (2006). *Op. cit.*

48 Sobre las características principales del régimen de acumulación fordista-keynesiano, véase: DILLARD, D (1968). *La teoría económica de John Maynard Keynes*, Aguilar, Madrid.

49 LACAN, J (2006). *Op. cit.*

50 MARCUSE, H (1965). *Eros y civilización*, Joaquín Mortiz, México, p. 112.

51 LACAN, J (2006). *Op. cit.*

tar su imposibilidad<sup>52</sup>, y también lo había hecho a su modo el existencialismo de pensadores como Heidegger, quien criticaba la supuesta existencia de una ontología del ser, al que definía como “indeterminable de comprender” e “indefinible”<sup>53</sup> y también, por supuesto, de Freud, con su “descubrimiento” del inconsciente que habita en todo sujeto, quien criticaría con más consistencia y determinación este enfoque Iluminista será Jacques Lacan. En efecto, mientras que el nihilismo feroz de Nietzsche terminará defendiendo su “moral del esclavo”, basada en la supremacía instintiva del “superhombre”, Heidegger, pese a señalar, con Kant, que “la cosa misma está envuelta en espesas tinieblas”, colocará como nueva ontología en reemplazo del ser platónico y la razón cartesiana a la condición temporal del ser o “Dasein”, una fenomenología o “ciencia de los fenómenos” que permitiría hacer presente “lo que se muestra en sí mismo”<sup>54</sup>. Freud, por su parte, quizás por la época en la que escribía, tendrá también algunos supuestos científicos que vale la pena recordar. En efecto, aunque no resulta menor su fuerte análisis crítico de la modernidad, que lo sitúa junto con los autores que nombramos previamente, y también con otros contemporáneos, como Foucault, Barthes, Jacobson y Saussure, como pensadores modernistas o posmodernistas<sup>55</sup>, existen en su obra ciertos resabios del enfoque Iluminista. En efecto, como sostiene Assoun, si bien Freud era consciente de la imposibilidad de lograr una sociedad basada en la plena satisfacción, lo que lo llevaría a destacar la necesidad de sublimar los instintos para evitar *El malestar en la cultura*, tenía, sin embargo, plena fe en las bondades de la ciencia y creía, además, que podía “descubrirse” (y no crearse) la realidad, tal como pregonaba su principio que lleva ese nombre<sup>56</sup>. En ese contexto, señala que *El provenir de una ilusión* es una “apología de la ciencia”, una deriva “científica” que busca la objetividad de acuerdo al modelo de las ciencias naturales. Una frase del texto parece confirmar su hipótesis, cuando Freud señala que la ciencia “ha demostrado ya, con numerosos e importantes éxitos, no tener nada de ilusoria”<sup>57</sup>. Según algunos autores, esta presunta “concepción mecánica y fisiológica”, observada también por Alicia Álvarez<sup>58</sup>, se haría presente, en realidad, sólo en su primera etapa (1895-1915), siendo trascendida a partir de una segunda etapa (1920-1930)<sup>59</sup>. Sin embargo, en *El porvenir de una ilusión*, texto que data de 1927, Freud afirmaba también que “el psicoanálisis es un método de investigación, un instrumento im-

52 NIETZSCHE, F (1996). *Sobre Verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos, Madrid. *Ibid.*, (2003). *Más allá del bien y del mal*. Libertador, Buenos Aires.

53 HEIDEGGER, M (s/f). *Op. cit.*, Disponible en [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/ser\\_y\\_tiempo.pdf](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/ser_y_tiempo.pdf) pp. 15-16.

54 En palabras de Heidegger: “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo. Éste es el sentido formal de la investigación que se autodenomina fenomenología. Pero de este modo no se expresa sino la máxima formulada más arriba: “¡A las cosas mismas!” (*Op. cit.*, p. 44).

55 Cf. BERMAN, M (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, Madrid. LASH, S (1997). ‘La Reflexividad y sus Dobles: estructura, estética, comunidad’, in: BECK, U; GIDDENS, A & LASH, S (1997). *Modernización Reflexiva*, Alianza, Madrid; HARVEY, D (1998). *La condición de la posmodernidad*, Amorrortu, Buenos Aires.

