



UNIVERSIDAD
DE LA REPUBLICA
URUGUAY



Facultad de
Psicología
UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA

Universidad de la República
Facultad de Psicología

Trabajo Final de Grado

Psicoanálisis y Ciencia

Una aproximación al análisis de sus relaciones

Autor: Gonzalo Grau Pérez Lasala C.I: 4.781.678-9

Tutor: Guillermo Milán

Montevideo, Uruguay

30 de julio de 2014

Índice

Resumen.....	3
Introducción.....	4
Freud y la Ciencia.....	6
El cientificismo freudiano.....	6
La medicina: entre lo general y lo particular.....	9
El paradigma indiciario.....	12
La escritura de la ciencia y la escritura del sueño.....	14
Consideraciones finales.....	16
Lacan y la Ciencia.....	18
Una teoría de la ciencia en Lacan.....	18
El sujeto cartesiano examinado por Lacan.....	19
Un Otro que engaña y un Otro que no engaña.....	20
El psicoanálisis como sincrónico a la ciencia moderna.....	22
La forclusión del sujeto.....	23
Psicoanálisis, ciencia, magia y religión.....	26
La “función-autor” en el psicoanálisis y en la ciencia.....	28
Sobre el origen.....	31
Consideraciones finales.....	32
A modo de conclusión.....	33
Referencias bibliográficas.....	35

Resumen

El presente trabajo se propone plantear el problema de la relación del psicoanálisis con la ciencia. Este problema ha sido ampliamente debatido desde los orígenes del psicoanálisis. Las principales cuestiones del debate siempre apuntaron a resolver si el psicoanálisis es una ciencia, si podría llegar a serlo, y si debería tener como meta la cientificidad. Las respuestas a estas preguntas son sumamente diversas, tanto dentro como fuera del psicoanálisis, ya que se trata de una cuestión en la que no se han interesado únicamente los psicoanalistas.

En este trabajo se apunta a analizar la frontera del psicoanálisis y la ciencia. Para realizar esto se plantea la relación de Freud y de Lacan con la ciencia. Mientras que en el primero se mantiene el ideal de la cientificidad para el psicoanálisis, el segundo establece la imposibilidad de hacer del psicoanálisis una ciencia. Pero al mismo tiempo Lacan define al psicoanálisis dentro del campo mismo de la ciencia.

Introducción

Nos encontramos en una época en la que las nociones de salud y enfermedad mental son fuertemente interrogadas, especialmente a partir de la aparición de nuevas clasificaciones diagnósticas. A su vez las patologías de “origen psicológico” empiezan a tener un lugar cada vez más importante en las hipótesis explicativas de la enfermedad y el sufrimiento humano. Sin embargo, no existe en la ciencia actual un claro acuerdo sobre la etiología, el tratamiento y el diagnóstico de los trastornos mentales.

En nuestro medio, el psicoanálisis ha tenido gran influencia en la psiquiatría y la psicología, aportando explicaciones etiológicas y modelos terapéuticos. Sin embargo la legitimidad científica del psicoanálisis es fuertemente cuestionada, ya desde sus orígenes. Por esta razón es relevante realizar desarrollos vinculados a esclarecer la relación entre psicoanálisis y ciencia.

Existe, en relación al psicoanálisis y la ciencia, un debate y una pregunta que surge frecuentemente dentro del ámbito académico y también, hay que reconocerlo, fuera de él. La misma está relacionada con la cientificidad del psicoanálisis, y se podría plantear de la forma más sencilla de la siguiente manera: ¿el psicoanálisis es una ciencia?

Lacan, no estando tan seguro de que el psicoanálisis fuera efectivamente una ciencia, llegó a plantear esta pregunta de otra forma: “...*el psicoanálisis (...), ¿puede ser considerado por nosotros como algo que constituye una ciencia, una esperanza de ciencia?*” (Lacan, 1987:27). La cuestión en este caso no es tanto el saber si el psicoanálisis es una ciencia, como el saber si es una *esperanza de ciencia*, es decir si *podría* llegar a serlo en algún momento, incluso si *debería* llegar a serlo. Vemos que con Lacan la cuestión de la relación de la ciencia con el psicoanálisis adquiere otra perspectiva. Ya no se trata de una simple disyunción, si es o no es ciencia, sino que es posible que el psicoanálisis no sea una ciencia, pero a su vez no esté totalmente por fuera de su campo.

Junto con la pregunta sobre la cientificidad del psicoanálisis surgen respuestas afirmativas y negativas con sus correspondientes argumentaciones. Hay quienes intentan llevar el psicoanálisis al modelo de la ciencia argumentando que es posible abordar los problemas de la clínica psicoanalítica mediante el método científico. Siguiendo este desarrollo, el psicoanálisis debería tomar como modelo determinadas ciencias, y los conceptos psicoanalíticos deberían adquirir un sustento científico. En el

otro extremo, existen quienes no creen que haya ningún tipo de cientificidad en el psicoanálisis. En esto se apoyan para descalificarlo o para, simplemente, declararse indiferentes.

Sin embargo no es por el camino de esta pregunta que pretende avanzar el presente trabajo. Muchas veces, en este tipo de debates se pierde de vista que los argumentadores entienden, bajo las mismas palabras, concepciones diferentes. Esto lleva a grandes confusiones y a un problema aparentemente irresoluble. Sabemos que no hay una sola concepción de lo que es la ciencia, y mucho menos aún de lo que es el psicoanálisis. Hay quienes sostienen que existe una pluralidad de diferentes psicoanálisis.

En este trabajo se pretende plantear el problema del psicoanálisis y la ciencia desde otra perspectiva. Una pregunta más adecuada, pero también infinitamente más amplia podría ser: ¿Cuál es la relación del psicoanálisis con la ciencia? Se intentará a partir de esta pregunta producir un planteo del problema de una forma que permita su abordaje.

Para hablar de la relación del psicoanálisis y la ciencia es necesario entender en primer lugar la relación de Freud con la ciencia, ya que no hay psicoanálisis sin Freud. En segundo lugar es central exponer los planteos de Lacan sobre esta cuestión, sobre todo si se tiene en cuenta que a lo largo de su obra no cesó de interesarse en la relación de la ciencia y el psicoanálisis.

Si bien no se espera realizar un abordaje completo del problema, ya que se trata de un problema sumamente vasto, sí se pretende proponer un marco conceptual que permita su análisis.

Antes de comenzar con el desarrollo del trabajo cabe una última aclaración. Trabajar la escritura del psicoanálisis de un modo abarcador supondría hacer referencia a diversos campos de saber o prácticas de escritura con las cuales el psicoanálisis hace frontera, tales como la literatura, la escritura lógico-matemática, la filosofía, la medicina (narrativa clínica), entre otras. En el presente trabajo se hará referencia a la escritura de la ciencia en su vertiente fundamental (la escritura lógico-matemática) y no se desarrollará la escritura del psicoanálisis en su relación con otros campos de saber.

Freud y la Ciencia

“Ni la zoología ni la botánica comenzaron con definiciones correctas y suficientes del animal y la planta, y la biología todavía hoy no sabe llenar el concepto de lo vivo con un contenido cierto. Más aún: ni siquiera la física habría realizado todo su desarrollo si hubiera debido esperar hasta que sus conceptos (...) alcanzaran la claridad y la precisión deseables (...). Siempre sentí como grave injusticia que no se quisiese dispensar al psicoanálisis el mismo trato que a cualquier otra ciencia natural”.

S. Freud, 1925 (Freud, 1976f:54)

El cientificismo freudiano

No es posible abordar ninguna cuestión del psicoanálisis sin tomar como base la experiencia freudiana y las construcciones teóricas que de ella provienen. Freud mantuvo una constante preocupación por mantener al psicoanálisis dentro del campo de la ciencia. En sus comunicaciones académicas trató permanentemente de poner en evidencia las relaciones del psicoanálisis con las ciencias establecidas (medicina, psiquiatría, biología, física, etc.), mostrando que no existía entre el psicoanálisis y estas una oposición, sino más bien una relación de complementariedad.

Como plantea Dunker (2011), Freud era antes que nada, un científico. En sus inicios como investigador, trabajó en un laboratorio de fisiología estudiando la histología del sistema nervioso (Freud, 1976f). Fue atraído hacia la ciencia por la novedosa teoría de Darwin, como él mismo comenta, ya que en aquel entonces *“...prometía un extraordinario avance en la comprensión del universo...”* (Freud, 1976f:8). Sin embargo su interés estaba *“...dirigido más a la condición humana que a los objetos naturales...”* (Freud, 1976f:8). Sus trabajos posteriores luego de abandonar el laboratorio, vinculados a la clínica médica, dan cuenta de ello. Sin embargo Freud nunca abandonó la convicción de que el estudio de lo humano podía y debía ser abordado científicamente.

Freud distingue lo humano de los objetos naturales, y es en lo específicamente humano que se interesa. Allí vuelca toda su actividad. No es de extrañar entonces que el psicoanálisis sea, al decir de Freud, *“...la única entre las disciplinas medicas que mantiene los vínculos más amplios con las ciencias del espíritu...”* (Freud, 1976c:248). Entre estas ciencias del espíritu Freud menciona la historia de las religiones y de la cultura, la mitología y la literatura. Lo que entiende por ciencias del espíritu es muy similar a lo que actualmente se agrupa bajo la etiqueta de “ciencias humanas”. De esta

manera, Freud sitúa al psicoanálisis muy cercano a las humanidades, incluso en muchos momentos, más a cercano a éstas que a la medicina.

Como plantea Le Gaufey (2012), Freud se inscribe en conformidad con el paradigma newtoniano. Este paradigma busca las causas (materiales) y no se satisface con “principios” (Le Gaufey, 2012). Es decir que no busca hacer únicamente una descripción de los fenómenos, sino que intenta dilucidar claramente la cadena causa-efecto. De la misma forma que Newton no se contentó con describir el movimiento de los cuerpos, y buscó sus causas, Freud no se conformó con describir el cuadro clínico de la histeria. Fue más allá de una pura descripción semiológica, precisamente le interesó la causa de la histeria (Dunker, 2011). La noción de causalidad tiene entonces un lugar privilegiado en el pensamiento freudiano. Como comenta Dunker (2011), todos los grandes casos clínicos que describe Freud contienen una discusión sobre la etiología de la afección. Por esta razón, la terapéutica psicoanalítica no apunta a paliar los efectos de la enfermedad (tratamiento sintomático), sino que se dirige a la modificación en el orden de la causalidad de los síntomas.

Muchas de las discusiones vinculadas a ubicar el lugar que ocupa la ciencia en el pensamiento freudiano toman como eje principal la cuestión del cientificismo. Milner plantea que lo que se ha denominado el cientificismo de Freud “...no es más que el asentimiento que otorga al ideal de la ciencia. Ese ideal funda (...) el anhelo de que el psicoanálisis sea una ciencia” (Milner, 1996:37). Freud nunca dejó de aspirar a que el psicoanálisis se conforme como una ciencia. En un artículo de 1923 dice qué el psicoanálisis “...como toda ciencia (...) sólo conoce un propósito: aprehender, sin contradicciones, un fragmento de la realidad” (Freud, 1976c:248).

