



UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

TRABAJO INTEGRADOR FINAL

TITULO:

**“SABER, VERDAD Y SENTIDO.
EL PSICOANÁLISIS ENTRE LA CIENCIA Y LA RELIGIÓN”.**

AUTORA: LUNA TALETI

LEGAJO: T-5036/9

DOCENTE RESPONSABLE: PS. Y ESP. DIEGO GARCÍA

AÑO LECTIVO: 2018

INDICE

• Agradecimientos.....	3
• Resumen y palabras clave.....	4
• Presentación del problema.....	5
• Objetivo general y objetivos específicos.....	7
• Capítulo 1: La ciencia moderna.....	8
• Capítulo 2: Acerca de la religión	15
• Capítulo 3: El psicoanálisis entre la ciencia y la religión.....	20
• Conclusión.....	27
• Bibliografía.....	28

AGRADECIMIENTOS

A todos los docentes del espacio TIF, por la buena predisposición a la hora de ayudarme con la escritura y el armado del TIF. Especialmente a Martín Contino y Mauro Eyras.

A Diego García por su compromiso y voluntad para guiarme en la realización del trabajo.

A mi familia y amigos por acompañarme durante todos estos años.

Resumen:

En la presente investigación bibliográfica se intenta hacer un recorrido a través de la historia y lo aportado por diferentes autores acerca del lugar que ocuparon y ocupan dos discursos: el de la ciencia y el de la religión, con sus formas de dar sentido, como portadores de saber y verdad. La siguiente problemática es abordada desde otro discurso: el psicoanalítico, haciendo una tesis panorámica y tramando una discusión entre los distintos autores, con el fin de dar cuenta del posicionamiento de cada uno. Por esta vía se busca –tal como se enuncia en el objetivo general– dar cuenta de la categoría de sujeto tanto para el psicoanálisis como para la ciencia y la religión.

Palabras clave:

- Religión
- Ciencia
- Verdad
- Saber
- Sentido
- Psicoanálisis

Presentación del problema

La importancia de trabajar este tema radica en que el sujeto es un efecto del discurso y por lo tanto su subjetividad se trama en esa matriz y va tomando diferentes formas según los discursos que lo constituyen.

Por ende, para pensar la relevancia o la pertinencia para abordar este tema desde el psicoanálisis es imprescindible, más allá de lo fenomenológico, no olvidar que el psicoanálisis es una práctica de discurso: hay un discurso, del analista, con determinadas particularidades, que tiene determinados efectos en un análisis, a diferencia de los discursos científico y religioso.

Michael Foucault planteaba que:

[...] en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad (Foucault, 1992, p.5).

Este autor habla del discurso como productor de subjetividad.

Para Lacan, por su parte, siempre que emplea el término *discurso* lo hace para subrayar la naturaleza transindividual del lenguaje, el hecho de que la palabra siempre implica a otro sujeto, un interlocutor. De modo que la célebre frase lacaniana "el inconsciente es el discurso del Otro" (Lacan, 1976b, p. 504) designa el inconsciente como el efecto sobre el sujeto de la palabra que le es dirigida desde Otra parte, por otro sujeto que ha sido olvidado, por otra localidad psíquica (la Otra escena).

En 1969 Lacan comienza a emplear el término *discurso* de un modo ligeramente distinto, aunque sigue subrayando la intersubjetividad (ya no se trata de intersubjetividad en los cuatro discursos: los elementos- significante amo, saber, plus de goce, sujeto- no equivalen a sujetos. En adelante el término se refiere a 'un lazo social basado en el lenguaje' (Lacan, 1998, p. 20).

Lacan identifica cuatro tipos posibles de lazo social, cuatro articulaciones posibles de la red simbólica que regula las relaciones sociales. Estos cuatro discursos son el discurso del amo, el discurso de la universidad, el discurso de la histórica y el discurso del analista.

El discurso del amo es el discurso básico del que derivan los otros tres. La posición dominante es ocupada por el significante amo que representa al sujeto para otro significante o, más precisamente, para todos los otros significantes. El discurso del amo oculta la división del sujeto.

En el discurso del universitario, la posición dominante es ocupada por el saber. Esto ilustra el hecho de que detrás de todos los intentos de impartir un saber aparentemente neutral al otro siempre puede localizarse un intento de

dominio, dominio del saber y dominio del otro al que se le imparte ese saber. El discurso del universitario representa la hegemonía del saber, particularmente visible en la modernidad en la forma de hegemonía de la ciencia.

El discurso de la histérica, es un cierto tipo de lazo social en el cual se puede inscribir cualquier sujeto. La posición dominante es ocupada por el sujeto dividido, el síntoma. Este discurso es el que señala el camino hacia el saber.

El discurso del analista, el mismo en el curso de la cura, tiene que convertirse en la causa del deseo del analizante. Para Lacan, el psicoanálisis es una práctica esencialmente subversiva que sofoca todos los intentos de dominación del otro y de dominio del saber.

Aunque en este trabajo no se utilizará particularmente esta tipología de los discursos, es dable mencionarla en tanto la noción de discurso como lazo social permite poner en perspectiva otros dos discursos (en este caso el de la ciencia y la religión) que- si bien Lacan nunca formalizó- dejó en su enseñanza lineamientos para pensarlos.

A fin de mostrar los cruces, diferencias y tensiones entre psicoanálisis, ciencia y religión, en la presente investigación bibliográfica se trabajará acerca de las diferentes concepciones de *sujeto* tanto para el psicoanálisis como para la ciencia y la religión, indagando la episteme de cada una. Con episteme se hace referencia a la manera en que el saber, la verdad y el sentido operan en estos discursos.

Objetivo general:

- Delimitar las diferentes concepciones de sujeto para el psicoanálisis, la ciencia y la religión.

Objetivos específicos:

- Indagar de qué manera operan la verdad, el saber y el sentido en el discurso científico y en el discurso religioso.
- Explorar el entrecruzamiento del discurso científico y el discurso religioso con el psicoanálisis teniendo en cuenta las categorías de verdad, saber, sujeto y sentido.

CAPITULO 1:

LA CIENCIA MODERNA

El nacimiento de la ciencia moderna.

La ciencia presenta una multiplicidad de aspectos relacionados entre sí de formas diversas: la ciencia es una actividad específicamente humana vinculada a la producción de cierto tipo de conocimientos, es también un proceso signado por determinaciones históricas y sociales, y constituye asimismo un sistema de conocimientos y de creaciones materiales y prácticas.

El prestigio que, históricamente, ha ido ganando la ciencia en el mundo occidental la ha convertido en criterio de delimitación de verdad, por lo cual los saberes que no se adecuan a sus normas son desacreditados como sentido común, saber vulgar, opinión, *doxa*, creencia o fe. Asimismo, como en general se ha tomado como sinónimo de ciencia a la ciencia hegemónica o dominante, esa valoración negativa ha recaído también sobre las ciencias que obedecen a normas epistémicas diferentes a las de aquella. Esta cristalización de una norma singular e histórica en regla absoluta para la conquista de una verdad objetiva, nos conduce al encuentro de otros aspectos contradictorios.