56 Nos referimos al “Principio de la realidad”, que según Freud, se opone al “Principio del placer”.

57 ASSUON, P (1984). *Op. cit.*, pp. 220-234.

58 ÁLVAREZ, A (2006). *Op. cit.*

59 BRAUNSTEIN, N (2006). *Op. cit.*, p. 54.

parcial, como, por ejemplo, el cálculo infinitesimal<sup>60</sup>. De todos modos, la presunta científicidad que pudiera observarse en algunos trabajos de Freud no implica desconocer su importancia clave en la construcción de la disciplina, en tanto precursor del análisis interpretativo del inconsciente y de la relevancia fundamental que adquiere la sexualidad y el lenguaje. Téngase presente, en este sentido, que Lacan, pese a sus críticas al freudismo, al que acusará de “cientificista”<sup>61</sup>, se definía como un fiel continuador de su teoría.

Como dijimos, entonces, será a partir de Lacan, al que luego seguirán trabajos como los del segundo Wittgenstein, ya lejos de su intento inicial de fundar una nueva teoría, el *Tractacus...*, basado en la lógica matemática<sup>62</sup>, Lyotard<sup>63</sup> y su crítica a los grandes metarrelatos de la Razón y la Ciencia del marxismo y el hegelianismo, y Derrida<sup>64</sup>, con su crítica feroz a la “metafísica de la plena presencia”, entre otros<sup>65</sup>, el que analizará más exhaustiva y críticamente las características de los distintos tipos de discursos dominantes y la imposibilidad de alcanzar algún tipo de sociedad plenamente consensual. En ese contexto, aunque no puede soslayarse la importancia fundamental de este tipo de pensadores, denominados por algunos autores como posmodernistas o bien como críticos de la modernidad contemporánea<sup>66</sup>, creemos que en el enfoque estructuralista de Lacan se observa una crítica psicoanalítica que puede ser muy útil para pensar las características dominantes que adquiere la elusión asintomática en la actualidad.

Las primeras críticas a esta epistemología científica se encuentran presentes ya en sus primeros trabajos teóricos. Allí, Lacan apelará a la metáfora del espejo para dar cuenta de la imposibilidad de toda objetividad. Como se sabe, el denominado “Estadio del espejo” hace referencia a la experimentación imaginaria del cuerpo del hombre como distinto al de su semejante. Esta relación imaginaria es la que permite constituir fantasmáticamente al sujeto como tal. Sin embargo, muestra al mismo tiempo, a través de un gráfico basado en un ramillete (objeto de deseo) y un florero (sujeto), la imposibilidad de la plena correspondencia entre el objeto y el sujeto, que a partir de allí estará mediado por el orden del lenguaje (espejo). En otras palabras, lo que simboliza el espejo, en tanto orden simbólico, es la imposibilidad de que el sujeto pueda ver las cosas “tal como son” en su realidad “objetiva”<sup>67</sup>.

60 FREUD, E (1948). *Op. cit.*

61 LACAN, J (2003). “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, in: *Escritos I*, Siglo XXI, Buenos Aires, p. 92. *Ibid.*, (2005). *Op. cit.*, *Ibid.*, (2006). *Op. cit.*

62 Al respecto, puede consultarse RIVERA, S (1998). “La influencia del giro lingüístico en la problemática de las ciencias sociales”, in: DÍAZ, E (Ed.). *La ciencia y el imaginario social*, Biblos, Bs. As. pp. 212-216.

63 LYOTARD, JF (1992). *Op. cit.*

64 DERRIDA, J (1989). *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona. *Ibid.*, (2003). *De la gramatología*. Siglo XXI, México.

65 Un análisis más amplio sobre este particular se encuentra en FABBRI, P (2000). *El giro semiótico*, Gedisa, Barcelona.

66 LASH, S (1997). *Op. cit.* HARVEY, D (1998). *Op. cit.*

67 LACAN, J (1975). *Op. cit.*; *Ibid.*, (1982). “Tópica de lo imaginario”, in: *Seminario I, Los escritos técnicos de Freud*. Paidós, Buenos Aires, pp. 128-129 ss; *Ibid.*, (2003). “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, in: *Escritos I*, Siglo XXI, Buenos Aires, pp. 86-93.

