



Revista Affectio Societatis
Departamento de Psicoanálisis
Universidad de Antioquia
revistaaffectiosocietatis@udea.edu.co
ISSN (versión electrónica): 0123-8884
ISSN (versión impresa): 2215-8774
Colombia

2016
Ximena Castro
**PSICOANÁLISIS Y CIENCIA: PUNTUACIONES SOBRE UNA RELACIÓN NECESARIA, AUNQUE
IMPOSIBLE**

Revista Affectio Societatis, Vol. 13, N.º 24, enero-junio de 2016
Art. # 3 (pp. 26-45)
Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

Tipo de documento: Artículo de investigación

PSICOANÁLISIS Y CIENCIA: PUNTUACIONES SOBRE UNA RELACIÓN NECESARIA, AUNQUE IMPOSIBLE

Ximena Castro¹
Universidad Icesi (Cali), Colombia
xcastro@icesi.edu.co

Resumen

El discurso científico ocupa hoy un lugar hegemónico cuando se trata de explicar prácticamente todos los fenómenos ligados a la existencia humana. El psicoanálisis lacaniano provee algunas claves que contribuyen a la configuración de un pensamiento crítico sobre este rasgo de nuestra época, a la vez que enriquece un debate epistemológico que sigue siendo vigente y necesario. En este artículo realizo un recorrido sobre la relación psicoanálisis y ciencia, situando algunas distinciones entre la ciencia moderna, la tecno-ciencia y el cientificismo, analizando sus puntos de convergencia y divergencia con el psicoanálisis, y proponiendo interrogantes sobre las vicisitudes del sujeto en el marco de un nuevo discurso, producido por la alianza de la ciencia con el capitalismo liberal.

Palabras clave: discurso de la ciencia, subjetividad, psicoanálisis lacaniano, cientificismo.

PSYCHOANALYSIS AND SCIENCE: REMARKS ON A NECESSARY RELATIONSHIP, YET IMPOSSIBLE

Abstract

Scientific discourse occupies nowadays a hegemonic place when trying to explain practically all the phenomena linked to human existence. Lacanian psychoanalysis provides some keys that contribute to

the configuration of a critical thinking about this trait of our age, enriching, at the same time, an epistemological debate that remains topical and necessary. This paper presents a review of the psychoanalysis-science relationship by establishing some distinctions among modern science, technoscience, and scientism, by analyzing the points of convergence and divergence with psychoanalysis, and by proposing some questions on the vicissitudes of the subject in the context of a new discourse, produced by the alliance between science and liberal capitalism.

Keywords: discourse of the science, subjectivity, Lacanian psychoanalysis, scientism.

PSYCHANALYSE ET SCIENCE : PONCTUATIONS SUR UNE RELATION NECESSAIRE MAIS IMPOSSIBLE

Résumé

Le discours scientifique occupe aujourd'hui une place hégémonique lorsqu'il s'agit d'expliquer tous les phénomènes liés à l'existence humaine. La psychanalyse lacanienne fournit quelques éléments-clés qui contribuent à la configuration d'une pensée critique par rapport à cette caractéristique de notre époque, tout en enrichissant un débat épistémologique encore nécessaire et en vigueur. L'article examine la relation psychanalyse et science, en signalant quelques distinctions entre la science moderne, la technoscience et le scientisme. Il analyse également les points de convergence et de divergence de celles-ci et de la psychanalyse, et s'interroge sur les vicissitudes du sujet dans le cadre d'un nouveau discours, produit de l'alliance science-capitalisme libéral.

Mots-clés : discours de la science, subjectivité, psychanalyse lacanienne, scientisme.

1 Psicóloga de la Universidad de los Andes. Máster en estudios psicoanalíticos, New School University, New York. Máster en Psicoanálisis, Université Paris 8, Paris.

Profesora del Departamento de Estudios Psicológicos, Universidad Icesi (Cali, Colombia).

Recibido: 13/02/15

Aprobado: 10/04/15

Desde la invención freudiana a finales del siglo XIX, el debate entre ciencia y psicoanálisis, en particular orientado por la pregunta acerca de la cientificidad del segundo, jamás ha cesado. Digno heredero del Siglo de las Luces y formado en la escuela positivista de Helmholtz², Freud sostuvo siempre argumentos sólidos a favor de la necesidad de inscribir el psicoanálisis en el discurso científico. Si bien a partir del encuentro con el enigma de la histeria, su trabajo estuvo principalmente orientado por la singularidad del síntoma, Freud nunca renunció a referirse al psicoanálisis como una “nueva ciencia”, y a debatir con los presupuestos objetivistas de la ciencia positivista. Resulta relevante en este punto citar textualmente el párrafo introductorio de uno de sus principales trabajos de metapsicología, que, a mi modo de ver, constituye una disertación epistemológica que condensa la posición freudiana:

Muchas veces hemos oído sostener el reclamo de que una ciencia debe construirse sobre conceptos básicos claros y definidos con precisión. En realidad, ninguna, ni aun la más exacta, empieza con tales definiciones. El comienzo correcto de la actividad científica consiste más bien en describir fenómenos que luego son agrupados, ordenados e insertados en conexiones. Ya para la descripción misma es inevitable aplicar al material ciertas *ideas abstractas que se recogieron de alguna otra parte*, no de la sola experiencia nueva. Y más insoslayables todavía son esas ideas —los posteriores conceptos básicos de la ciencia— en el ulterior tratamiento del material. Al principio deben comportar cierto grado de indeterminación; no puede pensarse en ceñir con claridad su contenido. Mientras se encuentran en ese estado, *tenemos que ponernos de acuerdo acerca de su significado* por la remisión repetida al material empírico del que parecen extraídas, pero que, en realidad, les es sometido (Freud, 2003/1915, p. 113).

La anotación freudiana no solo problematiza la relación entre experiencia y elaboración conceptual, siendo esta última social e históricamente situada, consensuada y por ende subjetiva, sino que comienza a hacer explícita la paradoja inevitable e irresoluble con la que se enfrenta el psicoanálisis al constituirse como una “ciencia del sujeto” (Lacan, 2002/1966).

A pesar de los intentos de Freud de defender el estatuto científico de su invención e incluso de incluirla en las ciencias naturales, el mundo de la ciencia rara vez le ha otorgado al psicoanálisis las debidas credenciales. Es bien conocida la crítica de Karl Popper sobre la relación entre el psicoanálisis y la verdad. Su objeción principal es que las hipótesis psicoanalíticas no pueden ser falseables porque se basan en un método interpretativo, donde el psicoanalista siempre termina teniendo la razón. Con base en este argumento, el psicoanálisis ha sido tildado de pseudo-ciencia.

Más allá de la profunda crítica popperiana, la cual parte de una concepción lógica de la ciencia no muy bien acogida en el ámbito científico contemporáneo, el debate entre el psicoanálisis y la ciencia tiene hoy nuevos matices. Aunque sigue siendo pertinente servirse de los criterios epistemológicos para definir en qué medida el

² Hermann Helmholtz (1821-1894) fue el fundador de una escuela basada en la aplicación de un determinismo riguroso a la biología, lo que permitió el magnífico progreso de la psicofisiología en los países germánicos durante la segunda mitad del siglo XIX. Helmholtz y sus tres colegas, Reymond, Ludwig y Brücke, este último

representante del Grupo de Viena y maestro de Freud, estaban ligados por la amistad y animados por un espíritu de cruzada, lo que sin duda proporcionó a Freud un modelo de acción que le permitió desarrollar y legitimar el psicoanálisis (Jones, 1984).

psicoanálisis es o no una ciencia³, en este artículo pondré el acento en otro aspecto del debate: ¿Qué claves de interpretación nos proporciona el psicoanálisis, en particular el psicoanálisis lacaniano, sobre el lugar del discurso de la ciencia en la contemporaneidad?