Por un lado, la ciencia confronta con su propia dinámica, con la investigación como proceso activo de búsqueda de nuevo conocimiento a partir de sus resultados anteriores. Por otro lado, separada de los contextos prácticos de la acción, la ciencia se ha convertido en paradigma de un conocimiento puro, obtenido exclusivamente bajo el impulso de una búsqueda supuestamente desinteresada de saber; se trataría de una actividad de descubrimiento y sistematización de conocimientos.

La ideología de la ciencia es el hombre-máquina, hay que terminar con la subjetividad, con el deseo, con la libertad. Al volver marginales los mitos y las religiones, *la ciencia*, sin darse cuenta, da a luz una cierta idea de hombre cuyos efectos son demoledores (Pommier, 2002).

Para los que, desde afuera, observan y sobrellevan sus resultados, los determinismos parecen absolutos y la ciencia se vuelve el arma soñada para justificar cualquier hecho, ya que lo que sucede debe tener su razón. Esta ideología no tiene sujeto, no es nadie en especial. Es el resultado de la sutura del sujeto y vale para un conjunto de entre ellos, que de este modo están ausentes en su anonimato. Cualquier observación *científica* genera una contrapartida *ideológica* (Pommier, 2002).

La ciencia es, entonces, un discurso, una práctica histórico-social y por lo

tanto es una forma cambiante de acuerdo a las también cambiantes condiciones histórico-sociales.

Según Koyré (1994) la revolución científica del siglo XVII no ha sido provocada por los nuevos descubrimientos empíricos sino por una mutación metafísica que asevera que el mundo debe ser descrito en términos geométricos. Para este autor la fundación de la ciencia moderna fue mucho más que una mera revolución en la ciencia. Lo que los fundadores de la ciencia moderna tuvieron que hacer no fue criticar y combatir ideas erróneas para corregirlas y sustituirlas por otras mejores. Tenían que hacer algo muy diferente: tenían que destruir un mundo y sustituirlo por otro. Tenían que reformar y remodelar sus conceptos, desarrollar una nueva manera de ver el Ser, un nuevo concepto del conocimiento, una nueva filosofía.

Koyré manifiesta la importancia de integrar en la historia de un pensamiento científico la forma en que él mismo se situaba y comprendía con relación a lo que precedía y acompañaba.

El método de investigación histórica que emplea, prioritariamente, busca identificar las estructuras de pensamiento que sustentan las producciones científicas que analiza. Koyré nomina estructuras de pensamiento a los sistemas de creencias, actitudes, procedimientos mentales compartidos por una comunidad histórica.

De este modo, establece que los sistemas de pensamiento, además de formar una unidad integrada global, son discontinuos y que la ciencia no sigue un camino recto y sin tropiezos sino que da saltos, constituyendo un todo complejo lleno de aciertos, de errores y fracasos. Pero es preciso detenernos tanto en el estudio de los aciertos como de los errores para desentrañar las ideas que conforman los sistemas de pensamiento.

La concepción de la historia de la ciencia de Koyré, tampoco coincide con el concepto de *internalismo* perteneciente al positivismo. Porque justamente uno de sus mayores aportes es que los hechos de la historia de la ciencia no aparecen en forma inconexa en un lugar y tiempo determinado, sino que son producto del conjunto de ideas, representaciones, creencias, intereses, y procedimientos propios de los agentes que intervienen en ella.

Tanto Freud como Lacan emplean el término *ciencia* en singular, suponiendo implícitamente que existe un tipo específico unificado, homogéneo, del discurso que puede denominarse científico. Este discurso según Lacan se inició en el siglo XVII, con la inauguración de la física moderna (Lacan, 1976a).

Para Freud la ciencia era uno de los más altos logros de la civilización y se oponía a las fuerzas reaccionarias de la religión. Ahora bien, ¿Cuál es la concepción freudiana de la ciencia? J.C. Milner, en *La obra clara* (1996) señala que la teoría de la ciencia en Freud reside en lo que se acuerda en denominar *el cientificismo de Freud*. Este cientificismo no es más que el asentimiento que Freud

otorga al *ideal de ciencia* (ese ideal sostiene el anhelo freudiano de que el propio psicoanálisis lo sea). La actitud de Lacan respecto de la ciencia, en cambio, puede sonar paradójica –como él mismo reconoce (Lacan, 1976a) – ya que le atribuye a esta la invención del sujeto y al mismo tiempo su forclusión. Según Evans la ciencia moderna alienta al hombre moderno a olvidar su subjetividad, compara la ciencia moderna con una paranoia plenamente realizada, en el sentido de que sus construcciones totalizadoras se asemejan a la arquitectura de un delirio (Evans, 2015).

Estas críticas no apuntan a un modelo *per se*, sino a un modelo positivista. Lacan considera que el positivismo es en realidad una desviación respecto de la ciencia verdadera y su propio modelo de la ciencia le debe más al racionalismo de Koyré, que al empirismo. En otras palabras, para Lacan, lo que caracteriza un discurso como científico es un alto grado de formalización matemática. Esto es lo que está detrás de sus intentos de, en cierta medida, formalizar la teoría psicoanalítica en los términos de diversas fórmulas (*álgebra lacaniano*). Estas fórmulas también encierran otra característica del discurso científico, que consiste en que debe ser transmisible.

Lacan propone que existe un trabajo de reducción tanto en el psicoanálisis como en la ciencia. La división subjetiva es evidente, pero saber de qué se trata exige un trabajo de reducción. Vimos estos dos ejemplos de reducción: Galileo y Descartes.

Lacan plantea en *La ciencia y la verdad* (1976a) que el sujeto sobre el que operamos en psicoanálisis no puede ser sino el sujeto de la ciencia. El descubrimiento freudiano no hubiera podido tener lugar sin la ciencia moderna.

El saber y la verdad

La ciencia moderna nace en el siglo XVII, en dos actos que se producen casi en paralelo: el cogito cartesiano y el tratado de Galileo. Los dos van en la misma dirección. Koyré estudia lo que hizo Galileo y plantea una ruptura absoluta entre lo que este hizo y todo lo que pasó antes, del mismo modo que Lacan plantea una ruptura absoluta entre Descartes y todo lo anterior. En la reducción de la que habla Koyré hay una cuestión central que tiene que ver con el empirismo, pero también hay una cuestión anterior, que es la reducción en Galileo.

Una vez que se produce la partición entre verdad y saber, hay un saber escrito, se sigue la receta, cualquiera lo puede repetir. Ése es un paso fundamental de la ciencia: su transmisibilidad. Se escribe algo y se eyecta toda verdad. Hay fórmulas que cualquiera podría repetir, no se necesita aquel saber mezclado con la verdad.

Se produjo esta división entre saber y verdad; y todas las piezas se

acomodaron. Antes la universidad no tenía nada que ver con este saber científico y sin embargo lo adoptó.

El trabajo de la ciencia es un intento de lograr esa perfección que nunca se logra. Ésta es la ciencia definida del lado del sujeto que Lacan llama *La Ciencia*: este esfuerzo de reducción hasta un punto que él llama punto de sutura del sujeto (Milner, 1996). Ahora bien, ¿dónde queda el sujeto?

La ciencia trata de restringir el error eliminando imperfecciones, reduciendo, eliminando al sujeto, intenta reducir al máximo la falla, y el sujeto es aquello que se sostiene en falla. La reducción nos lleva hacia el punto de sutura que siempre, a la vez, falla, muestra su insuficiencia.

