

EL PSICOANÁLISIS Y LA CIENCIA

Rolando Karothy¹

RESUMEN

Las relaciones entre el psicoanálisis y la ciencia son ambiguas y paradójales. El psicoanálisis comparte con la ciencia un horizonte que se caracteriza por la necesidad de formalización y de ahí la importancia del matema y de la preferencia lacaniana por un “discurso sin palabras”. En este trabajo se estudian las ideas cartesianas en torno al saber y la verdad y su incidencia en los inicios de la ciencia moderna, fundada en la forclusión de la verdad y del sujeto, Lacan, por su parte, efectúa una lectura de la latencia de la división del sujeto en el *cogito* del filósofo francés. Se realiza una referencia a la ética kantiana según la cual cada uno está solo ante la ley, como un modo de preanunciar la ética del discurso capitalista, un discurso que propicia que cada sujeto esté solo con su plus de gozar, en un claro ataque a los lazos sociales.

Palabras claves: Ciencia Sujeto Verdad Saber Discurso

Freud fue el fundador de una nueva discursividad que significó una particular ruptura respecto de la ciencia de su época. No dudó en calificar al psicoanálisis mismo como un método de investigación más allá de que estuviera planteado como un tratamiento de las afecciones psíquicas. También propuso que “el progreso en el trabajo científico se consuma exactamente como un análisis”.² Afirmación llamativa: el maestro vienés ubicaba con precisión a la sesión analítica como el lugar de esa investigación donde verificaba o modificaba sus hipótesis.

Sin embargo, el problema de las relaciones entre el psicoanálisis y la ciencia persiste. En primer lugar, tenemos que referirnos a la idea freudiana según la cual el psicoanálisis debería ser ubicado en el campo

¹ Psicoanalista. Dr. en Psicología por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Profesor titular de Psicoanálisis Escuela Francesa en la Universidad de Ciencias Empresariales y sociales, Buenos Aires, Argentina.

² Sigmund Freud: “En torno a una cosmovisión”, *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1990, vol. XXII, pag.16.

de las ciencias naturales. En el contexto de su época, Freud necesitaba defender el carácter científico de la disciplina por él fundada y, por lo tanto, sostener su trasfondo de seriedad y rigurosidad para oponerse a quienes afirmaban que no era más que un puro acto de charlatanería u otra forma de la superstición. La dignidad de la nueva disciplina debía otorgarla su carácter científico.

En la Conferencia 35 de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* titulada “En torno a una cosmovisión”, Freud compara la *Weltanschauung* religiosa con la científica y, refiriéndose a esta última, expresa que, aunque se presente con “inacabamiento” y diversas dificultades que le son propias,

“ella sigue siendo indispensable para nosotros y no puede ser sustituida por otra cosa. Es capaz de insospechados perfeccionamientos, imposibles para la cosmovisión religiosa. Esta se encuentra acabada en todas sus piezas esenciales; si fue un error, lo seguirá siendo para siempre. Por tanto, nada de lo que se diga en menoscabo de la ciencia puede modificar el hecho de que intenta hacer justicia a nuestra dependencia del mundo exterior real, mientras que la religión es ilusión y debe su fuerza a su sollicitación de nuestras mociones pulsionales de deseo”.³

De todas maneras, esta relación del psicoanálisis con la ciencia no es armónica ni pacífica. Veamos a modo de ejemplo una referencia de un científico importante de nuestro tiempo. Gerald Maurice Edelman, neurobiólogo estadounidense y premio Nobel de Medicina en 1972 en razón de sus trabajos sobre el sistema inmunitario, en *Biología de la conciencia* sostiene una defensa del modelo freudiano porque cree que la oposición de los científicos depende más que nada de la resistencia de los propios expertos a su inconsciente:

“Mi difunto amigo Jacques Monod, gran biólogo molecular y yo mismo teníamos con frecuencia animadas discusiones a propósito de Freud. Sostenía con tesón que Freud era anticientífico y, probablemente, un charlatán. Por mi parte, yo defendía la idea de que, aun no siendo científico en nuestro sentido del término, Freud había sido un gran pionero intelectual, en particular en lo que concierne a su visión del inconsciente y su rol en la conducta. Monod, proveniente de una austera familia protestante, respondía a esto: «Soy absolutamente consciente de mis motivaciones y enteramente responsable de mis actos. Son todos conscientes». Un día, exasperado, le repliqué:

³ Sigmund Freud: “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis”, en *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, vol. XXII, pág. 161.