Esta pregunta se asienta en dos supuestos: por un lado, la ciencia es hoy principalmente tecno-ciencia y, en ese mismo movimiento, se ha redefinido a partir de su relación con el sujeto liberal del discurso capitalista (Miller, 2000); por otro lado, el psicoanálisis, particularmente en su vertiente lacaniana, ha mantenido su potencia como experiencia clínica, al mismo tiempo que ha sabido legitimar su saber en el marco de las teorías críticas de la cultura, dejando atrás su ansiedad por ser incluida en el ámbito de las ciencias naturales. La relación entre psicoanálisis y ciencia se abordará reconociendo estas nuevas coordenadas y exponiendo argumentos en torno a las siguientes tesis, con base en los aportes de Jacques Lacan, así como de otros psicoanalistas lacanianos contemporáneos.

- Si la ciencia y el psicoanálisis se articulan, no es sino en el sentido de que la ciencia moderna es la condición de emergencia necesaria para el psicoanálisis.
- Si bien el “sujeto de la ciencia” es la condición de emergencia del “sujeto del psicoanálisis” (Lacan, 2002/1966), la ciencia es también “una ideología de supresión del sujeto” (Lacan, 2012/1970).
- Pensar en una síntesis posible entre psicoanálisis y ciencia equivale a negar “lo real sin ley” que en la ciencia retorna como síntoma, ya sea bajo la forma de “la angustia del científico” (Lacan, 1988/1974), del recrudescimiento del cientificismo, así como de la expansión de la ideología de la evaluación.

El sujeto de la ciencia es aquel sobre el cual opera el psicoanálisis

En su escrito “La ciencia y la verdad”, Lacan (2002/1966) explora las relaciones entre ciencia y psicoanálisis, situando en primer lugar lo que se ha bautizado como “ciencia” en la época moderna. Para ello se basa en los desarrollos del filósofo Alexandre Koyré y su concepción discontinuista de la historia de las ciencias: la modalidad del saber que surge en el siglo XVII con la física de Galileo no se inscribe en la continuidad de los saberes que la precedieron. La física que surge entonces no es la prolongación de aquella desarrollada en el Renacimiento o en la Edad Media; la astronomía moderna no es la continuación de la astronomía asiria, india o china. Hay una ruptura epistemológica entre las ciencias antiguas y las ciencias nuevas, la cual inaugura un *nuevo régimen de saber*. Este nuevo saber es lo que Lacan (2002/1966) llamará, siguiendo a Koyré (citado por Lacan 2002/1966), *La ciencia moderna*, distinguiéndola del *épistémè* antiguo. Las ciencias diversas de la época moderna no son producto del desarrollo de las más antiguas, sino que se desprenden de un discurso que Lacan (2002/1966) denomina el *discurso de la ciencia*.

Koyré (1955), citado por Lacan (2002/1966) describe la ciencia moderna como aquella que no resulta del progreso de la observación o de la empiria; por el contrario, ella resulta de la predominancia de la razón sobre

³ Este ejercicio ha sido desarrollado magistralmente por autores reconocidos como Ramírez (2005) y Braunstein, Pasternac, Benedito y Saal (2003), entre otros. En su libro *Clio y Psiqué*, Ramírez (2005) hace un recorrido por la influencia de los principales paradigmas epistemológicos –empirismo, racionalismo, positivismo– en el desarrollo del psicoanálisis, para finalmente argumentar a favor del *paradigma indiciario*, en la medida en que tiene en cuenta lo singular, lo irrepetible, el caso por caso, los indicios y detalles que constituyen la experiencia subjetiva.

la experiencia. Esto implica que se pone en suspenso la realidad empírica para superponerle modelos ideomatemáticos. El verdadero método experimental hace su aparición. En él, el lenguaje matemático formulará preguntas a la naturaleza e interpretará con el mismo lenguaje las respuestas de la naturaleza. De allí la invención de instrumentos de medida, por ejemplo el termómetro, el cual utiliza la propiedad de dilatación de los cuerpos físicos por efecto del calor para establecer una escala de variaciones numéricas.

Es sobre este modelo instrumental matemático que se fundamentará todo experimento considerado científico en el sentido moderno. Lacan (2002/1966) subraya que la ciencia moderna se caracteriza, principalmente, por una aceleración creciente en su desarrollo, así como de la técnica que le es indisoluble, argumentando a favor de la tesis discontinuista de Koyré (citado por Lacan 2002/1966) que hace de la ciencia a la vez causa y efecto de una mutación radical en la civilización.

En este contexto, la originalidad de la tesis de Lacan (2002/1966) es considerar que la mutación discursiva que da lugar a la ciencia moderna se vincula con la emergencia de una posición subjetiva históricamente definida. Una nueva forma de subjetividad que denominará "sujeto de la ciencia".

Pero pudo observarse que tomé como hilo conductor el año pasado cierto momento del sujeto que considero como un correlato esencial de la ciencia: un momento históricamente definido del que tal vez nos queda por saber si es estrictamente repetible en la experiencia, aquel que Descartes inaugura y que se llama el *cogito* (Lacan, 2002/1966, p. 835).

Este sujeto nuevo es aquel que aparece como resto ineliminable de la prueba de la duda radical cartesiana. El sujeto cartesiano se funda, en un primer momento, a partir del rechazo de todo saber. En búsqueda de una certeza, este sujeto comienza por dudar de todos los saberes previos, los prejuicios, haciendo *tabula rasa* de todos los saberes establecidos. En un segundo momento, la reflexión cartesiana, con el *cogito ergo sum*, introduce el pensamiento como el soporte de todas las ideas. Esta operación del *cogito*, la cual establece una separación radical entre el sujeto y el saber, es tomada por Lacan (2002/1966) para proponer una forma nueva de concebir al sujeto, una operación ligada al saber.

El sujeto del *cogito* que nada tendría de subjetivo, un sujeto sin representación subjetiva, un puro operador, puntual, evanescente, vacío, que se manifiesta de forma desnuda; una suerte de base virgen sobre la que se inscribe un saber nuevo. Entonces, de un lado, tenemos un sujeto completamente vaciado y, del otro, un nuevo régimen de saber, también desprovisto de toda subjetividad. Es así como todos los saberes que se desarrollarán a partir de la ciencia moderna, tendrán un vínculo con un sujeto universal, un sujeto correlativo a un régimen de saber igualmente ligado a un universal (Skriabine, 2011).

Este sujeto vacío que aparece inicialmente con Descartes, da nacimiento a una nueva forma de posición subjetiva, la cual implica no permitir la entrada de la subjetividad en el saber que se produce. He aquí la paradoja: la ciencia supone un sujeto pero, al mismo tiempo, lo rechaza. Lacan (2002/1966) identifica esta relación antinómica cuando escribe en 1966: "la posición científica está ya implicada en lo más íntimo del descubrimiento psicoanalítico" (p. 224), subrayando que en psicoanálisis el "sujeto en cuestión sigue siendo el correlato de la ciencia" (Lacan, 2002/1966, p. 840). Y, años más tarde, anotará que "la ciencia es una ideología de la supresión del sujeto" (Lacan, 2012/1970, p. 460). ¿Cómo entender esta paradoja?

Con Freud (2004/1920) surge una nueva perspectiva que revoluciona la concepción de subjetividad, demostrando que el sujeto no se confunde con el individuo. Las producciones del sujeto, tal como Freud (2002/1901) las sistematiza –los lapsus, los actos fallidos, los olvidos–, no son ubicadas en el mismo plano que las funciones cognitivas o adaptativas del individuo biológico. El sujeto del psicoanálisis es, de alguna manera, *ex - céntrico* frente al individuo, no es un individuo que se adapta al medio ambiente, sino más bien un sujeto habitado por una verdad que Freud llama libido⁴.