Al mismo tiempo que Freud encarna el ideal de la ciencia en la esperanza de que el psicoanálisis se legitime como ciencia en todo su derecho, también crea una representación de lo que “debe” ser la ciencia (Milner, 1996). Esta representación no es otra cosa que una “ciencia ideal”, “...la cual «encarna», de manera variable, el ideal de la ciencia: determinación estrictamente imaginaria, requerida para que las representaciones sean posibles” (Milner, 1996:37).

La cantidad de analogías de los conceptos psicoanalíticos con los conceptos de la biología, la química y la física clásica dan cuenta de la necesidad de Freud de tomar modelos provenientes de las ciencias establecidas. Ejemplos de estas analogías son el principio de inercia neuronal, las metáforas energéticas, la fuerza de resistencia,

la dinámica de inversiones y contra-inversiones pensada como fuerzas y contrafuerzas, las fuerzas de atracción y de repulsión, entre otras.

En este camino, el de la ciencia ideal, “...se toman los rasgos de una ciencia ya constituida (...), después se pregunta: ¿Qué debe ser el psicoanálisis para ser una ciencia adecuada al modelo?” (Milner, 1996:37). Freud sigue entonces, junto con el “ideal de la ciencia”, el camino de la “ciencia ideal”.

Sin embargo, no es por el lado del llamado cientifismo, que se pretende abordar en este trabajo la relación de Freud con la ciencia. Para plantear la posición del psicoanálisis en relación a la ciencia es necesario, antes que nada, mencionar una posible definición de lo que es la ciencia moderna.

Milner (2000) entiende que el discurso científico moderno toma forma con Galileo y que, a partir de Koyré, se lo caracteriza por dos rasgos extrínsecos. Por un lado la matematización de lo empírico, y por otro, una estrecha relación con la técnica, siendo ésta la aplicación práctica de la ciencia, es decir, la transformación de lo real. Estos rasgos extrínsecos de la ciencia se combinan, según Milner, con un rasgo intrínseco, que implica (siguiendo la propuesta de Popper) que “*para pertenecer a la ciencia, una configuración discursiva debe emitir proposiciones falseables*” (Milner, 2000:23). Esto significa que cada enunciado científico contiene la posibilidad de construir una proposición empírica que lo contradiga, es decir la posibilidad de que el enunciado emitido por la ciencia sea refutado empíricamente.

En esta breve definición, se pueden distinguir dos grandes aspectos de la ciencia. Por una lado su vínculo con lo empírico, y por otro la necesidad de escribir lo real matemáticamente (la escritura de la ciencia). Partiendo de estas dos características, se intentará esclarecer en qué aspectos el psicoanálisis freudiano se acerca al discurso científico, y en cuáles se aleja de él. En primer lugar se abordará la forma en que Freud trata con lo empírico para construir su aparato teórico, y luego el estatuto de la escritura, particularmente la escritura del sueño.

Freud explicita que la concepción psicoanalítica no es un sistema especulativo, sino que es “*expresión directa de la observación o resultado de su procesamiento*” (Freud, 1976a:224). La experiencia tiene por tanto un lugar central en la construcción del psicoanálisis.

Freud hereda parte de la tradición médica de su época. Se puede decir junto a esto que lo “empírico” del psicoanálisis, en cuanto práctica, se origina en el ámbito de la medicina, a partir de la experiencia en la clínica médica. Pero al mismo tiempo que

Freud proviene del campo de la medicina, marca un corte con ésta, particularmente con la neurología. De esta forma subvierte el saber médico. Por esta razón, se hace necesario plantear la situación de la medicina en relación a la ciencia, particularmente la forma que tiene esta disciplina de tratar con lo empírico.

La medicina: entre lo general y lo particular

La medicina goza de un amplio prestigio y reconocimiento social, lo que se traduce en una plena confianza en sus métodos. Sin embargo, pese a esto, la medicina tiene dificultades para mantener su estatuto de científicidad, ya que no “...cumpliría los requisitos exigidos por los criterios de la inferencia científica esenciales en el paradigma de Galileo” (Ginzburg, 1989:130). Se entiende aquí el paradigma de Galileo como el método científico-experimental. La experimentación es justamente una forma de poner a prueba los enunciados científicos. Es decir, un dispositivo construido de forma que permite que estos puedan ser refutados empíricamente (falsación). Tal método entra en conflicto particularmente con el aspecto clínico de la medicina.

Es necesario diferenciar la ciencia médica, de la experiencia clínica. Esta última está muy lejos de alcanzar el nivel de exactitud de la primera (Dunker, 2011). Aquí se puede evidenciar dos dimensiones de la relación de la medicina con lo empírico. Se entiende aquí como ciencia médica el aspecto formal de la medicina, en tanto escritura científica, que construye los datos empíricos a partir de un enfoque experimental. De esta manera produce enunciados científicos refutables. Un ejemplo pueden ser los estudios epidemiológicos. El nivel de precisión de la ciencia médica está dado por la posibilidad de la matematización, ya que “...la ciencia literalizada [matematizada] es (...), una ciencia precisa” (Milner, 1996:46).

De forma diferente, la experiencia clínica, que hace referencia a la práctica médica, construye lo empírico de la medicina por otras vías, ya que no utiliza el método experimental. La clínica procede por una vía indiciaria, conjetural, al igual que otras disciplinas que no podrían considerarse en absoluto científicas (Ginzburg, 1989). Este aspecto conjetural aparece inicialmente en la semiología médica, que es el estudio de los signos y síntomas de la enfermedad en un individuo.

Estos signos y síntomas, a los que el clínico recurre para llegar a un diagnóstico y a un pronóstico, no son más que indicios, y no debe comparárselos con la precisión y la exactitud de las predicciones científicas propiamente dichas, ya que utilizar el método experimental y las matemáticas implica “...la necesidad de hacer

mediciones y de repetir fenómenos...” (Ginzburg, 1989:130). Realizar esto en un individuo es imposible, pues no se puede replicar en él las causas de la enfermedad, y es difícil comparar un individuo con otro, ya que las manifestaciones de la enfermedad mantienen cierta variación entre los sujetos.

Incluso el síntoma se define por ser un síntoma hablado, en el sentido de que es puramente subjetivo, no es observable directamente por el médico sin pasar por la palabra del paciente, a diferencia del signo, complicando aún más las cosas. A pesar de esto la clínica médica se esfuerza por objetivar el síntoma, es decir, transformar el síntoma en signo (Foucault, 2003), cuyo significado sea estable y transparente.

Ginzburg (1989) explica dos razones que darían cuenta de la falta de certidumbre en la medicina de finales del siglo XIX, pero que aún son válidas para la medicina actual, ya que aún hoy no ha logrado una precisión cercana a las ciencias tradicionales, como la física o la química, incluso la biología.

La primer razón que explica Ginzburg, para esta falta de certidumbre, está relacionada a que la descripción de las enfermedades concretas era muy útil para la clasificación teórica pero resultaba en muchas ocasiones inadecuadas para la práctica con los pacientes (experiencia clínica) ya que como se mencionó, la manifestación de una enfermedad varía de individuo a individuo. Según Ginzburg “...*la verdadera dificultad en la aplicación del modelo galileano residía en la centralidad que una disciplina [como la medicina] otorgaba a lo individual. Cuanto más pertinentes resultaban las características en lo individual, más difícil era elaborar un corpus de conocimiento rigurosamente científico*” (Ginzburg, 1989:137). Mientras la ciencia médica se ocupa de lo general, de lo típico, la clínica médica por el contrario está centrada en lo individual, en los indicios particulares que aparecen en cada sujeto. Se aprecia una suerte de incompatibilidad entre la ciencia y lo individual. La ciencia parecería poder decir muy poco de los casos individuales, de las excepciones.

La segunda razón que promueve la falta de certidumbre en la medicina es que a pesar de la comprensión acerca de la naturaleza de las patologías, “...*e/ conocimiento de una enfermedad seguía siendo indirecto e indiciario...*” (Ginzburg, 1989:140). En la actualidad el diagnóstico de algunas enfermedades sigue siendo exclusivamente clínico, es decir que se llega mediante la semiología, los indicios. Un ejemplo de ello es la demencia tipo Alzheimer, que se diagnostica mediante los indicios de la clínica (que incluyen no solo la observación sino evaluaciones específicas). Sin embargo el diagnóstico en vida de la enfermedad de Alzheimer es por lo general posible o probable, pero no confirmado.

Es el aspecto clínico de la medicina lo que no permite que ésta se inscriba totalmente en conformidad con el paradigma de Galileo. Se encuentra una tensión entre la disciplina médica, constitutiva del discurso de la medicina (la ciencia médica) y la experiencia de la cura en la práctica clínica (Dunker, 2011). Esta última se desenvuelva en una zona de incertidumbre donde la experiencia y el saber práctico del médico ocupa un lugar central, e implica la toma de decisiones y de riesgos en el proceso de cura y tratamiento (Dunker, 2011). A pesar de esta tensión entre ciencia médica y experiencia clínica, entre el saber general y lo particular del caso, entre la escritura científica y el saber indiciario, la medicina aspira a establecerse como ciencia, y en muchos casos como ciencia natural, olvidando al sujeto. En esto último el psicoanálisis se separa fuertemente de la medicina.

Foucault (2003) describe la clínica médica como una clínica de la mirada, donde el lenguaje es transparente y por tanto todo lo enunciado por el paciente se comprende directamente. Como dice Dunker (2011), el médico oye al paciente, pero no lo escucha. Oye al paciente en el rol de un informante calificado de lo que el clínico no puede observar a simple vista, como el dolor, sensaciones corporales e intensidades. Lo que el paciente dice de su síntoma se transforma en un elemento más de observación, de la mirada atenta del médico. Al decir de Foucault, se trata de:

Una mirada que escucha y una mirada que habla: la experiencia clínica representa un momento de equilibrio entre la palabra y el espectáculo. Equilibrio precario, ya que reposa sobre un formidable postulado: que todo lo visible es enunciable y que es íntegramente visible porque es íntegramente enunciable.[La clínica médica exige] La reversibilidad sin residuo de lo visible en lo enunciable (...). (Foucault, 2003:160)

El psicoanálisis rompe con esta clínica de la mirada, para darle la palabra a los pacientes, porque se trata de una palabra que no es reductible a lo visible. Freud dice que los médicos “oyen con tan poca atención lo que ellos [los neuróticos] tienen para decirles que se han enajenado la posibilidad de extraer algo valioso de sus comunicaciones...” (Freud, 1976a:224). En la experiencia freudiana el equilibrio entre la palabra y el espectáculo se rompe. La palabra del paciente es una palabra a descifrar, cuyo sentido no es evidente para el clínico. La clínica psicoanalítica es entonces una clínica de la escucha. Freud acepta el pedido desesperado de sus primeras pacientes histéricas. Deja de preguntar lo que él quiere saber, y comienza a escuchar lo que ellas quieren decir. El saber es entonces desplazado del clínico al paciente. Este es el movimiento que realiza Freud y que contribuye al corte del psicoanálisis con la medicina (Dunker, 2011).