En una segunda etapa, que se extiende a partir de su Seminario XVII y hasta su Seminario XX, e incluye otros trabajos complementarios como “Radiofonía y televisión” y el Discurso en Roma, su concepción crítica será aún mayor, desplazándose desde el análisis de la primacía de lo simbólico a la existencia de lo Real del síntoma que impide a todo sujeto constituirse como tal. En ese contexto, como señala Gutiérrez Vera, el eje del análisis lacaniano se trasladará a la conformación de su teoría del “lazo social” como efecto del discurso<sup>68</sup>. Al mismo tiempo, sin embargo, criticará todo orden que pretenda fundarse en el Uno pleno, es decir, en un tipo de sociedad asintomática<sup>69</sup>.

Desde los años '60 y '70 asistimos a un nuevo modelo de interacción entre el Estado y la Sociedad Civil. Este modelo, denominado corrientemente como globalización neoliberal o capitalismo globalizado, ha modificado profundamente cada uno de los campos en los que se asentaba la configuración vigente hasta entonces<sup>70</sup>. Sin embargo, este deseo de evitar el síntoma, de forcluir la alteridad constitutiva para formar un Real puro sin fallas, continúa vigente. De ahí que sea necesario y pertinente retomar el análisis lacaniano acerca de la conformación del lazo social para dar cuenta de las nuevas formas de vinculación social de la condición hipermoderna actual.

Según entendemos, dos son las características que, desde el plano discursivo, definen a la nueva fase de globalización neoliberal iniciada en los últimos años. En primer lugar, el saber que adquieren los expertos de la ciencia económica. Y en segundo término, el auge de las terapias alternativas. Comenzando por el primero, vimos anteriormente que el mismo posee antecedentes que se remontan hasta el gobierno del filósofo rey. Ahora bien, desde la década del '60 presenciamos un nuevo tipo de intelectual que es comúnmente denominado como “tecnócrata”, o bien “tecnopolítico”<sup>71</sup>. Se trata de un intelectual cuyo poder reside en su saber que la superioridad científica de las matemáticas volvería neutro. De esta manera, se constituye un nuevo tipo de discurso del lazo social que reniega del campo de la política para constituirse en un conocimiento cuya fuente de legitimación reside en su capacidad (o supuesta capacidad) de acceso a la Verdad objetiva, a la imposible Cosa en sí kantiana<sup>72</sup>. En efecto, como ya lo había observado tempranamente Lyotard (1992)<sup>73</sup>, el discurso del saber científico, al tiempo que legitima sus enunciados como un “valor de verdad”, excluye también al discurso de los demás, acusándolos de “atrasados”, formado en opiniones, prejuicios, ignorancias o ideologías. De este modo, y frente al fracaso de los “grandes relatos” basados en el Espíritu (Hegel), la emancipación humana (Marx) y el “consenso racional” (Habermas), la ciencia se transforma en un “metadiscurso” basado en una “pretensión ontológica” (Lyotard).

68 GUTIÉRREZ VERA, D (2004). *Op. cit.*, pp. 320-321.

69 LACAN, J (2005). *Op. cit.* *Ibid.*, (2006). *Op. cit.* *Ibid.*, (2008). *Op. cit.*

70 Las características principales de este nuevo modelo o régimen de acumulación, conocido también como neoliberalismo, se encuentran desarrolladas en GARCÍA DELGADO, D (1994). *El cambio de relaciones Estado-sociedad en el proceso de modernización en Argentina*, Instituto de investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA, mecanografiado, Buenos Aires. Hemos trabajado también este tema en FAIR (2008). “El sistema global neoliberal”, *Polis*, nº. 21, Diciembre, Universidad Bolivariana, Santiago, Chile, pp. 229-263.

71 CAMOU, A (1997). “Los consejeros del príncipe. Saber técnico y política en los procesos de reforma económica en América Latina”. *Nueva Sociedad*, nº 152, Caracas, pp. 54-57.