«Jacques, digamos simplemente que todo lo que Freud dijo se aplica a mí y que nada se aplica a ti. Exactamente, mi querido amigo», respondió”.⁴

Por otra parte, en *Sobre el sueño* Freud consideraba que era errónea la concepción que la ciencia de su época tenía sobre los sueños –que ellos eran “vana espuma”, un proceso ajeno a la significación –derivado del funcionamiento anárquico de las neuronas en el acto de dormir– pero, sin embargo, rescataba la metodología científica cuando esta sostenía que había que llegar a las causas a partir de sus efectos. En el caso de los sueños, se torna necesario partir del efecto: el contenido manifiesto, es decir, el relato del sueño. Si esto último lo acerca a la ciencia de su época todo lo demás lo aleja y a partir de ahí se vincula más a los onirocríticos que, en la antigüedad, postulaban que los sueños tenían un sentido.

Relación ambigua y paradójica: el psicoanálisis y la ciencia se acercan y se separan, para acercarse nuevamente. Pero este nuevo acercamiento se realiza de un modo particular, pues ahora no se trata tanto de si el psicoanálisis es una ciencia o no, sino que más bien el problema consiste inversamente en cómo considerar y pensar hoy a la ciencia desde el momento en que el psicoanálisis existe.

El psicoanálisis comparte con la ciencia un horizonte caracterizado por la necesidad de formalización y de ahí la importancia del matema y de la preferencia lacaniana por un “discurso sin palabras”, para citar sus palabras. Pero el psicoanálisis, a diferencia de las ciencias, no plantea una relación de aplicación entre la teoría y la práctica porque cada caso es absolutamente singular y excepcional y no una muestra de lo que la teoría describe como entidad nosológica. Estas ideas llevaron a Lacan a considerar que el psicoanálisis es una “ciencia de lo singular”, expresión que parece plantear una contradicción en los términos, al menos según la concepción aristotélica de la ciencia, para la cual esta no puede sino ser de lo general, en el sentido de la consideración de las leyes universales y generales y que, a la vez, implican la posibilidad de su aplicación en los casos singulares y generan la experimentación y la posibilidad de la contrastación.

Se puede afirmar la existencia de un “discurso del método en Freud”, como señala Allouch, pero aclaremos que el primer uso claramente conceptual de la palabra *methodos*, tal como lo encontramos en Platón, está vinculado explícitamente a una forma de caminar, pues “*odos*” significa camino.⁵ De esta manera, ese “método” psicoanalítico es un método de interpretación tal como se despliega en abundancia en la

⁴ Gerald Edelman: *Biologie de la conscience*, Odile Jacob, Paris, 1992.

⁵ Philippe Desan: *Naissance de la methode*, Librairie A.-G.-Nizet, Paris, 1987, pág. 65.

Traumdeutung y que está diferenciado de otros, como el “método anatomoclínico”, el “método de Breuer”, el “método hipnótico”, el “método de Berheim”, el “método catártico”. Este último método fue inventado, según Freud, por Breuer, quien lo desarrolló a partir del tratamiento de los síntomas de Anna O..., cuyo verdadero nombre era Bertha Pappenheim.

El método no es la *tekhné* con la cual se confundió desde los griegos hasta el Renacimiento, es decir, hasta “el momento inaugural en que el método se vuelve científico”.⁶ Freud también señaló un método en el chiste, en la defensa, en la búsqueda de satisfacción. “A partir de tales indicaciones, se descubre que hay un posible método freudiano, porque hay método en la locura”.⁷

Freud constituye el carácter metodológico de su discurso a partir de la exclusión del azar, la existencia del determinismo y la crítica al carácter de obviedad de lo obvio. En la Clark University, en 1909, no sólo decía “[que] no existe nada pequeño, nada arbitrario ni fortuito en las expresiones psíquicas”, sino que un tiempo después agregó que se trata de “un determinismo que no tolera ninguna excepción”.⁸ El método freudiano, por otra parte, se sostiene, como en Maquiavelo, en el estudio de la singularidad de un caso histórico.