Koyré sostiene epistemológicamente que la ciencia no es un continuum sino que avanza por rupturas y que no es empírica, hay algo de lo empírico que no funciona para nada en la ciencia. Entonces, es necesario un trabajo de reducción para fundar una ciencia.

Esta reducción, dice Lacan, intenta ubicar el objeto de la ciencia. Lacan, siguiendo la línea de Koyré, establece que lo que define a una ciencia no está por el lado del objeto sino por el lado del sujeto.

El objeto no sirve para definir la ciencia por la mutación del mismo. El objeto de la física no es estable, el objeto muta, y nadie se atrevería a decir que la física no es una ciencia. Dice *La Ciencia* en el sentido moderno: lo pone con mayúscula y habla de su sentido moderno. Es un movimiento que viene de la física, de Galileo. Y ubica ahí que hay un cambio decisivo en la posición subjetiva, ésta cambia a partir del nacimiento de la ciencia en dos direcciones: una, en el sentido de una posición que es inaugural (y después va a decir que es irrepetible) y la otra, en el sentido de que la ciencia refuerza a ese sujeto día tras día. O sea que este sujeto aparece a partir de la ciencia moderna, y luego a su vez cualquier acto científico refuerza la existencia de este sujeto que no es el mismo que estaba antes de la aparición de la ciencia definida como moderna.

Tres características que encuentra Lacan en la ciencia moderna: la primera es la aceleración, el tempo, va más rápido; la segunda es que se mete por todos lados; y la tercera es la reacción en cadena. En suma, invade todo. Y esto tiene un correlato que es el cambio de la posición subjetiva, el sujeto no es el mismo.

Lacan dirá en *La ciencia y la verdad* que el sujeto del psicoanálisis es el sujeto de la ciencia. La pregunta es: ¿qué es el sujeto de la ciencia? Vimos que tiene una fecha de nacimiento y que es reforzado una y otra vez por la ciencia. Y que para fundar una ciencia es necesaria una reducción. ¿Qué es lo que reducimos? Lacan no oculta de dónde está sacando su información, ubica a Koyré como "nuestro guía y es sabido que se lo reconoce todavía mal" (Lacan, 1976a, p.834).

Esto no quiere decir que el psicoanálisis sea una ciencia. Lacan no está dando ese paso, todo el tiempo se corre de darlo hasta que explica por qué no lo

da. Hay que tener en cuenta que cuando Lacan escribe este artículo es un momento muy particular en el cual muchas de las ciencias humanísticas están pegadas al estructuralismo y hay cierta predisposición para considerar al psicoanálisis una ciencia. Lacan empieza a separarse de ese estructuralismo: si bien hay muchas cosas en el estructuralismo que le sirven de apoyo, el psicoanálisis no es ni estructuralista ni una ciencia.

El sujeto cartesiano y el sujeto del psicoanálisis (que hacen uno)

El sujeto queda como correlato esencial de la ciencia. No es posible pensar la ciencia sin su correlato que es el sujeto, y viceversa. En esto Lacan es muy estricto, y ubica a Descartes.

Descartes produce un rechazo de todo saber y para Lacan el sujeto de la ciencia se constituye por ese rechazo de saber, pero en un punto preciso de las *Meditaciones metafísicas*: el instante (pienso) en el que todavía no está atado al ser (soy). En el soy ya no se trata, para Lacan, del sujeto de la ciencia, justamente porque con el ser sobrevienen las cualidades. Está posicionándose frente a Descartes. ¿A qué se refiere con este rechazo de todo saber de Descartes?

Descartes implementó un método: la duda metódica -respecto de todo saber-. Pone en duda todo tipo de saber. Hace una reducción: esto no, esto tampoco, esto otro se va. Metódicamente se rechaza todo tipo de saber, guiado por la duda. Hasta que, dice Lacan, tiene una experiencia inaugural, que es una experiencia subjetiva de Descartes, esa experiencia funda este sujeto que dice *pienso*. De ese *pienso* no puedo dudar, es la única certeza. La certeza no es el saber sino el acto de pensar. Véase entonces cómo Descartes se mueve del objeto al sujeto. Esta experiencia del *pienso*, nos dice Lacan, es la experiencia en donde se sostiene Descartes, se funda en esa experiencia subjetiva algo que no se sostiene en ningún saber sino en el pensar. Por lo tanto (*ergo*) existo. Ahí el sujeto se desvanece: una cosa es pensar y sostener cierto orden de subjetividad, pero el soy viene a sostener un orden de existencia, donde ya no se trata del sujeto en sentido lacaniano. Según Lacan es en ese punto de reducción de todo saber que es el cogito donde se produce el sujeto de toda ciencia. Y después Descartes lo sostiene en la existencia: luego existo. Por eso Lacan dice: "Este correlato, como momento, es el desfiladero de un rechazo de todo saber, pero por ello pretende fundar para el sujeto cierta atadura en el ser que para nosotros constituye el sujeto de la ciencia" (Lacan, 1976a, p. 835).

Ese *pienso* está en el aire, no está agarrado de ninguna idea. No es el pensador escolástico que *piensa en* tal cosa, no es el matemático que piensa en los números. Es un solo pienso, una experiencia subjetiva, y en ese pienso aparece el resultado de cierta reducción. O sea, no estamos en el contenido de lo

que se piensa, sino en el acto mismo de pensar. Ahí está la fundación moderna de la subjetividad. En esa reducción. Luego viene una recuperación (luego existo) y en esa recuperación el sujeto ya no está.

Lacan sostiene que el sujeto de la ciencia y del psicoanálisis (el mismo sujeto) es una posición totalmente evanescente. Está amarrado al lenguaje, o más precisamente al decir (puesto que del decir él es efecto). Por eso Lacan enfatiza que Descartes no sólo piensa que piensa, sino que *dice pienso*. Descartes abrocha al sujeto con el *luego existo*, le encuentra una abrochadura al sujeto, que es muy distinta de la abrochadura que recibía antes.

Entonces, el momento del cogito es un momento donde él queda desprendido de todo, sin embargo, después lo abrocha. Lacan nos propone quedarnos en el *pienso*, y que no avanzar al *luego existo*. El sujeto es un efecto, y el acto donde el sujeto se sostiene es evanescente, se pierde inmediatamente. Entonces este sujeto, luego de un trabajo de reducción, se nos presenta dividido entre saber y verdad.

Ya no un ideal de ciencia

Encontramos una disyunción en la perspectiva lacaniana de la ciencia. Lacan no se interesa por este *ideal de ciencia* para el psicoanálisis. Indicará que tampoco existe para el psicoanálisis una *ciencia ideal* (Lacan, 1976a).

¿Qué características se le atribuye a la teoría lacaniana de la ciencia? En primer lugar la idea de que la ciencia es esencial para la existencia del psicoanálisis. Si se trata de un elemento esencial no funciona ya en exterioridad al modo de un ideal, sino que es consustancial a su propia existencia. De este modo, la tesis lacaniana desarrollada en *La ciencia y la verdad* (Lacan, 1976a), establece que el psicoanálisis opera sobre el sujeto de la ciencia, es decir, sobre un sujeto determinado bajo este modo singular de constitución.