72 LACLAU, E & MOUFFE, Ch (1987). *Op. cit.*, p. 218. BRAUNSTEIN, N (2006). *Op. cit.*

73 LYOTARD, JF (1992). *Op. cit.*

En los últimos años, este tipo de saber “experto” ha adquirido predominancia con el discurso de los técnicos de los organismos multilaterales de crédito y los economistas de los “Thinks tanks” o tanques de pensamiento de las fundaciones liberales. Partiendo de su supuesto saber superior, los técnicos “expertos” no dudaron en “sugerir” la implementación de políticas económicas regresivas y antipopulares que eran legitimadas mediante la “apoliticidad” de su saber “científico”. Se trataba, en ese sentido, de un tipo de saber que, como dijimos, se legitimaba mediante la evidencia incontrastable de los números y la ciencia matemática y se objetivaba, a su vez, mediante los títulos académicos de sus promotores<sup>74</sup>. En ese contexto, ayudado, además, por los grandes medios de comunicación de masas y el “clima de época” en favor de la “democracia liberal”, en los años ‘90 este tipo de discurso tecnocrático resultó dominante<sup>75</sup>. Su efecto, al negar la presencia del sujeto en su enunciación objetiva y descriptiva de los hechos, será la forclusión del síntoma social y, por lo tanto, la posibilidad de acceder al goce absoluto del Uno. En otras palabras, el discurso de la ciencia tecnocrática funcionará como un discurso instituyente del lazo social que evitará la presencia del antagonismo en pos de la pura razón consensual de los expertos de la ciencia económica<sup>76</sup>.

Ahora bien, dijimos que existe una segunda característica que define a los tiempos modernos que es representada por el auge de las terapias alternativas y los psicofármacos. Este tipo de mercancías poseen antecedentes cercanos en los “anestésiantes” como la marihuana, la cocaína y el alcohol durante la época “hippie” de los años ‘60. Sin embargo, en los últimos años observamos la proliferación de nuevas mercancías como las denominadas terapias no convencionales o “terapias alternativas”, ya sea el análisis transaccional o existencial, o bien las terapias guestálticas, cognitivas, logosóficas, etc.<sup>77</sup>, que prometen terminar nuevamente con el “Malestar en la cultura”. A pesar de sus diferencias, ambas coinciden en un punto: su deseo de eliminar nuevamente la alteridad constitutiva, el síntoma lacaniano. En efecto, mediante el consumo pulsional de estas mercancías, objetos creados para causar su deseo, se logaría evitar nuevamente la falta estructural y acceder al goce puro a través del consumo<sup>78</sup>. En otras palabras, este tipo de nuevas mercancías y terapias generadas para causar el deseo no harían otra cosa que permitir el acceso no mediado al goce, un tipo de goce absoluto mediante el consumo que evitaría, así, la presencia del discurso y la inevitable dimensión de falla que lo instituye<sup>79</sup>. Sin embargo, como se sabe, el deseo no

74 BOURDIEU, P (1984). *Sociología y cultura*, Grijalbo, México.

75 Sobre el discurso tecnocrático, véanse, por ejemplo, CENTENO, MA (1997). “Redefiniendo la tecnocracia”, *Desarrollo Económico*, nº. 37, IDES, Buenos Aires, pp. 215-239 y MONTECINOS, V (1997). “Los economistas y las élites políticas en América Latina”, *Estudios internacionales*, Año: 30, nº.1.

76 Entre aquellos que han notado con mayor énfasis esta particularidad del discurso de la ciencia, se destaca el citado trabajo de LEBRUN, JP (2003). *Op. cit.*

77 Al respecto, véase el trabajo reciente de LARSEN, D (2008). “El psicoanálisis no es un Gadget”, *Psikeba. Revista de psicoanálisis y estudios culturales* nº. 7. Disponible en <http://www.psikeba.com.ar/articulos/DLgadget.htm>.

78 Un interesante análisis reciente que critica este “mandato del goce” se encuentra presente en: CAROSIO, A (2008). “El consumo en la encrucijada ética”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año: 13, nº. 41, Abril-Junio, Maracaibo, pp. 13-45. Disponible en [http://www.serbi.luz.edu.ve/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1315-5216200800600002&lng=es&nrm=is&tlng=es](http://www.serbi.luz.edu.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-5216200800600002&lng=es&nrm=is&tlng=es).