Si bien el sujeto de la experiencia psicoanalítica, el-sujeto-que-habla o “hablanteser”, en términos de Lacan, no es el individuo biológico del que se ocupa la ciencia, el sujeto freudiano sí tiene un vínculo con la ciencia. Es el mismo sujeto que está en el principio de la producción científica, pero es también *persona non grata* en el seno de este saber. Es, por decirlo de alguna manera, un sujeto huérfano de saber científico, rechazado por la ciencia, extraviado de un saber tradicional que respondería al enigma de su existencia y su sexualidad.

Este sujeto vaciado del saber previo es aquel que se dirige al lugar del analista, en busca de un sujeto-supuesto-saber, que le proporcionaría respuestas sobre su ser. El dispositivo psicoanalítico es, por lo tanto, impensable sin la emergencia del sujeto cartesiano; la práctica analítica y el descubrimiento del inconsciente pulsional no habrían sido posibles antes del nacimiento de la ciencia moderna. Sin la propuesta de Descartes, quien consideraba que la posición científica se obtenía a partir de la evacuación de toda creencia previa, para dejar lugar a la verificación y demostración, no habría existido un Freud que, con su espíritu científico, inventó un método en el cual el sujeto habla libremente a partir del supuesto de que una ley estructura el lenguaje. Ciertamente, el sujeto de la ciencia es la condición de existencia del discurso psicoanalítico, y allí donde esta forma subjetiva no se manifiesta, la práctica analítica se vuelve imposible. Por ejemplo, en ciertas culturas donde los sujetos se acoplan a los saberes tradicionales, sean religiosos o culturales⁵.

Si bien podemos afirmar sin vacilar que el psicoanálisis es hijo de la ciencia, claramente no podemos definirlo como una ciencia propiamente dicha. El psicoanálisis se distingue radicalmente de la ciencia precisamente en lo que concierne al sujeto, ya que se ocupa del sujeto que la ciencia rechaza. Cuando Lacan (2003/1959-60) se refiere a la “forclusión” o a la “supresión” de la subjetividad operada por la ciencia, lo vincula también al automatismo propio del lenguaje científico:

El hombre aprendió en un momento a lanzar y a hacer circular, en lo real y en el mundo, el discurso de las matemáticas [...] Basta con que una pequeña cadena significativa comience a funcionar en base a este principio para que las cosas continúen cual si funcionasen por sí solas, al punto que debemos preguntarnos sin el discurso de la física, engendrado por la omnipotencia del significante, confinará con la integración de la Naturaleza o su desintegración (p. 284).

Esto para decir que el sujeto de la ciencia es fundamentalmente irresponsable del saber que produce, en la medida en que el sujeto está, por definición, disociado de dicho saber. Una vez lanzado, el significante de la

⁴ En un artículo de mi autoría, titulado “El sujeto del psicoanálisis: Más allá de la dicotomía individuo-sociedad”, desarrollo en mayor profundidad estas ideas. Publicado en *Revista Affectio Societatis*, Vol. 11, No. 21.

⁵ Lacan evoca en varias ocasiones la imposibilidad del despliegue del discurso analítico con el sujeto católico, o el sujeto de la cultura japonesa.

ciencia trabaja solo, la ciencia avanza sin reflexividad. No hay sujeto ni amo que puedan frenar este discurso que marcha siempre hacia adelante, tal como lo hace el empuje de la pulsión, como una suerte de vector que no cesa de buscar su satisfacción.

Contrariamente, el psicoanálisis se dirige a un sujeto responsable (Lacan, 2002/1966), un sujeto que es llamado a hacerse cargo de sus propios dichos, así como de su posición subjetiva y de sus modos de gozar. Si bien ambos discursos parten de la misma noción de sujeto vaciado de saberes, la posición del sujeto en psicoanálisis difiere de la posición del sujeto en el discurso de la ciencia. En el segundo, el sujeto debe ante todo callar para evitar infectar con su subjetividad el saber que produce, ya que deviene el representante del error, de la contaminación y de la discontinuidad en los datos. Mientras que en psicoanálisis, el sujeto tiene libertad de hablar, hablar de todo lo que se le venga a la mente porque cualquier significante, por más banal que parezca, puede conducir a lo más singular de cada uno.

Desde el punto de vista del psicoanálisis, con Lacan aquello que hace obstáculo a los avances científicos son los efectos sobre la subjetividad. Es el “efecto sujeto” que pone un límite a la aceleración del saber científico puesto en marcha. Y es precisamente a causa de esto que no cesamos de crear comités de ética, cuya función es reflexionar sobre las consecuencias humanas de los avances científicos, a condición de que nunca se altere la lógica interna del funcionamiento de la ciencia.

El discurso de la ciencia no se ocupa de las consecuencias que la ciencia tiene sobre el sujeto, ni sobre los seres vivos. Escapando al discurso del amo de antaño que pretendía dominarla, la ciencia produce un mundo que no está hecho para el hombre, y que de vez en cuando revela su cara catastrófica. Así lo afirma la filósofa Hannah Arendt: “el progreso y la catástrofe son el anverso y el reverso de una misma moneda” (Arendt, 1968, citada por Sarthou-Lajus, 2009, p. 206). En efecto, enunciar que la ciencia no está pensada para el ser humano, resuena con la frase de Heidegger, cuando afirmaba: “la ciencia no piensa”. Para el filósofo alemán, esta afirmación no es una objeción a la ciencia, sino una constatación de su estructura interna: el pensamiento estando fuera de sus límites, no es objeto de su consideración (Heidegger, 1951-52, citado por Queval, 2008).

“Lo real” en la ciencia y en el psicoanálisis

El sintagma lacaniano “sujeto de la ciencia” surge como correlato de la suposición de “un saber en lo real”. Es necesario entonces interrogarse por la relación entre el saber científico y “lo real”, así como por la diferencia entre este y “lo real” en psicoanálisis. La ciencia se sostiene por la creencia de que “hay un saber en lo real” (Lacan, 2012/1973a, p. 328), es decir, que habría significantes en lo real frente a los cuales el saber científico respondería.

La ciencia se ocupa entonces de encontrar el saber en lo real y de operar sobre ese real. La afirmación lacaniana sobre el real de la ciencia hace eco a la declaración de Galileo, a propósito de la naturaleza, en tanto estaría escrita en lenguaje matemático. Partiendo de la proposición que hay un saber en lo real, la ciencia apunta a recubrir todo real con el saber, buscando constituir una coherencia interna en su sistema explicativo. Es justamente con el número que la ciencia accede a lo real, explicando los fenómenos naturales, cuantificándolos, midiéndolos con cifras. Esta es entonces la condición para encontrar el saber en lo real. El

discurso científico moderno pretende, tal como lo enuncia Bassols (2014), medir todo lo que es medible, y volver medible todo lo que no lo es. El proyecto científico moderno se fundamenta en el principio de que todo lo real puede reducirse a lo simbólico.

En su conferencia titulada “El triunfo de la religión”, Lacan (2005/1974) afirma “lo real *real*, el verdadero real es ese al que podemos acceder por un camino completamente preciso que es el camino científico, el camino de las pequeñas ecuaciones” (p. 92). Lo real, en tanto fuera del sentido, solo es accesible a través de los significantes asemánticos, es decir, “los números, que son de lo real aunque cifrado” (Lacan, 2012/1973a, p.580). Es precisamente por esta condición que los números tienen el poder de incidir en la naturaleza.