Si la ciencia para Lacan estructura de manera intrínseca la materialidad de su objeto, esto indica que no es exterior y es precisamente esta perspectiva la que hace caer inmediatamente la idea freudiana de un *ideal de la ciencia*, y consecuentemente cualquier forma de *ciencia ideal*.

Más aún, Lacan invierte esta pregunta formulándose: ¿Qué es una ciencia que incluya al psicoanálisis? (Lacan, 2006, p.28).

Milner, por su parte, establece tres axiomas en la teoría lacaniana de la ciencia. Cito textualmente a continuación:

a.- La ciencia moderna se constituye por el cristianismo en tanto éste se distingue en el mundo antiguo.

b.- Dado que el punto de distinción entre el cristianismo y el mundo antiguo depende del judaísmo, la ciencia moderna se constituye por lo que hay de judío en

el cristianismo.

c.- Todo lo que es moderno es sincrónico con la ciencia galileana, y sólo es moderno lo que es sincrónico con la ciencia galileana (Milner, 1996).

Como se ve, la *hipótesis del sujeto de la ciencia* reposa en el cogito cartesiano. El sujeto freudiano en la medida en que es intrínsecamente moderno, no podría ser otro que el sujeto cartesiano. Esta afirmación no se sostiene en una mera coincidencia cronológica, sino en una cercanía discursiva. El sujeto aparece despojado de toda cualidad, al igual que la matematización elimina cualquier atributo del objeto. El sujeto de este modo es despojado, no solo de sus cualidades empíricas y morales, sino también formales, el sujeto no posee ni reflexividad ni conciencia. El pensamiento sin cualidades –establece Lacan– es lo que hace posible fundar el inconsciente freudiano; en tanto hay pensamiento en el sueño, hay inconsciente.

Milner propone nominar a la teoría de la ciencia en Lacan como un “doctrinal de la ciencia” (Milner, 1996, p.45), en tanto el mismo reúne la conjunción de proposiciones sobre la ciencia y el sujeto. Hay un punto especialmente enfatizado por Milner relativo a la contingencia. La ciencia moderna se apoya enteramente en la contingencia, y este es asimismo un punto central en el psicoanálisis: cada punto de cada referente de cada proposición de la ciencia, aparece, “en un instante relampagueante, pudiendo ser infinitamente diferente de lo que es la letra lo fijó como es, y como no pudiendo ser diferente de lo que es, salvo cambiando de letra. Es decir, de partida” (Milner, 1996, p.159).

Al mismo tiempo:

Manifiestar que un punto del universo es como es, requiere que se tiren los dados de un universo posible donde ese punto sería diferente de lo que es. Al intervalo de tiempo donde los dados giran, antes de volver a caer, la doctrina le dio un nombre, emergencia del sujeto” (Milner, 1996, p.63).

Milner aclara esta cuestión demostrando lógicamente que la ciencia una vez que ha fijado la letra impone el olvido de la contingencia que la autorizó. A esto llama Lacan en *La ciencia y la verdad* sutura, en tanto el sujeto es lo que emerge en ese “relámpago donde los dados se encuentran girando” (Lacan, 1976a, p.857), sutura y forclusión, concluye Milner, son necesariamente sutura y forclusión del sujeto.

CAPÍTULO 2:

ACERCA DE LA RELIGIÓN

El problema del origen

Desde las civilizaciones más antiguas el hombre siempre se ha preguntado por el origen o las causas de los eventos que presenciaba en la naturaleza.

En la iglesia medieval, ella se presenta como representante de este mundo divino o espiritual pero centrando todo en un solo Dios, no existen ya varios dioses. Es en esta época donde la iglesia como institución oficial adquiere mucho poder y se erige como supuesto garante de verdad. Todo conocimiento ajeno era atentar contra esa verdad divina.

La religión y la ciencia son creaciones culturales que parecen provenir de las mismas fuentes. Producen alivio ante la premura que lo pulsional genera en los humanos en su devenir. Ofrecen algunas explicaciones acerca de lo desconocido, aquello que viene del interior del sujeto y aquello que procede del mundo exterior. A pesar de estos calmantes, el desvalimiento aparece, cada tanto, sin paliativos.

Es difícil aceptar que las cosas pasan porque pasan, entonces el sentido es tranquilizador (incluso a veces, culpabilizador, pero es algo). Es una buena definición decir que la religión es una neurosis, porque si de algo están enfermos los neuróticos es de sentido; sacarse un poco del mismo, es un alivio.

La religión, por el contrario, viene a dar sentido, allí donde un alivio podría sobrevenir de su ausencia.

El hombre siempre ha buscado dar respuestas a las interrogantes que se le presentan cotidianamente, pero hay hechos como la muerte, la vida, el alma, el miedo, etc. a los que no puede responder; y, con el fin de explicarse algo que no entiende inventa seres sobrenaturales, ¿Se podría pensar que de ahí nace el concepto de Dios?

La fuerza de la naturaleza se nos muestra en una dimensión que provoca nuestro penar. Freud escribe algo así en 1930 cuando señala que nuestro penar proviene de tres fuentes: la hiperpotencia de la naturaleza, la fragilidad de nuestro cuerpo y la insuficiencia de las normas que regulan los vínculos recíprocos entre los hombres en la familia, el estado y la sociedad. Dirá taxativamente que nunca dominaremos completamente la naturaleza; nuestro organismo, él mismo parte de ella, será siempre una forma perecedera, limitada en su adaptación y operación (Freud, 1985b).

Ante estas cuestiones el hombre ha recurrido a la religión. La posición de Freud, en relación a la misma es clara: La religión perjudica este juego de elección y adaptación imponiendo a todos por igual su camino para conseguir dicha y

protegerse del sufrimiento.

Pero su técnica, enfatizará, lleva a desfigurar de modo delirante la realidad, o sea que lo realmente problemático es la técnica, que la religión utiliza. De algún modo el humano paga un precio al quedar fijado a un infantilismo psíquico, nos dirá que al quedar inserto el sujeto en un delirio de masas, consigue ahorrar a muchos la neurosis individual. Se pregunta si la promesa del acceso a la felicidad se mantiene y responderá que no. Cuando se da la dimensión de su fracaso, éste, será atribuido a los designios de dios.

Todo cuanto acontece en este mundo es cumplimiento de los propósitos de una inteligencia superior a nosotros; ni siquiera la muerte es un aniquilamiento, un regreso a lo inanimado inorgánico, sino el comienzo de un nuevo modo de existencia. Todo lo bueno halla su recompensa final, y todo lo malo su castigo, sino en esta forma de vida, al menos en las existencias posteriores que comienzan tras la muerte (Freud, 1985c).

Pero la religión desde este punto de vista, se podría decir que es una cadena que rodea el cuello del hombre y lo somete a una esclavitud. Marx se ha referido a esto cuando habla de la religión como el opio de los pueblos (Marx, 2010). Priva al hombre de su verdadera libertad al decirle lo que le es permitido hacer y lo que no debe hacer. Trata de controlar al hombre por medio de la represión mental, pues si no actúa como sus preceptos determinan irá al infierno, lugar de condenación para aquellos que transgreden sus leyes.