79 SISSA, G (1968). *El placer y el mal. Filosofía de la droga*, Manantial, Buenos Aires.

tiene límites, por lo que la experiencia de goce absoluto del consumo no es más que otro de los intentos fugaces y siempre fallidos de evitar la inevitabilidad emergente de la falla Real.

### **5. CONCLUSIONES GENERALES**

En el transcurso de este trabajo nos propusimos analizar los diversos intentos de evitar la falta estructural generada por el lenguaje para acceder sin mediación al goce Real de la Madre. En palabras de Lacan, los diversos intentos de acceder a la “dignidad de la Cosa” a partir de la forclusión del síntoma. En ese contexto, nos centramos en los diversos discursos asintomáticos que caracterizan al capitalismo contemporáneo. En particular, hicimos hincapié en el tipo de discurso científica que caracteriza al Discurso de la Ciencia. Para ello, nos remontamos hasta sus orígenes, presentes en el pensamiento platónico, kantiano y cartesiano. A continuación, indagamos en las nuevas formas que ha tomado este tipo de discurso en los tiempos de globalización neoliberal. En ese contexto, examinamos las características y particularidades que definen al discurso tecnocrático y el discurso del hiperconsumismo contemporáneo. En ambos casos, al igual que en discursos unarios previos, vimos que se trataba de intentos de eludir el síntoma social en pos de un tipo de conocimiento transparente que permita acceder al puro real del goce.

Sin embargo, como destaca el psicoanálisis, este acceso a la Cosa, al igual que la Cosa en sí kantiana, resulta imposible por estructura. En ese contexto, la falla, el síntoma Real lacaniano, o la “heterogeneidad”, en los términos de Laclau<sup>80</sup>, retorna siempre sobre el sistema para mostrar los límites de su propia imposibilidad. Retorna, como ya había observado Freud, en los actos fallidos del inconsciente, en los lapsus, en los chistes y en los sueños. Retorna, como señala Lacan, mediante la estructura de un lenguaje coherente y revelador que adquiere significación como un deseo eterno de llegar a él. Así, lo Bueno, lo Bello y lo Verdadero en sí de la utopía platónica, el yo pienso cartesiano, la fe consensual en la acción puramente comunicativa de Habermas, el descubrimiento de verdades neutrales y objetivas por parte de los tecnócratas neoliberales y el hiperconsumo de mercancías y terapias alternativas, sólo pueden ser intentos míticos y fugaces de evitar este síntoma inevitable, de acceder a un Real puro no mediado por la inevitable alteridad instituida por el lenguaje. En suma, utopías asintomáticas del capitalismo contemporáneo destinadas a perdurar y tomar variadas formas en consonancia con la presencia eterna de la falta estructural.

### **6. POST-SCRIPTUM**

La reciente crisis financiera mundial provocada por la desregulación del mercado pregonada por el “Pensamiento Único neoliberal”, ha mostrado con un nuevo ejemplo la imposibilidad mítica de eludir el síntoma social del seno del orden comunitario. Este caso no ha sido más que otro de los infinitos intentos imaginarios de forcluir aquello que es indeseable, aquello de lo que nada quiere saberse. Sin embargo, como señalaba Lacan, lo forcluido en lo simbólico retorna en lo Real. Precisamente, en la actualidad podemos observar el desvanecimiento y los corrosivos efectos generados por este intento infructuoso de eludir lo ineludible. Masas impresionantes de desocupados y hambrientos, gente que no puede hacer frente a sus hipotecas, un incremento de la brecha entre los ricos y los pobres, son pre-

80 LACLAU, E (2005). *Op. cit. Ibid.*, (2008). *Op. cit.*

cisamente los síntomas sociales de ese sistema pulsional de créditos irreflexivos del sistema financiero cuyo funcionamiento irregular y voraz buscaba forcluirse en el “festival de consumo” de las letosas o gadgets. En su “ética del psicoanálisis” Lacan señalaba que debemos aprender a convivir con la falta y a no ceder a nuestro deseo. Quizás sea hora ya de dejar a un lado este deseo eterno de eludir la falta estructural para pensar en nuevas modalidades de formación del lazo social que aprendan a convivir con esta falta constitutiva, promoviendo alternativas solidarias no guiadas por el mero afán pulsional. Este análisis no es más que una contribución performativa que pretende situarse en esta línea.