Esta referencia al sujeto encuentra su despliegue teórico en Lacan. Pero conviene aclarar que fue Montaigne quien introduce un primer tiempo en la subjetivación del método al desarrollar la función del yo. Desconfiando de los filósofos, del saber adquirido y de la ciencia considera la “veracidad personal” que sólo será tal en tanto es aceptada por el otro. Allouch señala que el escrito deviene método y este descubre el lenguaje como “la única base de toda verdad”.⁹ En este sentido, la palabra corresponde en una “mitad” a quien habla y la otra “mitad” a quien la escucha”. Montaigne introduce el sujeto en el método bajo la forma del yo “nunca imaginariamente identificado; la identificación es, por cierto, en el otro, pero no al otro”¹⁰

⁶ Jean Allouch: *Freud y después Lacan*, Buenos Aires, 1995, pág. 42.

⁷ *Ibid*, pág. 43.

⁸ Sigmund Freud: “Sobre el psicoanálisis”, en *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1970, vol. XI, pág. 48.

⁹ Philippe Desan: *Op. cit.*, pág. 116

¹⁰ Jean Allouch: *Op. cit.*, pág. 60

Por su parte, Lacan cita a Montaigne en el *Seminario XI*, el 3 de junio de 1964: "Montaigne, en cierto sentido, es verdaderamente aquel que se centró, no en torno a un escepticismo, sino en torno a un momento vivo, esta *aphanisis* del sujeto". Dice Lacan en el *Seminario I* el 13 de enero de 1954:

"[...] la reconstitución completa de la historia del sujeto es el elemento esencial, constitutivo, estructural, del progreso analítico. Creo haberles demostrado que este es el punto de partida de Freud. Para él siempre se trata de la aprehensión de un caso singular. En ello radica el valor de cada uno de sus cinco grandes psicoanálisis. Los dos o tres que ya hemos examinado, elaborado, trabajado juntos, lo demuestran. El progreso de Freud, su descubrimiento, está en su manera de estudiar un caso en su singularidad".¹¹

Si el paradigma del método es el estudio del caso eso implica, como en Maquiavelo, la delimitación de un campo que Lacan llamó freudiano. Este modo de abordar el caso "destaca en acto que el método es un ejercicio subjetivo".¹²

Hay que señalar, además, que en la ciencia el sujeto pone a trabajar el significante y de ahí resulta un saber transmisible, un saber sin sujeto. La ciencia trabaja con el carácter acéfalo del significante y en esto es similar a la pulsión de muerte. Se ve el malestar: ningún amo controla el trabajo acéfalo del significante.

EL PROYECTO CARTESIANO

El proyecto cartesiano consiste en la reforma absoluta del saber por una vía que intenta retomar las consideraciones de la pedagogía humanista de Rabelais y Montaigne, es decir, "sustituir la persuasión por la convicción".¹³ Esta sustitución implica un posicionamiento diferente en torno a la verdad pues estar persuadido es diferente a estar convencido. La distinción está correctamente planteada por Baas y Zaloszcyc:

"Estar persuadido es aceptar la verdad de un conocimiento en virtud de alguna autoridad. Estar convencido es ser capaz de producir con la propia razón las pruebas de esa verdad. En consecuencia,

¹¹ Jacques Lacan: *El Seminario, Libro I: Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, Buenos Aires, 1981, pág. 26.

¹² Jean Allouch: *Op. cit.*, pág. 58.

¹³ Bernard Baas y Armand Zaloszcyc: *Descartes y los fundamentos del psicoanálisis*, Ed. Atuel-Anáfora, Buenos Aires, 1994, pág. 14.

la nueva ciencia obedecerá a la exigencia de demostración racional, sosteniendo el ideal de convertirse en *mathesis universalis*, conocimiento deductivo universal".¹⁴

Descartes propone establecer una duda hiperbólica: dudar del mundo, del cuerpo y de las ideas innatas (principios de la lógica y la matemática). Como un genio maligno lo hizo dudar también de esas ideas innatas, Descartes necesita demostrar la existencia de Dios "como causa de las ideas innatas en el alma del sujeto" y esta circunstancia -que lo lleva a encontrar pruebas de la existencia de Dios- muestra que la evidencia del cogito no alcanza para asegurar el acceso esperado a la cadena diacrónica de la ciencia.

El método de la duda cartesiana no es una vivencia sino una ficción. Descartes lo decía con todas las letras en el *Discurso del método*: "... podría *fingir* no tener cuerpo...". Este método debe, además, encontrar un límite pues, en caso contrario, podría llegar, al decir de Lacan, a un "punto de desvanecimiento", un vértigo, una desesperación. Hegel supo marcar la relación que existe, en alemán, entre *Zweifel*, duda, y, *Verzweifung*, desesperación.

El sujeto que busca la certeza ingresa en el conocimiento sincrónico del escepticismo, es decir, en el movimiento ficcional de la duda. El *cogito* indica la posibilidad del fin de la duda., el sujeto escapa a la fascinación de la duda y se dirige a Dios como otro polo de atracción, pasándose así del cogito a la certeza de la existencia de Dios por la vía demostrativa de la razón.¹⁵

El sujeto cartesiano busca en la figura de Dios el rasgo de perfección "que lo constituye a sí mismo como sujeto consistente. Y por eso, una vez acabada la demostración de la existencia de Dios se da por terminado el tema, no se insiste porque el sujeto ha encontrado que consiste y puede partir rumbo a la ciencia".¹⁶

El problema de la garantía o la idea de un Dios no engañador tal como aparece en la meditación cartesiana, se puede leer también en Einstein cuando formula que Dios, astuto pero honesto, no juega con los dados: "Tú crees en un Dios que juega con los dados, en cuanto a mí yo creo en el imperio perfecto de la ley", le dijo a Max Born en una carta que le dirigió en 1944.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Lacan señala en el *Seminario XI* que, para Descartes, "el *yo pienso* en tanto que bascula en el *yo soy* apunta a un real" porque la certeza inherente al ego implica una caracterización de lo real en su diferencia con la equivocidad de lo simbólico. Se capta en esta frase que la afirmación de Lacan sostiene una perspectiva referida a lo real y no a la verdad. Es que el problema de la verdad aparece luego cuando Descartes encuentra en Dios el garante de la misma.

¹⁶ Jacques Lacan: *Le Séminaire, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1980, pág. 61.

Esta referencia a un Dios no engañoso es, en realidad, un acto de fe que ha sido necesario para el surgimiento de la ciencia moderna. Lacan profundiza esta idea en el *Seminario III: Las psicosis*:

“Resulta obvio para nosotros que la materia no es tramposa, que nada hace adrede para arruinar nuestros experimentos y reventar nuestras máquinas. Eso ocurre, pero es porque nos equivocamos, no es cuestión de que nos engañe. Este paso no estaba servido en bandeja. Fue necesaria nada menos que la tradición judeocristiana para que pudiese darse con tanta seguridad”.¹⁷

Es interesante esta formulación porque se refiere explícitamente a la necesidad del pensamiento judeocristiano para la efectuación de ese paso tan decisivo que es el acto de fe en una garantía como el punto de partida de la ciencia.¹⁸ Dios garantiza, según Descartes, las ideas innatas que, por ello, son perfectamente claras y distintas: la causa de estas ideas perfectas no puede ser el sujeto -que es imperfecto- sino "la sustancia infinitamente perfecta", es decir, Dios y al ser la causa de esas ideas es la garantía que indica su verdad. Dicho de otra manera, se nota que en la concepción de Descartes el Dios engañado dejó lugar a un Dios *que quiere la verdad*, que tiene una *voluntad de verdad*.

Para Descartes hay "verdades eternas e inmutables" porque así Dios lo ha querido y es así como el filósofo francés puede

"dejar de ocuparse de Dios como causa y correlativamente reducir la verdad a no ser más que hecho de significativo, lo que constituye nada menos que el principio rector de la *mathesis universalis*".¹⁹

A diferencia de Descartes, Lacan señala insistentemente que el Otro no garantiza la verdad porque la estructura del significante delimita que la verdad no es sin la mentira, para constatar lo cual es paradigmático el ilustrativo ejemplo freudiano denominado chiste escéptico.

¹⁷ Jacques Lacan: *El Seminario, Libro III: Las psicosis*, Paidós, Buenos Aires, 1983, pág. 97.

¹⁸ Una idea equivalente es reiterada por Lacan en el *Seminario VII: La ética del psicoanálisis* cuando afirma que la ciencia moderna sólo se desarrolló a partir de la existencia de la ideología bíblica, es decir judaica, y no a partir de la filosofía antigua, en particular aristotélica (pág. 151).

¹⁹ Bernard Baas y Armand Zaloszc: *Descartes y los fundamentos del psicoanálisis*, Ed. Atuel-Anáfora, Buenos Aires, 1994, pág. 90.

El punto central del ser del yo que el cogito cartesiano cortocircuita, "punto absoluto sin ningún saber"²⁰, es aquel a partir del cual, en el psicoanálisis, se instala el Sujeto supuesto Saber. Efectivamente, a la pregunta ¿por qué el analizante teme que el analista caiga en el engaño?, se puede responder así: porque trata de sostener en su lugar al Sujeto supuesto Saber "como lo que enmascara la verdad umbilical de ese punto de ningún saber, que lo causa como deseo".²¹

Dios queda así convertido en la garantía de verdad de lo que se articula en términos de saber matemático en lo real. Pero Descartes no está a la búsqueda de encontrar el fundamento de verdad en la constitución de la ciencia. Su búsqueda remite a la certeza. En este movimiento rechaza la verdad como causa, excluye ese punto de no saber y necesita pasar por un "Dios supuesto saber que, de esta verdad, recubre la hiancia".

Descartes se basa en la certeza del pensamiento mientras que Lacan basa esta certeza en la palabra. Es decir: el pensamiento funda el ser anudándose a la palabra pero, a su vez, nada se habla sino apoyándose en su causa, esa causa abolida en el proceder cartesiano y mantenida en su exclusión en el despliegue de la ciencia moderna.

Jean-Luc-Marion hace notar que con el avance de la ciencia moderna a partir de Kepler y Galileo se va borrando "la distancia infinita de la equivocidad divina" y se afirma la univocidad radical de las *verdades matemáticas* a las que el saber responde. La univocidad del saber derivada de la formación de las matemáticas "obliga a Dios a obedecer estas leyes, al menos iguales a él en dignidad, y de golpe promovidas al rango de "coeternas". Dios creó al mundo, dice Galileo, según las leyes matemáticas pero su habilidad no parece haber sido la armonía. En una carta dirigida a Gallanzoni, el 16 de julio de 1611 le expresa que si un arquitecto célebre hubiera tenido que distribuir las estrellas en el cielo lo hubiera hecho formando hermosos conjuntos de diversas formas geométricas pero Dios, el Arquitecto, en cambio, las distribuyó al azar, sin simetría, sin elegancia... La condición de la unidad del saber es Dios como Otro pero éste también responde al poder de las verdades matemáticas.²²

²⁰ Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1980, págs. 228-9.

²¹ *Ibid.*, pág. 89.

²² Jean-Luc-Marion: *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, Paris, 1988.

EL SUJETO DE LA CIENCIA

La estructura del discurso histórico permite inscribir ahí a la ciencia que, en tanto es una ideología de la supresión del sujeto, produce saber al cuestionar el saber anterior y, al mismo tiempo, deja vacío el lugar de la verdad, es decir, no quiere saber nada de la verdad como causa.

Es por ello que François Wahl sostuvo que la ciencia moderna se instituyó distinguiendo estrictamente entre el saber (que el sujeto de la ciencia hace progresar por la vía de su propio acto) y la verdad que -al enviarse a la metafísica-, "o no le incumbe más, o no le ayuda a progresar en nada". Pero es preciso señalar que

"la verdad retorna (como un retroceso) en la ciencia y resurge en el interior mismo del saber: porque con lo significativo tenemos un lugar, el lugar del Otro, sin el cual ninguna palabra podría enunciarse como verdadera o falsa, fuera del cual no hay metagarante que pueda surgir..."²³

El saber y la verdad mantienen entre sí una distancia derivada de la pérdida, distancia que se puede reconocer en el hecho de que la verdad huye metonímicamente y el saber nunca puede alcanzarla o recubrirla.

En la ciencia moderna la búsqueda se centra en el saber y no en la verdad y, además, ese saber está caracterizado por la necesidad de la puesta en juego de la formalización matemática. Esta instauración de la ciencia no determina tanto una mayor amplitud de los conocimientos como el surgimiento de cosas, inexistentes en el plano intuitivo o perceptivo, a partir del trabajo significativo sobre lo real.

La ciencia se sostiene en dos pilares basados que implican sendas exclusiones: una exclusión de la verdad (que es un atributo de un Sujeto supuesto Saber que la garantiza) y una exclusión del sujeto (independizado de las condiciones de formalización del saber).

Ya mencionamos el peso que el giro de Descartes ha tenido al fundar el sujeto de la certeza. "Descartes, él no se engaña: Dios es el decir. Ve muy bien que *Dieure*, es lo que hace que la verdad sea, lo que decide

²³ François Wahl: *¿Qué es el estructuralismo?*, Losada, Buenos Aires, 1969, pág. 427.
Instituto de Investigaciones Psicológicas - Universidad Veracruzana
ISSN: 2594-0112

acerca de ella, a su capricho".²⁴ En el *Seminario RSI* Lacan sostiene que Dios es el no-todo distinguido por el Cristianismo y "aquello a lo cual ninguna existencia es permitida porque es el agujero en tanto tal".²⁵ En esta perspectiva, Dios -que es inconsciente- es el lugar de la falta originaria que posibilita la represión y esto constituye un modo de pensar a Dios diferente a su ubicación como aquello que es equivalente al SsS o al Dios de los filósofos, lugar de garantía y de la verdad ya dada de antemano. Como en el inconsciente hay un punto de no saber, esa es la razón por la cual no sólo no puede decirlo todo sino que también, es un decir la falta, lo único "verdadero" que podría decirse de lo verdadero. En *La ciencia y la verdad*, Lacan dice:

"es por eso que el inconsciente que dice lo verdadero sobre lo verdadero, está estructurado como un lenguaje y por lo que yo, cuando enseñé eso, digo lo verdadero sobre Freud que supo dejar, bajo el nombre de inconsciente, a la verdad hablar".²⁶

Decíamos antes que Descartes funda con su método el sujeto de la ciencia y Lacan efectúa una lectura de la latencia de la división del sujeto en el *cogito* de Descartes entre el "Yo soy" (de la identificación unaria) que es previo al pensamiento que dice "Yo" ("Yo pienso") y su repetición en el "Yo soy" que el "Yo pienso" hace surgir. Es por ello que Lacan señala el carácter evanescente y puntual del sujeto del *cogito* que es el sujeto del inconsciente.

"La división del sujeto de la enunciación y del enunciado del *cogito* se redobla de otra división, la que existe entre el saber y la verdad, que corresponde al segundo tiempo de la demostración del Dios veraz de Descartes en las *Meditaciones*".²⁷

Erik Porge señala que Descartes

"coloca en las manos de lo arbitrario divino, figura de sujeto supuesto saber, la carga de garantizar las verdades eternas, el valor de las ideas claras y distintas, la verdad del saber de las matemáticas, la verdad del saber salido del *cogito*".²⁸

²⁴ Lacan: "La tercera", en *Actas de la Escuela Freudiana de París*, Petrel, Barcelona, 1980, pág. 162

²⁵ Jacques Lacan: *Seminario RSI (Ornicar? 2*, París, 1975, pág. 98)

²⁶ Jacques Lacan: "La ciencia y la verdad", en *Escritos 2*, Siglo veintiuno editores, Buenos Aires, 2002, pág. 846.

²⁷ Erik Porge: "La division du sujet et le retour de la verité", en *Littoral 36*, EPEL, 1992, pág. 23

²⁸ *Ibid.*, pág. 24.

Se ve como este método separa el saber y la verdad (que garantiza ese saber), por un lado, y el saber que surge de la división del sujeto por el lenguaje y una verdad de ese saber (ligada a la existencia de un Sujeto supuesto Saber esa verdad), por otro lado.

“En el rechazo de la verdad fuera de la dialéctica del sujeto y del saber que está el nervio de la fecundidad de la marcha cartesiana”.²⁹ A partir de la marcha cartesiana, el saber sirve para acrecentar el saber dejando así de lado el problema de la verdad. El sujeto de la ciencia no es sino esta separación entre el saber y la verdad.

El teorema de Gödel está inscripto en esa división inaugurada por Descartes como un intento de efectuar una sutura entre el saber y la verdad desde el punto de vista lógico. Pero ese mismo teorema se ocupa de demostrar que ese intento está marcado por una imposibilidad tal como lo señala Robert Blanché:

"Incluso en la ciencia formal por excelencia, la matemática axiomatizada, es necesario resignarse a la separación, que se pensaba haber borrado, entre verdad y demostrabilidad".³⁰

El psicoanálisis se encuentra confrontado así a la ciencia ya que el sujeto de la ciencia es el sujeto que implica la división entre el saber y la verdad. Pero, en ese mismo momento, no estamos autorizados a decir que el psicoanálisis sea una ciencia pues no acumula saber ni deposita su confianza en la garantía de verdad que otorgaría un sujeto supuesto saber.

"Pues ahí mismo donde el sujeto del inconsciente se comprueba un correlato del sujeto de la ciencia, el psicoanálisis no debe dejar fuera del campo del saber la verdad que retorna con el síntoma".³¹

De todas maneras, el tercer período de la enseñanza de Lacan, el del Lacan lógico, muestra que el psicoanálisis no queda absolutamente fuera de la ciencia porque si abandona lo universal de la ciencia sólo puede sostenerse "de un particularismo religioso (judío, cristiano), o literario, de tal o cual cultura".³²

²⁹ Jacques Lacan: *El Seminario, Libro XII: Problemas cruciales para el psicoanálisis*, inédito, clase del 9/6/65.

³⁰ Robert Blanché: *L'axiomatique*, PUF, Paris, 1990, págs. 68-69.

³¹ Erik Porge: "La division du sujet et le retour de la verité", en *Littoral* 36, EPEL, 1992, pág. 25.

³² Philippe Julien: "Lacan, síntoma de Freud", en *Lacan hoy*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1992, pág. 141.

El análisis de la estructura, según señala acertadamente Daniel Gerber, lleva a dos conclusiones indispensables: el Otro no existe, pero el saber sí, a condición de construirlo e inventarlo. El dispositivo analítico se organiza para la producción y puesta en acto de un saber que, a diferencia de otros afecta al sujeto. Un saber que, más que modificar una creencia, pretende la obtención de una certeza que no se refiere a lo que la ficción dice sino a lo que ella cierne como imposible de decir.³³

La verdad se dice en una estructura de ficción, pero la ficción en sí misma no dice la verdad sino cuando se produce el encuentro fallido con lo real que en ella no llega a designarse. La verdad que se trata de poner de manifiesto es finalmente el derrumbe de la suposición de que hay tal verdad. Para esto es preciso el *biendecir*, que no debe confundirse con decir bien, *biendecir* de la estructura en su carácter de estructura fallida para cumplir con el deber que Lacan hace referencia en *Télévision*, el deber de bien decir o de reencontrarse en el inconsciente, en el lugar de la oquedad que es el verdadero lugar del sujeto, imposible de ser evacuado en la estructura en nombre de la búsqueda de la “perfección” de esta última. Reencontrarse en los efectos de verdad del bien decir que concluyen en la producción de un saber, un saber que es la afirmación del discurso del Otro siempre en falta, el inconsciente. La verdad en el proceso analítico es entonces una verdad efectuada.³⁴

CIENCIA, PSICOANÁLISIS Y ÉTICA

La ética kantiana indica una posición en la que cada uno está solo con la ley y preanuncia la ética del discurso capitalista, un discurso que propicia que cada sujeto esté solo con su plus de gozar. En la concepción kantiana cada uno está solo con la ley, con la forma de la ley, como si esta manera de pensar la ética no propiciara los lazos sociales, incluso tiende a reducirlos generando una posición que puede llamarse *narcinismo*, según el neologismo propuesto por Dufour.³⁵

Esta es la paradoja que después se refleja claramente de otra forma, pero siguiendo la misma lógica, en el discurso capitalista: todos universalizados en función del consumo que el mercado ordena pero cada uno solo con aquello que hace apariencia de plus de gozar. Lo que el capitalismo siempre le condenó al comunismo, es decir, la colectivización de los medios de producción, ahora reaparece en su propia

³³ Daniel Gerber: “Ficciones de verdad”, en *Laberintos de las estructuras*, Siglo Veintiuno editores, México, págs. 1980, 124-125.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Dany-Robert Dufour: “El arte de reducir cabezas”, Paidós, Buenos Aires, 2006.

estructura como una colectivización derivada de la proletarización de los individuos a causa del sometimiento a los objetos de consumo del mercado que Lacan llamó *lathouses* o *letosas*, objetos de consumo que prometen el bienestar inmediato. De esta manera, cada uno encontraría *prêt-à-porté* los objetos de goce en el mercado. Se trata de la proletarización de los sujetos que quedan convertidos así en “individuos”, es decir, sometidos a esta estructura en la cual cada uno queda en una posición relativa a esa colectivización.

La expresión lacaniana "todos proletarios" alude a la proletarización del sujeto cuando se convierte en un “individuo” (en el sentido de indiviso) sometido al mercado, pero es claro que, como algunos pueden consumir más que otros, no resultan todos iguales. La opción actual no es pensar la estructura social solo en términos de explotadores y explotados, sino también en términos de las diferencias a partir de la uniformización proletarizada de todos los sujetos.

Los objetos de consumo del mercado funcionan con una particularidad: no son solo objetos de consumo sino también objetos que se ofrecen con la pretensión de universalizar las condiciones de goce, es decir, como modelo universal de satisfacción. Uno de esos productos de consumo que se desprende del avance científico y tecnológico es el psicofármaco, cuyo valor puede tenerse en cuenta en determinadas circunstancias, pero es cuestionable cuando está al servicio de obturar el lugar del sujeto.

REFERENCIAS

- Allouch Jean: *Freud y después Lacan*, Buenos Aires, 1995.
- Baas Bernard y Zalozyc Armand: *Descartes y los fundamentos del psicoanálisis*, Ed. Atuel-Anáfora, Buenos Aires, 1994.
- Baas Bernard y Zalozyc Armand: *Descartes y los fundamentos del psicoanálisis*, Ed. Atuel-Anáfora, Buenos Aires, 1994.
- Blanché Robert: *L'axiomatique*, PUF, Paris, 1990.
- Dany-Robert Dufour: “El arte de reducir cabezas”, Paidós, Buenos Aires, 2006.
- Desan Philippe: *Naissance de la methode*, Librairie A.-G-Nizet, París, 1987.
- EdelmaGerald n: *Biologie de la conscience*, Odile Jacob, Paris, 1992.
- Erik Porge: “La division du sujet et le retour de la verité”, en *Littoral* 36, EPEL, 1992.

- Freud Sigmund: “En torno a una cosmovisión”, *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1990, vol. XXII.
- Freud Sigmund: “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis”, en *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, vol. XXII.
- Gerber, Daniel: “Ficciones de verdad”, en *Laberintos de las estructuras*, Siglo Veintiuno editores, México.
- Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1980.
- Jean-Luc-Marion: *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, París, 1988.
- Julien Philippe: “Lacan, síntoma de Freud”, en *Lacan hoy*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1992.
- Lacan Jacques: “La ciencia y la verdad”, en *Escritos 2*, Siglo veintiuno editores, Buenos Aires, 2002.
- Lacan Jacques: “La tercera”, en *Actas de la Escuela Freudiana de París*, Petrel, Barcelona, 1980.
- Lacan Jacques: *El Seminario, Libro I: Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, Buenos Aires, 1981.
- Lacan Jacques: *El Seminario, Libro III: Las psicosis*, Paidós, Buenos Aires, 1983.
- Lacan Jacques: *El Seminario, Libro XII: Problemas cruciales para el psicoanálisis*, inédito, clase del 9/6/65.
- Lacan Jacques: *Le Séminaire, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1980.
- Lacan Jacques: *Seminario RSI (Ornicar? 2*, Paris, 1975).
- Porge Erik: “La division du sujet et le retour de la verité”, en *Littoral* 36, EPEL, 1992.
- Sigmund Freud: “Sobre el psicoanálisis”, en *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1970, vol. XI.
- Wahl François: *¿Qué es el estructuralismo?*, Losada, Buenos Aires, 1969.