La religión para el creyente le da sentido a la vida, le da una razón de ser al hombre, respuestas a sus inquietudes más increíbles. Demuestra la existencia de un ser superior Dios, aquel creador de todas las cosas y que se manifiesta a través de ellas en la vida del hombre.

El discurso religioso

Dentro de la perspectiva de Foucault, los discursos pueden comprenderse como productores de subjetividad. Foucault concibe al sujeto como producto del discurso en dos diferentes sentidos: como sujetos que personifican las formas particulares de conocimiento que el discurso produce, y como lugares para el sujeto (posiciones subjetivas). Desde esta perspectiva el sujeto es producido como un efecto a través y dentro del discurso, en el interior de formaciones discursivas específicas e históricamente situadas. De ahí que todos los individuos en un periodo determinado lleguen a ser sujetos de un discurso particular y, por lo tanto, portadores de su poder-conocimiento.

Foucault transforma el proyecto colectivo y emancipatorio de la subjetivación en un proceso individualizante de sometimiento: el sujeto se convierte en un efecto del poder y en el resultado de un conjunto de técnicas,

ciencias y otros tipos de dispositivos que permiten la fabricación del individuo disciplinario (Foucault, 1975). Desde esta perspectiva la subjetividad es resultado de los mecanismos de normalización en el individuo, es decir, de la forma en que los dispositivos disciplinarios se articulan entre sí y producen un tipo de mentalidad congruente con las condiciones culturales existentes.

En este sentido, el discurso religioso, se puede concluir, produce sujetos dóciles.

Volviendo a Freud, el humano convierte a las fuerzas naturales en seres humanos, les otorga un carácter paterno, los convierte en dioses y de este modo intenta obtener protección y amparo como cuando fue niño entregando a cambio tributos y conjuros para conseguir alivio a sus dolores (Freud, 1985c). Cuestión que conectará con el desvalimiento infantil frente a la pareja de padres, sobre todo del padre de quien se espera protección.

Es entonces que para sentirse amparado el hombre fabrica dioses a los cuales obedecer. Se da toda esa progresión tan bien reseñada en *Tótem y Tabú* (Freud, 1985a). Los dioses creados lo serán de algún modo a nuestra semejanza, pero llevan la marca de la añoranza de un padre, porque el desamparo nos habita toda la vida. El terror a la naturaleza se reactiva. Las privaciones que impone la cultura, hacen que busquemos resarcimiento, los dioses se erigen para enfrentar la crueldad de nuestro destino mortal.

Históricamente el hombre siempre ha buscado lo divino o espiritual desde tiempos antiguos, si bien antes crearon *dioses* en relación a los fenómenos que observaban de la naturaleza, ya que no tenían respuesta para sus ocurrencias, entonces había un dios del trueno, de la lluvia, del mar, etc. A estos dioses intentaban complacerlos según sus propios razonamientos ofreciéndoles sacrificios, con el único objetivo de vivir en armonía con ellos.

En la época medieval la religión se institucionaliza en la Iglesia, quien adquiere mucho poder tanto espiritual como económico, haciéndose la única poseedora de la verdad; todo aquel que se oponía a sus creencias y teorías, era excomulgado y considerado hereje. No se podía desafiar su poder. La religión institucionalizada como Iglesia es la representante de Dios en la tierra, es la encargada de preservar al hombre para el bien de la sociedad y siempre buscando su bienestar.

La añoranza al padre como origen de la religión.

La génesis de la fe, el origen de la religiosidad, es abordada por Freud en *Tótem y tabú* (1985a) estableciéndose en este texto la tesis de Dios en tanto padre idealizado. De este modo, la añoranza al padre se encontrará en la base de la necesidad religiosa. Resulta interesante advertir el contrapunto entre diferentes

escritos dedicados a esta cuestión. En *El Porvenir de una ilusión* (1985c) la tesis hace hincapié en el primitivo desvalimiento infantil. La vivencia de desamparo es la encargada de producir la creencia de un padre/providencia divina, capaz de atenuar la angustia ante los peligros de la vida. Freud establece una ligazón lógica entre ambas tesis, en tanto el motivo de la nostalgia por el padre es:

[...] idéntico a la necesidad de ser protegido de las consecuencias de la impotencia humana, la defensa frente al desvalimiento infantil confiere sus rasgos característicos a la reacción ante el desvalimiento que el adulto mismo se ve precisado a reconocer, reacción que es justamente la formación de la religión (Freud, 1985c, p.24).

Freud, establece de modo claro, el estatuto ilusorio de la fe en la medida de que se trata de una creencia motivada por el cumplimiento de un deseo. En este sentido, la religión misma es un síntoma estructurado al modo de una neurosis obsesiva en tanto se encuentra allí una verdad reprimida y una satisfacción velada.

El sujeto de la religión comete, siguiendo esta línea de pensamiento, al menos dos *pecados*:

- Cobardía, por no querer saber del real que nos atañe como sujetos mortales (la muerte, la miseria, el desamparo -en términos freudianos-).
- Ignorancia: no querer saber de las pulsiones implicadas en el Edipo.

Estos *pecados* le permiten a Freud sostener la argumentación a favor de la educación laica y esclarecer la particular resistencia que ofrece el síntoma religioso al análisis.

Freud sostendrá firmemente, como argumento contra sus detractores, una concepción de la ciencia en disyunción con la ilusión propia de la religiosidad. Dirá a propósito de la ciencia: “sí sería ilusorio, en cambio, esperar de otro lado lo que ella no puede darnos” (Freud, 1985c, p. 55).

En *El porvenir de una ilusión*, Freud vaticina que la ciencia triunfará sobre la religión, estableciendo de este modo una diferencia taxativa entre la razón científica y la fe.

La religión ha prestado grandes servicios a la cultura humana, y ha contribuido en mucho a domeñar las pulsiones asociales; durante milenios gobernó la sociedad humana; Un numero terriblemente grande de seres humanos están descontentos con la cultura y son desdichados en ella, la sienten como un yugo que es preciso sacudirse; Ese estado de cosas se debe a que la religión ha perdido una parte de su influencia sobre las masas, a consecuencia del lamentable efecto de los progresos científicos (Freud, 1985c).

La fe religiosa se produce en el punto de falla del saber, donde el saber falta es allí donde se erige la fe. Es decir, a mayor ininteligibilidad mayor es el

dogma. Así encontramos en el *credo quia absurdum* sentencia atribuida a Tertuliano, Padre de la Iglesia, un claro ejemplo de esta afirmación. *Lo creo porque es absurdo* supone que las doctrinas religiosas se sustraen de las exigencias de la razón, ubicándose, a la vez, por encima de ellas. Esta sustracción o completo distanciamiento es un punto de aproximación de las ilusiones respecto de las ideas delirantes. Ambas comparten el hecho de ser indemostrables y en consecuencia también irrefutables.

Lacan, por su parte, nos muestra en *El triunfo de la religión* (Lacan 2005), entrevista realizada en el año 1974 en Roma, de qué manera la religión – Lacan siempre se refiere a la religión católica– triunfará sobre el psicoanálisis. El afán de dar sentido a todo, garantizará su éxito: por poco que la ciencia ponga de su parte, lo real se extenderá, y la religión tendrá entonces muchos más motivos aún para apaciguar los corazones. La religión viene a calmar, a dar sentido de alguna manera a lo que ocurre, ya que aún las fuerzas de la naturaleza debe ser voluntad de dios dicen los católicos.