¿Qué es entonces lo real en psicoanálisis? ¿En qué se diferencia del real de la ciencia? Si no nos sometemos al fantasma de la ciencia, el cual pretende reducir la totalidad de lo real a lo simbólico, lo real puede definirse en negativo: “lo real es sin ley”, lo real escapa al saber, no es posible someter *todo* a las leyes matemáticas deterministas (Lacan, 2012/1973a). Ya en la época estructuralista de su enseñanza, Lacan reparaba que el proceso de simbolización no tenía únicamente un efecto de estructuración, de puesta en orden de lo real, sino también un efecto de desorden, de desestructuración, particularmente en lo concerniente a las relaciones sexuales entre los seres hablantes.

Hay algo en lo que respecta a la relación sexual que resiste a la formulación de un patrón regular o típico de comportamiento entre los partenaires. El factor simbólico que permite al sujeto la asunción de su posición sexual resulta ser, al mismo tiempo, aquello que interrumpe su acceso natural al otro sexo, a la supuesta armonía preestablecida entre los sexos, de la cual no cesamos de constatar más bien su “perpetuo fracaso” (Lacan, 2004/1956-57). En el mismo momento que formaliza la traducción en términos lingüísticos del complejo de Edipo, Lacan señala la existencia de una falla específica en la sexualidad humana, una falla que sería efecto del lenguaje.

Una cierta noción de “lo real como imposible” comienza entonces a perfilarse, la cual no es el resultado de una demostración, sino que se infiere a partir de ciertos fenómenos, eventos y arreglos que sobrevienen, sin poder ser reconducidos a una ley o a un modelo matemático. En lo concerniente a la sexualidad, únicamente constatamos encuentros, prácticas, estilos de vida más o menos aproximativos, personales, más o menos cojos, además bastante diversos. Tenemos que vérnoslas con lo real de una fórmula imposible de algo que, sin embargo, ocurre; nos enfrentamos así a un imposible que se demuestra de una forma extraña, a través de la contingencia ineliminable de los fenómenos relacionales que indudablemente se producen.

El real del que da cuenta el psicoanálisis es “el único real que no puede inscribirse” (Lacan, 2012/1973b, p. 580) en lo simbólico, particularmente, la imposibilidad de escribir una fórmula de la relación sexual. Se trata de un real que no está escrito, y que sin embargo no cesa de no escribirse, un real donde no hay saber. En otras palabras, lo describe Miller (2005) cuando enuncia que los planetas saben a qué distancia deben gravitar en relación con los otros cuerpos celestes, mientras que los seres hablantes no saben cómo tienen que comportarse en el campo de la gravitación sexual. En su última enseñanza, Lacan se apoya en la topología para sustentar la tesis de que “hay un agujero en el saber incluido en lo real” (citado por Bassols, 2011, p. 88), proponiendo consecuentemente la pregunta en torno al estatuto del inconsciente frente a un real sin ley y fuera

de sentido. Si el científico aloja un saber en lo real, “el analista aloja otro saber, en otro lugar, pero que debe tener en cuenta del saber en lo real” (Lacan, 2012/1973b, p. 328).

La ciencia es entonces una práctica simbólica cuyo proyecto es dar cuenta de lo real, cuantificándolo, matematizándolo. Siendo un discurso que corresponde a un saber en lo real, la ciencia se edifica bajo la pretensión de reducir todo lo real a lo simbólico, omitiendo de entrada que lo real también habita lo simbólico, condenando al sujeto al silencio y negando que el sujeto mismo es una respuesta frente a lo real. Sin embargo, la realidad contingente e imprevisible de la vida está allí para recordarnos constantemente que el saber no cubre todo el campo de lo real.

En su curso “El ser y el Uno”, Miller (2011) nos da el ejemplo de la catástrofe nuclear de Fukushima, con el fin de introducir cómo la contingencia irrumpe en medio de los cálculos. Aparentemente, no podemos prever los terremotos, lo cual constituye una angustia para los seres hablantes, incluyendo los científicos. En este sentido, Lacan señala con ironía la emergencia de la angustia entre los científicos cuando, en medio de su frenesí, se les alcanza a cruzar por la mente la idea de que las bacterias cultivadas con tanto amor en los laboratorios asépticos podrían transformarse en enemigos mortales:

El asunto se pone gracioso tan solo cuando los propios científicos son presa, no de la ciencia-ficción, sino presa de una angustia: esto sí es instructivo. A fin de cuentas, es el síntoma tipo de todo acontecimiento de lo real (Lacan, 1988/1974, p. 87).

Lacan pone de relieve que la pulsión de muerte habita los laboratorios científicos; esta se las arregla hábilmente para manifestarse de múltiples maneras, entre las cuales hoy se encuentran las nuevas versiones eugenésicas, en su deriva liberal, tal como las describe Habermas (2002), así como los desastres ecológicos ligados al calentamiento global.

La ciencia-ficción, el capitalismo liberal y sus objetos

Otro aspecto importante del abordaje lacaniano al discurso científico moderno, es que dicho discurso construye efectivamente su real, poblando el mundo de objetos nuevos. En el *Seminario XVII*, Lacan (2002/1969-70) enuncia:

En efecto, no debemos olvidar que la característica de nuestra ciencia no es que haya introducido un conocimiento de un mundo mejor y más extenso, sino que ha hecho surgir en el mundo cosas que no existían en modo alguno en el nivel de nuestra percepción (p.170).

Se trata de “cosas” producidas por los cálculos matemáticos, evidenciando que la ciencia tiene la ventaja de percibir los resultados de su propia operación. La ciencia moderna construye su real, en la medida en que cesa de observarlo. El real no es la realidad, aquella que percibimos. Los objetos de la ciencia, como por ejemplo los agujeros negros, son concebidos independientemente de su observación, son el fruto de cálculos y modelos ideo-matemáticos. El real de la ciencia moderna, reducido a los cálculos matemáticos, no es de ninguna manera equivalente a la materia. En “La tercera”, Lacan (1988/1974) subraya:

Lo real no es el mundo. No hay ninguna esperanza de alcanzar lo real por la representación. No voy a empezar a argumentar aquí con la teoría de los quanta ni con la onda y el corpúsculo [...] si quieren estar al tanto, entérense ustedes mismos, basta abrir unos cuantos libritos de ciencia (p. 82).

En el discurso de la ciencia moderna, la sustancia y la cosa se revelan pulverizadas. Es en su *Seminario XVII* que Lacan (2002/1969-70) introducirá el neologismo “l’acosa con apóstrofo”, para referirse a las creaciones de la ciencia moderna y a la insustancialidad del campo donde se despliegan las creaciones de la ciencia, “hecho que cambia completamente el sentido de nuestro materialismo” (p. 171).

Lacan sostiene que la característica primera de la ciencia no es permitírnos conocer mejor el mundo, sino introducir objetos nuevos en cantidades inauditas. Para referirse a estos objetos, propone el neologismo “letosas”, creado a partir del *alèthéia* griego; también utiliza el término inglés *gadgets*⁶ (Lacan, 2002/1969-70). La ciencia hace aparecer cosas en el campo de la percepción con instrumentos tecnológicos que permiten extender los poderes sensoriales. Asistimos entonces a la producción de objetos inéditos, engendrados por la ciencia y sus aplicaciones técnicas, fruto de la alianza del discurso de la ciencia con el discurso capitalista.

“El mundo está cada vez más poblado de letosas” (Lacan, 2002/1969-70, p. 161), afirma Lacan en el *Seminario XVII*, al desarrollar el tema de la “aletosfera”. En otro momento, insistirá en este punto, preguntándose:

¿qué nos procura la ciencia a fin de cuentas? Algo para distraer el hambre en lugar de lo que nos falta en la relación de conocimiento. Nos procura en su lugar algo que para la mayoría de la gente, [...] se reduce a *gadgets* (Lacan, 1988/1974, p. 107).