Según Ginzburg (1989), Freud hereda de la medicina el método (o paradigma) indiciario y este se convierte en un método central en la investigación psicoanalítica. Por este motivo, a continuación se desarrollará el surgimiento de este paradigma, la forma en que opera, así como sus ventajas y sus limitaciones para establecerse como método de investigación científica.

El paradigma indiciario

No solo la medicina ha sido está influenciada por el modelo indiciario. Ginzburg (1989) expone cómo a finales del siglo XIX aparece un modelo epistemológico en el campo de las ciencias sociales basado en la interpretación de indicios. Este modelo, según Ginzburg, tiene raíces antiguas, pero cobró gran influencia en la década de 1870-1880 dentro de las ciencias humanas.

Varias disciplinas, dentro y fuera de la ciencia, están influidas por este modelo. Entre éstas se encuentran la medicina, la adivinación, la jurisprudencia y la historia, entre otras. Todas estas disciplinas utilizan indicios, signos, huellas, rastros, para intentar reconstruir un fragmento de la realidad. Ya sea la reconstrucción de una enfermedad, de un crimen, de los sucesos acontecidos en el pasado, o incluso, de los que están por venir. Ginzburg plantea que “...es *legítimo hablar de un paradigma indiciario o adivinatorio orientable hacia el pasado, o el presente, o el futuro, según el tipo de conocimiento invocado*” (Ginzburg, 1989:128). El conocimiento a través de los indicios es una forma de tratar lo empírico, diferente al enfoque experimental.

Para poder reconstruir la realidad a partir de signos no basta con un puro registro de datos, medidos y observados directamente. Es preciso realizar una tarea de desciframiento. Se trata en todos los casos de realizar una reconstrucción a partir de la falta de la causa. La causa como suceso temporal ya aconteció, o no ha acontecido aún, y por lo tanto está pérdida, esta fuera del tiempo actual, por lo que no se puede recurrir a ella, no se puede replicarla para mostrar la relación causa-efecto directamente. En este sentido el paradigma indiciario presenta una ventaja: “*Cuando las causas no son reproducibles [como en el caso de la histeria], no cabe más alternativas que inferirlas de sus efectos*” (Ginzburg, 1989:144).

Freud, como se comentó previamente, fue notoriamente influenciado por este modelo indiciario, y por tanto el psicoanálisis incorpora como método el desciframiento. Freud dice que el analista:

Tiene que colegir lo olvidado [por el paciente] desde los indicios que esto ha dejado tras sí; mejor dicho: tiene que construirlo (...). Su trabajo de

construcción o, si se prefiere, de reconstrucción muestra vastas coincidencias con el del arqueólogo que exhuma unos hogares o unos monumentos destruidos y sepultados. (Freud, 1976b:260-261)

Pero el conocimiento que se puede obtener a partir de los signos no es compatible con el modelo galileano de la ciencia, ya que “...*la influencia del paradigma galileano (...) llevaría hacia el estudio de lo típico más que de lo excepcional, hacia una comprensión general de las obras de la naturaleza...*” (Ginzburg, 1989:138). El psicoanálisis se enfoca en la singularidad de cada caso. Por esta razón este tipo de conocimiento tiene también una fuerte limitación, ya que “*no le permitiría hacer uso del poderoso y terrible instrumento de la abstracción [y la generalización]*” (Ginzburg, 1989:141). Si seguimos este desarrollo, se pone en evidencia que el trato que el psicoanálisis le da a lo “empírico”, es muy diferente al trato que le da la ciencia. Si bien Freud también está interesado en encontrar permanentes regularidades en sus casos clínicos, por la naturaleza de su objeto de estudio no puede repetir fenómenos y realizar mediciones. Utiliza un método indiciario, y por lo tanto, en relación a lo empírico, se aleja de la ciencia.

El modelo indiciario presta especial atención a los detalles marginales, en gran medida desatendidos por la mayoría (Ginzburg, 1989). Justamente en lo que Freud se interesó es en lo que gozaba de una total indiferencia en el mundo científico de la época. El contenido de los sueños, los actos fallidos, los chistes, no llamaba la atención de la ciencia antes de Freud. Esto probablemente sea porque “...*la ciencia predice que los problemas que le son inaccesibles están desprovistos de significación o interés*” (Milner, 2000:29). Freud comenta en relación a los sueños: “*Para mi gran sorpresa, una día descubrí que no era la concepción del sueño de los médicos, sino la de los legos, (...), la que se aproximaba a la verdad*” (Freud, 1976g:619). Se observa el movimiento por el cual Freud recupera aquello excluido por la ciencia, aunque para intentar incorporarlo a la misma.

El sueño, para Freud, está provisto de sentido, pero es necesario un acto de interpretación para llegar a él. La interpretación, no apunta a develar el sentido directamente como en una suerte de traducción, sino a poner de manifiesto los nexos asociativos que aparecen en la escritura del texto onírico. El sentido adviene solamente luego de una operación de transliteración, y no tiene carácter universal. En el momento en que se lleva adelante la operación de transliteración es donde importan particularmente los detalles, “...*precisamente los rasgos más ínfimos del sueño son indispensables para la interpretación*” (Freud, 1976e:508).

El sueño y su interpretación pueden servir como una fuente de comparación entre la escritura de la ciencia y la escritura del psicoanálisis ya que *“La clínica abierta por Freud, al otorgarle al sueño, (...), el valor de una formación literal, se define entonces como una clínica de lo escrito”* (Allouch, 1984:13).

La escritura de la ciencia y la escritura del sueño

Freud dice que el psicoanálisis *“...tiene como preciso y limitado ámbito de trabajo el de ser ciencia de lo inconsciente en el alma...”* (Freud, 1976c:247). El objeto de esta “ciencia”, del psicoanálisis, es entonces lo inconsciente. Si *“...la interpretación del sueño es la vía regia hacia el conocimiento del inconsciente...”* (Freud, 1976e:597), puede resultar interesante abordar el método de estudio de los sueños empleado por Freud para esclarecer el núcleo del objeto del psicoanálisis. Si el sueño, como plantea Allouch, es una formación literal, debe ser tomado como un texto. Un texto que puede ser leído. Al decir de Freud; *“...tratamos como a un texto sagrado lo que en opinión de otros autores no sería sino una improvisación arbitraria”* (Freud, 1976e:508). De esta forma, el psicoanálisis se puede definir como un método de lectura de la escritura que constituye la materialidad del inconsciente (Dunker, 2011).

Freud propone con el análisis del sueño una tarea de desciframiento. Pero como explicita Allouch (1984), descifrar no es sinónimo de traducir, y Freud se apoya en esta diferencia, aunque la distinción entre estos términos no esté claramente formulada en su obra. Freud se aleja de algunos métodos populares de interpretación, que dificultarían el estudio científico de los sueños, a los que llama *interpretación simbólica y método de descifrado*. El primero *“...toma en consideración todo el contenido onírico y busca sustituirlo por otro contenido, comprensible y (...) análogo”* (Freud, 1976d:118). En este caso la interpretación del sueño es guiada por la intuición y la ocurrencia ingeniosa del interpretador (Freud, 1976d). Por lo tanto este método no puede ser generalizado, y por ende es incompatible con el estudio científico, ya que recae en una suerte de “don” que posee el interpretador. El segundo método *“...trata al sueño como una suerte de escritura cifrada en que cada signo ha de traducirse, merced a una clave fija, en otro de significado conocido”* (Freud, 1976d:119). Aquí no hay demasiado lugar para varias interpretaciones de un mismo sueño, ya que la clave es fija y universal, cada signo en el sueño corresponde a un significado particular (Freud, 1976d). ¿Pero qué garantía existe de la validez de una clave universal preestablecida? ¿Cómo se establece la clave? ¿Quién proporciona el código para la traducción?

En ambos métodos nos encontramos con una operación de traducción, que como explicita Allouch (1984) apunta exclusivamente al sentido, y en particular al sentido único. Pero el sueño, “...no traduce y no es traducible (...). El sueño es (...), una escritura por imágenes” (Allouch, 1984:72). Lo que existe en la interpretación psicoanalítica del sueño es una operación donde lo que se escribe pasa de una forma de escritura a otra, es decir una operación de transliteración (Allouch, 1984). La propuesta de Freud es contraria a tomar el sueño como un todo. Busca descomponerlo en unidades discontinuas y atender especialmente a los detalles. A su vez no existe ninguna clave fija para traducir al sueño: “...tiendo a pensar que en diversas personas y en contextos diferentes el mismo contenido onírico puede encubrir también un sentido disímil” (Freud, 1976d:126). Como plantea Dunker (2011), las reglas de composición del sueño (como la del resto de las formaciones del inconsciente) pueden ser descritas en términos de una semiología propia. Esto implica una subversión de la semiología tal como es concebida en la clínica médica, ya que no se trata de una semiología consensuada.

El trabajo de desciframiento del sueño consiste en transliterar la escritura en imágenes a la escritura en palabras. “El sueño translitera: escribe, en figuras, elementos literales. Y la regla freudiana de tomar estos elementos uno por uno para su desciframiento se presta como la regla fundamental de su transliteración” (Allouch, 1984:77). La transliteración establece una relación entre dos sistemas de escritura diferentes. Mientras que “Traducir es escribir ajustando lo escrito al sentido” (Allouch, 1984:19), “Transliterar es escribir ajustando lo escrito al escrito” (Allouch, 1984:19).

Como la escritura científica, la escritura del sueño está desprovista de sentido, o más precisamente, de una univocidad de sentido. En la ciencia:

[La matematización] no se trata de la cuantificación (...), sino de (...) el carácter literal de la matemática: el que se usen símbolos que se pueden y deben tomar literalmente, sin prestar atención a lo que eventualmente designen; el que se use de estos símbolos sólo en virtud de sus reglas propias. (Milner, 2000:24)

Tanto en la escritura de la ciencia como en la escritura del sueño lo importante es la relación entre los elementos. Se trata de dar cuenta la forma en que los elementos se relacionan unos con otros.

Un aspecto en el que la ciencia moderna y el psicoanálisis se vinculan estrechamente se puede encontrar en el hecho de que Freud hace del sueño una formación literal (rebus), de forma similar a como la ciencia opera realizando una

literalización de su objeto, un vaciamiento del sentido. Esto se hace visible en el acto de desciframiento, en la operación de transliteración, tanto del sueño como del resto de las formaciones del inconsciente. El desciframiento en el psicoanálisis está asociado a la escucha, una escucha literal, que suspende el sentido. El valor de lo literal y, como contrapartida, el desinterés por el sentido y las cualidades, es lo que acerca la escritura constituida por la materialidad del inconsciente a la escritura de la ciencia moderna. Justamente el *“El pensamiento que Freud rehúsa al inconsciente es el pensamiento cualificado”* (Milner, 1996:74).

A diferencia de la escucha psicoanalítica, la mirada de la clínica médica se acerca a la episteme (ciencia) antigua en la medida que se apoya en las cualidades. Ejemplo de estos son las apreciaciones que surgen a partir del examen clínico, como la frente “caliente”, la garganta “roja”, etc. Estos son signos que el médico traduce y que utiliza como indicios. Por eso en la experiencia clínica es fundamental la persona del médico. Allí la ciencia médica como método y escritura científica pierde interés, ya que no puede producir una teoría universal sobre la traducción de los signos clínicos, porque *“...la traducción es una práctica no teorizable”* (Allouch, 1984:19). En este punto es que la experiencia clínica confluiría con la episteme antigua. Esta última no procede por la matematización de lo empírico y por lo tanto no construye una escritura puramente literal, es decir, una escritura donde las letras no signifiquen nada en sí mismas, más allá de la relación entre ellas.

Según Milner *“...al introducir una teoría del inconsciente [cómo pensamiento sin cualidades y sin conciencia de sí], Freud no se separa del cientifismo, sino que realiza su programa”* (Milner, 1996:75). La estructura de la ciencia moderna es incompatible con las cualidades, y por lo tanto, con la conciencia. Pero lo que se ha llamado cientifismo en Freud va más allá de este aspecto, y se refiere, como se mencionó, a su postura en relación a ubicar al psicoanálisis como una ciencia en todo su derecho.

Consideraciones finales

El pensamiento freudiano conserva la convicción de la legitimidad científica del psicoanálisis y mantiene la esperanza de que éste se coloque a la par del resto de las ciencias ya consolidadas, que gozan de gran reconocimiento académico, social e intelectual.

Existen momentos donde no queda del todo claro si el discurso freudiano en defensa de la legitimación científica del psicoanálisis responde a una preocupación

epistemológica o se relaciona más profundamente con el intento de lograr la aceptación del psicoanálisis en la comunidad académica. Es probable que ambos intereses coexistan. Sin embargo, Freud mismo no intenta ocultar el corte profundo del psicoanálisis con la medicina, que en este caso representa el discurso de la ciencia. Pero este corte no implica que el psicoanálisis esté por fuera del campo de la clínica médica. Como dice Dunker (2011), el psicoanálisis somete la estructura de la clínica a sus propios propósitos. Es un acto de subversión, por lo tanto implica un “giro”, un “torcimiento”, un cambio de dirección de la clínica médica (Dunker, 2011), y no un abandono completo de ella.

Los elementos de la clínica médica (la semiología, el diagnóstico, la etiología y la terapéutica) se mantienen, solo que no sin un movimiento, un giro. Se observa en Freud una tensión permanente entre el ideal de la ciencia y la experiencia del psicoanálisis, entre el anhelo de hacer del psicoanálisis una ciencia como las demás, y las construcciones teóricas nacidas a partir de la escucha de sus pacientes. Esta tensión lo obliga a abandonar el camino de la ciencia, y a no utilizar el método científico.

Lacan y la Ciencia

“...la ciencia es animada por algún misterioso deseo, pero ella, al igual que el inconsciente, tampoco sabe qué quiere decir ese deseo. El porvenir nos lo revelará y quizá del lado de (...) aquellos que no vacilaron en escribir con sus esfuerzos, incluso con su sangre, el libro de la ciencia occidental...”

J. Lacan, 1960 (1992:386)

Una teoría de la ciencia en Lacan

La cuestión de la ciencia tiene un lugar privilegiado en el pensamiento de Lacan, en el sentido que la abordó de forma insistente a lo largo de su obra. Milner plantea que *“existe (...) una teoría de la ciencia en Lacan”* (Milner, 1996:37). Incluso, dirá también que no es tanto una teoría de la ciencia, ni una epistemología, sino *“...un verdadero doctrinal de la ciencia”* (Milner, 1996:45). Se intentará una aproximación al mismo, sobre todo en algunos de sus aspectos centrales y particularmente en los puntos de relación del psicoanálisis con la ciencia. Una pregunta inicial podría ser si el psicoanálisis, para Lacan, es, o podría llegar a ser, una ciencia. En este punto es conveniente resistir la tentación de apresurarse a contestar negativamente, para poder avanzar en el desarrollo teórico del problema.

Se puede comenzar mencionando una famosa, y en apariencia paradójica, afirmación de Lacan que aparece en “La ciencia y la verdad”. Allí afirma que *“...el sujeto sobre el que operamos en psicoanálisis no puede ser sino el sujeto de la ciencia...”* (Lacan, 2002a:816). Según Milner (1996), este enunciado de Lacan afirma tres cosas. En primer lugar que el psicoanálisis opera sobre un sujeto y no sobre un “yo”. Segundo, que hay un sujeto de la ciencia, y por último que el sujeto de la ciencia y el del psicoanálisis hacen uno. Pero hay que tener en cuenta que al decir esto, Lacan no está afirmando que el psicoanálisis mismo sea una ciencia (Milner, 1996). Al decir que el sujeto del psicoanálisis es el sujeto de la ciencia, Lacan se está refiriendo al sujeto cartesiano, y esto es porque *“El saber científico (...) está ligado por naturaleza al sujeto cartesiano...”* (Le Gaufey, 2012:20).

Como es conocido, el sujeto cartesiano alcanza la certeza únicamente por el camino de la duda. Primero es la duda, luego la existencia, y por último, el conocimiento. Este sujeto que inventa Descartes *“...constituye, por excelencia, la matriz subjetiva cuyo mejor colofón es la hipóstasis del sujeto del conocimiento...”*

(Dor, 1985:71). Es decir que el sujeto de la ciencia puede ser imaginizado como el sujeto del conocimiento, del saber. Julien (2012) plantea, siguiendo el propio camino de Descartes, que en el nacimiento de cualquier ciencia moderna está primero la duda y el cuestionamiento en relación a los saberes establecidos. Pero una vez establecida la ciencia como tal, esta misma olvida su nacimiento y sutura a su propio sujeto, el sujeto que duda. Pero sucede que el sujeto suturado, olvidado, espera su propio retorno, con Freud y el psicoanálisis (Julien, 2012).

El sujeto cartesiano examinado por Lacan

Con Descartes nace el sujeto del mundo de las representaciones. Ahora la *“...representación no tiene más la carga de re-presentar la cosa con un criterio de semejanza, sino más bien el de cifrarla algebraicamente”* (Le Gaufey, 2012:48). Le Gaufey plantea aquí que la voluntad de Descartes, así como de Galileo, de cifrar, *“...es desde entonces la de toda ciencia”* (Le Gaufey, 2012:48). El sujeto cartesiano, que refleja la unidad del saber, es un sujeto sin cualidades que solo depende de su propio acto de pensamiento (Le Gaufey, 2012). El *cogito* cartesiano presentado bajo la forma *“pienso, luego soy”* (Descartes, 2004a:51) da cuenta de ello. Esa es la primera evidencia, la primera idea clara y distinta (Descartes, 2004a).

Pero en *“...la prueba de escribir: pienso: ‘luego soy’, con comillas alrededor de la segunda cláusula, se lee que el pensamiento no funda el ser sino anudándose en la palabra donde toda operación toca a la esencia del lenguaje”* (Lacan, 2002a:821). Aquí aparece una estructura mínima, una cadena de dos significantes, “pienso” (S1) y “luego soy” (S2). La enunciación está concentrada en *“...un significante unitario y segundo...”* (Milner, 1996:120), que es “luego soy”, y *“...se plantea, por retroacción, un significante primero...”* (Milner, 1996:120), que es el “yo pienso”. Según Milner *“...el sujeto real insiste en la oscilación (del segundo al primero, del primero al segundo) de estos dos significantes”* (Milner, 1996:120).

Si un sujeto es lo que está representado por un significante para otro significante, son necesarios dos significantes para producir un sujeto. El sujeto es, entonces, aquello que emerge entre dos significantes. En el *cogito* cartesiano el sujeto aparecería entre el “pienso” y el “soy”. En esa oscilación, en esa intermitencia entre esos dos significantes, es que a Descartes se le presenta un problema; la evanescencia radical del sujeto. Su existencia depende de la temporalidad del propio acto de enunciación (Dunker, 2011). *“Yo soy, existo, esto es cierto; pero, ¿Cuánto tiempo?”* (Descartes, 2004b:126). Mientras el sujeto no está enunciando su existencia, entonces no existe, o por lo menos no puede estar seguro de ella. El sujeto solo

aparece entonces en el momento que enuncia su propia existencia, cuando se representa a sí mismo como existente, como objeto pensado. Pero cuando es objeto pensado, es objeto, y desaparece como sujeto.

Descartes se ve obligado entonces, en su tercera meditación, a demostrar la existencia de un Dios no engañador como necesaria (Dunker, 2011). Dios aquí no es tanto una necesidad teológica, sino más bien una necesidad epistemológica, ya que este Dios es la causa de todas las cosas, pero a su vez está sometido a las mismas leyes que Él creó (Le Gaufey, 2012). “*Dios hace bien lo que Él quiere (...), pero Él no puede en absoluto querer lo que Él hace...*” (Le Gaufey, 2012:30). Este Dios no engañador garantiza la existencia del sujeto a lo largo del tiempo, más allá de su acto de enunciación, porque garantiza en última instancia la veracidad del saber obtenido por el ego (el sujeto de Descartes). Hace que las figuras que el ego se da, representen algo (Le Gaufey, 2012). Hace que el saber producido del *cogito* sea un saber verdadero y perdurable.

Un Otro que engaña y un Otro que no engaña

El gran Otro ocupa en la obra de Lacan un lugar, hasta cierto punto, homólogo al Dios de Descartes. Pero sí bien es legítimo plantear que Lacan es cartesiano en cuanto al proceso de constitución del sujeto, es decir el *cogito*, es sin embargo anticartesiano en cuanto al estatuto de Dios, es decir del Otro (Dunker, 2011), ya que el Otro lacaniano engaña, o más precisamente, es engañador.

Lacan explica en su seminario sobre “Las Psicosis” que “...*el Otro absoluto, es aquel al que nos dirigimos más allá de ese semejante, aquel que estamos obligados a admitir más allá de la relación de espejismo, aquel que frente a nosotros acepta o rechaza, aquel que en ocasiones nos engaña, del que nunca podemos saber si no nos engaña...*” (Lacan, 2011c:362). Aquí Lacan entiende al Otro como aquel sujeto que está más allá del Yo al que nos dirigimos, y que no alcanzamos jamás, ya que entre ambos sujetos hay un muro, el “muro del lenguaje”.

Lacan parte de que el sujeto hablante es un sujeto que puede mentir, y cada uno que se tome por sujeto le da entonces a “otros sujetos” la capacidad de mentir, es decir, de que la significación de sus enunciados sea diferente a ellos (Le Gaufey, 2012). En este sentido “*No se trata de saber si hablo de mí mismo de manera conforme con lo que soy, sino si cuando hablo de mí, soy el mismo de aquel del que hablo*” (Lacan, 2002b:484), lo que significa una división entre sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación. Esta división, se puede leer en el enunciado lacaniano:

“...pienso donde no soy, luego soy donde no pienso” (Lacan, 2002b:484), que significa que “...no soy allí donde soy juguete de mi pensamiento; pienso en lo que soy, allí donde no pienso pensar” (Lacan, 2002b:484). Por esta división, entre sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación, es que el Otro puede engañar, y nunca se puede saber si no nos está engañando.

Si bien en este desarrollo, Lacan recurre a la intersubjetividad, no es más que por fines pedagógicos (Le Gaufey, 2012), en años posteriores “...Lacan denuncia la intersubjetividad como un señuelo fundamental...” (Le Gaufey, 2012:181). De todas formas, pese a la transformación de la noción de Otro hecha por Lacan a los largo de su obra, que lo aleja de ser “otro sujeto”, el “...Otro como lugar de la palabra resistirá a todas las conmociones...” (Le Gaufey, 2012:180). En definitiva el Otro siempre será engañador en la medida de que “...no hay Otro del Otro” (Lacan, 2011b:98), es decir “...no hay metalenguaje...” (Lacan, 1999:79), “...ningún lenguaje podría decir lo verdadero sobre lo verdadero...” (Lacan, 2002a:824). No hay Otro del Otro porque “El sujeto encuentra una falta en el Otro...” (Lacan, 1987:222). El sujeto busca en este Otro aquel significante que lo pueda representar a sí mismo como sujeto, pero el Otro “...se encuentra en la estricta imposibilidad de brindar un significante semejante. Está desprovisto de él” (Le Gaufey, 2010:17). El Otro lacaniano está castrado, barrado, es incompleto, al igual que el sujeto. Lo simbólico tiene su límite. Por su propia estructura, se demuestra incompleto. Algo allí siempre va a venir a faltar.

Lacan plantea: “Si el sujeto es lo que afirmo en mi enseñanza, el sujeto determinado por el lenguaje y la palabra, (...) quiere decir que el sujeto, (...) empieza en el lugar del Otro, en tanto es el lugar que surge el primer significante” (Lacan, 1987:206). Este significante “...representa al sujeto para otro significante (...) De allí, la división del sujeto...” (Lacan, 1987:226). Una gran diferencia con el ego cartesiano, que es indivisible, porque representa la unidad del saber.

¿Quiere decir esto que el sujeto de Descartes es diferente al sujeto de Lacan? Ya se mencionó que Lacan afirma que el sujeto del psicoanálisis no es otro que el sujeto de la ciencia, es decir, el sujeto cartesiano. ¿Cómo se puede explicar entonces esta aparente diferencia entre uno y otro? Tal vez recordando que el Otro de Lacan y el Otro de Descartes (Dios por excelencia), son totalmente diferentes, ya que el primero es un Otro engañador, por estar incompleto. En Descartes, lo que le da la unidad al sujeto, lo que lo salva de la evanescencia constante, de su dependencia total del lenguaje, es la garantía del Dios no engañador, del Dios perfecto, y por lo tanto completo. Pero con Lacan esta garantía última se pierde, y con ella la unidad del saber

y la indivisión del sujeto. No existe en el Otro un significante que represente al ser del sujeto, ya que el sujeto es justamente lo que está entre dos significantes. Por lo tanto no hay una identidad del sujeto, como tampoco hay una identidad del significante, ya que éste no es idéntico a sí mismo, sino que está siempre en relación a otro significante, y la relación con éste es de pura diferencia (Le Gaufey, 2012).

El psicoanálisis como sincrónico a la ciencia moderna

Milner plantea que *“La doctrina lacaniana de la ciencia deriva de Koyré, al que utiliza empero para fines que le son ajenos”* (Milner, 1996:9). Lacan plantea en el Seminario “La Relación de Objeto”, siguiendo a Koyré, que la ciencia moderna surge con la matematización de lo real. De esta forma se comienza, con Galileo a *“...instaurar una física matematizada porque se parte de una formalización simbólica pura”* (Lacan, 2011d:433). Esto *“...no se consiguió hasta que se tomó la decisión de empezar separando lo simbólico de lo real...”* (Lacan, 2011d:433). Se trata de un esfuerzo del aparato simbólico de captar, rodear, escribir algo de lo real. Este real, lo que la ciencia llama el fenómeno, debe escribirse en lenguaje matemático, es decir, en una relación de letras.

Para Koyré ésta representación del objeto, como formalización matemática es lo que determina al objeto en su estatuto de cientificidad (Dunker, 2011). Dunker, para ejemplificar esto, comenta que los trabajos de Galileo y de Newton no surgen por la acumulación de datos empíricos que generan un nuevo conocimiento, sino que es la propia formalización matemática que anticipa al objeto o al fenómeno como tal. De esta forma la experimentación debe verificar solo posteriormente la validez de la formalización. Por lo tanto, según los planteos de Koyré, la existencia del objeto está determinada por el concepto (Dunker, 2011). Einstein pensaba de esta forma cuando decía que *“Un concepto que sirva para el razonamiento matemático puede relacionarse estrechamente con lo experimental, pero nunca puede deducirse de esto último”* (Einstein, 2005:117). Ejemplo paradigmático de la anticipación matemática del fenómeno es la propia teoría de la relatividad de Einstein, que es publicada por él en 1905, y recién comprobada experimentalmente años después. *“El objeto científico (...), es un objeto construido, que no debe su emergencia a un simple recorte sensible”* (Le Gaufey, 2012:54).

Lacan plantea que *“...es impensable que el psicoanálisis como practica, que el inconsciente, el de Freud, como descubrimiento, hubiesen tenido lugar antes del nacimiento (...) de la ciencia...”* (Lacan, 2002a:814-815). Esto está relacionado con la afirmación de Milner, de que *“...el psicoanálisis (...) es intrínsecamente sincrónico con*

la ciencia moderna...” (Milner, 1996:155). La ciencia moderna, y esto no es una redundancia, surge en la modernidad, al igual que el psicoanálisis. Para Julien *“...resulta claro que el nacimiento del psicoanálisis en tal o cual cultura sólo es posible en la modernidad...”* (Julien, 2012:35). El psicoanálisis es contingente, surge en determinado momento, y en la actualidad, junto al innegable avance de la ciencia sigue existiendo y operando. Esto solo se explica si se recuerda que el psicoanálisis opera con el propio sujeto de la ciencia. La propia ciencia produce el sujeto con el que el psicoanálisis ejerce su práctica.

El psicoanálisis existe solo porque la ciencia, por su propia estructura, no puede escribir al sujeto en su formalización. No puede matematizar al sujeto. Con esto se deduce que si la ciencia desapareciera, con ella también desaparecería el psicoanálisis. Lacan comenta en su seminario titulado “El sinthome” que *“El análisis se difunde debido a que pone en tela de juicio la ciencia como tal – ciencia que hace de un objeto un sujeto, cuando el sujeto está, en sí mismo, dividido”* (Lacan, 2012a:37). Según Lacan, a diferencia de la ciencia, el psicoanálisis se difundiría justamente por la restitución del sujeto como tal, es decir, del sujeto en su división (Lacan, 2012a).

Milner afirma que Lacan se separa de Freud en lo que refiere al ideal de la ciencia, ya que el primero, no cree para nada en él, o mejor dicho no cree en él para el psicoanálisis (Milner, 1996). La ciencia para Lacan no es entonces un punto ideal, que el psicoanálisis debería en algún momento alcanzar, o hacia el que debería tender, y *“...dado que no hay un ideal de la ciencia en lo tocante al psicoanálisis, tampoco existe para él una ciencia ideal. El psicoanálisis encontrará en sí mismo los fundamentos de sus principios y sus métodos”* (Milner, 1996:39). En este sentido el psicoanálisis no deberá tomar prestado los modelos de las ciencias existentes. Sean estas las ciencias de la naturaleza, las ciencias sociales o las llamadas ciencias humanas. Con estas últimas Lacan es especialmente crítico, cuando dice que *“No hay ciencia del hombre (...), porque el hombre de la ciencia no existe, sino únicamente su sujeto”* (Lacan, 2002:817).

La forclusión del sujeto

Dunker (2011) plantea que el punto de partida de Descartes, nos lleva a una elección forzada: o se elige el método, o se elige el sujeto. Si se elige el método, se debe transformar al sujeto en un objeto de conocimiento como cualquier otro, posible de ser representado, cifrado, y por lo tanto se pierde al sujeto mismo, ya que el sujeto de Descartes, ego, *“...mantiene su certidumbre excluyéndose absolutamente de la finta constitutiva de toda representación”* (Le Gaufey, 2012:50). Por tanto *“No existe*

figura asignable al ego...” (Le Gaufey, 2012:50). Si se elige al sujeto en cambio, se debe renunciar al método, y con él a toda pretensión de cientificidad (Dunker, 2011). Es clara aquí la elección de la ciencia moderna, y el camino que toma a partir de Descartes, ya que la ciencia se define por una confianza en el método (Dunker, 2011). Pero esto no sin una consecuencia: la forclusión del sujeto por la ciencia. Para esclarecer esta noción es necesario detenerse en el término tomado por Lacan.

Forclusión es la traducción que Lacan hace de la palabra alemana *Verwerfung*, utilizada por Freud para nombrar un mecanismo aparentemente similar, pero en esencia distinto, a la represión. Según Lacan, lo forcluído es aquello que no ha podido inscribirse en el registro simbólico, aquello rechazado, repudiado, expulsado (Lacan, 2011c). Por su propia estructura simbólica, la ciencia necesita excluir al sujeto. El sujeto está en la ciencia, pero con la condición de estar forcluído. El sujeto de la ciencia sería aquello que por la propia estructura de la escritura lógico-matemática, queda por fuera. No puede escribirse. La ciencia hace todo el esfuerzo por suturar al sujeto, y parcialmente lo consigue. Gracias a esto, la ciencia avanza. Ahora bien, *“...todo lo rehusado en el orden simbólico, en el sentido de la Verwerfung, reaparece en lo real”* (Lacan, 2011c:24) ¿Qué quiere decir esto? No otra cosa que el éxito de la ciencia en esta tarea es, como se mencionó, siempre parcial, porque el sujeto regresa como una respuesta de lo real, reaparece en lo que está fuera del cálculo, en lo no predecible, lo no esperable, en lo que no estaba dentro de las posibilidades de que ocurriera, en palabras de Lacan *“...la ciencia se muestra definida por el no-éxito del esfuerzo para suturarlo [al sujeto]”* (Lacan, 2002a:818). El sujeto aparece en los datos que se descartan, en los valores extremos, en las crisis científicas de las que habla Kuhn, en lo imposible.

Muchos grandes descubrimientos y avances de la ciencia se dan por azar, o por error, ya que en el momento que aparece el sujeto, algo de lo real se puede aprehender. Al decir de Lacan: *“Lo real no puede inscribirse sino con un impase de la formalización”* (Lacan, 2011b:112).

Algo de lo real se puede captar cuando *cesa de no escribirse*, que es la fórmula que Lacan (2011b) da de lo contingente. Y si se siguen los planteos de Milner de que *“La estructura de la ciencia moderna se apoya enteramente sobre la contingencia”* (Milner, 1996:65), no hay ciencia que no sea ciencia de lo contingente. En este sentido, los planteos de Milner apuntan a mostrar que en cierto punto Lacan es popperiano. Según Popper cualquier proposición de la ciencia debe poder ser refutable, pero como plantea Milner *“...una proposición sólo puede ser refutable si su*

negación no es lógicamente contradictoria o no es materialmente invalidada por una observación simple (...), su referente debe poder –lógica o matemáticamente- ser diferente de lo que es” (Milner, 1996:63). Como observa Milner aquí, esto no es otra cosa que la contingencia, es decir aquello que no es necesario, que puede ser diferente de lo que es, “...sólo una proposición contingente es refutable...” (Milner, 1996:63).

Si para Lacan lo real es lo imposible, es decir lo que *no cesa de no escribirse* (Lacan, 2011b), es justamente en el momento de que algo *cesa de no escribirse*, en la contingencia, que se toca algo de lo real. Pero lo que la ciencia capta de lo real, lo contingente, solo puede ser diferente de lo que es en el momento antes de escribirse, “...en el instante ulterior, la letra lo fijó como es y como no pudiendo ser diferente de lo que es, salvo cambiando la letra...” (Milner, 1996:65). Una vez escrito no puede ser diferente de lo que es, es decir que se hace necesario, cuya fórmula para Lacan (2011b) es lo que *no cesa de escribirse*. Esa es la naturaleza de las leyes de la ciencia. Las leyes son necesarias, hasta que surja nuevamente la irrupción del sujeto. En ese momento se puede cambiar la letra, se puede escribir algo distinto. Milner plantea siguiendo la doctrina de Lacan que “...una vez fijada la letra, solo permanece la necesidad e impone el olvido de la contingencia que la autorizó” (Milner, 1996:67). Esto está en relación al planteo de Lacan acerca de que “...la ciencia, si se mira con cuidado, no tiene memoria. Olvida las peripecias de las que ha nacido, cuando está constituida...” (Lacan, 2002a:826). Este olvido es justamente para Milner, lo que Lacan nombra como la forclusión del sujeto. El sujeto es lo que emerge entre el instante anterior a la escritura y el instante posterior, es decir, lo que emerge en el momento de la pura contingencia (Milner, 1996).

Milán-Ramos (2007) hace una crítica a cierto aspecto de este desarrollo de Milner. Según Milán, la contingencia desde el punto de vista del psicoanálisis no admite ser reducida a la finitud del cálculo lógico, y por lo tanto no es compatible con el dispositivo de refutabilidad de Popper. En el desarrollo de Milner lo contingente se confunde en algunos momentos con lo posible, y es en este punto donde aparece más nítidamente el carácter “cientificista” de la lectura que Milner realiza de la contingencia. Según Milán, la inclusión de lo contingente dentro del cálculo, su reducción a lo posible, es el núcleo mismo de la sutura del sujeto por la ciencia, por la propia estructura de la escritura científica, que es la escritura lógico-matemática. Es una sutura, dice Milán, del “sujeto-contingencial”. Este sujeto-contingencial, no puede estar dentro del cálculo, dentro de la finitud de las posibilidades. Justamente aparece, como

se mencionó, en lo no calculable, y Milán plantea que precisamente surge en el choque entre lo imposible y lo contingente.

Nuevamente, lo real irrumpe cuando algo que *no cesa de no escribirse* (lo imposible), precisamente *cesa de no escribirse* (lo contingente). Hay una diferencia de lectura sobre lo contingente y sobre lo imposible, es decir sobre lo real, en la ciencia y en el psicoanálisis, que radica en la diferencia entre la escritura científica y la escritura del psicoanálisis. Lo real para la ciencia es calculable, mientras que lo real psicoanalítico, que es lo real del sujeto, es siempre imposible, imposible de captarse totalmente a través de lo simbólico, por lo que cuando irrumpe, lo hace de forma inesperada, “violenta”. Desde el psicoanálisis, a diferencia de la ciencia, lo contingente aparece “no-todo” dentro de las posibilidades, y por tanto es incalculable. Respecto a la distinción entre lo posible y lo contingente Žižek dice que:

...lo contingente, (...) no es en modo alguno igual a lo posible: en la contingencia hay siempre algo de ‘encuentro con lo Real’, algo de la violenta emergencia de una entidad absolutamente nueva que desafía los límites del campo establecido de lo que uno sostiene como ‘posible’. Y ‘lo posible’ es, por así decirlo, una contingencia ‘domesticada’... (Žižek, 1998:255-256)

Psicoanálisis, ciencia, magia y religión

Lacan plantea en el seminario sobre “Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis” que “*La persistente ambigüedad en lo tocante a saber qué del análisis puede o no reducirse a la ciencia, se explica cuando uno repara que el análisis entraña (...), un más allá de la ciencia – de La ciencia en el sentido moderno...*” (Lacan, 1987:273). Decir que el psicoanálisis entraña un más allá de la ciencia puede parecer una afirmación metafísica, incluso religiosa. Lacan no ignora esto, y por eso dice que “*Este aspecto es el que hace al análisis susceptible de recibir el peso de una clasificación que lo coloque a la par de una Iglesia y, por ende, de una religión – sus formas y su historia, por cierto, han suscitado a menudo esta analogía*” (Lacan, 1987:273). Pero Lacan (1987) diferencia claramente, en este mismo seminario, al psicoanálisis de la religión. El psicoanálisis no es una religión. En “La Ciencia y la Verdad” (2002a), Lacan menciona que existen otros campos, diferentes al psicoanálisis, que también reivindican la verdad. Estos son la magia y la religión. Estas dos posiciones según él se distinguen de la ciencia

...hasta el punto de que ha podido situárselas con relación a la ciencia, como falsa o disminuida ciencia para la magia, como rebosando sus límites, o incluso en conflicto de verdad con la ciencia para la segunda [la religión]: hay que

decirlo, para el sujeto de la ciencia, una y otra no son sino sombras, pero no para el sujeto sufriente con el que tenemos que vérnosla. (Lacan, 2002a:826)

Lacan va a abordar estos cuatro campos que reivindican la verdad (ciencia, magia, religión y psicoanálisis) bajo las cuatro categorías de causas aristotélicas. ¿Qué dice Lacan acerca de la magia? Que

...la magia es la verdad como causa bajo su aspecto de causa eficiente. El saber se caracteriza en ella no sólo por quedar velado para el sujeto de la ciencia, sino por disimularse como tal (...). Es una condición de la magia. (Lacan, 2002a:828)

En la magia la verdad es la causa en el sentido del movimiento, pero del movimiento metafórico. Un agente produce movimiento, y lo hace porque *“Supone el significante respondiendo como tal al significante. El significante en la naturaleza es llamado por el significante del encantamiento. Es movilizado metafóricamente”* (Lacan, 2002a:827). Cuando un sujeto evita nombrar “algo” para evitar que ese “algo” aparezca o suceda en la realidad, su silencio, opera como una suerte de ritual mágico en el sentido que supone que un significante puede invocar, por una suerte de encantamiento, un significante de la naturaleza correspondiente al primero. Lo que importa es el efecto, la eficiencia de la operación, pero el sujeto no sabe por qué ni cómo ocurre tal cosa. El saber queda velado, disimulado, solo así funciona la magia. En cuanto a la religión se observa una operación muy diferente:

Digamos que el religioso le deja a Dios la carga de la causa, pero con ello corta su propio acceso a la verdad. (...) se ve arrastrado a remitir a Dios la causa de su deseo (...). El religioso instala así la verdad en un estatuto de culpabilidad. Resulta de ello una desconfianza para con el saber... (Lacan, 2002a:828).

Dios aparece en la religión como el depositario de la causa. Digamos que aquí el religioso se desentiende de su propia causa como sujeto, y si *“De nuestra posición de sujetos somos siempre responsables”* (Lacan, 2002a:816) se comprende que el religioso instale “la verdad en un estatuto de culpabilidad”. Lacan dice que para la religión, la verdad es remitida a fines que aparecen como causa final, *“...en el sentido de que es remitida a un juicio de fin del mundo”* (Lacan, 2002a:829). En la religión aparece una tendencia a la finalidad, en el entendido que esta finalidad está determinada por una voluntad Divina, ajena al sujeto. El conflicto de la religión con la ciencia aparece fuertemente en la idea religiosa de causa final. Ejemplo paradigmático de esto es la teoría de la evolución de Darwin, que rompe la concepción religiosa del hombre, postulando que el mecanismo principal de la evolución es la selección natural,

y ésta no responde a ninguna finalidad; no hay dirección en la evolución. El hombre, a partir de esto, no es más que un mero accidente de la naturaleza. Aquí aparece un conflicto entre estos dos tipos saberes.

¿Cómo opera la verdad como causa en la ciencia? Lacan interroga el gran éxito de la ciencia “...en su relación con ese aspecto en el que se sostendría la ciencia: que de la verdad como causa no querría-saber-nada” (Lacan, 2002a:830). Este no querer saber nada de la verdad como causa, debería entenderse en la línea de la forclusión del sujeto antes mencionada. De la verdad del sujeto, la ciencia no quiere saber nada. La ciencia renuncia a la verdad para producir un tipo de conocimiento inacabado y transmisible a través de la cultura, vacío de contenido normativo (Dunker, 2011). Lacan finalmente indica que “...la incidencia de la verdad como causa en la ciencia debe reconocerse bajo el aspecto de causa formal” (Lacan, 2002a:831). Esta causa formal se puede figurar en la formalización matemática, la matematización de lo real, que delimita el fenómeno. Como recuerda Milner (1996), la ciencia moderna persigue el designo de eliminar la ciencia de las cualidades, “*Considérese el ideal de la ciencia, como ciencia matematizada del universo*” (Milner, 1996:96).

El psicoanálisis, a diferencia de la ciencia, acentúa la causa material. La materialidad aquí está determinada por la incidencia del significante (Lacan, 2002a). El acento está en lo que causa al sujeto, en tanto éste es un efecto del significante. Para el psicoanálisis, a diferencia de la ciencia, la posición de verdad importa (Dunker, 2011). En este punto surge la dimensión ética del psicoanálisis.

La “función-autor” en el psicoanálisis y en la ciencia

Foucault plantea una diferencia entre el discurso científico y el discurso psicoanalítico, en lo que tiene que ver con la función sujeto como autor en cada uno de ellos. Comenta el hecho de que a partir del “...siglo XVII (...) se comenzaron a recibir los discursos científicos por sí mismos, en el anonimato de una verdad establecida...” (Foucault, 2010:24). Esto significa que a partir de la modernidad, los enunciados de la ciencia comenzaron a valer por sí mismos, sin importar demasiado *quién* los enunció. Cuál es el punto de ebullición del agua todos lo saben, es una verdad innegable, pero rastrear quien fue el primero en enunciarlo resulta más complicado, por el hecho de que no tiene importancia alguna para la ciencia. El fenómeno ocurre independientemente de quién lo haya observado y conceptualizado. Según Foucault, en la ciencia moderna “*La función autor se borra...*” (Foucault, 2010:24). Él llama “función-autor” a un nombre propio, pero no un nombre propio igual al resto. Este

nombre marca determinada unidad de escritura y no remite exclusivamente a un individuo real. Es en realidad una de las posibles especificidades de la “función-sujeto” y marca una posición determinante en ciertos discursos (Foucault, 2010). Qué en el discurso científico la función-autor se borre, como advierte Foucault, podría pensarse en relación con lo que previamente se mencionó como la operación de forclusión del sujeto realizada por la ciencia. Un vestigio de esta forclusión del sujeto se ve en los artículos científicos, que utilizan frecuentemente un lenguaje impersonal.

La ciencia no estuvo siempre desprovista de la función-autor. Antes de la modernidad “...los textos que ahora llamaríamos científicos (...), no eran aceptados en la Edad Media y no implicaban un valor de verdad sino a condición de estar marcados con el nombre de su autor” (Foucault, 2010:23). Es decir que la función-autor es variable, aunque no varía de cualquier modo, ya que es una función estructural.

En la actualidad no todos los discursos están desprovistos de la función-autor, “...en una civilización como la nuestra hay un determinado número de discursos que están provistos de la función- autor, mientras que otros están desprovistos de ella” (Foucault, 2010:21). Existen diferentes formas de la función-autor. El discurso psicoanalítico, según Foucault, opera con una forma particular de esta función. La importancia de la función-autor en el discurso psicoanalítico se hace evidente cuando se percibe que es muy difícil hablar de psicoanálisis sin nombrar a Freud. ¿Qué clase de autor es Freud? ¿Científico? ¿Filosófico? ¿Religioso? ¿Literario? Ninguno de ellos. Como comenta Foucault:

...se han visto aparecer, en el curso del siglo XIX en Europa, tipos de autores bastante singulares y que no se podrían confundir ni con los grandes autores literarios, ni con los autores de textos religiosos canónicos, ni con los fundadores de ciencias. (Foucault, 2010:31)

Foucault (2010) llama a este tipo de autores, “fundadores de discursividad”, y coloca entre ellos a Freud. Lo que tienen de particular, según él, este tipo de autores es que:

...no son solamente los autores de sus obras, de sus libros. Han producido algo más: la posibilidad y la regla de formación de otros textos (...): han establecido una posibilidad indefinida de discurso. (...) no volvieron simplemente posible un determinado número de analogías, volvieron posible (...) un determinado número de diferencias. Abrieron el espacio para algo distinto a ellos y que sin embargo pertenece a lo que ellos fundaron. (Foucault, 2010:31-32-33)

Como bien aclara Foucault (2010), el hecho de que un autor haga posible que se produzcan enunciados diferentes a partir de su obra, también ocurre en la ciencia. Las teorías de Newton hicieron posible las teorías de Einstein. No habría Einstein sin Newton, como no habría Lacan sin Freud. Sin embargo Foucault (2010) sigue estableciendo una fuerte diferencia entre el discurso que “instaura una ciencia” y el discurso que “instaura una discursividad”, ya que dice que el mismo acto de fundación de una ciencia está en el mismo nivel que sus futuras transformaciones y modificaciones. Afirma que “...el acto de fundación de una científicidad siempre puede ser reintroducido en el interior de la maquinaria de las transformaciones que de él derivan” (Foucault, 2010:34) Con esto está afirmando que una teoría científica puede luego ser absorbida por otra teoría más general, en la cual la primera no funciona sino como un caso particular de la segunda. Si bien esto es constante en el desarrollo de la ciencia, también se puede observar en el psicoanálisis. Pero en el psicoanálisis, a diferencia de la ciencia, Foucault observa la “...exigencia de un retorno al origen” (Foucault, 2010:36).

Es inevitable pensar, en relación a esta exigencia de retorno, en el “retorno a Freud” que emprende Lacan. Si bien “*El reexamen del texto de Galileo bien puede cambiar el conocimiento que tenemos de la historia de la mecánica, nunca puede cambiar la mecánica misma. En cambio, el reexamen de los textos de Freud modifica al mismo psicoanálisis...*” (Foucault, 2010:38). La importancia de la función-autor en el psicoanálisis se hace aquí evidente. Para avanzar en la construcción teórica en psicoanálisis no alcanza con releer los últimos artículos y libros publicados, los más contemporáneos. Ni siquiera alcanza con volver a leer a autores clásicos del psicoanálisis, como Klein o Winnicott. Es necesario volver al autor original, es decir, a un nombre propio, el nombre de Freud. Es necesario volver a releer los textos freudianos. Esto es diferente en la ciencia, ya que es posible, por ejemplo, avanzar en la construcción de las teorías de la física sin necesidad de releer los textos de Newton.

Según este desarrollo, existiría una diferencia de nivel entre el discurso de la ciencia y el discurso psicoanalítico, que no permitiría comparar la historia de sus desarrollos teóricos. Sin embargo, encontramos en Le Gaufey una diferencia en este sentido con los planteos de Foucault. En “La evicción del origen”, Le Gaufey (1995) muestra que existe una ruptura epistémica considerable entre Lacan y Freud, y argumenta que esta fisura no es específica del psicoanálisis. Es comparable, según Le Gaufey, a la ruptura que existe entre Einstein y Newton en el campo de la física. Realiza por lo tanto una doble analogía, Freud-Newton y Einstein-Lacan. Le Gaufey (1995) plantea que si bien hay un cambio de paradigma de Freud a Lacan y de

Newton a Einstein, existe una continuidad del objeto a través de esos cambios discursivos. Por lo que “...seguimos tanto la sugerencia de Einstein como la de Lacan cuando sostienen insistentemente que hablan de lo mismo que hablaban sus predecesores” (Le Gaufey, 1995:157).

Se percibe que estos planteos no están en la misma línea que los de Foucault, ya que aquí la ciencia y el psicoanálisis son colocados en el mismo nivel en lo que refiere a su ruptura epistémica. Aquí Foucault y Le Gaufey apuntan en una dirección diferente. Pero la analogía que plantea Le Gaufey es particularmente interesante en el punto que para él, marca el corte epistémico entre Lacan y Freud, y entre Einstein y Newton: la cuestión del origen.

Sobre el origen

El origen, “...elemento indiscutible en los fundadores, Newton y Freud, (...), es descartado casi de golpe y devuelto al olvido por Einstein y Lacan” (Le Gaufey, 1995:12-13). En Freud, la problemática del origen está vinculada con la serie de generaciones. Freud se plantea la pregunta, con su respuesta inevitable: “¿Qué es un padre? Es un hijo...” (Le Gaufey, 1995:14) Un padre siempre es hijo al mismo tiempo, y este pensamiento conduce a una regresión hasta el infinito. ¿Cuál fue el primer padre? En esta serie infinita, “¿Qué hace falta para interrumpirla, para concebir que un hijo, en situación de procrear, sea padre y nada más que padre?” (Le Gaufey, 1995:15) Para colocar un origen absoluto a la serie, Freud necesita inventar un mito. El del padre de la horda primitiva de “Tótem y Tabú” (Le Gaufey, 1995), que sería el primer padre, el padre absoluto. Lacan para superar la problemática del origen reformuló la noción de padre. El padre en Lacan no es de ninguna forma un dato natural, es simplemente una metáfora, lo que produce al padre es una operación metafórica: la “metáfora paterna” (Le Gaufey, 1995).

De la misma forma que Freud, Newton necesitó ubicar un origen. Ese origen se encontraba en su espacio y tiempo absolutos, necesarios para su teoría, ya que permitía diferenciar “movimientos verdaderos” y “movimientos aparentes”, “fuerzas reales” y “fuerzas ficticias”, teniendo en cuenta marcos de referencia inerciales y no inerciales. Pero para sostener un espacio y tiempo absolutos, era también necesaria la idea de un Dios, del cual estos últimos “emanaran”. El tiempo y el espacio absolutos “...se desarrollan íntimamente ligados al Ser mismo de Dios...” (Le Gaufey, 1995:49). Pero con la relatividad de Einstein se produce un corte análogo al de Lacan con Freud, y se termina la concepción de un espacio y un tiempo independientes y absolutos. Esta nueva teoría (la relatividad) “...nos obliga a pensar que con la mayor parte del

universo, no compartimos jamás ni la más mínima actualidad" (Le Gaufey, 1995:138). Lo único absoluto es la relación entre el espacio y el tiempo, es decir una velocidad, que es la velocidad de la luz en el vacío.

Consideraciones finales

¿Es el psicoanálisis finalmente una ciencia? ¿Podría llegar a serlo? Como se mencionó, aquí Lacan no duda en decir que no. No hay esperanza alguna para Lacan de transformar al psicoanálisis en una ciencia, ni incorporarlo a ninguna de las ciencias ya existentes. La pretensión de hacer del psicoanálisis una ciencia no es más que una ilusión, un sueño, el de poder reducir a un cálculo sin resto lo real del sujeto, de la misma forma que la ciencia reduce/produce su propio real-calculable. Lo real del psicoanálisis es del orden de lo imposible, de lo contingente incalculable, lo irrepetible del encuentro, incompatible con la escritura y el método de la ciencia.

El psicoanálisis no es una ciencia, pero sin embargo pertenece al campo de la ciencia. Si aceptamos, que el sujeto sobre el que opera el psicoanálisis es el sujeto de la ciencia, y que el psicoanálisis es sincrónico a la ciencia moderna, la relación entre psicoanálisis y ciencia se vuelve más compleja. Tal vez, como plantea Dunker (2011), el psicoanálisis esté no-todo en la ciencia, e inversamente su existencia no pueda ser sin la ciencia.

A modo de conclusión

Mientras Freud mantiene la perspectiva de construir la cientificidad del psicoanálisis, Lacan define la imposibilidad de que el psicoanálisis como tal se constituya en una ciencia (en el sentido moderno). Pero junto con esto, Lacan establece el campo del psicoanálisis en una estrecha relación con la ciencia, determinando claramente la frontera entre estos tipos de saberes.

El discurso de Freud en relación al psicoanálisis y la ciencia se presenta, de cierto modo, “dividido”. Mientras que en sus comunicaciones formales explicita una aspiración de la cientificidad (cientifismo), en su práctica clínica y en sus construcciones teóricas se distancia de ese ideal, ya que se aleja del método científico. Lo empírico que produce/trata el psicoanálisis es incompatible con el método de la ciencia. Todas las construcciones teóricas freudianas están subordinadas a la experiencia clínica y por lo tanto no se puede ni repetir fenómenos ni falsear hipótesis.

Freud no ignora el aspecto subversivo del psicoanálisis en relación a la ciencia (representada por el discurso de la medicina). Mientras a finales del siglo XIX la medicina intentaba objetivar al sujeto para poder establecerse como ciencia, Freud optaba por escucharlo en sus contradicciones, en su división. Encontró que por el camino de los actos fallidos, los sueños, los chistes, las ocurrencias (todo aquello que carecía de valor para los médicos), se podía aproximar a la verdad del dolor del paciente. Como dice Lacan; “...*Freud, (...) supo dejar, bajo el nombre de inconsciente, a la verdad hablar*” (Lacan, 2002a:824). La verdad del sujeto, aquello que la ciencia rechaza para poder constituir un saber universal, es precisamente el foco de interés electivo del psicoanálisis.

El psicoanálisis no subvierte únicamente la clínica médica, sino que subvierte a la propia ciencia, ya que opera con su propio sujeto, sujeto del que la ciencia no quiere saber nada. De esta forma se entiende que el psicoanálisis no puede ser sin la ciencia. No hay posibilidad de que la experiencia freudiana haya surgido fuera del ámbito de la ciencia en el sentido moderno. Y esto porque el psicoanálisis opera con el desecho de la ciencia, porque se ocupa precisamente de lo que no anda en ella, de lo que falla, de lo real. El psicoanálisis opera a partir del “no-éxito” de la ciencia en su esfuerzo de suturar al sujeto (Lacan, 2002a).

Lo simbólico es por estructura incompleto, y por lo tanto no hay posibilidad de formalizar *todos* los acontecimientos del universo. Existirá siempre un resto “informalizable”, irrepresentable. Que aunque *no cesa de no escribirse*, no deja de

estar presente (como imposible) y de producir efectos. El viejo sueño de la ciencia, el de la unificación, el de producir una “teoría del todo”, se ve fuertemente cuestionado ante la emergencia del sujeto tal como lo conceptualiza Lacan.

Sin embargo, la falta de una teoría unificadora no implica que las teorías existentes en cada ciencia no sean validas, a pesar de que pueda existir contradicción entre ellas. El ejemplo más paradigmático de esto es el de la física. Allí la relatividad general se muestra incompatible con la mecánica cuántica, y sin embargo ambas teorías son validas. Por lo tanto, a pesar de la falta de unificación teórica, a pesar de la incompletud de lo simbólico, la ciencia realiza teorizaciones validas, y que, por lo tanto, funcionan. Logra producir un real calculable, y con ello alcanza un alto grado de predicción de los fenómenos que estudia. En su fracaso de escribir todo lo empírico, la ciencia parcialmente triunfa. Los resultados de los avances científicos son innegables. Por la vía de la matematización la ciencia logra no solamente escribir parte de lo real, sino transformarlo mediante la técnica. Como comenta Lacan, “...*en la ciencia la escritura hizo maravillas...*” (Lacan, 2011a:115).

Parecería que la ciencia solo puede funcionar si mantiene vivo el sueño de matematizar todo lo real. Ya que es en el propio camino de la matematización donde aparece la falla, la emergencia del sujeto.

El real con el que lidia el psicoanálisis es diferente al real de la ciencia. Lo real del psicoanálisis no es, como explica Žižek (1992), una suerte de “Cosa en sí” kantiana. No es una entidad positiva trascendente e inaccesible, sino simplemente un vacío en una estructura simbólica. Es justamente lo que denuncia la incompletud de lo simbólico. La ciencia produce un real calculable mientras que el real del psicoanálisis es del orden de lo imposible y lo contingente. Sin embargo, algo del real del psicoanálisis también aparece en la ciencia en el momento que irrumpe el sujeto. Los progresos significativos de la ciencia, vinculados a los cambios de paradigma, ocurren a partir de ello. Ocurren a partir del drama subjetivo del científico que atraviesa cada una de las crisis de la ciencia (Lacan, 2002a). El drama del científico al que se le desarma el aparato simbólico ante la irrupción de un real del que no puede dar cuenta a través de su sistema teórico actual.

En la actualidad, se puede considerar que las ciencias que representan más nítidamente la aspiración de reducir a un cálculo sin resto lo real del sujeto son las llamadas neurociencias cognitivas y la psicología. Existe la ilusión de poder explicar todo lo humano a partir de estas disciplinas. Pero es una ilusión, similar a la religión tal como la concibe Freud en su obra “El porvenir de una ilusión”. Allí llama ilusión a

“...una creencia cuando en su motivación esfuerza sobre todo el cumplimiento de deseo...” (Freud, 1976h:31). Se trata entonces en este caso del deseo de comprender y explicar *todo* lo humano.

En este punto es pertinente introducir el viraje de la pregunta lacaniana sobre la cientificidad del psicoanálisis. Esta pregunta es “...*la que va de: ¿el psicoanálisis es una ciencia? a: ¿qué es una ciencia que incluya el psicoanálisis?*” (Lacan, 2012b:205). Es una pregunta que no apunta al problema de hacer del psicoanálisis una ciencia, sino, al de hacer una ciencia que incluya al psicoanálisis. Como comenta Milner, el psicoanálisis “*Lejos de consentir al ideal de la ciencia, le toca construir para la ciencia un ideal del análisis*” (Milner, 1996:39). Si se sigue esta dirección, se comprende que el psicoanálisis no pueda ser nunca una psicología. Para darle mayor especificidad a la pregunta de Lacan se puede plantear otras preguntas: ¿Qué es una psicología que incluya al sujeto? ¿Qué son unas neurociencias cognitivas que incluyan al psicoanálisis? Estas preguntas presentan una paradoja, ya que justamente la ciencia se caracteriza por el esfuerzo de suturar al sujeto, de suturar su división.

Se desprende de este desarrollo que el intento de llevar el psicoanálisis al modelo de la ciencia actual está destinado al fracaso, ya que en el mismo movimiento en que el psicoanálisis se transformara en ciencia perdería justamente al sujeto. Sin embargo, tampoco se concibe un psicoanálisis que no tenga distintos niveles de dialogo y relación con la ciencia actual. No se concibe un psicoanálisis que ignore la psicología y las neurociencias cognitivas, ya que el psicoanálisis no existe por fuera del campo de la ciencia. Esto no significa que deba incorporar los enunciados de la psicología y las neurociencias, sino que debe poder estar allí para explorar sus límites. Para recordar la imposibilidad de suturar totalmente al sujeto. De otra manera no solo el psicoanálisis está condenado a desaparecer, sino también la propia ciencia.

Son necesarios trabajos que indaguen profundamente las relaciones del psicoanálisis con las neurociencias cognitivas y con la psicología. De esta forma se pueden brindar nuevas herramientas teóricas tanto para la medicina, como para la psiquiatría y la psicología, que tratan a diario con el sufrimiento humano.

Referencias bibliográficas

- Allouch, J. (1984). *Letra por letra. Traducir, transcribir, transliterar*. Buenos Aires: Editorial Edelp S.A.
- Descartes, R. (2004a). Discurso del método. En *Caronte Filosofía*. La Plata: Terramar Ediciones.
- Descartes, R. (2004b). Meditaciones metafísicas. En *Caronte Filosofía*. La Plata: Terramar Ediciones.
- Dor, J. (1985). *Introducción a la Lectura de Lacan II. La estructura del sujeto*. Barcelona: Editorial Gedisa S.A.
- Dunker, C. (2011). *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica. Uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. São Paulo: Annablume editora.
- Einstein, A. (2005). *Así lo veo yo*. Buenos Aires: Longseller.
- Foucault, M. (2003). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores S.A.
- Foucault, M. (2010). *¿Qué es un autor?* Buenos Aires: Ediciones literales. El cuenco de plata.
- Freud, S. (1976a). Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III). Doctrina general de las neurosis. En *Obras completas. Tomo XVI*. Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- Freud, S. (1976b). Construcciones en el análisis. En *Obras completas. Tomo XXIII*. Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- Freud, S. (1976c). Dos artículos de enciclopedia: Psicoanálisis y Teoría de la libido. En *Obras completas. Tomo XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- Freud, S. (1976d). La interpretación de los sueños (primera parte). En *Obras completas. Tomo IV*. Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- Freud, S. (1976e). La interpretación de los sueños (segunda parte). En *Obras completas. Tomo V*. Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- Freud, S. (1976f). Presentación autobiográfica. En *Obras completas. Tomo XX*. Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- Freud, S. (1976g). Sobre el sueño. En *Obras completas. Tomo V*. Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- Freud, S. (1976h). El porvenir de una ilusión. En *Obras completas. Tomo XXI*. Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- Ginzburg, C. (1989). Morelli, Freud y Sherlock Holmes: Indicios y método científico. En *El signo de los tres*. Barcelona: Editorial Lumen.

- Julien, P. (2012). *Psicosis, perversión, neurosis*. Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- Lacan, J. (1987). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (1992). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7: La Ética del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (1999). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 5: Las Formaciones del Inconciente*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (2002a). La ciencia y la verdad. En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores S.A.
- Lacan, J. (2002b). La instancia de la letra en el inconciente o la razón desde Freud. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores S.A.
- Lacan, J. (2011a). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 18: De un discurso que no fuera del semblante*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (2011b). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aun*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (2011c). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las Psicosis*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (2011d). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 4: La Relación de Objeto*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (2012a). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 23: El sinthome*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (2012b). Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Reseña del Seminario de 1964. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Le Gaufey, G. (1995). *La evicción del origen*. Editorial Edelp S.A.
- Le Gaufey, G. (2010). *El sujeto según Lacan*. Buenos Aires: El cuento de la plata S.R.L.
- Le Gaufey, G. (2012). *La incompletud de lo simbólico*. Buenos Aires: Letra Viva. Ediciones LECOL.
- Milán-Ramos, J. . (2007). *Passar pelo escrito*. Campinas: Mercado de Letras.
- Milner, J. C. (1996). *La obra clara*. Buenos Aires: Manantial.
- Milner, J. C. (2000). *Introducción a una ciencia del lenguaje*. Buenos Aires: Manantial.
- Žižek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores S.A.

Žižek, S. (1998). *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. Buenos Aires: Editorial Paidós.