La ciencia, que es lo nuevo, introducirá montones de cosas perturbadoras en la vida de cada uno. La religión, tiene recursos que ni siquiera podemos sospechar. Será necesario que la religión dé un sentido a todas las perturbaciones que introduzca la ciencia. Y sobre el sentido conocen bastante, ya que son capaces de dar sentido a cualquier cosa: un sentido a la vida humana, por ejemplo (Lacan, 2005). En este sentido, y a diferencia de Freud, no habría un relevo de la religión por la ciencia (*cientificismo de Freud*), sino que ciencia y religión pueden bien funcionar juntas. Al no haber una verdadera oposición ciencia versus religión, ¿qué lugar encuentra el psicoanálisis frente a ambos discursos?

CAPITULO 3:

EL PSICOANÁLISIS ENTRE LA CIENCIA Y LA RELIGIÓN

El dogma cristiano de la encarnación y la letra

Kojève afirma que la ciencia moderna nació de una oposición consiente y voluntaria a la ciencia pagana, tal oposición apareció solo en el mundo cristiano (Kojève, s/d).

El dogma de la encarnación, es por otra parte el único de los grandes dogmas de la teología cristiana en ser, desde el punto de vista de la realidad histórica, a la vez autentica y específicamente cristiano, propio de todo pensamiento cristiano y de él solamente. Si el cristianismo es responsable de la ciencia moderna, es el dogma cristiano de la encarnación quien lleva la responsabilidad exclusiva (Kojève, s/d).

Kojève desarrolla las implicancias que el dogma de la encarnación tuvo en el surgimiento de lo que hoy conocemos como ciencia, localizó la ruptura entre mundo antiguo y mundo moderno en el advenimiento del cristianismo.

Lacan, asimismo, establece una relación causal entre cristianismo y ciencia, pero se diferencia sin embargo de Kojève al precisar qué es exactamente lo que marca en el cristianismo la ruptura que permite el surgimiento de la ciencia. Mientras que Kojève le atribuye esta ruptura al dogma de la encarnación (que separa al cristianismo del judaísmo y le hace adscribirse al espíritu, frente a la letra), Lacan le otorga un papel clave al judaísmo y a lo que en el cristianismo pervive del judaísmo a saber, precisamente, la letra (Milner, 1996).

El psicoanálisis mantiene entonces una relación con la ciencia y la religión, esto es diferenciar creencia e ideología. Lacan en *La ciencia y la verdad* (1976a) define el estatuto del sujeto sobre el que opera el psicoanálisis, el sujeto de la *spaltung* freudiana, a partir de un giro histórico sin precedentes: el nacimiento de la ciencia moderna. Y es precisamente la referencia al filósofo francés de origen ruso Koyré la que le permite a Lacan introducir la hipótesis del *sujeto de la ciencia*.

La figura de Koyré en la historia de la ciencia, es emblemática, con sus antecedentes como historiador de las ideas religiosas y metafísicas, él desde un férreo anti positivismo se detuvo en las rupturas históricas para plantear la novedad que implicó la revolución científica en el siglo XVII, con la renovación de la subjetividad en tanto mutación filosófica y en tanto cambio radical de visión de la realidad (Koyré, 1994). Aquí tenemos precisamente la ruptura señalada por Lacan entre saber y verdad, un saber que antes del nacimiento de la ciencia moderna estaba unido indefectiblemente a la verdad religiosa.

Koyré también es considerado el padre de los historiadores de la ciencia,

puesto que inaugura una tradición en la historia del pensamiento científico cuyos principios directivos se basan en la convicción de la unidad del pensamiento humano, particularmente en sus formas más elevadas: pensamiento filosófico, pensamiento religioso y pensamiento científico (Koyré, 1994). Estableciendo así la imposibilidad de pensar a estos aspectos como compartimiento separados y estancos.

La concepción de la historia de las ciencias definida por Koyré se cruzaba en ese entonces con las preocupaciones provenientes de historiadores que, como Bloch y Fabvre, se negaban a practicar una historia que avalara las exigencias del estilo positivista.

En sus principios fue historiador de ideas religiosas y metafísicas, lo que le proporciono elementos valiosísimos para su posterior dedicación como historiador de la ciencia. La mayor parte de sus trabajos parten de la escolástica y llegan hasta Newton y la revolución científica del siglo XVII y están destinados al estudio de cómo surgen y se desarrollan los sistemas científicos. Se dedica específicamente a los orígenes y la génesis de la ciencia moderna, para lo cual se ocupa en principio de la historia de la astronomía, sucediéndole luego la de la física y posteriormente la de las matemáticas, mostrando de este modo la estrecha ligazón entre la evolución del pensamiento científico y la de las ideas tras científicas, filosóficas, metafísicas y religiosas.

El saber de la ciencia

Lo novedoso de Koyré, es que contrariamente a la historia tradicional de la época, de fuerte raigambre positivista que concebía el desarrollo de la ciencia como la historia de un conjunto de leyes y procedimientos que crece acumulativamente hasta alcanzar el estado del corpus científico actual, plantea la necesidad de comprender cada una de las etapas de la ciencia como una estructura organizada, dotada de una máxima racionalidad interna que es preciso descubrir renunciando a los prejuicios de los conocimientos actuales y atendiendo a los condicionamientos contextuales de cada teoría.

Para él la historia de la ciencia está muy lejos de ser un polvoriento conservatorio de teorías muertas y explicaciones caducas, representa un capítulo vivo de la historia del pensamiento humano.

Los estudios realizados sobre la filosofía de Boehme, tienen un interés especial para él, pues le convencieron de que ese pensamiento no se podía entender sin tener en cuenta la teoría de Copérnico, lo que lo lleva del pensamiento religioso al pensamiento científico. De este modo, Koyré se opone claramente a la tendencia positivista del momento, renunciando a una historia de la ciencia puramente interna y proponiendo una historia filosófica de las ciencias

que sea capaz de englobar todas las concepciones, tanto religiosas como mentales, de una época.

Lacan, siguiendo a Koyré, sostiene que la ciencia se caracteriza por una relación particular con la verdad. Por un lado la ciencia trata de monopolizar la verdad como su propiedad exclusiva; por el otro, la ciencia se basa en realidad en la forclusión del concepto de la verdad como causa.

La ciencia también se caracteriza así misma por una particular relación con el saber, tiene como fundamento la exclusión de cualquier acceso a ese saber por medio de la intuición; por lo tanto, exige que toda búsqueda de saber siga solo el camino de la razón. Sorprendentemente el punto en que Lacan sitúa al sujeto de la ciencia es justamente un punto de suspensión del saber, que procede del cogito cartesiano.

Una de las cosas que implica el cogito cartesiano es una producción de un saber. Cuando Descartes realiza este movimiento por primera vez produce una ruptura entre el saber y la verdad.

Cuando Descartes produce esta reducción de saber, en la medida en que ningún conocimiento le resulta verdadero, ahí emerge el *pienso luego existo*, se funda otro tipo de saber. Es un saber que no está relacionado con la verdad sino con la producción de más saber.