Pero, ¿cuál es el estatuto de estos objetos tecnológicos, desde el punto de vista del psicoanálisis? Más que sobre su aspecto fálico, Lacan (2002/1969-70) recalca la vertiente de la satisfacción pulsional. Ligándolos al síntoma, definido como eso que vendría a responder allí donde no hay relación sexual que pueda escribirse en el inconsciente, los *gadgets* de la tecno-ciencia son portadores del goce del Uno, es decir, del goce autoerótico que surge como respuesta del sujeto al goce del Otro que no existe. Esto explica la tendencia adictiva que suele caracterizar el vínculo con estos objetos, además, portadores de los objetos pulsionales clásicos, como la voz y la mirada. Efectivamente, los *gadgets* son nuestros síntomas, y quizás esto resulte extrañamente conveniente si seguimos la hipótesis de Lacan (1988/1974), cuando se refiere al futuro del psicoanálisis:

[...] el porvenir del psicoanálisis es algo que depende de lo que advendrá de ese real, a saber, de que los *gadgets* verdaderamente se nos impongan, de que verdaderamente lleguemos nosotros mismos a estar animados por los *gadgets*. Debo decir que esto me parece poco probable. No lograremos hacer que el *gadget* no sea un síntoma, porque por ahora lo es de la manera más obvia (p. 108-9).

En resumen, si los *gadgets* logran resolver la cuestión de la relación sexual que no existe, ese sería efectivamente el fin del psicoanálisis. La apuesta de Lacan (2002/1969-70) es que los *gadgets* no aportarán la respuesta al agujero en el saber, a la falla estructural que habita la condición humana. Es poco probable que

⁶ El término *gadget* no tiene un equivalente en castellano ni en francés. Es definido en el diccionario Webster como un artefacto tecnológico pequeño, cuyo valor está más puesto en la novedad o ingeniosidad que en su utilidad práctica (Merriam-Webster's online dictionary, s.f.).

estos objetos cesen de ser síntomas. Y mientras haya síntomas, el psicoanálisis tiene un porvenir, en tanto se ocupa de aquello que hace síntoma, de aquello que no marcha.

La producción exponencial de *gadgets* posibilitada por la alianza entre el sujeto liberal del capitalismo y el discurso de la ciencia, alianza que sustituye el amo soberano de antaño, ilustra concretamente la realización de la ley de Gabor: “todo lo que es posible será necesariamente realizado”. En efecto, estamos ante una construcción fantasmática, únicamente prefigurada en las obras de ciencia ficción. Vivimos en una época donde la producción sin límites nos ha impuesto un mundo atiborrado de objetos, una infinidad de objetos de la técnica que prometen hacerlo todo posible.

A propósito del discurso capitalista y comparándolo con el discurso del amo, Lacan (1978/1972) subraya en una conferencia en Italia, que el primero está tan bien hecho que logra engañarnos, “es locamente astuto, locamente astuto pero destinado a estallar [...] es insostenible; no puede marchar mejor, marcha sobre ruedas, pero justamente marcha demasiado rápido, se consume, se consume tan bien que se consume” (p. 13).

Continuando la reflexión, me parece relevante introducir otra contribución de Lacan al debate, en la medida en que señala un punto sintomático de la ciencia contemporánea. En una entrevista, Lacan (2013/1978) afirma que la única ciencia seria y verdadera es la ciencia-ficción, porque esta “articula cosas que van mucho más lejos que aquello que la ciencia soporta enunciar: la ciencia-ficción es el misterio del ser hablante” (p. 9). Estableciendo una relación recíproca entre ciencia y ciencia-ficción, “sin ciencia, no habría ciencia-ficción”, Lacan supone una relación lógica en la cual la ciencia-ficción se constituye a partir de su exclusión del campo de la ciencia. Esta exclusión no es otra cosa que la exclusión del sujeto operada por el discurso de la ciencia.

Ya mencionamos anteriormente cómo el científico, como agente del discurso científico, no quiere saber nada de la verdad como causa, ni de su goce, lo cual desemboca en la constitución del discurso científico como ideología de la supresión de la subjetividad. Desde esta perspectiva, la ciencia-ficción deviene entonces el síntoma de la ciencia, en la medida en que aporta una respuesta frente al rechazo del saber del sujeto del inconsciente operado por los dispositivos científicos modernos.

La ciencia-ficción, como construcción mítica, revela la estructura del discurso científico, constituyéndose así en una vía para interrogar el saber inconsciente rechazado por la ciencia. Si por un lado la ciencia “solo progresa por la vía de tapar los agujeros” (Lacan, 2012/1973b, p. 581), la ciencia-ficción produce relatos que logran decir algo sobre el goce opaco de los seres hablantes, es decir, apunta a la verdad del sujeto. Es por este motivo que, desde el punto de vista lacaniano, es más seria y verdadera que la ciencia.

Técnica y tecnociencia

Interrogarnos por el lugar del discurso de la ciencia en el mundo contemporáneo, debe conducirnos necesariamente a definir la tecnociencia y cómo esta resulta de cierta forma de concebir la relación entre el ser humano y la técnica. La primera definición de la técnica fue propuesta por Aristóteles (citado por Queval, 2008): la técnica (*technè*) es, ante todo, un saber-hacer, una capacidad de hacer cosas; está inscrita en el orden los aprendizajes específicos y constitutivos del ser humano.

La técnica aparece entonces como un modo de aproximarse y apropiarse del mundo, es el “hacer” indisociable del “ser” en el mundo. Un segundo sentido de la técnica, ligado al paradigma evolutivo-adaptativo, es aquel que pone de relieve la invención del utensilio, inicialmente concebido como la prolongación de la mano, del cuerpo, mediando entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y sus creaciones. La máquina sería el tercer sentido de la técnica: se trata de la concretización de una exterioridad, desplegando el poder de fabricación fuera del cuerpo humano. Lo que es propio a la máquina, cuyo funcionamiento es autónomo, es existir por sí-misma y, por lo tanto, sustituir enteramente al ser humano. El cuarto sentido de la técnica es el de la tecnología, como teorización de una técnica, como codificación de una práctica (Queval, 2008).

A partir del año 1970, la noción de tecnología se generalizó, dando cuenta de una experiencia colectiva de mutación de un sistema técnico, que transformó para siempre las sociedades industriales. El paradigma de este fenómeno es la extensión de las nuevas tecnologías de información y comunicación a todos los campos de la existencia humana. Actualmente la informática y la informatización tienen una incidencia no solamente sobre las máquinas y los bienes de consumo, sino sobre la organización del trabajo, los modos de vida, la forma como concebimos el mundo y como establecemos los lazos sociales. Vivimos en un mundo donde incluso las relaciones amorosas son mediadas por la tecnología.

Con el advenimiento de aquello que algunos autores han denominado “la revolución tecnocientífica” (Quintanilla, 1989), más allá de la ciencia subyacente, estamos frente a la capacidad, inconcebible en épocas pasadas, de hacer realidad todo lo que antes estaba únicamente en el ámbito de las posibilidades. Hablar de tecnociencias supone admitir un sujeto en plural, en el cual concurren científicos, técnicos, ingenieros, políticos, administradores, militares, que negocian, literalmente, las acciones que se emprenden.

Esto supone igualmente la existencia de grandes laboratorios, repletos de un rico inventario de aparatos sofisticados, que contienen los códigos de aquello que debemos observar en el mundo y de aquello que seremos capaces de lograr. Del lado de la sociedad, encontramos una diversidad de dispositivos técnicos que permiten el surgimiento de fenómenos, otrora presentes únicamente en nuestros sueños: conversión de sexo, clonación, trasplantes de órganos, vientres de alquiler, cirugías estéticas. Siendo el más popular el mundo virtual e Internet, tecnología que está transformando sustancialmente todos nuestros referentes simbólicos.

Frente a la globalización de un mundo tecno-saturado, vale la pena preguntarse por las consecuencias que dicho fenómeno tiene en la subjetividad y el lazo social. ¿Cómo abordar este interrogante sin caer en el debate, con frecuencia caricatural y dicotómico, entre los llamados tecnófobos y los tecnófilos o entre los denominados bio-catastrofistas versus los tecno-profetas? (Lecourt, 2011). El psicoanálisis lacaniano no promueve de ninguna manera una satanización de la ciencia, aunque sí propone una postura crítica en la medida en que se interesa por dilucidar los efectos de las nuevas coordenadas tecno-científicas en los seres hablantes.

“Mejor pues que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época” (Lacan, 2002/1953, p. 309) escribía Lacan en 1953, invitando a los psicoanalistas a renovar sus conceptos a partir de los rasgos del simbólico de cada época. Si partimos de la idea de que el mundo virtual instala un nuevo sistema de representación o incluso de una nueva escritura (Echeverría, 2000), sería entonces necesario pensar en la actualización de nuestros conceptos redefiniendo la dimensión simbólica. ¿Cómo situar el Otro a partir de las

tecnociencias? Podemos conjeturar que esta produce efectos reales sobre los cuerpos, sobre los sujetos, efectos que tendríamos que verificar caso por caso. Sabemos que las prácticas derivadas de las tecnociencias no absorben la singularidad del goce, y que tendríamos que analizar las formaciones sintomáticas y los acontecimientos del cuerpo producidos por el encuentro, en ocasiones traumático, entre el ser hablante y la técnica.

Del lado de la filosofía, la reflexión sobre el lugar del ser humano en el despliegue extensivo de la técnica en las sociedades contemporáneas, se articula en torno a dos posiciones clásicas: la primera, que piensa el artificio externo como una prolongación del ser humano, y, en consecuencia, la condición de toda acción; y la segunda, que sostiene que la exteriorización operada por la técnica se convertiría en el semillero de la alienación humana.

Para Hegel (1807), citado por Queval (2008), fundador de la primera posición, fundamentada en la *technè* de Aristóteles, exteriorizarse significa existir, “salir de sí mismo”, superar su forma y devenir un ser más elevado, una determinación concreta anclada en la historia (Hegel, 1807, citado por Queval, 2008, p. 328). Es así como la exteriorización técnica aparece como el logro concreto de las invenciones y los poderes humanos. Esta concepción integra una comprensión de la técnica como proyección orgánica, siendo esta la expresión de fuerzas vitales del cuerpo, posibilitada por el objeto de la técnica. Esta posición frente a la técnica implica concebir, por un lado, el destino técnico del sujeto, y por otro lado, la imbricación que vincula actualmente de un modo cada vez más estrecho y fusional el cuerpo y la técnica.

El fundamento de la segunda posición filosófica frente a la relación entre el ser humano y la técnica, es precisamente el hecho de que la técnica, en tanto proyección orgánica, tiende a la exteriorización, y, en esa misma vía, corre el riesgo de enajenarse. Los críticos más acérrimos de la técnica señalan el sometimiento del hombre a las máquinas, estas últimas convertidas en entes foráneos y autónomos. La exteriorización de la técnica se muda así en un medio de alienación (Queval, 2008).

En este punto coinciden la crítica marxista a las condiciones de trabajo en la era industrial, la crítica heideggeriana sobre la pérdida de la razón en un mundo operado por la técnica, así como la crítica arendtiana de la amputación en el hombre de la dimensión fundamental de la comprensión. “Todo sucede como si en el proceso de conquista de las condiciones de liberación del ser humano, la tecno-ciencia estuviera condenada a perder las condiciones que harían razonable dicha liberación” (Queval, 2008, p. 330).

Es así como emergen una serie de cuestionamientos éticos, ligados por un lado a la humanidad de la técnica, con la idea de que la técnica cesaría de ser humana, no en el sentido de benevolente, sino en términos de la esencia técnica del hombre; y, por otro lado, a una desnaturalización del hombre, principalmente en relación a los avances médicos, tales como la clonación terapéutica, el diagnóstico embrionario y las posibilidades técnicas de la procreación artificial. Esta última, en particular, introduce necesariamente la idea de la “naturaleza humana”, cuya definición está lejos de establecerse. En la posición crítica que sitúa la alienación en el corazón de la técnica, la tesis de Heidegger (citado por Queval, 2008) aparece como el principal referente.

Para este filósofo, el fin de la filosofía —entendido como el fin del pensamiento— es el correlato directo del triunfo de la ratificación de un mundo sometido a los mandatos de una ciencia cada vez más tecnificada. Disociando radicalmente el ser de la técnica del destino humano, y haciendo de la pérdida de la razón un proceso intrínseco a una modernidad fuera del control humano, Heidegger termina por negar de forma categórica la humanidad de la técnica (Queval, 2008).

Aún si la tesis heideggeriana debe tomarse con cierta precaución. No podemos negar que abre la vía a una serie de interrogantes que se formulan desde las ciencias humanas y que coinciden con algunos planteamientos de psicoanalistas lacanianos contemporáneos. En una entrevista publicada en la prensa argentina, Laurent (2008) sostiene que “existe la idea en nuestra sociedad que todo puede ser reducido a un mundo técnico. Estamos ante un protocolo maquinista”. Allí describe espléndidamente cómo nuestro mundo social se ha vuelto ante todo técnico, porque no encuentra referentes en una ética de la responsabilidad, sino que opera en función de negociaciones múltiples cuyo fin es distribuir las responsabilidades entre una pluralidad de actores del sistema capitalista.

Si la técnica afecta todos los dominios de la vida contemporánea, ¿cuál será entonces el destino del sujeto en un mundo cada vez más saturado por la técnica? Desde la perspectiva psicoanalítica, tendríamos una hipótesis de trabajo sobre esta cuestión: en la medida en que la tecno-ciencia invade todos los campos de la vida humana, más tendremos que vérmolas con la supresión del sujeto y la consecuente producción de nuevos síntomas como acontecimientos del cuerpo.

Ciencia, ideología y derivas científicistas

La crítica propuesta desde el psicoanálisis frente al cientificismo de nuestra época no se sitúa en la serie de protestas morales que la ciencia ha despertado a lo largo de su progresión (Dessal, 2009). Dichas reprobaciones morales surgen del presupuesto a partir del cual algunos pensadores contemporáneos, como Habermas (2002) y Dyens (2008), articulan la siguiente tesis: la revolución tecnológica ha generado una mutación ontológica y metafísica tal, que su condición actual debe ser calificada de inhumana.

Si bien no le otorgan al término una connotación moral o negativa, abriendo el camino a una redefinición de “lo humano”, estos autores desarrollan su argumentación a partir del fantasma según el cual el lenguaje humano sería capaz de armonizar la aprehensión de la realidad y la comunicación. Oponiendo el lenguaje humano, definido como aquel que designa el mundo, al lenguaje informático como aquel que designa un binario, Dyens (2008) concluye que a partir de la extensión del lenguaje tecnológico a todos los campos de la vida humana, se irrumpiría en una supuesta armonía implícita en la comunicación humana.

Es bien sabido que esta concepción del lenguaje no es compartida por el psicoanálisis laciano, que considera, por el contrario, que el lenguaje nos produce como seres que habitamos realidades virtuales desde siempre, y que esta desmaterialización del mundo, tan anunciada por los posmodernos, no es tan nueva como parece, considerando que el sujeto accede a la realidad a través de “aparatos de goce”, tal como lo afirma Lacan (2001/1972-73) en su *Seminario XX*. Esto quiere decir que los sujetos tomamos la información del mundo a partir de los modos en que cada cual goza de su inconsciente (Dessal, 2009). En cuanto a la pérdida de

humanidad evocada por los críticos del cientificismo contemporáneo, el psicoanálisis no se opone a la idea de que la ciencia desfigure radicalmente la naturaleza humana, por la simple razón de que la denominada

[...] naturaleza humana no existe, nunca ha existido, y la idea de su pretendida desaparición no es más que una fantasía que poco se distingue de la fantasía científica que pretende explicar lo humano a partir de las leyes de la naturaleza (Dessal, 2009, p. 80).

Con el fin de esclarecer la posición del psicoanálisis frente al cientificismo contemporáneo, es necesario introducir en este punto una distinción conceptual desarrollada rigurosamente por algunos pensadores, retomados por psicoanalistas contemporáneos. Uno de ellos es Peteiro (2010), médico y científico español, experto en cinética celular e inmunoquímica, quien oportunamente encontró una forma de distanciarse de su práctica para deliberar sobre las formas actuales del discurso de la ciencia y las derivas científicas que están a la orden del día. En su libro *El autoritarismo científico*, Peteiro (2010) se refiere a la distinción entre las ciencias y las falsas ciencias, preguntándose dónde habría que trazar el límite entre ambas. Gestada por el espíritu iluminista, la ciencia develó los grandes secretos de la naturaleza y sus aplicaciones modificaron muy rápidamente la vida humana. Gracias a ella, alcanzamos un nivel remarcable de conocimiento en un período relativamente corto de la historia humana; formidables esfuerzos personales, así como descubrimientos geniales, permitieron demostrar la belleza del mundo, posibilitando además su transformación vertiginosa.

Para muchos, la ciencia se convirtió en el único saber posible por su capacidad de asumir el lugar de una suerte de dios axiomático. Todo esto la convierte en algo fascinante, dándole el estatuto de una creencia, una referencia única para explicar todos los fenómenos de la vida y del mundo. Para Peteiro (2009), este fenómeno de veneración de la ciencia sería, en principio, responsable de una deriva que consiste en engendrar una especie de omnisciencia, constitutiva de las falsas ciencias, la cual se basa en la creencia que incluso aquello que no es propio del campo de la ciencia pretende serlo y, en consecuencia, “tarde o temprano, la ciencia dirá todo sobre el Todo y es en este sentido que ella sigue su ruta, con el designio de convertirse en la teoría definitiva y unificada” (p. 65).

Sin embargo, los verdaderos científicos saben muy bien, por medio de la ciencia misma, que ella nunca sabrá todo sobre lo que aborda. “El principio de incertidumbre de Heisenberg y el teorema de Gödel son los límites fundamentales que implican que la ciencia, ni hoy, ni en un millón de años, alcanzará la omnisciencia” (Peteiro, 2009, p. 66).

Retomando la distinción que establece Peteiro (2010) entre ciencia y cientificismo, el psicoanalista Bassols (2011b) subraya que este último se caracteriza por la confusión del reduccionismo metodológico, necesario en toda producción de conocimiento científico, con un reduccionismo ontológico, el cual consiste en aplicar un conocimiento científico insuficiente a la explicación de lo desconocido.

A través de una lectura rigurosa de las teorías neurocientíficas contemporáneas, Bassols (2011) diferencia aquellas que no derivan en un reduccionismo que consiste en explicar absolutamente todos los fenómenos humanos, incluyendo el lenguaje, a partir de la físico-química cerebral, de aquellas que producen una variedad de explicaciones absurdas, con base en presupuestos reduccionistas sobre las cuestiones más enigmáticas en la vida humana, como lo son la sexualidad, el comportamiento moral y la identidad.

En la misma vertiente, Cottet (2013) señala también la diferencia entre la ciencia, las falsas ciencias (i.e. la astrología) y el cientificismo. Apoyándose en Canguilhem (1977), citado por Cottet (2013), quien en su escrito en torno a la pregunta “¿Qué es un ideología científica?”, en el cual califica de imitativa a una ciencia que tiene apariencia de una ciencia constituida pero no lo es, Cottet (2013) sostiene que se puede hacer semblante de ciencia: se puede observar, medir, verificar; pero hay que tener un objeto y producir un saber; “es el reduccionismo el que caracteriza el cientificismo” (p. 17).

En este sentido desarrolla el ejemplo de la psicología como ciencia del comportamiento, en tanto participa de la impostura de pretender reducir la emoción a una respuesta físico-química del organismo, de la misma manera que el conductismo deviene ideología a partir del momento en que postula la aplicación en los humanos de las leyes derivadas de observaciones en otras especies, basadas estrictamente en el modelo estímulo-respuesta. Reconociendo de entrada que toda ciencia se basa en un reduccionismo metodológico, en la medida en que depende de la definición precisa de un objeto, como lo hace Heisenberg cuando reduce la química a la física de las partículas, o el psicoanálisis al reducir lo inconsciente a la materialidad de la mecánica significante, este autor señala que en revancha, el cientificismo sería la extensión autoritaria de un método científico desarrollado en un campo, con un objeto y unas leyes de funcionamiento propias, a otro campo (Cottet, 2013).

Otro aspecto que se pone de relieve al considerar la distinción entre la ciencia y el cientificismo, es la importancia de diferenciar la ciencia de sus aplicaciones. Ya Lacan (2002/1966b) lo señalaba cuando formulaba la advertencia sobre las derivas autoritarias del programa estructuralista en las ciencias humanas. Pero quizás el ejemplo más ilustrativo de la docilidad de la ciencia es la psicología contemporánea, “ciegamente sometida a los principios de un programa de predicción, control y adiestramiento autoritario” (Cottet, 2013, p. 17).

Finalmente, el abordaje psicoanalítico de los avatares del discurso de la ciencia en las sociedades hipermodernas, pone de relieve otro aspecto, señalado por Cottet (2013) en los siguientes términos:

Hoy, el sintagma “sujeto de la ciencia” ha perdido quizás su respetabilidad. Ha perdido su universalidad porque *ha derivado en experticia*, principalmente porque ha adquirido un tinte político, en la medida que ha sido arrastrado por las *ideologías contemporáneas de la evaluación* (p. 17).

Tal como lo señalan formidablemente Miller y Milner (2004), así se erige frente a nuestros ojos la ideología de la evaluación. En su libro titulado *¿Desea usted ser evaluado?*, estos autores develan los mecanismos de esta práctica sectaria y seductora, que convierte al sujeto en anónimo, imponiéndole un falso contrato de confianza y confinándolo a un circuito consensual, el cual se apoya en una obediencia intransigente al régimen de la cifra. Los agentes de esta comedia patética que llamamos “evaluación experta” son especialistas en todos los campos imaginables, colmados de saberes técnicos aunque vaciados de pensamiento crítico; a pesar de ser marionetas, ostentan el poder de juzgar al sujeto a partir de protocolos, cuestionarios y encuestas.

Paradójicamente, en medio del vértigo de la incertidumbre generada por la liberalización económica, encontramos esta práctica de la evaluación que intenta fijar las cosas, sin darse cuenta de que jamás alcanzará el ritmo del libre mercado porque este avanza demasiado rápido. La función de la evaluación es hacernos creer en un sujeto del conocimiento, engendrando un mundo artificial basado en una falsa objetividad y, por ende, en una pretendida científicidad.

El gran secreto de la ideología de la evaluación, aquello que la convierte en una de las mayores imposturas científicas del mundo contemporáneo, es que pretende hacer equivalentes dos términos que no lo son: el valor de cálculo y el valor comercial. Deviene entonces el medio principal a través del cual el poder político, administrativo, económico, a nivel internacional o local, ejerce el dominio sobre todos los saberes y prácticas culturales, pretendiendo establecer la norma de la verdad. Es entonces a partir de los informes saturados de cifras, producidos por los expertos evaluadores acéfalos, que se toman las decisiones.

La trasmutación ideológica consiste en encubrir con un cálculo objetivo, neutro, cifrado y factual, lo que es un mero y llano ejercicio de poder. Sutilmente, la ideología de la evaluación, en su pretensión por expandirse a todos los dominios de la vida humana, ya sean culturales, educativos, sanitarios o de investigación científica, disimula y revela, en un mismo movimiento, su apetito de control universal. La ideología de la evaluación se convierte así en una forma honorable de la ley de la jungla, en la medida en que repite los derechos del más fuerte bajo el velo de la exactitud objetiva (Miller y Milner, 2004).

Ciertamente, la evaluación como formación ideológica es una de las fachadas del cientificismo contemporáneo. Esta exhibe de forma cifrada el autoritarismo científico de nuestros días, contribuyendo copiosamente a la forclusión del sujeto que el psicoanálisis pone en el centro de su experiencia: aquel que por su singularidad escapa a toda comparación y medida objetiva, aquel que tendría la posibilidad de discernir, en la medida en que se hace responsable de lo que dice. El sujeto del acontecimiento, de la contingencia, de la sorpresa, del error. Sin embargo, el sujeto del inconsciente no cesa de manifestarse como síntoma y con sus síntomas en los intersticios de las rubricas de evaluación, evidenciando que en un mundo poblado por seres hablantes no-todo lo real es susceptible de ser medido, y que en el seno de lo simbólico habita un imposible.

Si en efecto el psicoanálisis no reúne los criterios de científicidad, es quizás porque tiene otro designio, en la medida en que constituye ante todo una *praxis* que, desde Freud, opera a partir de un deseo y cuyo fin es el abordaje de los síntomas, caso por caso. ¿Qué cambiaría si el psicoanálisis cumpliera con dichos criterios? Desde mi punto de vista, plegarse a los criterios de científicidad no implicaría ninguna ganancia para el psicoanálisis, ya que cedería su lugar de extraterritorialidad con respecto a la ciencia, lugar que le permite aportar claves de elucidación sobre las vicisitudes de la ciencia en un mundo cada vez más cosificado, al mismo tiempo que sostiene, decidida, rigurosa y lógicamente, la inconmensurabilidad de lo singular.

Referencias bibliográficas

- Bassols**, M. (2011a). Il n'y a pas de science du réel. *Mental, Revue Internationale de Psychanalyse*, 22, 83-88.
- Bassols**, M. (2011b). *Las neurociencias y el sujeto del inconsciente*. Conferencia en las Jornadas de estudio Las paradojas de la salud mental del ICF, Granada, España.
- Bassols**, M. (abril, 2014). *El deseo de seguir durmiendo*. Conferencia en el IX Congreso de la AMP, París, Francia.
- Braunstein**, N.A, Pasternac, M., Benedito, G., Saal, F. (2003). *Psicología: Ideología y Ciencia*. México: Siglo XXI Editores.
- Cottet**, S. (2013). En ligne avec Serge Cottet. *Revue La cause du désir*, 84, 12-22.

- Dessal, G.** (2009). Do you wanna gen with me? *Mental, Revue Internationale de Psychanalyse*, 22, 75-81.
- Dyens, O.** (2008). *La condition inhumaine*. Paris: Flammarion.
- Echeverría, J.** (2000). *Un mundo virtual*. Barcelona: De Bolsillo.
- Freud, S.** (2002/1901) La psicopatología de la vida cotidiana. En *Obras Completas vol. VI* (9-15). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S.** (2004/1920) Psicología de las masas y análisis del yo. En *Obras Completas, vol. XVIII* (67-136). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S.** (2003/1915). Pulsiones y destinos de pulsión. Trabajos de metapsicología. En *Obras Completas, vol. XIV* (105-134). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Merriam-Webster's** online dictionary (s.f.). *Gadget*. Recuperado de: <http://www.merriam-webster.com/dictionary/gadget>
- Habermas, J.** (2002). *Futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* Madrid: Paidós Ibérica.
- Jones, E.** (1984). *Freud*. Barcelona: Biblioteca Salvat.
- Lacan, J.** (1978/1972). Del discurso psicoanalítico. En *Lacan en Italia 1953-1978* (57-86). Milán: Salamandra.
- Lacan, J.** (1988/1974). La tercera. En *Intervenciones y textos 2* (83-112). Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, J.** (2001/1972-73) *El Seminario, Libro 20. Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J.** (2002/1969-70). *El Seminario, Libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J.** (2002/1966a). La ciencia y la verdad. En *Escritos 2* (834-856). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lacan, J.** (2002/1966b). Del sujeto al fin cuestionado. En *Escritos 2* (219-226). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lacan, J.** (2002/1953). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos 2* (227-310). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lacan, J.** (2003/1959-60). *El Seminario, Libro 7, La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J.** (2004/1956-57). *El Seminario, Libro 4, La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J.** (2005/1974). *El triunfo de la religión*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J.** (2012/1970). Radiofonía. En *Otros escritos* (433-468). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J.** (2012/1973a). Nota italiana. En *Otros escritos* (307-312). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J.** (2012/1973b). Introducción a la versión alemana de un primer volumen de los *Escritos*. En *Otros escritos* (553-560). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J.** (2013/1978). Interview de Lacan sur la science-fiction. *Revue La cause du désir*, 84, 8-9.
- Laurent, E.** (2008). Hemos transformado el cuerpo en un nuevo Dios. *La Nación*. Recuperado de: <http://www.lanacion.com.ar/1028654-hemos-transformado-el-cuerpo-humano-en-un-nuevo-dios>.
- Lecourt, D.** (2011). *Humain, posthumain*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Miller, J.-A.** (2000). *El banquete de los analistas. Cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller (1989-1990)*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A.** (2005). *Piezas sueltas. Cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller (2003-2004)*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A.** (2011). *El ser y el Uno. Cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Inédito.
- Miller, J.-A.; Milner, J.-C.** (2004). *¿Desea usted ser evaluado?* Madrid: Miguel Gómez Ediciones.
- Peteiro, J.** (2009). En route pour Gattaca. *Mental, Revue Internationale de Psychanalyse*, 22, 65-74.
- Peteiro, J.** (2010). *El autoritarismo científico*. Madrid: Miguel Gómez Ediciones.
- Queval, I.** (2008). *Le corps aujourd'hui*. Paris: Gallimard.
- Quintanilla, M.A.** (1989). *Tecnología. Un enfoque filosófico*. Madrid: Fundesco.

- Ramírez, M.E.** (2005). *Clío y psyche: ensayos sobre psicoanálisis e historia*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Sarthou-Lajus, N.** (2009) L'ère de la vitesse et des grandes migrations. Entretien avec Paul Virilio. *Études*, 2 (410), 199-207.
- Skriabine, P.** (2011). La science, le sujet et la psychanalyse. *Mental, Revue Internationale de Psychanalyse*, 25, 111-116.

Para citar este artículo / To cite this article / Pour citer cet article / Para citar este artigo (APA):

Castro, X. (2016). Psicoanálisis y ciencia: puntuaciones sobre una relación necesaria, aunque imposible. *Revista Affectio Societatis*, 13(24), 26-45. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>