La verdad en Descartes queda garantizada por Dios. Lacan es mucho más tajante y dice que no queda garantizada por Dios, sino que para Descartes Dios es el creador de esas verdades últimas.

Entonces, hay separación entre la verdad y el saber. El campo del saber se mueve independientemente del campo de la verdad. El cogito cartesiano hace la misma división, y lo que dice va por un lado sin que eso cuestione la existencia de Dios, que es el garante de la verdad, y para Lacan es directamente el que las produce.

La verdad entre la ciencia y la religión.

La ciencia trabaja sobre hechos materiales y la religión tiene que ver con la espiritualidad del hombre.

Pommier (2002) establece que la ciencia ha venido a ocupar el lugar que antes estaba destinado para la religión y afirma definir la ciencia como la religión de la posmodernidad.

Para este autor la religión se define como un sistema de mitos, de dogmas, de ritos y de opiniones obligatorias: es lo que nosotros practicamos. La ciencia prescribe muchos rituales que separan lo bueno de lo malo. La higiene médica integra hoy la limpieza, por ejemplo, que antes se insertaba en el marco de lo puro y lo impuro (un objeto que caía al suelo entraba en contacto con la sepultura y el

excremento: era dos veces mancillado por el padre). Hoy, la sexualidad está limitada a causa de las enfermedades de transmisión sexual que funcionan en el lugar de las prohibiciones religiosas (Pommier, 2002).

Las relaciones entre la ciencia y la religión fueron históricamente conflictivas por razones ideológicas y políticas, ambas dan lugar a dos tipos de discursos muy diferentes: si la ciencia constituye una búsqueda de leyes que den explicación de la relación entre fenómenos, la religión no busca la verdad (pues se presenta como ya poseyéndola), pero mientras que la ciencia en dicha búsqueda produce un saber (del que plantea evidencias para fundamentarlo como verdadero), la religión no puede aportar evidencias empíricas de la verdad, por lo que necesita de la fe de sus fieles.

El término verdad es uno de los esenciales y no obstante más complejos del discurso de Lacan. Si bien él habla siempre de *la verdad* en singular, no se trata de una única verdad universal, sino de una verdad absolutamente singular, peculiar de cada sujeto. Lacan dice que la verdad está estructurada como ficción (Lacan, 1984). Ficción en el sentido de constructo científico, tiene más en común con la verdad que con la falsedad.

Para Lacan, el gran valor de la teoría de Bentham sobre las ficciones es que aborda la cuestión a nivel del significante (Lacan, 1997a, p. 275). Y lo primero que Lacan destaca repetidamente, al contrario de muchos de sus seguidores, es que "Fictitious, no quiere decir ilusorio ni engañoso." (Lacan, 2006, pp.12-13)

Según el aforismo de Lacan, y en esto radica el problema, "toda verdad tiene una estructura de ficción. Con lo que admite de real esta ficción verídica" (Lacan, 2006, p.13). Para Lacan, tanto como para Bentham, se trata de admitir la ficción real. Se entendió que Lacan proponía que toda verdad es una fantasía, pero él sostiene que opera como real.

El eje de la concepción de Lacan sobre la ficción es que para él: La verdad tiene estructura de ficción y, en esta perspectiva aclara que las ficciones revelan del lenguaje el valor de uso, o sea, el estatuto de útil (Lacan, 1998), lo que convierte al lenguaje, en la teoría de Lacan, en un objeto real.

Cualquier formación del inconsciente –fallido, lapsus, sueño, chiste, olvido– hace evidente en la praxis la escisión subjetiva. Pero que la división sea evidente no quiere decir que entendamos nada de la praxis, afirma Lacan. No alcanza con esa evidencia para que uno entienda lo que está haciendo, entender es otra cosa. En el nacimiento de cualquier ciencia no basta con el hecho empírico, y esta es una referencia que Lacan hace a Koyré.

Lacan, al trazar una distinción entre la religión y la magia, la ciencia y el psicoanálisis, sobre la base de sus diferentes relaciones con la verdad como causa, sostiene que la función de los ritos sacrificiales es seducir a Dios, suscitar su deseo. Dice que la verdadera fórmula del ateísmo no es Dios está muerto sino Dios es inconsciente y hace eco a las observaciones de Freud sobre las

semejanzas entre las prácticas religiosas y las neurosis obsesiva.

Un punto de contacto entre la religión y el psicoanálisis es la verdad. Pero la verdad como causa en la religión está en un lugar y la verdad como causa en el psicoanálisis está en otro.

Para Freud, psicoanálisis y ciencia son solidarios entre sí por su relación con la verdad, y ambos se oponen a la ilusión religiosa.

Es seguro que Lacan también consideró en su momento la ciencia, la religión y el psicoanálisis en relación con la verdad. Tenemos como prueba *La ciencia y la verdad*, primera lección de su seminario *El objeto del psicoanálisis*, convertida en escrito. Ahí toma como punto de partida la verdad como causa en tanto que diferente del saber, y examina entonces sus efectos en distintas prácticas: la magia, la religión, la ciencia y el psicoanálisis. Pero, así como sus amores con la verdad llevaron a Freud a demostrar la solidaridad entre la ciencia y el psicoanálisis, el punto de partida de Lacan lo conduce a oponerlos, ya que mientras la primera no quiere saber nada de la verdad (esto la aproxima a la psicosis), el psicoanálisis la acoge.

El psicoanálisis y la ciencia

Lacan habla de ciencias humanas y ciencias naturales, en vez de hablar de ciencias exactas y ciencias conjeturales.

En la oposición entre la ciencia y la religión Lacan sigue a Freud y afirma que el psicoanálisis tiene más en común con el discurso científico que con el discurso religioso ya que procede a partir del mismo estatuto de la ciencia (Lacan, 1997b).

Si, como sostiene lacan, la ciencia solo se constituye como tal aislando y definiendo su particular objeto de indagación entonces, cuando él aisló en 1963 el objeto a, como objeto del psicoanálisis, reclamó efectivamente un estatuto científico para esta disciplina.

Pero a partir de ese momento Lacan comenzó a cuestionar cada vez más esta concepción del psicoanálisis como ciencia. Ese mismo año sostuvo que el psicoanálisis no es una ciencia sino una práctica con vocación científica. En 1965 habló de la ciencia psicoanalítica, mientras que en 1977 era ya más categórico:

El psicoanálisis no es una ciencia. No tiene estatuto científico, solo aguarda y espera. El psicoanálisis es un delirio, un delirio del que se espera que produzca una ciencia. Es un delirio científico, pero esto no significa que la práctica analítica siempre produzca una ciencia (Lacan, 1976a, p.852).

Pero incluso cuando formula estos enunciados. Lacan no abandona el

proyecto de formalizar la teoría psicoanalítica en términos lingüísticos y matemáticos. La tensión entre el formalismo científico del matema y la profusión semántica de la lengua constituye uno de los rasgos más interesantes de la obra tardía de Lacan.

Sin embargo la elaboración de saber genuina del psicoanálisis es diferente de la de cualquier otra práctica admitida como ciencia. A pesar de todos los progresos posteriores del psicoanálisis, una grieta nítida e irreversible entre psicoanálisis y ciencia se abrió ya en los primeros pasos de Freud, fundadores de una disciplina y una práctica completamente nuevas.

Esa grieta puede valer como demarcación: Sigmund Freud nunca, en vida, publicó su proyecto de psicología para neurólogos. Su manuscrito permaneció inédito hasta diez años después de su muerte. Investigador honesto y riguroso, advirtió tempranamente el corte radical e irremediable que él mismo introdujo entre anatomía y fisiología del sistema nervioso por una parte y lesión histérica por otra. Esa brecha no sólo no fue salvada con el tiempo y los progresos de la teoría analítica, sino que se profundizó cada vez más. El inconsciente freudiano está tan poco conectado hoy con la anatomía o la química neuronal como lo estuvo en 1900. El psicoanálisis nunca será una neuropsicología. Más en general, el psicoanálisis no es una neurociencia, no lo será jamás, porque renunció desde el comienzo a serlo, en su acto de fundación como discurso.

Este gesto de Freud no es sin embargo oscurantista; todo lo contrario, es la respuesta firme y esclarecedora a lo que viene del otro lado: el discurso científico no sabe nada del síntoma histérico, ni quiere saberlo. Es bien conocido que incluso el término mismo de histeria ha sido suprimido de los DSM en su cuarta versión.

¿Por qué entonces el psicoanálisis no puede plantearse como una práctica completamente ajena al discurso científico? Por una razón esencial, que permitió a Lacan precisar conceptualmente la clave de la distinción y de la articulación entre el psicoanálisis y la ciencia: aún si el psicoanálisis no es una ciencia, *el sujeto del psicoanálisis es el sujeto de la ciencia*.

Esto es así porque la ciencia, al arrancar al sujeto de su sabiduría tradicional y de sus formas ancestrales de ver el mundo —el paso cartesiano de la ciencia—, lo fuerza a una nueva forma de existencia, a un *yo pienso* cada vez más radicalmente desenraizado de todas las referencias tradicionales. Pero no sólo eso, sino que con ese *yo pienso* que ha generado, ella, la ciencia, no quiere saber nada. Al mismo tiempo que lo produce, lo rechaza, lo arroja en lo real. Y con razón: no hay ciencia que pueda sostener una comunicación *científica* objetiva, verificable, válida para todos, si incluye ese efecto de *yo pienso* del lenguaje.

Lacan, leyendo a Gödel, puede afirmar que el sujeto es el correlato antinómico de la ciencia, del que ella no puede liberarse. Al mismo tiempo que lo produce, que lo arroja a lo real, la ciencia no puede desprenderse de él, y esto

porque la lógica hace las veces de ombligo subjetivo de la ciencia: en efecto sólo ella es capaz de mostrar que aún la ciencia más rigurosa está destinada a fracasar en sus intentos de desprenderse completamente de ese efecto de lenguaje en que consiste el sujeto.

La regla analítica descalifica al psicoanalista como científico: el saber no está de su lado mientras sostiene su acto, el acto de permitir todo su despliegue a la relación singular del analizante con el saber inconsciente que determina su síntoma o su sueño. Aun cuando el analista ensaye lo que se le ocurra a título de interpretación, será siempre el analizante el que aporta los medios de aproximación al saber que cuenta, el saber inconsciente. Por eso son sus asociaciones, y no las del analista, las que sirven como referencia real, en la medida que confirman o dejan de lado la eficacia de una interpretación.

CONCLUSIÓN

Saber, verdad y sentido son tres categorías que se encuentran tanto en el discurso psicoanalítico, como en el religioso y el científico.

Hay una coincidencia en cuanto al sujeto de dos elaboraciones de saber diferentes, y es lo que permite ver que el psicoanálisis es un discurso al mismo tiempo separado de la ciencia y articulado a ella: no se aparta de ella, no se aleja de ella sin extraviarse en la oscuridad de los poderes de la palabra (convirtiéndose entonces en religión). Aquí la separación debe entenderse como operación lógica, tal como la entendió Lacan: una intersección que, aún vacía, implica una articulación. El psicoanálisis intersecta con la ciencia, alojando en su campo lo que la ciencia deja afuera: el efecto de sujeto del lenguaje, efecto divisorio que afecta al viviente al punto de hacer de él un *parlêtre*, un ser hablante.

El psicoanálisis no es un discurso que apunte a constituir un saber nuevo, porque su meta es renovar la relación con un saber ya constituido... e inaccesible incluso para el analizante. El inconsciente, menos profundo que inaccesible a la profundización consciente (Lacan, 2008), no entrega más que pedazos de saber, pedazos en rigor inclasificables, porque una vez clasificados pierden su substancia (de goce) y se reducen a lo normal, a las fuentes comunes de placer en el que somos parecidos, normales y aburridos. El psicoanálisis se abstiene de clasificar el saber inconsciente, justamente para permitir al sujeto interrogarlo, interrogar su posición, incluso dejarse engañar por él.

La ciencia tiene efectos, y sin embargo carece de peso, es fantasma que se arma sólo porque se cree en él. La aproximación lacaniana a lo real del sujeto, que supone cuestionar incluso esa creencia, no podría prescindir de la articulación con esa ficción, de la que participa el sujeto mismo en su existencia. Si, como decía Freud, el síntoma es la brújula del análisis, es porque él invierte el sentido de la elaboración de saber de la ciencia, que va de lo ficticio a lo real. El síntoma es lo que para cada sujeto viene de lo real, es un punto de certeza pero también de interrogación; y a veces es lo único capaz de dar peso a una existencia que, con la ciencia y sin el síntoma, sería cada vez más ficticia, cada vez más digitalizada, cada vez más informada pero cada vez más extraviada.

BIBLIOGRAFIA

- Descartes, R. (1965). *Meditaciones metafísicas*. Buenos Aires: Aguilar
- Dylans, E. (1996). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (1975). *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets editores
- Freud, S. (1985a). Tótem y Tabú. En *Obras completas de Sigmund Freud Tomo XIII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1985b). El malestar en la cultura. En *Obras completas de Sigmund Freud Tomo XXI*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1985c). El porvenir de una ilusión. En *Obras completas de Sigmund Freud Tomo XXI*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Koyré, A. (1994). *Pensar la ciencia*. Barcelona: Paidós
- Kojève, A. (s/d). El origen cristiano de la ciencia moderna, traducción de R. Pincioli, P. Dawidowicz y F. Contreras (Inédito).
- Lacan, J. (1976a) La ciencia y la verdad. En *Escritos I*. México: Siglo XXI
- _____ (1976b). La instancia de la letra en el inconsciente. En *Escritos I*. México: Siglo XXI.
- _____ (1997a). *El seminario, libro 7: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1997b). *El Seminario, Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Barral.
- _____ (1998). *El seminario, libro 20: Aun*. Buenos Aires: Paidós
- _____ (2005). *El triunfo de la religión*. Buenos Aires: Paidós
- _____ (2006) *Reseñas de enseñanza*. Buenos Aires: Manantial
- Marx, C. (2010). *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Biblioteca nueva
- Milner, J.C. (1996). *La obra clara*. Buenos Aires: Manantial
- Pommier, G. (2002). *Los cuerpos angélicos de la posmodernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión

