

El psicoanálisis en diálogo con la epistemología: un programa de investigación

JUAN MANUEL URIBE CANO



UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA



**El psicoanálisis en diálogo
con la epistemología:
un programa de investigación**



**UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA**

**Facultad de Ciencias Sociales
y Humanas**

El psicoanálisis en diálogo con la epistemología: un programa de investigación

JUAN MANUEL URIBE CANO

Uribe Cano, Juan Manuel

El psicoanálisis en diálogo con la epistemología : un programa de investigación / Juan Manuel Uribe Cano. -- Medellín : Universidad de Antioquia. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Fondo Editorial FCSH, 2018.

180 páginas ; 23 cm. (FCSH. Investigación)

ISBN 978-958-5413-67-2

Incluye índice analítico

1. Psicoanálisis 2. Psicoanálisis y epistemología 3. Investigación en psicoanálisis I. Uribe Cano, Juan Manuel II. Serie.

150.195 cd 21 ed.

© Juan Manuel Uribe Cano

© Universidad de Antioquia, Fondo Editorial FCSH de la
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

ISBN: 978-958-5413-67-2

ISBN E-book: 978-958-5413-66-5

Primera edición: febrero de 2018

Imagen de cubierta: *Sin título*. Daniel Echeverri. Grabado en
linóleo (una tinta), 20x26/50x70 cms., 2004.

Coordinación editorial: Diana Patricia Carmona Hernández

Diseño de la colección: Neftalí Vanegas Menguán

Corrección de texto e indización: José Ignacio Escobar

Diagramación: Luisa Fernanda Bernal Bernal

Impresión y terminación: Imprenta Universidad de Antioquia.

Impreso y hecho en Medellín, Colombia/

Printed and made in Medellín, Colombia

Prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio
o con cualquier propósito, sin la autorización escrita del Fondo
Editorial FCSH, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la
Universidad de Antioquia

Fondo Editorial FCSH, Facultad de Ciencias Sociales y
Humanas, Universidad de Antioquia
Calle 67 No. 53-108, Bloque 9-355
Medellín, Colombia, Suramérica
Teléfono: (574) 2195756
Correo electrónico: fondoeditorialfcs@udea.edu.co

El contenido de la obra corresponde
al derecho de expresión del autor
y no compromete el pensamiento
institucional de la Universidad de
Antioquia ni desata su responsabilidad
frente a terceros. El autor asume la
responsabilidad por los derechos de
autor y conexos.

Contenido

INTRODUCCIÓN [9]

1. DE LAS CONDICIONES DE EMERGENCIA DE LA CIENCIA Y LAS EPISTEMOLOGÍAS MODERNAS [21]

- 1.1 Los presocráticos [21]
- 1.2 El *Uno* determinista como *azar necesario* [29]
- 1.3 Platón y su apuesta dialectizante [39]
- 1.4 Aristóteles, más allá de la dialéctica: el lenguaje [44]
- 1.5 Los estoicos: una ampliación de la lógica *en y por* el lenguaje [49]

2. ELEMENTOS PARA UNA APROXIMACIÓN: DE LA LÓGICA MEDIEVAL A LA MODERNA. UNA LUCHA ENTRE UNIVERSALES Y PARTICULARES [56]

- 2.1 De la lógica medieval a la moderna [56]
 - 2.1.1 La lógica medieval y su relación con el psicoanálisis [57]
- 2.2 La modernidad: una lucha entre universales y particulares [60]
 - 2.2.1 La lucha por la experiencia: la modernidad [62]
 - 2.2.2 Leibniz o el retorno a los universales científicos [67]
 - 2.2.3 Kant: la trascendentalidad, una lógica lectura [70]
 - 2.2.4 Hegel: lógica y lenguaje [75]

3. POR UN PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA DEL PSICOANÁLISIS [79]

- 3.1 El psicoanálisis como (pseudo)ciencia: las perspectivas de Karl Popper y Mario Bunge [91]
 - 3.1.1 Popper: el falsacionismo como criterio demarcacionista [95]
 - 3.1.2 La epistemología bungiiana: una lectura del psicoanálisis [100]
- 3.2 Historia externa del psicoanálisis [104]
 - 3.2.1 De los antecedentes: de 1800 a 1920 [106]
- 3.3 Historia interna del psicoanálisis [110]
 - 3.3.1 ¿Es el psicoanálisis freudiano un *programa* de investigación científica? [110]
 - 3.3.2 Los posfreudianos: una lectura de Freud [116]
 - 3.3.3 ¿Programas de investigación o paradigmas emergentes? [121]

4. EL PSICOANÁLISIS LACANIANO Y SU PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA [132]

- 4.1 Las diferencias estructurales entre la ciencia positiva y el saber psicoanalítico: un antecedente necesario [137]
- 4.2 Dos herramientas específicas de la ciencia utilizadas en el psicoanálisis [139]
- 4.3 El cinturón protector del significante lacaniano [144]

CONCLUSIONES [155]

BIBLIOGRAFÍA [169]

ÍNDICE ANALÍTICO [175]

Agradecimientos

La presente obra hubiere sido imposible sin la competencia, pasión y conocimientos del profesor Juan Guillermo Uribe quien, como coinvestigador, estuvo todo el tiempo sumido en la búsqueda y crítica permanente de los insumos que componen esta investigación.

Del mismo modo, y gracias a la financiación que la Universidad de Antioquia le otorgó a la investigación, pudimos contar con la presencia del maestro Juan Felipe Cano como joven investigador en formación, y quien jugó un papel determinante en el establecimiento, en la versión final de este trabajo.

Por último, debo agradecer a: Sergio Esteban Arango, Juan Felipe Gómez, Gerson Goez y Luz Marina Monroy por su presencia infaltable en los comentarios, las críticas y el permanente aliento para desarrollar y superar los escollos que desalientan, y llegar a buen puerto.

A todos mi reconocimiento y gratitud.

Introducción

Parece claro y evidente, pero hay que decirlo: el saber aislado, conseguido por un grupo de especialistas en un campo limitado, no tiene ningún valor; únicamente su síntesis con el resto del saber, y esto en tanto que esta síntesis contribuya realmente a responder al interrogante “qué somos”

Erwin Schrödinger, *Ciencia y humanismo*

La observación enseña que en la polémica científica los hombres que pueden mantener la cortesía, para no hablar de la objetividad, son los menos: y la impresión de una reyerta científica siempre me resultó horrorosa

Sigmund Freud, “Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico”

Precisamente por eso se le ha vuelto a dar una consideración científica, y casi se llega a pensar que es posible una aprehensión científica de esta experiencia. Hay en esto una especie de ambigüedad: someter una experiencia a un examen científico da pie para que se piense que la experiencia tiene por sí misma subsistencia científica. Ahora bien, es evidente que no se puede hacer entrar la experiencia mística en la ciencia

Jacques Lacan, *El seminario, libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*

La discusión parece interminable cuando se trata de hablar de la cientificidad del psicoanálisis. Es tal el muro que se alza entre los querellantes, psicoanalistas,

filósofos, lógicos matemáticos y científicos, tanto sociales como naturales, que parece que no se puede llegar a un punto en el que se esclarezca con rigurosidad la cuestión. Razones apasionadas de uno y otro lado, y citas que apelan a la autoridad la mayoría de las veces, ofertan una “tranquilidad” en los campos y las praxis particulares que han zanjado, la mayoría de las veces, la posible discusión.

Esta querrela que se ha denunciado entre saberes, campos y praxis diferentes, también se presenta en el seno mismo del psicoanálisis. La diferencia política entre las escuelas –que no solo es tal, sino que marca la concepción teórica y ética y, con ello, la praxis misma– desata pasiones que llevan a posiciones extremas que, en vez de favorecer la divulgación y el esclarecimiento del psicoanálisis en el ámbito científico, conducen paulatinamente a un alejamiento, en el que cada parroquia reclama la preponderancia ante las demás, es decir, se mantienen en la posición más acientífica que se puede pensar en la actualidad, al punto de que se diría que no existe una confrontación teórica y práctica entre ellas, sino una posición dogmatizante, en la cual se defiende el dogma y el modo de comprender el psicoanálisis:

Sin embargo, el descubrimiento de un nuevo problema puede que no sea tan fácilmente explicable. Si se concibe la historia de la ciencia como una historia de programas rivales de investigación, entonces la mayor parte de los descubrimientos simultáneos, teóricos o factuales, son explicados por el hecho de que siendo los programas de investigación de propiedad pública, muchas personas trabajan en ellos en diferentes partes del mundo, posiblemente desconociéndose entre sí. Sin embargo, los descubrimientos realmente *nuevos, mayores*, y revolucionarios son raramente inventados al mismo tiempo. Algunos descubrimientos de nuevos programas, supuestamente simultáneos, han sido considerados como tales solamente debido a una falsa interpretación posterior: de hecho son descubrimientos *diferentes*, que solo más tarde se fundieron en uno solo.¹

Si no se puede revisar el psicoanálisis con las herramientas propias de la ciencia, con las epistemologías y sus criterios de validación, no podrá decirse que se eleve por encima del estatuto de un saber pseudocientífico, religioso y lleno de

1. Imre Lakatos, *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales* (Madrid: Tecnos, 2001), 34.

vericuetos propios de saberes gnósticos, de los saberes para iniciados y constituidos desde cenáculos diferentes a los centros de la ciencia y la universidad.

Muchas preguntas se suceden de este hecho: ¿las investigaciones que se adelantan en el campo del psicoanálisis son de carácter científico? ¿Existe la posibilidad de que una investigación con el psicoanálisis se llame científica? ¿Se puede trabajar científicamente en psicoanálisis? En fin, podrían hacerse muchas otras preguntas al respecto; empero, de lo que se trata es de saber si el psicoanálisis, como un saber bien constituido, puede o no elevarse a la condición de un programa de investigación científica. Si esto es posible, entonces el psicoanálisis, por derecho propio, tiene un lugar en las academias y en la confrontación científica. De no ser así, de no haber una revisión, un exponerse a los criterios de la ciencia y sus epistemologías, se seguirá amparado en la especificidad de las propuestas que cada escuela, los psicoanalistas aventajados y los adeptos propongan, garantizando un aislamiento que, en vez de favorecer el avance del psicoanálisis, lo cosifica.

Una falta de claridad entre estas diferentes propuestas y una insistencia en la continuidad entre el mundo de la fundación y las nuevas emergencias, crean la idea de la existencia de una “querrela” entre las diferentes formas de aprehender el psicoanálisis, e incluso entre los saberes “psi” que, en efecto, producen la ficción de una única teoría psicoanalítica que podría enfrentar epistémicamente otras propuestas, tanto en el campo de los saberes “psi” como en el orden de la ciencia. No obstante, lo que se halla, en primera instancia, es la ausencia generalizada de una distinción entre las diversas propuestas internas del campo del psicoanálisis, ausencia que desdice la probabilidad de hacer de este un programa de investigación científica.

En los trabajos que se han explorado, esta posibilidad no se encuentra de manera explícita, y mucho menos se deja escuchar la posibilidad de divorciar las grandes propuestas psicoanalíticas y enfrentarlas, en pro de constituir una noción interna propia, de mayor o menor científicidad. La mayor parte del tiempo se dice, tanto del objeto como del sujeto del psicoanálisis, que fundan una nueva epistemología, pero lo que se deja por fuera es que ese mismo objeto y sujeto se dicen de múltiples maneras en las diferentes concepciones analíticas

que han logrado presencia en el mundo. Esta pluralidad presente, mas no enfrentada, hace de la relativización un principio que, visto en el orden de la rigurosidad científica, es un galimatías que no se podría admitir, de modo que el estatuto epistémico del psicoanálisis es por lo menos un punto a investigar y confrontar, tanto en sus desarrollos internos como en un diálogo con las ciencias y sus posturas epistémicas.

Resulta entonces prioritario adelantar una investigación en la cual, en primera instancia, se diluciden los orígenes de la fundación de la ciencia y sus relaciones con nuestra concepción de ciencia moderna, para vislumbrar así las formas de presencia de estos elementos fundadores en el campo “psi” y, de manera particular, en el campo del psicoanálisis, entendido como saber moderno.

Dado esto, es necesario adentrarse en una revisión de las diversas propuestas teóricas internas del psicoanálisis, que posibilite diferenciar a las mismas y así determinar si es posible comprender y trabajar el psicoanálisis como un programa de investigación científica desde la teorización lakatosiana. De acuerdo con ello, se hace menester contrastar la rivalidad entre estas teorías y determinar cuál de ellas sería la que habría que retomar para la praxis y el eje de investigación del psicoanálisis.

Para lograrlo, es preciso llevar a cabo un periplo teórico que contiene, en cuatro capítulos, los elementos que permitirán al lector acercarse a los fundamentos epistemológicos, teóricos y conceptuales de los constructos filosóficos y psicoanalíticos, y la forma como estos se anudan entre sí.

Consecuentemente, en el primer capítulo, titulado “De las condiciones de emergencia de la ciencia y las epistemologías modernas”, se ofrece una suerte de propedéutica a la forma en la que en el pensamiento clásico griego –el cual incluye a los pensadores presocráticos y estoicos, deteniéndose de manera obligada en Platón y Aristóteles– se instauraron los primeros fundamentos del pensamiento científico, tal y como los conocemos hoy en Occidente, pues cabe aclarar que, si bien hay indicios de construcciones teóricas científicas en otras culturas allende la griega, no es posible negar la incidencia de dicho pensamiento en nuestra cultura.

Su relevancia radica en el sometimiento del pensamiento científico a procesos de abstracción, pues de allí se sigue el intento por dar respuesta a las preguntas que apuntan al origen, principio y causas que rigen y explican el universo. El conocimiento objetivo, sustentado en el lenguaje, enlaza simultáneamente la pregunta por la *arché*, así como por las condiciones y posibilidades del conocimiento y el acercamiento que del mismo puede hacer el hombre a través del lenguaje; pregunta vigente hasta nuestros días y que permitió la emergencia de la ciencia de la lógica como estructura formal básica de las ciencias y, con ello, del pensamiento científico.

Dicha construcción permite, además, establecer la diferencia de clase entre el conocimiento científico, episteme, y aquel que parte de la subjetividad humana, la opinión o *doxa*; distinción que, a su vez, instauro el camino de una organización lógica, estructurada y sistemática del conocimiento que abandona el parecer y las apariencias, para centrarse en el desocultamiento de lo que es la cosa, *to pragma*, la cual trasciende el plano de la metafísica para ubicarse también en el plano de lo cognoscible por el hombre.

Otra distinción necesaria se da entre la episteme y el *sophos*. Si la episteme se concibe como el conocimiento científico amparado en los objetos del mundo, del *sophos* hay que decir que se concibe como un saber que parte de una posición o de una decisión individual, la cual permite vivir según preceptos éticos o morales con el otro. Como es evidente, la construcción del saber científico parte de la primera, mientras que el último se ocupa de la construcción de principios éticos y políticos que permiten la comprensión del sujeto como engranaje de la sociedad. En otras palabras, mientras una vía del conocimiento pone su esfuerzo en saber de lo exterior, de la *physis* o naturaleza, la otra, más intrínseca al sujeto, se ubica del lado de la gnosis y de los conocimientos místéricos e iniciáticos, compartiendo, no obstante, ambas esferas del conocimiento un punto de convergencia: el problema de la verdad.

Del lado de la introducción de las matemáticas, y con ellas del número, el conocimiento se topa con una nueva acepción de la verdad, pues se trata de una verdad que no necesita más que de sí; es allende los sujetos y las demostraciones que estos pudieran hacer por fuera de la misma, con lo cual se ubica en la

cúspide del conocimiento humano. De allí se derivan los postulados de pensadores tales como Parménides, Demócrito y el matemático Filolao, que, grosso modo, abarcan, cada uno desde su particularidad, el problema del ser y el pensar, lo determinado y lo indeterminado y su vínculo con el atomismo, poniendo de manifiesto la existencia de lo Uno y lo múltiple.

El segundo capítulo, intitulado “Elementos para una aproximación: de la lógica medieval a la moderna. Una lucha entre universales y particulares”, brinda un acercamiento a las teorías que en la modernidad fundaron los principios de la lógica como ciencia formal del pensamiento. Tras el ensanchamiento que los estoicos hicieron de tal ciencia al introducir variables ordinales en ella, perdería su influencia hasta lo que se conoce como implicación material, concepto desarrollado plenamente hasta la consolidación de la lógica moderna. Dicho periodo medieval comprende desde el siglo v hasta el xv, el cual está enmarcado por las preocupaciones que formuló Aristóteles como predecesor de tal época, hasta alcanzar las concepciones de Ockham, Aquino y los lógicos integrantes del Port-Royal.

Pueden resumirse las problemáticas de tal periodo en dos: de un lado, los silogismos hipotéticos devenidos de la silogística categórica y modal de Aristóteles y los estoicos y, de otro, los postulados que de la mano de Antoine Arnauld y Pierre Nicole se dieron a conocer con la publicación de su obra *Lógica o arte del pensar* (1662). Los postulados hacen referencia a un problema inédito hasta ese entonces, relacionado con un nuevo tratamiento de la doctrina de las propiedades de los términos y la generalización de las doctrinas antiguas, para ser retomadas con una nueva mirada y bajo la clara influencia del *Discurso del método para conducir bien la propia razón y buscar la verdad en las ciencias*.

De lo anterior, se sigue un tratamiento a los términos especializado, su relación con el sujeto y el predicado de la oración y, en términos amplios, del *Logoi* y los tópicos aristotélicos. Dicho desarrollo influenció los alcances de la lingüística en el siglo xix, para convertirse en la disciplina que da cuenta del lenguaje y la forma de apropiación de este, de los sonidos, los cambios fonéticos, el significado de las palabras y las oraciones, entre otros aspectos. Autores como Saussure, Jacobson y Benveniste son los principales representantes de

dicha disciplina, de la cual el psicoanálisis freudiano teoriza sobre el significado de los equívocos y el lacaniano reformula su concepto nodal de significante.

Si se ha sostenido que la lógica es condición sine qua non de la ciencia y del pensamiento, esto quiere decir, con Descartes, que los contenidos del pensamiento se juegan del lado de las proposiciones enunciativas, esto es, del lado del pensamiento proposicional, lo cual quiere decir que de lo que se trata es de una indagación acerca de las condiciones de posibilidad, del cómo y del porqué de las cosas, haciendo de lo particular una suerte de episteme que se valida a partir de la experiencia particular. Se trata entonces del peso del juicio como función y facultad del pensamiento, y su adecuación con los contenidos que están por fuera del sujeto, en su intento por establecer una correspondencia entre este y lo externo a él, para erigir a partir de allí una analítica que permita el tránsito del enunciado judicativo hacia lo universal.

Ahora bien, con Kant el viraje es de otra naturaleza. Tras beber de los planteamientos de Leibniz, postula su lógica desarrollada en una metafísica, esto es, la lógica trascendental en la que sostendrá que, en tanto teoría del conocimiento, es la única vía epistemológica a partir de la cual el hombre puede ser crítico en su entendimiento, lo que significa que los problemas de la explicación del mundo se dan, según su concepción, en términos de los *logoi* que los expresan. De ahí que para el hombre no exista ni lo real, ni las cosas del mundo, sino las representaciones que construye de ellas. Así pues, el filósofo de Königsberg distingue entre la lógica general y la lógica trascendental, aludiendo a que la primera se refiere a la abstracción de objetos tanto empíricos como intelectuales, mientras que la última se refiere directamente a los objetos del entendimiento.

Del lado de Hegel se ofrece un esbozo de su teoría, con el propósito de nutrir la investigación. Para ello, y tomando como punto de referencia la *Ciencia de la lógica*, el filósofo sostendrá que es la lógica la ciencia que se encarga de comenzar sus indagaciones a partir de sí misma, con el fin de abandonar todo conocimiento especulativo e ingresar directamente por el sendero de la ciencia. Tras la crítica al filósofo de Königsberg, el autor sostendrá que es necesario analizar las categorías con las cuales opera el pensamiento, para así develar cómo se articulan con el lenguaje del hombre, articulación que pone nuevamente de

manifiesto los problemas lógicos de los universales y particulares, los mismos que inaugurarán la forma de construcción del conocimiento positivo.

El tercer capítulo, llamado “Por un programa de investigación científica del psicoanálisis”, expone como punto de partida la pregunta por el status científico del psicoanálisis, pregunta por la cual todos y cada uno de los saberes construidos por el hombre han pasado en algún momento que se diga fundamental para los mismos. La praxis psicoanalítica no será la excepción; para ello, se hace un recorrido por los postulados de epistemólogos como Kuhn, Lakatos y Popper, entre otros, para establecer que todo el conocimiento es conjetural, y que el mismo está sujeto a constante revisión y mejora, de ahí que no sea posible hablar de una verdad estática y última en la ciencia. El programa propuesto por Popper y revisado por Lakatos propone que, si bien el conocimiento está sustentado en teorías, estas son conjeturas criticables y, por ende, están sujetas a revisión y corrección permanente.

Lo que determina que un programa de investigación sea científico es que su teoría lleve a descubrir nuevos hechos o fenómenos que, hasta ese momento, otros programas no habían previsto; así pues, los saberes que integran el campo “psi” –psiquiatría, psicología y psicoanálisis– dependen en línea directa del programa de investigación científica en el cual se apoyan, tanto la medicina como la biología.

Es sabido que, desde la perspectiva popperiana, el psicoanálisis freudiano en tanto no admite la falsación de sus teorías –al igual que la teoría materialista de la historia de Marx y la psicología adleriana–, niega de paso los demás requisitos que lo constituirían en ciencia y lo relegan a una doctrina. Empero, es menester aclarar que, para los propósitos investigativos, la pregunta por el status científico del psicoanálisis se responde desde la simultaneidad de las propuestas teóricas del psicoanálisis freudiano, posfreudiano y lacaniano al unísono. Ahora bien, desde la perspectiva lakatosiana, habrá que sostener que el programa del psicoanálisis, si se hace equiparable con el freudiano, será entendido como una versión débil de un verdadero programa de investigación científica.

Tal es, pues, grosso modo, el panorama que, permeado por claros y evidentes problemas científicos, abordados mediante diversas posturas epistemológicas,

determinarán el carácter científico o acientífico del psicoanálisis, próximo a hallar respuesta en este trabajo investigativo; para tales efectos, la introducción del neuropsicoanálisis y sus aspectos fundacionales serán determinantes a la hora de establecer una posición definitiva respecto a su status.

Consecuentemente, en el cuarto y último capítulo, “El psicoanálisis lacanian y su programa de investigación científica”, se propone el desarrollo y esclarecimiento de la pregunta por la cientificidad del psicoanálisis, tras la amplia perspectiva epistemológica ofrecida anteriormente. Se comienza entonces por declarar que, según la metodología lakatosiana, tanto el psicoanálisis freudiano como el posfreudiano pueden considerarse ambos programas de investigación científica, siendo el momento entonces de aproximarse a establecer la cientificidad del psicoanálisis lacanian.

La introducción y el uso de la lógica y las matemáticas, por parte del psicoanalista francés al interior de su constructo teórico, hacen parte de los saberes propios de la sociedad moderna, la misma que, utilizando un lenguaje, se funda como sociedad humana, determinada y creada por el significante. Siendo rigurosos, tendría que decirse que la aparición del significante inaugura no solo la posibilidad del significado en términos gramaticales, sino, más allá de esto, al sujeto mismo.

Por el hecho de ser hablados –más que hablantes– somos habitantes de una sociedad moderna, en tanto el ser modernos presupone una forma especial de vínculo con el Otro entendido como ciencia, relación de la cual en nuestros días se patentiza aún más la imposibilidad de escabullirse. Y es que dicha relación del sujeto con la ciencia implica el sacrificio de aquello que le es más íntimo, esto es, el desconocimiento y pérdida de su deseo, lo que, parafraseando a Lacan, hace que dichas condiciones sean precisamente las que establecen y posibilitan que el sujeto de la ciencia y del psicoanálisis sean el mismo.

Como consecuencia lógica, se tiene entonces que, en tanto el sujeto del psicoanálisis deviene del campo y el tiempo modernos, en términos de su relación con la ciencia y una forma específica de saber, el capitalismo como sistema económico, la universidad como espacio que “posibilita” la construcción del saber y la sociedad científica constituyen la triada que diluye toda particularidad del

sujeto, en tanto este sacrifica y anula el saber de sí por hacer parte de la sociedad, que le impone dichas formas de relación con el saber y el Otro, ofertándolas como las únicas posibles. Los ideales de riqueza, inmortalidad y autarquía –al igual que los ideales de la Revolución francesa– caen de nuevo en el vacío y en la promesa de nuevos sustitutos, cuya función no es otra que el borramiento de ese sujeto, que es sin duda quien asume las consecuencias de dicho efecto alienante, sin muchas posibilidades de subvertirse de él.

Tratándose, pues, de dicho sujeto, es este el escenario que posibilita la emergencia del mismo, en tanto lo anterior se convierte en condición epistemológica del mismo; si bien Lacan insiste, a lo largo de toda su obra, en el carácter no científico del psicoanálisis, las condiciones particulares de este sujeto son las que a su vez lo habilitan para establecer el sujeto del inconsciente y su íntima relación con el significante, vigente hasta nuestros días y presentificado en su concepción de estructura.

Una de las condiciones propias de la epistemología estriba en sistematizar el conocimiento, de manera que tenga una coherencia interna, la cual posibilita a su vez la transmisión y praxis del mismo. Siendo consecuentes, la aparición de dicha episteme, aun tratándose de una concepción lejana de la positiva de ciencia, en tanto transmite el conocimiento, tiene un poder explicativo y conlleva una metodología específica, ubica dentro de dichos criterios al psicoanálisis lacaniano para establecerlo como un programa de investigación científica.

Se suma a lo anterior la utilización que Lacan introduce de la lógica-matemática y la racionalidad en la construcción de su propuesta psicoanalítica; de la primera puede sostenerse que hace parte de la construcción de lenguajes artificiales dentro de una praxis, para establecer razones válidas y científicas frente a respuestas vacuas. Del lado de la racionalidad se dirá entonces que es el intento por dar una respuesta al por qué de un hecho o fenómeno, más allá del cálculo y exactitud de las matemáticas, abandonando mánticas o míticas en su proceder. Queda claro entonces que ambas herramientas propenden por el afán de la demostración científica, aunque, si bien el psicoanálisis está lejos de ser una ciencia en la acepción positiva del término, aspira y anhela serlo insistentemente, por ello acude a elementos que le brindan el rigor y los procedimientos que le

otorgan una especificidad científica única, en su intento por buscar el por qué, la razón, las causas y, con ello, la etiología de las disfunciones particulares de los sujetos con los cuales se las ve a diario en su praxis.

Este es, en síntesis, el recorrido histórico y conceptual con el que el lector se enfrentará en este trabajo investigativo, del cual es un imperativo ético implícito afirmar que, si bien hubo aciertos y ganancias, también existieron limitantes y deficiencias en ese intento por establecer un status científico para el saber psicoanalítico, en el cual tanto Freud como Lacan resultaron inéditos y adelantados para su época, al buscar incesantemente establecer nuevas formas de construcción de la ciencia y ampliando dicho concepto, para moldearlo hasta su servicio y utilización particular.

En términos metodológicos, la propuesta se desarrolla dentro del marco de una investigación cualitativa, toda vez que se atiene a lo presupuestado en el orden teórico y a los productos sociales que se han dado a lo largo de la tradición. No exige, pues, tener parámetros de medición fijos, ni estadísticas que sean necesarias confrontar con una realidad fáctica inmediata.

La investigación parte de categorías que la tradición ha mantenido en el horizonte y que, de una manera u otra, todas las disciplinas sociales han abordado y que, por supuesto, el psicoanálisis ha trabajado en su especificidad. De modo que nuestros conceptos han sufrido un cambio a través de los tiempos, al punto de que han de ser revisados en su originalidad y en los modos de empleo que han tenido en su múltiple abordaje, como bien lo recuerda la doctora Eumelia Galeano: “los investigadores cualitativos parten de categorías teóricas preliminares o de conceptos sensibilizadores que proveen un sentido general de referencia y orientación para aproximarse a las instancias empíricas”.²

El ejercicio investigativo se realiza como un proceso semiestructurado, por cuanto puede ser ampliado o restringido de acuerdo con la calidad de los textos que se pretenden trabajar, y es flexible en la medida en que, una vez abordados los elementos, las categorías y los conceptos, se siguen lineamientos que

2. María Eumelia Galeano, *Metodología de la investigación cualitativa* (Medellín: Fondo Editorial Eafit, 2000), 7.

se pueden relativizar, pues no son estándares, lo que hace que la investigación sea sistemática y se rija por lineamientos y presupuestos rigurosos, pero no por cosificaciones dogmatizantes.

El enfoque predominante en la investigación es hermenéutico, ya que se apoya en textos escritos que hacen parte tanto de la tradición filosófica-epistemológica, como del psicoanálisis, para realizar un análisis de los mismos en espiral y en ascenso, con lo cual la información obtenida se va paulatinamente poniendo en el horizonte de nuestra contemporaneidad. Este ciclo hermenéutico es necesario para llevar a buen puerto la tarea investigativa.

Así pues, la investigación *Psicoanálisis y epistemología: un diálogo en ciernes* se fundamenta en el enfoque hermenéutico, ya que “la hermenéutica, como interpretación y entendimiento crítico y objetivo del sentido y de la comprensión de textos escritos o hablados, nutre esta propuesta investigativa”,³ toda vez que, consecuentemente, el trabajo investigativo está en los textos y documentos que, tanto la filosofía y la epistemología como el psicoanálisis, han entregado, buscando siempre tener un contexto bien definido de cada uno de los conceptos y categorías que implica la investigación.

El criterio de validación está garantizado en cuanto las inferencias resultantes de la técnica aplicada y la revisión crítico-textual se sostengan frente a otras inferencias o datos que brinden las fuentes consultadas. Con esto, la sistematicidad de la construcción lógica de la investigación –de sus categorías, conceptos, hipótesis y de la propia pregunta de investigación– encuentra su validez interna.

Sea entonces el momento de comenzar la travesía por este “cosmos” de los fundamentos que soportan la ciencia y sus epistemes, hasta descollar en el campo del psicoanálisis y avizorar sus posibilidades internas y externas; sea este el momento de intentar aprehender las posibilidades de un programa de investigación científica, instalado del lado del saber analítico.

3. Galeano, *Metodología de la investigación*, 17.

1. De las condiciones de emergencia de la ciencia y las epistemologías modernas

1.1 Los presocráticos

Solo un criterio epistemológico convalida la existencia de un conocimiento científicamente fiable en su praxis. La ciencia constituye el evento más elevado de la producción cognoscente investigativa que la humanidad ha logrado. Es la suprema realización del orden, la belleza de la forma y la libertad del pensamiento. No es pensable que solo la modernidad haya dado como resultado tan extraordinario logro, pues la ciencia surge desde el mismo momento en el que los hombres inquietan la totalidad de lo real, cuando, al preguntarse por la causa de un evento, intentan dar una respuesta cuya característica está siempre en el fondo, ligada a una lógica que se hace presente aun en la respuesta mítica de los primeros pueblos.

Ahora bien, tampoco podría decirse que la ciencia comienza con el pensamiento griego. Con anterioridad se encuentra la observación astronómica de los caldeos, la rigurosa meteorología de los sumerios, la inmensidad de las pirámides egipcias, entre otras producciones y construcciones que revelan un profundo conocimiento y dominio de la técnica, que constatan la existencia del pensamiento científico, pero que carecen de ese someter los logros de la experiencia y la realización técnica a procesos de abstracción.

Precisamente, este carácter de sometimiento del pensamiento científico a los procesos de abstracción es lo que marca la diferencia en la cultura griega, ya que esta somete lo que trae la tradición y sus propios logros a esta dimensión, intentando dar cuenta de las causas por las cuales se pueden postular principios universales que respondan por los orígenes y principios del universo. Antes del mundo griego, el pensar científico se detenía a las puertas de lo que podría llamarse, en sentido estricto, *ciencia*, entendiendo por esta el pensamiento científico, sumado a la realización técnica y a los procesos abstractos que conllevan el esclarecimiento de las causas, “porque verosímilmente había en el pensamiento griego, que se traduce en el lenguaje, una aptitud particular para crear las formas del conocimiento objetivo”.¹

Grecia se constituye en la *arché* de lo que se conoce como la ciencia moderna o, más estrictamente, en la *arché* de la ciencia. Consiste este hecho en la apropiación, análisis y comprensión del lenguaje y sus múltiples posibilidades, que darán como resultado la postulación de una lógica argumentativa, que llevará paulatinamente a la urgencia de la demostración soportada en postulaciones axiomáticas, que son los límites mismos de lo posible.

Esta característica y especificidad del pensar griego lleva a que la episteme –inteligencia, conocimiento, saber, ciencia, destreza, pericia– se contraponga a un conocimiento que se produzca solo desde la fibra sensible o desde la opinión, *doxa*, para signar un saber organizado, lógico, sistemático y fundamentado en la demostración que alguien ha podido producir, aprehender y, de hecho, transmitir. En este sentido, para el mundo griego la episteme habilita para el develamiento de la verdad en un más allá del engaño y las apariencias, vale decir, para desocultar la sombra, *lethos*, penetrar en procura de asir lo-que-es en una determinada *to pragma*, una determinada *cosa*, hacerla cognoscible purificando, decantando, quitando los velos que encubren lo-que-es de *la cosa*.

El *to pragma*, *la cosa*, no puede ser pensada única y exclusivamente en la dirección del saber metafísico; más allá de este sentido, peyorativo en algunos

1. Robert Lenoble, “Orígenes de la pensée scientifique modernité”, en *Obra colectiva. Histoire de la science* (Paris: Pleyade, 1957), 389.

campos, se traduce como la cuestión a la cual se dirige el conocimiento, al que se le ha de aplicar el “criterio de verdad”, entendiendo por este la característica, norma o regla que posibilita discernir la verdad o falsedad de un juicio, de modo que son criterios para ello la ausencia de contradicción interna, la formalidad y la rectitud del contenido que se conoce como adecuación.

Ahora bien, existe un hecho desde los tiempos fundacionales que consiste en marcar una clara distinción entre lo que podría llamarse la episteme y el *sophos*. Del lado de la episteme, se trata de un conocimiento que se soporta en los objetos del mundo, un conocimiento de lo que podría denominarse la naturaleza de las cosas, objetos y hechos naturales que habitan el cosmos y el mundo, y, a la par, al agente cognoscente propulsando el pensamiento científico, si bien no la ciencia en sentido estricto. Esta episteme logra asociarse con algunos elementos técnicos y producir, desde la reflexión y la praxis, elementos y herramientas que soportan los avances de estos tiempos de emergencia, de fundación. Del lado del *sophos* se tiene un saber que consiste más en una posición, en una decisión individual que permite vivir conforme a principios morales o éticos que hacen posible que un hombre exista y “con-viva” armoniosamente, en medio de la diferencia de sus semejantes y de las dificultades propias de ello. Habla el *sophos*, entonces, de condiciones objetivas devenidas de las limitaciones propias promulgadas por la ley, la norma o el mismo precepto divino. Es vivir conforme a unos principios que no intentan producir una episteme en sentido estricto, y, cuando se aproxima al concepto de conocimiento, en la mayoría de ocasiones termina jugada del lado de las gnosias, conocimiento ligado al orden oracular, misterioso e iniciático.

Vale sostener, desde este punto de distinción, que la episteme está siempre puesta del lado de una investigación sobre objetos que están en el mundo, exógenos al mismo agente, aunque puede y, de hecho, es afectado por estos, exigiendo que sus productos y desarrollos cognoscentes sean efectos de una demostración que se ajusta, mínimamente, al orden lógico. Esto, aunque de modo incipiente, se puede nombrar como una epistemología en cuanto a coherencia interna. No así al *sophos*, que, teniendo una coherencia interna, primordialmente se ajusta al principio divino o legislativo de los estados de gobierno. No existe una exigencia demostrativa, no tiene por qué responder al criterio de demostrabilidad exigido a la episteme, ni se exige en él un indagar, un investigar

sobre objetos para producir conocimientos que desplacen los límites, los horizontes comprensivos de la naturaleza. Empero, si bien es cierto que estas exigencias no son propias del *sophos*, este concentra su mirada en un objeto que, estando en el mundo, exige su comprensión, que no amplía la esfera comprensiva de la naturaleza, pero permite la emergencia de los principios éticos, políticos y la aprehensión del agente cognoscente como sujeto a una sociedad.

Resulta evidente que los principios que se les exigen a la una y al otro no pueden coincidir, a menos que se piense en realizar analogías o trabajos de contraste y comparativos que, a la postre, resultan estériles en términos del progreso de una y otro.

La emergencia y antecedentes de la ciencia y la epistemología modernas se lían a la episteme y no al *sophos*, una vez aquella, devenida ciencia y epistemología modernas, soportará la emergencia de nuevos conocimientos que no comparten el campo de los descubrimientos o inventos del campo de los *sophoi*.

Podría, entonces, sostenerse que existe una diferencia, no de grado, entre aquellos pensadores que dirigían su actividad a la producción de la episteme, al conocimiento del mundo y sus objetos, y aquellos que dedicaban sus fuerzas a producir un saber conforme a principios, o bien divinos, o bien venidos de la promulgación de las leyes y preceptivas humanas.

Esta claridad aquí planteada presenta la dificultad de que la mayoría de los hombres que se dedicaban a la indagación sobre el mundo, a la episteme, la mayoría de las veces eran llamados sabios, pues sus propuestas servían tanto como sentencias como leyes para el comportamiento humano, es decir, se entremezclaban de una manera tal, que ser lo uno implicaba ser lo otro, el científico era a la vez el sabio. Sin embargo, mantener la diferenciación es relativamente fácil, en la medida en que los llamados presocráticos, insignias de esa entremezcla, no estaban, estrictamente hablando, ligados ni obligados a la filosofía, como aquellos que vinieron después de la emergencia del fenómeno socrático, para insistir en la *sophia* como ideal, a partir del cual habrá de entenderse toda antropología filosófica, como lo señala Ernst Cassirer.²

2. Ernst Cassirer, *La filosofía de las formas simbólicas/Antropología filosófica* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1983).

En el caso de los naturalistas, nombre que parece mucho más apropiado para los fines de la presente investigación, hay una pregunta que se pone del lado de lo exterior, que interroga y duda sobre lo que es el mundo, mostrando claramente la división entre el que inquiere y aquello en que recae la pregunta, una división en la que se habita un mundo que por principio es diferente al ego y exige ser conocido. Esta pregunta dirigida al mundo hace que las respuestas estén puestas en el orden de los elementos, de las condiciones evidentes, de aquellas cosas que componen y dan vida al mundo, identificadas, en su respectiva escuela, con el agua, el aire, el fuego, la tierra y el enigmático *apeiron* de Anaximandro.

Los jonios marcaron un comienzo que, si bien se lía a la dimensión mítico-religiosa, va a obligar a sostener una lógica que “determina” que toda producción, independiente del campo en donde se realice, sea demostrada en cuanto posee una estructura interna que le da consistencia. No es una especial condición la del pueblo griego, no es lo excepcional y extraordinario lo que hace de ellos la *arché* de Occidente, sino su capacidad para postular y utilizar la lógica como herramienta que da consistencia al logos.

En consecuencia, el pensamiento griego no podría entenderse como falto de método ni de reglas. Dichas reglas y métodos, como es la constante a lo largo de la historia, marcan luchas internas por la preponderancia de un sistema sobre otros. La hipotética armonía del pensamiento griego es eso, una hipótesis fácil de refutar, ya que una constante lucha interna entre los modos de aprehender y configurar leyes y principios se constata a lo largo de su historia, luchas que también se producen contra fuerzas hostiles, entendiendo por ellas un sinnúmero, siempre creciente, de aptitudes que se resistían ante la evidencia que advenía, en la mayoría de los casos, de las posiciones subjetivas en contra de la evidencia empírica.

Ahora bien, la episteme griega, al igual que el *sophos*, está marcada y antecedita por el problema de la verdad. Toda investigación tiene como horizonte, finalidad y objetivo la verdad. Así, los jonios que trabajaban detenidamente lo “evidente” empírico estaban muy próximos al objetivo de una investigación científica en sentido moderno. Pero, como se ha señalado anteriormente, su profunda

adhesión al evento míticoreligioso los mantenía allende la utilización que harán los pitagóricos del número, de la matemática en lo referente a esos objetos que ingresan en lo que es posible llamar, con Cassirer, “la profunda consciencia reflexiva de sí mismo”.³ Esto quiere decir que el *anthropos* se convierte en un objeto que puede y debe tratar, y tratarse, bajo el determinismo del número.

La presencia de las matemáticas hace posible un tratamiento de la geometría y sus teoremas, de los objetos matemáticos y los matematizables, dado lo cual no se hace necesaria la materia, tal como lo refiere Proclo: “considerando los principios desde arriba e investigando a fondo los teoremas por la vía del pensamiento puro, sin recurrir a la ayuda de la materia”.⁴

La introducción del número y de las matemáticas arroja un nuevo y determinante modo de la verdad. Una verdad que no necesita de nada diferente de sí misma: su existencia no depende de los sujetos individuales, ni de las demostraciones empíricas, no requiere indagar nada por fuera de ella y, en esa proporción, se hace soberana y determinante para el saber y el conocer, se hace paradigma en el sentido moderno del término. No obstante, aún no se podría decir que el pensamiento matemático alcance a sostener de manera independiente ese objeto, el matemático, en su pureza reflexiva y operacional. Así, busca entonces darle forma desde aquello que en la propia tradición se ha identificado con la verdad, a saber, el ser; darle consistencia de verdad al número, gracias a la forma del ser, conlleva que la materialidad de la esencia de lo-que-es no se busque en las materias sensibles empíricas de los físicos, sino que debe buscarse en una materia primigenia en sentido general, que reside en el reino del pensamiento puro.

De ahora en más, todo lo que sea objeto de conocimiento y de saber tiene, sin excepción, que actuar en conformidad con el número y su esencialidad. Sin el número no será posible ni comprender, ni aprehender nada que sea digno de llamarse epistémico ni sabio. El número da conocimiento, muestra rutas que ayudan a salir de los laberintos y arroja luz sobre las oscuridades y lo desconocido.

3. Cassirer, *La filosofía*, 35.

4. Proclo citado en Geoffrey Kirk, John Raven, y Malcolm Schonfiel, *Los filósofos presocráticos* (Madrid: Gredos, 1987), 470-71.

Filolao, en una de sus sentencias, recuerda:

[...] pues la naturaleza del número infunde conocimiento, guía e instruye a cualquiera en cualquier cosa que resulta dudosa o desconocida. Si no existiesen el número y su esencia, nada sería claro en las cosas para nadie ni en sus relaciones consigo mismas ni en sus relaciones con otras cosas. Pero el número hace que todas las cosas, puestas en consonancia dentro del alma con las percepciones de los sentidos, sean cognoscibles y correspondan unas con otras conformes a la naturaleza del gnomon, prestándole corporeidad y disociados y separando cada una de por sí las relaciones entre las cosas, tanto las que limitan como las ilimitadas.⁵

Así como Filolao entrevé en el número y su esencia la posibilidad misma de dar consistencia al concepto de ser, otros pensadores de su época vieron la garantía de mantener a distancia toda mentira, pues, por primera vez, se hace valer absolutamente el concepto de ciencia amarrada a la lógica demostrativa y al número, como soporte de la verdad del ser.

El empeño heraclíteo en la existencia de una ley universal del logos es una manifestación determinante del saber y el conocer matemáticos. El metro, la medida como constante del pensamiento griego, llega incluso a impactar en el mundo de los sofistas, quienes, en boca de Protágoras, su representante más agudo según las noticias de la tradición, sostendrán “que el hombre es la medida de todas las cosas”.⁶

La medida, concepto determinante de la ciencia griega, penetra y se apropia de la totalidad de la realidad, la hace suya, de suerte que es la episteme la constante de estos desarrollos. Sin embargo, un problema insiste y hace presencia, el del fluir, la insistencia en la substancia que exige que se atienda tanto a lo discreto como a lo continuo, es decir, en la disolución y la permanencia. Disolución y permanencia en las que el ego del investigador y el objeto investigado se desvanecen en la serie de acontecimientos y procesos que la ciencia empírica constata.

5. Filolao citado en Kirk, Raven, y Schonfiel, *Los filósofos presocráticos*, 459-62.

6. Protágoras citado en Kirk, Raven, y Schonfiel, *Los filósofos presocráticos*, 572. Véanse también: Platón, “Crátilo”, en *Diálogos*, Vol. 2 (Madrid: Gredos, 1983), 385a, y Platón, “Teeteto/Sofista/Político”, en *Diálogos*, Vol. 5 (Madrid: Gredos, 1988), 152a.

Dar respuesta a esta problemática lleva a decidir que, por encima de cualquier constatación empírica, el pensamiento debe ocuparse de circunscribir la égida del ser y determinar su unidad como inmutable, eterna e indivisible en cuanto garantía de la verdad. Esta tesis es llevada a su punto más alto con los aportes que Zenón crea y “demuestra”, los cuales postulan la teoría de los principios matemáticos y lógicos, tal como el tercero excluido de su amigo Parménides.

El célebre poema de Parménides postula la unidad de ser/pensar, creando el problema más agudo que la modernidad filosófico-científica podrá atender. Para Parménides, la garantía de la verdad estriba en una unidad de la cual todo devenir surge como apariencia, no acepta la disyunción entre el ser y el pensar “pues sin el ser, en el que aparece expresado, no podrás nunca dar en el blanco del pensar, puesto que fuera del ser no existe ni existirá nunca nada”⁷.

Pensar y ser, en su unidad, llevan a que se acepte que solo pensando una cosa, cualquiera sea ella, es posible llegar a la verdad. El ser de una cosa que se piensa y revela su verdad conduce a reflexionar la indisociable juntura entre la *cosa* y el pensar del ser moderno. Este punto, no obstante, será abordado posteriormente; por el momento, vale sostener que este postulado parmenídeo no es el único que estaba en competencia, puesto que, asimismo, se encuentra la posición del matemático Filolao.

Para Filolao, al postular el número como premisa necesaria de todo saber y conocer no existe la probabilidad de mantener una unidad entre el ser y el pensar, dado que el poder de este número hace incluso que haya disociación en cada una de las partes, es decir, en el ser y en el pensar. No existe la más mínima posibilidad de recobrar ni restituir las partes disociadas por el efecto operacional del número. Esta proposición, al igual que la del mismo Demócrito, como se verá, ha sido desatendida por la tradición, dejando a la proposición parmenídea como aquella que resolvía el problema del fluir, lo continuo, desde la unidad discreta del ser y del pensar.

La proposición contraria a la parmenídea queda magníficamente expresada en el fragmento 156 de Demócrito: “Μη μᾶλλον το δέν μ τό μηδέν: el ‘uno’

7. Parménides citado en Kirk, Raven, y Schonfiel, *Los filósofos presocráticos*, 353-54.

no descansa sobre un fundamento más firme ni puede alejar pretensiones más fundamentales que el ‘ninguno’⁸.

La profundidad del fragmento y lo allí anunciado provocan que Demócrito, y en general los atomistas, definan lógicamente el concepto de experiencia y del ser empírico. Para ello, dan valía no solo al concepto y al pensamiento de la substancia, sino que, de modo radical, introducen el pensamiento de la relación, sin el que no existe la necesidad objetiva de los átomos y del vacío como fundamentos de la realidad empírica.

Obsérvese que ahora los conceptos de átomo y vacío vienen al lugar del número matemático, sin abandonar su principio operacional, para explicar de manera exacta la pluralidad de los hechos, de los fenómenos, la pluralidad diferenciada de la realidad. Esta explicación está basada en el puro pensar, que se convierte en el punto nodal, punto de arranque y de origen de la teoría, el fundamento de la ciencia empírica. Esto último sigue siendo para algunos especialistas algo menos que imposible, pero lo que es innegable es que los atomistas ya no representan sus conceptos con relación a entidades medibles, cuantificables, sino que acuden a ese concepto de *meden*, que puede traducirse como forma de la relación y el “ninguno” como base de su pensamiento epistémico.

Aún faltaría pensar en la gran problemática que el pensamiento democríteo introduce cuando piensa lo determinado y lo indeterminado, problemática que se deja escuchar en el pensamiento moderno.

1.2 El *Uno* determinista como *azar necesario*

La naturaleza es el azar

Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*

¿Qué es el determinismo? ¿Acaso una hipótesis intelectual para explicar los fenómenos universales? Mucho se habla de él, pero ¿cuáles son sus bases teóricas? ¿Qué es lo que admite su postulación y comprensión conceptual? Y, más aún: ¿es una certidumbre, un aseguramiento del pensamiento teórico respecto

8. Demócrito citado en Alberto Bernabé, ed., *Fragmentos de los filósofos presocráticos. De Tales a Demócrito* (Madrid: Alianza, 2008), 297.

a la realidad? Pero, ¿a qué tipo de realidad se aplica el determinismo? Todos estos cuestionamientos guiarán el decurso del presente apartado.

Si bien el determinismo tiene vínculos con el atomismo, pues las ideas deterministas alcanzan su máxima expresión en este último, también los tiene con el reduccionismo, el monismo, el causalismo, el materialismo, el mecanicismo, el naturalismo, el dinamismo, el pluralismo, entre otros.⁹ Sin embargo, él posee sus propios fundamentos que le permiten diferenciarse de aquellas otras corrientes del saber.

Dichos vínculos están relacionados con el determinismo del siguiente modo: el atomismo reduce la realidad sensible, la cualitativa, hasta un *Uno* indivisible (cuantitativo). Desde el punto de vista ontológico,¹⁰ esta reducción de la realidad empírica a un *Uno* cuantitativo configura una especie de monismo, pues de tal proceso se produce un *Uno* que constituye el mundo real (el inteligible y verdadero: el de los átomos y el del vacío) y el mundo sensible (el de las apariencias subjetivas y cualidades), que están regulados por leyes naturales.

Ahora bien, si esas leyes son de carácter causal, entonces las causas no se denominan como finales (teleológicas), ni inteligentes, ni están previamente calculadas, ni tampoco aluden al destino, sino que son eficientes, puesto que el determinismo, desde el punto de vista ontológico, se centra en la naturaleza (*physis*), la necesidad, la realidad primera y objetiva, que, además de estar regida por el vacío (como se abordará más adelante), está regulada por aquel *Uno* cuantitativo, el átomo (lo lleno, lo pleno, lo sólido).

El determinismo es un sistema que se fundamenta en una dependencia funcional de la causalidad y la necesidad. Al respecto, Guthrie alude a Leucipo del siguiente modo: “Del tratado *Sobre la inteligencia* se conserva solo la famosa sentencia ‘Nada acontece por azar, sino todo por una razón y por necesidad’”.¹¹

9. No es de extrañar que, en el orden del descubrimiento del inconsciente y el invento freudiano, se ingrese de manera inmediata en la problemática entre el determinismo y el indeterminismo del propio inconsciente, en cuanto se sostiene la preponderancia determinista del inconsciente en el resto de la vida anímica consciente del ser humano.

10. Ángel J. Cappelletti, *Lucrecio: la filosofía como liberación* (Caracas: Monte Ávila, 1987).

11. William Keith Guthrie, 1965, “La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito”, en *Historia de la filosofía griega*, Vol. 2 (Madrid: Gredos, 1993), 393.

El anterior pasaje, atribuido como el único y más auténtico fragmento de Leucipo,¹² advierte que todas las cosas ocurren racionalmente y conforme a una ley mecánica y natural, y, en consecuencia, todos los eventos tienen una explicación coherente. La propuesta de Demócrito, en cambio, sostiene que todas las cosas surgen del azar,¹³ de lo cual se hablará un poco más adelante.

El determinismo, al ser un sistema puesto del lado de la naturaleza, designa su atributo mecanicista. Pero es un sistema en el que no cabe la posibilidad de predecir lo que vendrá después del surgimiento de un acontecimiento, lo cual permite pensar que dentro de tal sistema existe una parte que se halla indeterminada, es decir, que hay un lugar en el que se admite la causa accidental,¹⁴ el azar, en cuanto a que, tal y como lo conciben los atomistas, no se le asigna una causa final al surgimiento del mundo real o al origen de la naturaleza, ya que el cosmos, el orden, no es algo producido por una inteligencia, sino que es el resultado de un encuentro mecánico entre átomos.

A ese encuentro de átomos se le puede aplicar la concepción aristotélica de la generación. La generación se da cuando ellos entran en contacto entre sí, chocan, se combinan y se influyen recíprocamente; pero cuando se separan se presenta la destrucción.

Ahora, el solo hecho de que los átomos se junten o estén en un contacto recíproco no implica que se forme una unidad, pues el átomo mismo es la unidad radical. Este, al ser una unidad dura, impenetrable, inmutable e indivisible, es lo que queda, lo último de la materia, el *Uno* cuantitativo, que se transforma, mediante el intelecto, en un *Uno* cualitativo. Al respecto, Hegel expone lo siguiente: “El átomo puede concebirse en un sentido material, pero es, a pesar de ello, algo no sensible, puramente intelectual. Esta noción de los átomos ha sido renovada

12. Armando Poratti et al., *Los filósofos presocráticos*, Vol. 3 (Madrid: Gredos, 1980).

13. Poratti et al., *Los filósofos presocráticos*. Es necesario aclarar que este azar no debe comprenderse como causa per se (por o desde sí), sino como causa per accidens (por accidente o accidental); ni tampoco asumírselo como efecto, esto es, como *coincidencia necesaria* (*symbaínei*), pues en este trabajo se aborda el asunto de la causa desde el ámbito accidental, necesario o indeterminado.

14. “Lo que es causa por sí es determinado, pero la causa accidental es indeterminada, pues en una misma cosa pueden concurrir multitud de accidentes”. Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 2007), 114.

en los tiempos modernos, principalmente por obra de Gassendi. Pero los átomos de Leucipo no son las *moléculas*, las partículas de que nos habla la física”.¹⁵

Los átomos de Leucipo y Demócrito determinan la realidad primera y fundamental. Son formas indivisas, unidades indestructibles e infinitas en su cantidad y no perceptibles a simple vista por su pequeñez y volumen, y, más aún, son seres plenos, vale decir, son cualitativamente indiferenciados, iguales a sí mismos.

El indeterminismo podrá negar la existencia del carácter universal de la causalidad, pues argumenta que hay lugares de la realidad –como las acciones, el libre albedrío y las decisiones humanas– que se sustraen al sometimiento del determinismo, pero no logrará contrarrestar que toda acción y decisión humana tiene como basamento una unidad indivisible y determinista: el *Uno* cualitativo.

Las propuestas deterministas obtienen su mayor relevancia en la teoría pluralista: el atomismo. El atomismo se soporta en ese *Uno* lleno, ser pleno y sólido, lo cual implica que esta unidad cualitativa que dentro del sistema especulativo de Hegel aparece como el *ser para sí*, es la condición primaria de los átomos, puesto que no es divisible: “La traducción de la palabra griega ‘átomo’ es el individuo, lo indivisible; bajo otra forma, lo uno es, pues, lo individual, la determinación de la subjetividad”.¹⁶

El atomismo es un límite a la divisibilidad infinita de los cuerpos o magnitudes, ya que no acepta lo continuo, sino lo discontinuo. Por eso, Guthrie indica que Demócrito y Leucipo “dieron pie a la iniciación de la rivalidad o competencia entre la teoría atómica y la teoría del continuo que ha persistido hasta nuestros días”.¹⁷

Si lo opuesto al *Uno* (indivisible) es la continuidad, entonces este *Uno*, por necesidad, debe ser cualitativo, en cuanto a que su contraparte, el *Uno* cuantitativo, no permite la discontinuidad en la serie o sucesión numérica. En cambio, el *Uno* cualitativo sí admite esta discontinuidad, puesto que es un *Uno* que está ligado a lo experimentado por el individuo en la realidad o en el mundo sensible.

15. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Vol. 1 (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1979), 280.

16. Hegel, *Lecciones sobre la historia*, 281.

17. Guthrie, “La tradición presocrática”, 506.

“Sea como quiera, los atomistas dieron la primera idea perfectamente clara de lo que es preciso entender por materia como base de todos los fenómenos”.¹⁸ Para aquellos, toda la realidad posee una forma física: es material y está estructurada por partículas atómicas. Por ejemplo, la imagen es una emisión material de átomos proyectada por un objeto que se desplaza hasta el individuo perceptor. Al igual que la imagen, el alma es material, pues ambas tienen la misma composición atómica. Lo mismo sucede con el órgano del pensamiento, por cuanto se define como “una concentración de átomos anímicos en una determinada parte del cuerpo”.¹⁹ De hecho, el cuerpo no es una unidad en sí, sino que es un agregado de diminutas unidades físicas y cuantitativas que se hallan en contacto.

Los átomos se superponen, se agregan los unos a los otros y, por tanto, coexisten los unos al lado de los otros. Debido a esto, el *Uno* cuantitativo es cualitativo porque no permite hablar en términos de suma, sino de agregado de cosas que están en contacto, lo cual implica que, al existir un cuerpo compuesto por unidades anímicas, se puede dividir en múltiples partes cualitativas.

El atomismo trata de superar el problema que tanto ocupa al eleatismo, a saber, el de lo múltiple, pues esta corriente de pensamiento no logra comprender ni explicar la multiplicidad de fenómenos que aparecen en la realidad. Leucipo y Demócrito se sirven de las mónadas pitagóricas para desarrollar tal problema eleático. En efecto, estas son el soporte teórico de la superación del *Uno* parmenídeo, que luego se transforma conceptualmente en átomos y vacío.

Los átomos son inmutables, por un lado, porque en sí mismos no presentan cuantitativa o cualitativamente ningún tipo de cambio y, por el otro, debido a que, al ser la fragmentación del ser-*Uno* eleático en infinitos seres-Unos, aspiran a mantener el mayor número posible de atributos de ese ser eleático, con lo cual se señala que lo *Uno* y lo múltiple se corresponden y forman *Uno*.

Por tanto, lo *Uno* y lo múltiple, al ser atributos que se aplican, pertenecen a y constituyen la misma cosa, se establecen en el mismo nivel: ser-*Uno*, hasta el

18. Federico Alberto Lange, *Historia del materialismo*, Vol. 1 (Madrid: D. Jorro, 1903), 40.

19. Guthrie, “La tradición presocrática”, 459-60.

punto de postularse que el *Uno* es múltiple, pues está dentro de la pluralidad de seres-Unos.

El atomismo acepta lo *Uno* y lo múltiple del mismo lado, pero toma distancia de la continuidad, puesto que el vacío es el que la divide, la determina. Así, el vacío instaura la discontinuidad entre los elementos de la naturaleza que están cualitativamente determinados (como lo son el agua, la tierra, el aire y el fuego) y las figuras geométricas. En cambio, en lo indivisible no se admite el vacío, pues la división solo acontece cuando hay vacío. Por ejemplo, el vacío es el límite que separa a un átomo de otro. Por lo tanto, el vacío es el hiato que existe entre las diminutas unidades cuantitativas: los átomos.

El vacío, al igual que los átomos, no es una estructura (forma), sino un elemento cuantitativo o numéricamente indeterminado que hace parte de la misma. El vacío y los átomos son las condiciones primarias, constitutivas y necesarias para conformar la realidad material y admitir su existencia: “La noción de espacio vacío da entrada –no solo a la pluralidad, sino también al movimiento”.²⁰ Sin embargo, los atomistas no se ocupan exhaustivamente de explicar el asunto de la causa y la naturaleza del movimiento, pues para ellos la existencia del vacío implica la presencia del movimiento, esto es, aquel es condición de este último: “El punto de partida de Demócrito y Leucipo son las afirmaciones de los eleatas. Solo que Demócrito parte de la *realidad del movimiento*, porque el pensamiento es movimiento. Este es en realidad el punto de ataque: ‘Hay movimiento, pues yo pienso; y el pensamiento tiene realidad’. Pero si hay movimiento, también debe haber un espacio vacío”.²¹

Demócrito y Leucipo omiten la explicación de la causa y la naturaleza del movimiento, pero lo conciben física y empíricamente más que filosófica y matemáticamente. Esto da cuenta del porqué ellos creen que la libertad y la espontaneidad (*autómaton*) de los átomos es el fundamento de su movimiento en el espacio vacío: “El vacío, en efecto, es tan necesario como el lleno; sin vacío los

20. Ibid., 405.

21. Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos, 1872-1873*, trad. Francesc Ballesteros Balbastre (Madrid: Trotta, 2003), 145.

átomos-formas no podrían diferenciarse y ni siquiera moverse. Átomos, vacío y movimiento constituyen la explicación de todo”.²²

Para los atomistas el todo es infinito. Pero una parte de él comporta lo pleno, y otra, lo vacío. Los átomos se mueven en el espacio vacío conforme a impactos o colisiones que se presentan entre sí, es decir, mediante una fuerza motriz, un movimiento impulsivo al que Demócrito llama *plagam* (un choque). Al respecto, dice Guthrie: “Se trataba de un movimiento pluridireccional desordenado e irregular, y, puesto que era eterno y carente de principio, era razonable decir que las colisiones y rebotes de los átomos determinaban su dirección, del mismo modo que la naturaleza fortuita del movimiento originaba las colisiones”.²³

Los choques o colisiones producen la vibración (*palmós*), el movimiento derivado. Este movimiento es el que Demócrito admite y el que Epicuro utiliza en relación con la oscilación de los átomos cuando se agrupan en cuerpos compuestos. Además, es el que Aristóteles e Hipócrates de Cos denominan pulsación o palpitación.

Los atomistas no asumen el movimiento como algo teleológico o que se dé con un fin específico, como ya fue dicho, sino como algo mecánico y conatural al átomo, que “aconteció de un modo automático o por necesidad”.²⁴ Es decir, como el producto, por un lado, de la espontaneidad (*autómaton*, αὐτόματον) de algo que sobreviene de modo no necesario y accidental, desde sí mismo, y, por el otro, como lo que proviene de una necesidad natural, de choques y rebotes, que tiene su origen en lo inanimado, pero que está dado eternamente en el mundo material y que, al ser inherente a la materia, pertenece a ella desde siempre y para siempre.

Desde el plano ontológico y con base en la propuesta teórica de Demócrito, la necesidad relativa y el azar (*Tyché*, Τύχη) –que no se contraponen, sino que, al igual que con la espontaneidad,²⁵ se identifican entre sí, porque comparten el

22. Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Vol. 1 (Barcelona: Herder, 1995), 69.

23. Guthrie, “La tradición presocrática”, 411.

24. *Ibid.*, 407.

25. Poratti et al., *Los filósofos presocráticos*.

mismo matiz mecanicista—²⁶ son respectivamente factores determinantes en la naturaleza infinita y concreta, y en el mundo humano y especulativo.

Por esto, la necesidad relativa y el azar,²⁷ al corresponder al mismo mundo, al mundo donde el *Uno* es múltiple,²⁸ no están en una relación de oposición, sino de coexistencia: “[...] en tanto el mundo sensible está formado por compuestos reductibles en última instancia a átomos y vacío, éstos, aunque solo sean distinguibles por el intelecto, están presentes en las realidades múltiples y concretas, las cuales son, a su vez, el aspecto sensible de lo inteligible.”²⁹

La necesidad natural es una causa objetiva y propia del mundo inteligible (lo lleno y lo vacío). En efecto, la causa objetiva pertenece a la naturaleza infinita, a la necesidad propiamente dicha: la ley absoluta y mecánica que todo lo gobierna. Es más, “[...] solo los átomos y el vacío poseen una existencia objetiva, y ellos son deducidos por la mente, no percibidos directamente por los sentidos.”³⁰ Ernst Cassirer sostiene que “[...] lo que Demócrito reconoce y traza en firmes contornos lógicos es el concepto general de la experiencia y del ser empírico. Para asegurar este concepto, se necesita, según Demócrito, no solo el pensamiento de la sustancia, al que se atenía la teoría eleática, sino también y por igual el pensamiento de la relación.”³¹

26. Aristóteles también identifica el azar (suerte) con la espontaneidad (casualidad); pero, a diferencia de Demócrito, los opone a la necesidad, a la finalidad, es decir, les asigna una perspectiva teleológica. Aristóteles, *Física*.

27. Guillermo R. de Echandía –quien es el traductor de la *Física* de Aristóteles– anota, en el pie de página 43 de dicho texto, que “La *týchē* es una privación de la *téchnē* y lo *autómaton* una privación de la *phýsis*”. Aristóteles, *Física*, 110-11. Tal anotación tiene como base la siguiente formulación de Aristóteles: “Las cosas llegan a ser o por *téchnē*, o por *phýsis*, o por *týchē*, o por *autómaton*. La *téchnē* es un principio que está en otro, la *phýsis* un principio que está en la cosa misma (pues un hombre engendra a un hombre), y las demás causas son privaciones de éstas.” Aristóteles, *Metafísica* (Madrid: Gredos, 1998), 1070a, pp. 8-10. Aunque ahí, según dicho traductor, hay una relación de *privación*, se observa claramente que la *týchē* (azar o suerte), para Aristóteles, no está del lado de la *phýsis* (naturaleza), sino del lado de la *téchnē* (arte o saberhacer), pues del lado de la naturaleza está el *autómaton* (espontaneidad o casualidad).

28. Vale recordar que, tanto este *Uno* democriteo como el *Uno* de Plotino, hacen presencia en la obra de Jacques Lacan en varios de sus seminarios, en especial en el Seminario 14, *La Lógica del fantasma*, y en el Seminario 19, *O peor*, en los que su correlato dialéctico, el Otro, comienza a cuestionarse para darle cabida a este *Uno*.

29. Poratti et al., *Los filósofos presocráticos*, 342.

30. Guthrie, “La tradición presocrática”, 463.

31. Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, Vol. 1 (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1993), 43.

A partir del *pensamiento de la relación* se establece el vínculo formal entre la necesidad natural como referente del campo real, y el azar, junto con la necesidad relativa como representante del campo sensible, pues “desde el punto de vista del conocimiento hay una tendencia a relacionar ambos campos. No sería arriesgado afirmar entonces que el mundo sensible es aquello que captamos de lo real y, en consecuencia, no existe una tajante dicotomía entre ambos”.³²

El atomismo apuesta por concebir sus conceptos de una manera distinta a la tradicional, ya no situados del lado de lo absoluto y concreto, sino puestos en el ámbito de lo convencional, relativo y especulativo, donde se reconcilian entre sí hasta constituir distintos modos de relacionarse. Por ejemplo, “los comentaristas y los críticos son los únicos que mencionan el azar (Τύχη) como causa de acontecimientos físicos en el atomismo”,³³ dice Guthrie. Pero, una de las propuestas del atomismo –la que brinda la posibilidad de reconciliar los conceptos– se funda en que ese azar también aplica para la realidad empírica o sensible.

¿Cómo aplica ese azar en cuanto causa para la realidad sensible? Pues bien, desde el campo epistemológico si se habla de causas propias del atomismo entonces se puede designar la necesidad relativa en relación con el azar, para formular teóricamente el *azar necesario*.

El azar³⁴ se suele asociar a la realidad empírica y se define como una causa subjetiva, que hace parte del mundo sensible. Nietzsche expone:

Demócrito se imaginaba la formación del mundo del siguiente modo: los átomos se agitan moviéndose eternamente dentro de un espacio infinito. Ya este punto de partida fue vituperado en la Antigüedad: el mundo se movería y se habría originado “por azar”, *consursu quodam fortuito*’ (Cicerón, *De natura deorum* I, 24). El “ciego azar” dominaría entre los materialistas. Se trata de una

32. Poratti et al., *Los filósofos presocráticos*, 340.

33. Guthrie, “La tradición presocrática”, 423.

34. Este azar hace presencia en el Seminario 11 de Lacan, *Los Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* [1964], para identificarlo con uno de los reales o, más exactamente, con lo real, que solo es posible allí en donde no se busca, sino que se encuentra, como diría su amigo Picasso en cierta ocasión. De otro lado, si se piensa en lo necesario del azar se encuentra que es posible pensar, de Freud a Lacan, en un monismo dual que se asocia al concepto de pulsión y a sus lógicas mismas. Jacques Lacan, *El seminario, libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* [1964] (Buenos Aires: Paidós, 1987).

manera completamente afilosófica de expresarse; [en vez de azar]³⁵ debe decirse causalidad sin fin, la ἀνάγκη [necesidad] sin intenciones finales; precisamente aquí no hay ningún azar, sino la más estricta legalidad, aunque no una legalidad de leyes racionales.³⁶

Ahora, si el azar no se formula teóricamente como *ciego* –es decir, *invisible*, puesto que no es inmaterial, sino material y empírico–, entonces la causa como tal es la que debe asumir esa función, pues “es la necesidad ciega y mecánica”,³⁷ en cuanto que es irracional, espontánea e infinita. Por tanto, se puede postular el *azar necesario* como ese tipo de causa con una connotación accidental o casual, vale decir, como una *posibilidad real* que fundamenta la realidad finita, la sensible, donde las cosas acontecen necesariamente por azar.

Marx comenta que “la posibilidad real es la explicación de la necesidad relativa, y la encontramos empleada por Demócrito”.³⁸ Esa clase de necesidad (subjetiva) es exclusiva de la naturaleza finita y se presenta como determinismo: “El azar, en cuanto noción subjetiva, puede ocupar un lugar en el sistema sin perjudicar la idea predominante de una necesidad que todo lo invade”.³⁹ Este azar, en el mundo humano, es el que excede cualquier tipo de predicción u objetividad, porque la causa necesaria es numéricamente indefinida, pero cualitativamente determinada. Es decir, todo lo que se produce por azar dentro del campo subjetivo tiene su causa, su *Uno* determinista, pues está sujeto a una ley estricta y mecánica como lo es la necesidad: aquella que se expresa en términos de relativa, accidental e *irracional*.

Por esto, como se expuso anteriormente, en el *azar necesario*, al ser una causa accidental o *posibilidad real* (como la nombra Marx), no hay una secuencia ni cadenas de causa-efecto, ni tampoco se postula como una causa que pone en relación recíproca a dos o más fenómenos, sino que indica que la necesidad, al implicar todas las cosas, se establece como una causa interna o intrínseca, propia de todo acontecimiento físico.

35. Los corchetes son nuestros.

36. Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, 144.

37. Guthrie, “La tradición presocrática”, 424.

38. Karl Marx, *Escritos sobre Epicuro, 1839-1841* (Barcelona: Crítica, 1988), 49.

39. Guthrie, “La tradición presocrática”, 426.

Este movimiento, el determinismo, que posee su propia lógica y concepción de la verdad, será una constante, una presencia innegable en los pensadores y filósofos que advendrán en adelante, al punto de que su presencia será una constante para ir en detrimento, para estar a su favor o para buscar razones entremezcladas, pero nunca podrá ser borrada. Incluso hoy día se considera la avanzada teorización de Demócrito como uno de los pilares de la ciencia moderna. De ser así, no es sorprendente que desarrollos tan modernos como el psicoanálisis tengan que vérselas, más tarde que temprano, con esta propuesta.

1.3 Platón y su apuesta dialectizante

Capítulo aparte merecen Platón y Aristóteles en este desarrollo del pensamiento epistémico griego. Ambos filósofos marcarán derroteros de los cuales se nutren los sistemas modernos en sentido amplio. En el caso de Platón, el reconocimiento y la asunción de un simple inquirir produce toda una actitud crítica sobre el sistema de representaciones que son dadas y producidas desde los *anthropoi*. Esa pregunta reza: *ti esti episteme*; esto es, ¿qué es la ciencia?

Toma Platón, en consecuencia, como base de su reflexión e indagación el concepto del saber. Moverá todo lo conocido, desde su cimiento hasta construir un sistema en el que “este progreso interior puede seguirse bastante bien a la luz del concepto fundamental de la ‘psiqué’; se ve cómo Platón, de una parte, emplea este concepto, espontáneamente, en el sentido de las concepciones religiosas de su tiempo o a la manera de la filosofía de la naturaleza de los antiguos jónios, mientras que de otra parte, va destacándose cada vez más nítidamente su nueva significación, en la que designa la función de unidad de la consciencia”⁴⁰.

Si bien el pensamiento griego no arranca considerando el orden psicológico en su búsqueda e investigación sobre la verdad, no es menos cierto que, con Platón, esta se ubica de modo indirecto en los avances de la indagación objetiva, al punto de que cuanto más eleva el pensar puro en la apropiación

40. Cassirer, *La filosofía*, 32.

de la realidad, más claramente deja entrever las proposiciones “subjetivas” y la competencia de los sentidos en la investigación.

Esta naciente ciencia psicológica presta servicios, en Platón, para entender cómo se vinculan de modo lógico los elementos y contenidos de la episteme, es decir, le permite una crítica sobre las opiniones prejuiciosas de aquellos que sentencian la existencia de estados concretos y definiciones atemporales en las que el verbo “es” garantiza a las mismas.

La consideración ortodoxa posible del pensamiento de Platón en nada contribuye al establecimiento de la ciencia moderna y resulta algo menos que ingenua, pues, gracias a su interés por las condiciones del saber-conocer, es que la utilización de la dialéctica pone un mojón determinante en los fundamentos especulativos de la experiencia. Esto último delimita conceptualmente la materia de las percepciones, permitiendo definir lo que él llama la ciencia. Al respecto, vale traer a colación un pasaje del “Teeteto”, en donde la sospecha platónica sobre el sistema de certeza, cernido sobre la indeterminación, permite visualizar, con meridiana claridad, su posición sobre lo que llama ciencia, la cual está lejos de concebir “algo” como sí mismo: nada es una unidad compacta y absoluta, nada se concibe como un *Uno*, sino que “todo lo que decimos que es, está en proceso de llegar a ser, a consecuencia de la traslación, del movimiento y de la mezcla de unas cosas con otras, por lo cual no las denominamos correctamente”.⁴¹

Lo que nos indica que existen términos que no deben emplearse de modo absoluto, pues hacen incurrir en errores de precisión sin poder fijar las cosas: “Ahora bien, los que sostienen esta doctrina deberían establecer alguna otra forma de hablar, teniendo en cuenta que ahora, al menos, no disponen de expresiones adecuadas a sus propias hipótesis, a no ser que la expresión ‘de ninguna manera’ se ajuste mejor a ellos por su sentido indefinido [apeiron]”.⁴²

Platón y su teorización, cada vez más jugada del lado del pensamiento puro, llega a demostrar cómo no existe una separación funcional entre las apariencias y la participación de los originales, es decir, la no separación entre las copias y

41. Platón, “Teeteto/Sofista/Político”, 152 d-e, p. 195.

42. *Ibid.*, 183b, p. 258.

los originales demostrando sus relaciones, que bien podrían llamarse “fantasmales”, llegando a sostener que no es más que un modo de apropiación de la realidad, de lo concreto, de lo empírico por medio del aseguramiento de los conceptos y, con ellos, de los principios que fundan mundo. Podría decirse, en consecuencia, que la emergencia de la geometría y las matemáticas puras abre una clase de razonamientos que no hacen referencia a las cosas del mundo empírico que están ante nuestros ojos, sino a abstracciones que se corporizan en nociones, conceptos y teorías que desafían el nacimiento y la desaparición de los objetos del mundo. Los conceptos y las teorías seguirán siendo la constante, de manera que son los encargados de “examinar en ellos la verdad real”.⁴³

El pensamiento y la propuesta platónicos permiten destacar un buen número de elementos, que se han de presentar de modo permanente en el pensamiento científico y epistémico de la modernidad: significación, sentido, representación, cambio y permanencia, entre otros. Quizá lo más interesante del pensamiento platónico es que ha postulado la existencia de una nueva modalidad de ser. Un ser que no existe desde el principio de los tiempos, un ser que, en cuanto presente, solo hace su aparición cuando la pregunta por la condición de su posibilidad en el mundo se expresa, pregunta que, por un lado, propulsa su emergencia, pero, por otro, detiene la fantásica pretensión de saber desde la percepción siempre cambiante que deja en la oscuridad lo que se pretende conocer.

Se diría, entonces, que solo desde el indagar por nosotros mismos, por el inquirir desde nuestra potencia y exigirle respuestas es que se ha podido conocer, con mayor y refinada percepción, la realidad circundante y sus objetos, contenidos y conocidos, en el marco de una ciencia que se pone en construcción cada vez que pretende irle a la verdad con método.

Respecto al método dialéctico, podrían realizarse investigaciones enteras, mas lo primero que debe reconocerse es que es el método, sumado a la tradición lógica, el que hace que un sistema x o y pueda sostenerse y mantenerse, incluso hasta el presente.

43. Platón, “Fedón”, en *Diálogos*, Vol. 3 (Madrid: Gredos, 1986), 109.

Es en el pensamiento de Platón en el que por primera vez aparecen escritos los conceptos de *dialécticos* y *dialéctica* y el despliegue operativo, sistemática de los mismos. En el recorrido de los diálogos de juventud a los de madurez se encuentra el manejo demostrativo de la dialéctica, y el modo en que cada elemento, concepto o idea no es una determinación absoluta, puesto que existe el carácter dialectizante de los mismos. Así, en diálogos como *Laques*, *Eutifrón*, *Hippias mayor* y *menor*, entre otros diálogos de juventud, la dialéctica se deja escuchar en el eterno preguntar socrático respecto a las cualidades humanas, que, de existir, quien las posea debe demostrarlas por el apropiado conocimiento de las mismas mediante un interrogar, tras el que deben intentar ser refutadas las respuestas dadas, poniendo así de nuevo en movimiento la maquinaria interrogativa. Esta manera de la dialéctica es conocida como mayéutica socrática y hoy día sigue campeando en entrevistas e interrogatorios investigativos.

Sin embargo, la primera vez que se deja en claro cuál es la intención de la dialéctica se halla en el “Crátilo”, en donde se dice que de lo que se trata es de saber lo que cada cosa es, de saber cuál es la *ousía* de cada cosa por medio de la indagación mayéutica.⁴⁴ La diferencia estriba en que ahora no se parte de una pregunta anticipadamente concertada, sino que la procura de la *ousía* está presente en el dialogar mismo, tanto en el preguntar como en el responder, como queda bien señalado en el “Fedón”: “la entidad [*ousía*] misma, de cuyo ser dábamos razón al preguntar y responder”.⁴⁵

Consecuentemente, se trata de una primera forma de interrogar por la significación, por el referente, de aquello que se anuncia desde un ser que posee la capacidad de hablar y argumentar, en favor o en contra de aquello que él mismo dice conocer o saber.

Ahora bien, en los libros VI y VII de la *República*, Platón⁴⁶ propone una distinción entre las matemáticas y la dialéctica propiamente dicha. Distinción que consiste, básicamente, en que la dialéctica abandona el espacio de lo sensible,

44. Platón, “Crátilo”, 428b-440e.

45. Platón, “Fedón”, 78d, p. 68.

46. Platón, “República”, en *Diálogos*, Vol. 4 (Madrid: Gredos, 1986).

de la experiencia concreta, no hace caso de lo particular –característica definicional de la ciencia lógica, pues ella es ciencia de la forma–, para interesarse solo por las ideas y hacer de estas el motor que habilita la marcha investigativa, permitiendo ir al mundo de los principios y del fundamento.

Las matemáticas, entonces, parecen no tener la posibilidad de avanzar hasta donde el método dialéctico avanza, por cuanto necesitan de la experiencia, de la sensibilidad y del dato que ha de servir para aplicar el *metro*, que es, por definición, aquello que permite operar en el mundo de lo sensible sin poder aprehender la *ousía* de las cosas, sin poder exceder el límite mismo de su definición.

Este carácter negativo de las matemáticas griegas ha sido el que se ha extendido por la modernidad, hasta llegar a negar el hacer matemático del mundo griego, insistiendo en su desconocimiento y funcionalidad científica. Pero un estudio detenido muestra que, al dejar en el límite operacional a las mismas, son ellas las que trabajan como legisladoras del mundo de la realidad empírica, concreta y pragmática. Sin entrar de lleno en esta demostración, pues la investigación presente hace relevancia en otros tópicos, es oportuno dejar constancia de que en el mundo del pensar y operar griegos, las matemáticas poseen un estricto carácter legislador, entendiéndolo por ello el dar nombre, el sentenciar para la realidad lo-que-es en cuanto presente y medible.

La geometría, capítulo especial de las matemáticas, una vez puesta al servicio de los problemas empíricos y de la pragmática calculista obra de tal modo que el mundo ya no podrá volver a ser el mismo. La geometrización del diario vivir y del espacio son muestra del poder legislador y operativo de las matemáticas.

Ahora bien, pedirle a la geometría griega los grados de abstracción propios de la geometría geodésica o proyectiva es un despropósito, así como pedir que las matemáticas de la época llegasen a la teorización de conjuntos es menos que una arbitrariedad, aunque es innegable que sus postulados y axiomas ponen el fundamento que habilita aquellos y otros desarrollos.⁴⁷

47. Para una mayor amplitud del tema, véase: Edward Maziarz and Thomas Greenwood, *Greek Mathematical Philosophy* (New York: Ed. Barnes & Noble, inc. USA, 1995).

Existe una última manera de presentar la dialéctica y lo dialéctico en el corpus platónico, y es aquella forma que se presenta en los diálogos de madurez. Allí sostendrá, en el *Sofista* (217a-218a), el *Político* (262a-263b) y el *Filebo* (11b-d), entre otros, que la dialéctica es límite de la conceptualización dialógico-discursiva del filósofo, en la medida en que necesariamente existen ideas que exigen detenerse a modo de pautas. La dialéctica pasa a ser un límite divisorio en el cual aquello que resta en el intermedio de los extremos ha de ser considerado en su *ousía*, tanto como lo que se hace presente en los extremos del preguntar y el responder.

Que los fenómenos y los hechos participen de las ideas no significa nada misterioso o metafísico, sino simplemente que los juicios sobre las relaciones empíricas, para poder ser aprehendidos con la relativa seguridad con la que ellos son capaces de enfrentar el conocimiento, necesitan recurrir a otras verdades, a esas verdades abstractas a las que se retrotraen. En consecuencia, dar cuenta del mundo es dar cuenta de unas verdades que cobran sentido en la medida en que se relacionan con otras verdades, necesariamente venidas de las ideas y, como tales, mantenidas en el orden de la abstracción. Definir es básicamente agrupar, analizar (dividir) y concluir operaciones que solo son posibles por y en el trabajo con las ideas abstractas.

1.4 Aristóteles, más allá de la dialéctica: el lenguaje

Estas operaciones, que implican mezclas, desmezclas y recomposiciones, serán llevadas al plano de la formalización, se harán leyes bajo la determinación aristotélica. Aristóteles será el encargado de la postulación sistemática de los analíticos, será quien lleve a la construcción de lo que es conocido como lógica, de una manera tan radical que puede considerarse que la aparta de toda experiencia para definirla como la ciencia de lo formal. Postular esto equivale a sostener que formas y fórmulas se hacen independientes de la realidad, para ser objeto de sus propias indagaciones. Así, la lógica se aleja de las teorías epistémicas que se soportan en el hecho empírico, mas se hace la condición de la producción en el orden de lo teórico.

La división de las ciencias en teóricas, prácticas y productivas, realizada por el estagirita, tiene como condición la ciencia lógica. Sin ella, no podría

garantizarse ninguna investigación de orden superior, esto es, teórica, como no habría coincidencia en sentido de las ciencias prácticas, o sea políticoéticas, y las productivas serían algo menos que un accidente nacido de las necesidades. La lógica es la urgencia y condición para cualquier producción del conocer o del saber, podría afirmarse que es una metaciencia, sin la cual nada sería posible para la humanidad pensante.

En cierto sentido, la obra lógica de Aristóteles alcanza las más altas notas respecto al saber, ya que hace objeto de estudio, de manera pura, los elementos centrales que lo constituyen, en pro de crear una estructura que sirva como límite a cualquier saber o conocer. También se observa que su poder radica en el abandono de la teoría del conocimiento, que reclama una apropiación interna del fenómeno o hecho acaecido y de los objetos naturales mismos. En este sentido, la lógica de Aristóteles es señalada como faltando a las aspiraciones “científicas” al Todo, de suerte que para muchos queda reducida a representar el andamiaje externo de la realidad y no la “cosa en sí” del evento natural.

Esta crítica posible, y de hecho llevada a cabo, desconoce que la lógica que propone Aristóteles está soportada en el orden del lenguaje y de las relaciones que se establecen entre el orden del pensar y la propia *psiquis*. Incluso, es tan nítida esta relación que en el trabajo sobre la interpretación, *Peri Hermeneias*, libro primero en la organización de Porfirio de los *Tratados de lógica*, se deja escuchar: “Así, pues, lo que hay en el sonido [*phōnêi*] son símbolos de las afecciones que hay en el alma, y la escritura es símbolo de lo que hay en el sonido”.⁴⁸ Relación trinitaria que posee límites en su propio poder, pues la naturaleza de esta palabra no corresponde a los poderes azarosos, accidentales y necesarios de la *physis*. Recuerda Aristóteles: “*Por convención* quiere decir que ninguno de los nombres lo es por naturaleza, sino solo cuando se convierte en símbolo; puesto que también indican algo los sonidos inarticulados, v.gr.: de los animales, ninguno de los cuales es un nombre”.⁴⁹

48. Aristóteles, *Tratados de lógica*, Vol. 2 (Madrid: Gredos, 1988), 16a, pp. 35-36.

49. Aristóteles, *Tratados de lógica*, 16a, p. 38.

Las voces inarticuladas que señala el texto corresponden a la *physis*, mientras que la convención y el signo denotan que existe una articulación dual entre el nombrar y el referirse, el remitirse a una entidad natural. *Ónoma* y *rhêma* se lían mediante el *symbolon*, con lo cual la diferencia que se da entre uno y otro plano –isomorfismo–, y la articulación, se debe a la existencia de una estructura, que no puede ser otra que ese mismo lenguaje, en cuanto se pueden distinguir las voces de la *physis* que no pertenecen a la estructura del lenguaje articulado mediante la trinidad *ónoma/rhêma/symbolon*. Dada la articulación, entonces, no habrá un *ónoma* que no implique un *rhêma*, mientras que este último establece una distancia que no podrá ser salvada, ni siquiera mediante el *symbolon*, garantizando, de entrada, la no adecuación entre uno y otro, aunque se jueguen en la misma estructura.

Lo señalado pasó la mayoría de las veces inadvertido a los ojos de los epistemólogos y científicos, tanto de ayer como de hoy, negándole la cientificidad a Aristóteles, pero una vez ubicada en su justo lugar puede decirse que ella, en efecto, ha puesto unos límites a las pretensiones cognitivas del platonismo, pretensiones universalista-naturalistas, para dar a entender que los humanos, que deben operar con lógica y con la lógica, es decir, con el lenguaje, se encuentran con la imposibilidad de aprehender en su totalidad lo que por *natura* les resulta ajeno y extraño. De no ser así, no tendría sentido la formulación de las leyes de la lógica y de la misma ciencia, como queda dicho en su texto *Analíticos segundos*, en donde consagra su pensamiento a la teoría de la demostración.

Razonamiento y demostración son las dos grandes aristas que se trabajan en torno a la ciencia. Solo en donde se presenta una de ellas, o ambas, podría decirse que hay ciencia, una ciencia que se define como el conocimiento de la “cosa” por su causa. Sin embargo, una definición de este tipo conduce, necesariamente, a errancias, equívocos y malentendidos. Parecería que existe un claro compromiso de apropiarse “en sí” tanto de lo que se llama cosa, como de lo que sería o es una causa. Si tal cosa fuera posible, no habría necesidad ni del razonamiento, ni de la demostración, a no ser que ellos no fueren sino el medio que llevaría a tal apropiación.

Razonamiento y demostración son, en primera instancia, motivos en sí mismos de indagación y reflexión, con lo cual no son simples medios, y, en segunda instancia, no será posible un retorno al infinito en el orden del saber por esa causa, que daría la posibilidad de una ciencia elevada a la dignidad del mismo *theos*. En esta dirección, ha de comprenderse que, con el trabajo aristotélico, se pone por primera vez un límite del cual todo depende, esa causa incausada o motor inmóvil que, por esencia (*ousía*), no es posible aprehender, conocer o legislar desde la potencia del lenguaje articulado.

Aristóteles, en los *Analíticos segundos*, sostiene lo siguiente: “A la demostración la llamo razonamiento científico; y llamo científico a aquel razonamiento en virtud de cuya posesión sabemos. Si, pues, el saber es como estipulamos, es necesario también que la ciencia demostrativa se base en cosas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto a la conclusión: pues así los principios serán también apropiados a la demostración. En efecto, razonamiento lo habrá también sin esas cosas, pero demostración no: pues no producirá ciencia”.⁵⁰

Un par de cosas se dejan leer en la cita anterior. Primero, que no todo razonamiento puede llamarse científico, lo que indica que, para que ello sea así, este debe estar acompañado de una sistemática que solo es garantizada por la competencia del saber matemático, en este caso la geometrización como garante del *logos*. El razonamiento es una condición de la propia experiencia, sin que esta produzca ciencia o conocimiento que sea transmisible, razón *sine qua non* para Aristóteles, de suerte que puede constatarse que en cualquier actividad humana, de la menos científica a la más, el razonamiento está presente por cuanto es actividad propia de la lógica o especificidad de la especie humana.

En segundo lugar, que existen por lo menos dos modos de la ciencia. Una ciencia demostrativa que no puede sino partir de “cosas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto a la conclusión”.⁵¹ Esto señala la existencia de leyes que no están en la *physis*, sino en la determinación

50. Ibid., 71b, p. 316.

51. Ibid., p. 140.

y formalización de la lógica demostrativa, de la lógica que se expresa en letras. Y una ciencia que no es demostrativa es aquella que no necesariamente tiene la condición de esas leyes formales a las cuales no se les puede pedir la exactitud propia de la axiomatización que proveen la lógica y las matemáticas. Este tipo de ciencias puede partir de verdades que no son conocidas con anterioridad, o de falsedades, da igual, que anticipan la sistematicidad que conduce a la conclusión, es decir, concluyen sin necesidad de la demostración.

El estagirita declara: “Llamo anteriores y más conocidas para nosotros a las cosas más cercanas a la sensación, y anteriores y más conocidas sin más a las más lejanas. Las más lejanas son las más universales, y las más cercanas, las singulares: y todas estas se oponen entre sí”.⁵²

No puede pensarse la ciencia y su lógica allende el problema de los universales, particulares, generales y singulares. Estos términos trabajados por Aristóteles darán el material suficiente para ese momento que se conoce como la “querrela de los universales”, posterior al mundo griego clásico y que será tratado más adelante, aun cuando lo que se deja claro desde la letra del texto es que existe una lejanía entre lo universal y lo singular que no es posible estrechar, y soporta los ires y venires de la lógica demostrativa, la ciencia y aquellas formas que no pueden ser demostradas por no compartir el orden de la universalidad, que arroja y soporta lo particular. Podría, en consecuencia, afirmarse que en el individuo habitan cosas que comparten rasgos con lo universal, conformando su particularidad y cosas que son singulares, únicas, con las cuales no podrá hacerse una ciencia del razonamiento demostrativo. Al respecto, dice el pensador griego:

Pero nosotros decimos que no toda ciencia es demostrativa, sino que la de las cosas inmediatas es indemostrable (y es evidente que esto es necesario: pues, si necesariamente hay que conocer las cosas anteriores y aquellas de las que parte la demostración, en algún momento se han de saber las cosas inmediatas, y éstas

52. Ibid., 72a, p. 317. Llama poderosamente la atención la introducción del deseo y del pensamiento como aquello que no es ciencia demostrable por el razonamiento demostrativo, pues no se le niega estatuto científico, “*sensus strictus*”, precisamente a aquellas cosas que están más próximas a la sensibilidad del sí mismo de los individuos, que les son tan propias como su forma de estar en el lenguaje, es decir, su lógica operativa, su modo de habitar el mundo.

necesariamente serán indemostrables). De este modo, pues, decimos que son estas cosas, y que no solo hay ciencia, sino también algún principio de ciencia, por el que conocemos los términos. [...] Pero si fuera así, no estaría bien definido el saber sin más, sino que sería doble; o simplemente, no es demostración sin más la otra, la que se forma a partir de las cosas más conocidas para nosotros.⁵³

Aristóteles entrega dos modos de trabajar con el razonamiento en flancos diferenciados. Uno es el de la ciencia que se construye con relación a las leyes lógicas y que no pertenecen a la *physis*; el otro es una ciencia que, trabajando con el razonamiento, no puede ser demostrativa, pues pertenece por principio y fundamento a lo más propio del individuo, productor de las leyes y los fundamentos desde el orden de la estructura común al *ónoma*, al *rhêma* y al *symbolon*, al lenguaje, en el que reposa su pensamiento y su deseo.

1.5 Los estoicos: una ampliación de la lógica en y por el lenguaje

La herencia aristotélica deja prontamente una huella profunda en el pensamiento de sus coetáneos y de las generaciones que le sobrevivirán. Sin lugar a la menor duda, en algunos filósofos dicha influencia se traduce en una crítica a sus postulados científico-filosóficos; en otros, en una adhesión, y en un tercer grupo, finalmente, en el intento de aprehender lo que el hijo de Estagira había querido o no decir con sus trabajos. Entre aquellos que critican el legado aristotélico se encuentra la secta de los estoicos, quienes retoman la lógica del razonamiento no demostrativo de Aristóteles y la llevan a una novísima propuesta, que servirá a los futuros desarrollos de la lógica matemática de la modernidad y, con esta, a la constitución “científica” de saberes que no quedan al interior de la ciencia positiva y, sin embargo, poseen todo el rigor que es posible exigirles.

Olvidados por mucho tiempo bajo la influencia “científica” de la cristiandad, el mundo de la cosmología, la ética y la lógica constituyen un triedro que retorna y que debe ser mínimamente trabajado en sus aristas fundantes. Para los efectos de la presente investigación, solo será abordado con cierta

53. Ibid., 72b, p. 320.

profundidad el capítulo de la lógica⁵⁴ y se mencionarán los dos restantes en su aspecto historiográfico.

La escuela lógica y de sabiduría estoica tiene una larga vida, que se inicia en un periodo de temprana constitución, es decir, en un periodo en el que el prestigio de dicha escuela estaba depositado en la autoridad y magistratura de sus maestros: Zenón y el propio Crisipo. La doctrina estaba en un momento de construcción y, a medida que avanzaba la misma, las figuras de Panecio y Posidonio emergen hasta constituir una doctrina que, apoyada en algunos desarrollos de Platón, iluminará la vida de seguidores y ajenos, legando una importante herencia que casi desaparece por la influencia y tergiversación de la iglesia cristiana. Si bien es cierto que esta se servirá de la doctrina estoica, jamás podría sostenerla en su “pureza”.

Ahora bien, esta filosofía, que irradiará a toda una época, se hace presente en un momento en el cual el dominio del pensamiento aristotélico era claro. Esto hará que los estoicos reciban directamente la filosofía del estagirita y se vean también con ella, de suerte que su inclinación platónica y sus propios desarrollos se enfrenten con los de la lógica y las concepciones aristotélicas. En este sentido, es relevante señalar la postura ética que los estoicos promovieron asociada con la conformidad natural. La postura de Zenón se puede resumir en que las ventajas externas y del cuerpo, como la salud y la riqueza, no son bienes, pero sí objetos naturales de interés. En circunstancias normales, el hombre no ha de preocuparse por ellos, como si su posesión hiciera más feliz la vida, sino preferirlos, porque con ellos es posible desarrollar la facultad de vivir en concordancia con la naturaleza. Es así como la finalidad de la existencia es la perfecta racionalidad, la felicidad y la buena vida.

Esta concepción es revisada, si no modificada de un trazo, hacia la mitad del siglo II a.C. Una nueva orientación en la escuela estoica se estaba entonces planteando, orientación en la que el reconocimiento de la herencia platónica tomara el relevo de la propensión naturalista de la primera versión. La evidencia de esto

54. Debe reconocerse la íntima dependencia de los tres elementos, de modo que, trabajando uno, los demás se van haciendo cada vez más claros en su cohesión y dependencia mutua.

se encuentra en el llamado sobre la doctrina platónica, según el cual solo el que es virtuoso es bueno. Es así que esta fase platónica entra en exploración a partir del *Timeo*. Este será el texto inspirador de la cosmología de la *Stoa* temprana. Y Posidonio, eminente pupilo de Panecio (este último sucesor de Antípatro), es el que lo toma como objeto de estudio y veneración, a tal punto que usa este y otros diálogos platónicos como fuente para el conocimiento de la vida y la filosofía de Sócrates.

Como puede advertirse, cualquiera de las proposiciones de esta escuela riñe abiertamente con lo propuesto por Aristóteles en lo referente a la ética, la física y la misma cosmología. Siendo así, entonces, no es raro que se entre en abierta confrontación con la lógica de Aristóteles, aunque aceptando su estructura. Indudablemente, la presencia de los principios y de las leyes de Aristóteles se extiende durante más de dos mil años, hasta el punto de que Kant considera, en 1787, que la lógica no ha avanzado un solo paso desde que aquel pensador la sistematizara y que está “definitivamente concluida”.⁵⁵ La contingencia histórica demuestra que esta hegemonía aristotélica hubiera podido terminar antes, si ciertos textos y fragmentos de la escuela estoica hubiesen sido más cuidadosamente estudiados.

Cien años después de la afirmación de Kant, comienza un proceso que transforma la lógica en una disciplina tan exacta como cualquier matemática. Hacia 1927, el eminente lógico polaco Łukasiewicz señala que la implicación material, y otros conceptos y métodos importantes de la lógica moderna, habían sido anticipados por los primeros estoicos. Łukasiewicz⁵⁶ muestra que la lógica estoica había diferido esencialmente de la lógica aristotélica, con la que luego fue confundida. La diferencia se debe a dos hechos formales:

- 1) La lógica estoica fue una lógica de proposiciones, en tanto que la lógica aristotélica fue una lógica de clases o predicados.

55. Véase: Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (Ciudad de México: Taurus, 2006), B VIII.

56. Jan Łukasiewicz, *La silogística de Aristóteles desde el punto de vista de la lógica formal moderna* (Madrid: Tecnos, 1977).

- 2) La lógica estoica fue una teoría de inferencia, mientras que la lógica aristotélica fue una teoría de matrices lógicas verdaderas. Los estoicos usaban como variables números ordinales, Aristóteles y sus sucesores usaban letras.

Realizado el estudio del lógico polaco, la lógica de los estoicos se puede plantear a partir de la constatación de la existencia de tres elementos en conexión: 1) el significante o signo; 2) el significado, y 3) lo que existe.

Los estoicos relacionan el primer elemento con el sonido. El tercer elemento es el objeto externo, y el segundo elemento el ente mismo, indicado o revelado por el sonido, que es aprehendido como subsistiendo junto al pensamiento. Por ejemplo, en la frase “veo andar a Catón” lo que veo es el cuerpo, lo que miento es “Catón anda”, mientras que el segundo elemento es la representación racional de lo que miento. Estos tres poderosos elementos harán presencia de modo directo en la moderna ciencia de la lingüística y, por esta vía, en el psicoanálisis de Jacques Lacan,⁵⁷ que los trabaja directamente en lo esencial, en lo que podrá denominarse más adelante como el núcleo fuerte de su programa de investigación científica, llegando a nombrar *los incorpóreos estoicos*.

Los estoicos hacen una definitiva división en su lógica: aquello que conocemos como *lekton* y *lekta*. El primer elemento es definido como aquello que subsiste en conformidad con una representación racional, esto es, lo que está representado y puede ser transmitido por el discurso. Los *lekta* están divididos a su vez en dos especies: a) los completos en sí mismos y b) los deficientes, que se caracterizan porque su enunciación es incompleta. Ejemplo: “escribe” remite de manera inmediata a la pregunta por el quién, mientras que los primeros son los que poseen una enunciación completa.

Los estoicos también tenían cuatro categorías que clasificaban a los *lekta* en su lógica: 1) sujeto o substrato, 2) cualidad, 3) hábito y 4) relación. Estas cuatro categorías están relacionadas de tal modo que cada categoría precedente está contenida en la que sucede y determinada por ella. Esta manera de tratar el orden categorial aparecerá también en la propuesta hegeliana presente en

57. Jacques Lacan, *El seminario, libro 19: ...O peor* (Buenos Aires: Paidós, 2012).

la *Ciencia de la lógica*.⁵⁸ Allí, se aborda el problema de la ciencia que revela y produce la verdad a partir del tratamiento lógico de aquello que se supera, se conserva y se levanta. Dialéctica que se soporta en la exclusividad del ámbito de la representación. En este sentido, para el estoicismo la representación que se hace presente en las proposiciones es un *lekton* completo asertórico por sí mismo, de tal modo que es necesariamente verdadero o falso.

De igual manera, las proposiciones se dividen en moleculares y atómicas. Las últimas están formadas por un sujeto y un predicado sin ayuda de conectividad lógica, mientras que las primeras son el resultado de la ocurrencia de una proposición o de diversas proposiciones que exigen un conector. Esta taxonomía permanece en los tratados mismos de lógica simbólica y lógicas binarias que siguen defendiendo los principios de no contradicción y de tercero excluido.

En las proposiciones atómicas hay tres divisiones: definidas, intermedias e indefinidas. Las definidas se aseveran décticamente. Las indefinidas están compuestas por una partícula definida y las intermedias no son definidas ni indefinidas. Otra clase de proposiciones atómicas son las denegaciones, las privaciones y las negaciones. Una denegación es una proposición atómica compuesta por una partícula denegativa y un predicado, como lo es “ninguno pasea”. Una privación es una proposición formada a partir de otra proposición atómica invirtiendo el predicado, por ejemplo: “Este hombre es intratable”. Finalmente, una negación se forma a partir de la anteposición de la partícula no, como en “no: hoy es de día”.

Esta forma de llamar a las relaciones y los procesos va a encontrarse en la mayoría de las ciencias y los saberes modernos, entre los cuales hay que mencionar al psicoanálisis, tanto en su vertiente fundacional freudiana, como en el orden de los posfreudianos y el mismo Lacan, quien se adentrará en estas formas lógicas hasta llegar a su propia propuesta, como se verá más adelante.

Volviendo a la enseñanza estoica, es posible encontrar que las proposiciones moleculares también se dividen a partir de la ocurrencia conectiva. Según esto,

58. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de la lógica* (Buenos Aires: Hachette, 1956).

las proposiciones se clasifican en condicionales, conjunciones y disyunciones. Así, el condicional se forma a partir de dos proposiciones diferentes por medio del conector “si”. Una conjunción es una proposición molecular unida por el conector “y”. Y, por último, una disyunción es la unión de dos proposiciones moleculares mediante la partícula “o”, la cual solo permite que se escoja una de las proposiciones.

Para terminar este apartado, se harán algunas anotaciones sobre la verdad en la lógica estoica. Los estoicos usaron la palabra verdad en cuatro acepciones: a) la verdad como un estado “en”; b) siendo “respecto de proposiciones”; c) también está la acepción de “representación”, de acuerdo con la cual se define como verdadera una representación si y solo si es verdadera una proposición que la describe con exactitud, y d) la última es la verdad en los argumentos: estos son verdaderos si y solo si tienen premisas verdaderas.

De igual manera, los estoicos diferencian entre la verdad y lo verdadero, cuya diferencia reside en la constitución. La verdad supone conocimiento de muchas verdades, mientras que lo verdadero es algo simple, por ejemplo “estoy hablando”.

Como se ha intentado mostrar sin poder agotar esta lógica, todos y cada uno de los elementos que se han nombrado aparecen de una manera directa o indirecta en el pensamiento moderno, incluidas las diferentes versiones del psicoanálisis, hasta hacer de la deducción material de estos filósofos, naturalistas, lógicos y estoicos una herramienta tan poderosa que obliga a contar con la evidencia de lo empírico, esclareciendo que un método o proposición netamente formal caerá en irremediables contradicciones en el orden de lo fáctico.

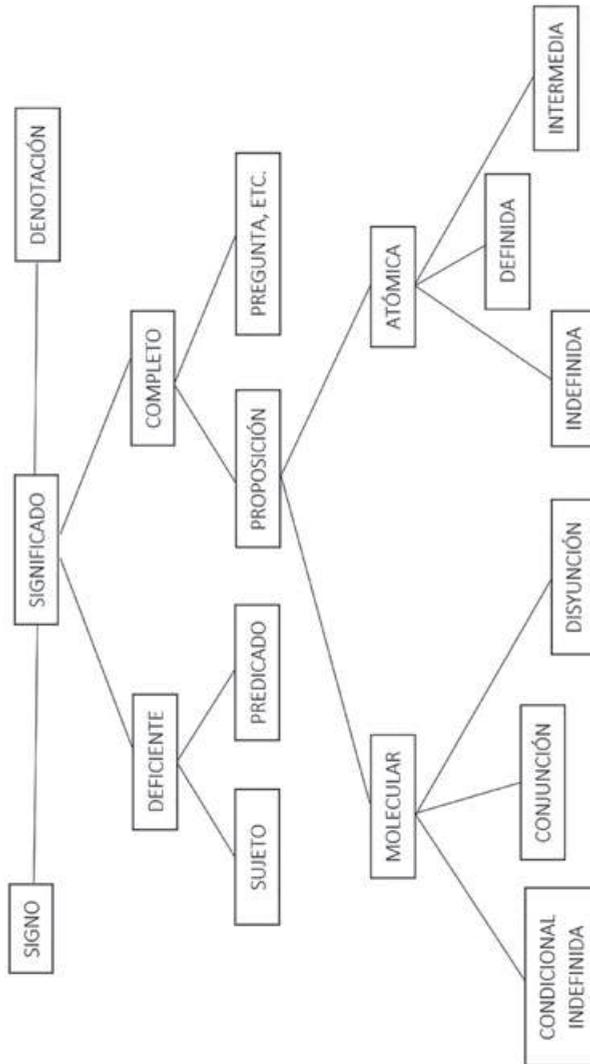


FIGURA 1. Esquema explicativo sintético de la propuesta lógica de los estoicos.

2. Elementos para una aproximación: de la lógica medieval a la moderna. Una lucha entre universales y particulares

2.1 De la lógica medieval a la moderna

Se llama Medioevo al periodo que va desde el siglo v hasta el siglo xv. Por ende, la lógica medieval corresponde a las preocupaciones lógicas de tal época, marcadas por la lógica aristotélica y algunos problemas nuevos que fueron introducidos por Sexto Empírico, Guillermo de Ockham, Santo Tomás de Aquino y, en su última parte, la lógica de Port Royal.¹

Guillermo de Ockham se distanció de los nominalistas extremos, planteando una posición de conceptualismo como abstracción. Ockham sostenía que las palabras eran nombres de los conceptos que sí existen. La idea de que las premisas de los silogismos se toman una en sentido compuesto y otra en sentido dividido es lo que permite desarrollar la silogística modal. Su aporte es haber intentado abstraer de la lengua las leyes y reglas propias de la sintaxis y

1. A este periodo de tiempo también pertenecen Francisco Suárez, Pedro Abelardo, Pedro Hispano, Juan Buridano, Alberto de Sajonia, Paulo Vento, etc., aunque aquí solo abordaremos, en líneas generales, los postulados de los arriba mencionados.

la gramática del latín, a favor de una lengua viva que les permitió diferenciar las funciones semánticas y sintácticas de los signos. Los problemas semióticos ocupan en la lógica escolástica el centro de interés. Una de las consecuencias es la construcción de un metalenguaje que permite diferenciar entre regla y ley. También Tomás de Aquino, en la *Summa Theologica*, se pregunta “si la doctrina santa es una ciencia”.² Es así como la teología será nombrada después como la “doctrina santa”, pasando a ser la ciencia por excelencia y las discusiones se convierten en el método privilegiado.

Los problemas más sobresalientes de esta época se pueden clasificar en dos:

- a) Los antiguos (aristotélicos y megáricoestoicos): los cuales se referían a la silogística categórica y modal, y a los llamados silogismos hipotéticos.
- b) Los otros son completamente nuevos, es decir, no concuerdan para nada con los griegos. Por ejemplo, la doctrina de las propiedades de los términos y la generalización de las doctrinas antiguas, presentándolas bajo nuevas perspectivas. En general, todo el material tratado por los escolásticos se ofrece bajo una nueva perspectiva y con nuevos medios. Se podría sostener que toda la lógica que se desarrolla, se problematiza y se genera en este periodo encuentra un lugar en la conocida lógica de Port Royal, en la que, además de las propuestas anteriores, es posible encontrar las nuevas que, en un sentido, se podrían llamar modernas, y a las cuales habrá de acudir buena parte de los científicos y filósofos. Esta *Lógica o arte del pensar*, escrita por Antonie Arnauld y Pierre Nicole, habrá de ser un punto de encuentro que promoverá el advenimiento de la modernidad tal como se ha entendido.

2.1.1 LA LÓGICA MEDIEVAL Y SU RELACIÓN CON EL PSICOANÁLISIS

Abarcar a todos los autores de la Edad Media es una tarea demasiado extensa para este trabajo, por lo cual se generalizará el gran tema de la lógica medieval en las propiedades de los términos, y estos, a su vez, se dividirán en los siguientes

2. Tomás de Aquino, *Summa Theologica* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951), pte. 1, cuestión 1, art. 2.

subtemas: los sonidos, la intención del alma, la suposición, la ampliación, la apelación, la analogía, la sentencia y el sentido. Dichos estudios permitirán el posterior avance de la lingüística como ciencia y el desarrollo del psicoanálisis.

Según la lógica de la Edad Media, las propiedades de los términos hacían que estos variasen en sentido y significado. Tal es el caso del sonido de los términos, ya que hay para el hombre sonidos que representan algo y sonidos que no representan nada. Un ejemplo de los últimos son los sonidos de los animales, los cuales para el hombre no representan un llamado. Es así como el concepto de sonido se divide en voces significativas y no significativas. De manera análoga, los objetos, al ser representativos de estas voces, deben tocar el alma; dicho en palabras de Guillermo de Ockham: “algo existente en el alma que tiene un signo, que significa de manera natural algo distinto”.³ Esto quiere decir que hay palabras que dichas a una persona significan (tocan el alma) de una manera diferente a todas las demás.

Un problema nuevo es el de la suposición. Aunque se sigue refiriendo al problema general, el de las propiedades de los términos, hay una variante muy interesante que menciona la lógica escolástica y a la que hace referencia Ferdinand de Saussure. La suposición es “la ordenación de un concepto debajo de otro”,⁴ lo cual se refiere a que para un mismo término haya dos significados, de los que se privilegia el de arriba, es decir, el término que propiamente se llamaría el significado que hace sentido. A este mismo problema se le suman los términos de copulación y apelación, definidos como “ordenación de un concepto por encima de otro [y] propiedad por la cual lo que un término significa puede predicarse de algo mediante el verbo ‘es’”,⁵ respectivamente. A esto hay que añadir los términos de ampliación, apelación y analogía.

Otro tema es el de las sentencias, una de las cuales anunciaba que la lógica medieval consideraba dos análisis. El primero es extensional y tiene la siguiente

3. Guillermo de Ockham citado en Joseph Maria Bocheński, *Historia de la lógica formal* (Madrid: Gredos, 1985), 166.

4. Bocheński, *Historia de la lógica*, 175.

5. *Ibid.*, 176.

forma: “Sea la sentencia ‘S es P’. Tiene que ser equivalente al producto de las siguientes sentencias. (I) Hay al menos un x tal que tanto S como P supongan x. (II) Hay una propiedad f tal que S signifique f. (III) hay una propiedad g tal que P signifique g. (IV) tanto f como g convienen a x”.⁶

El segundo análisis concibe el sujeto como extensionalmente y el predicado intencionalmente: “para la verdad de la sentencia se requiere y basta que coincidan la extensión del sujeto y del predicado. Caso de ser así, quiere decir que el predicado no necesita tomarse intencionalmente, sino que basta usarlo extensionalmente”.⁷

En cuanto a la teoría de las consecuencias, la lógica del Medievo es una prolongación de la lógica sentencial estoica, tiene a la base el *logoi* y los tópicos, es decir, su punto de partida es la lógica de los términos aristotélicos. Es por lo anterior que una consecuencia es definida como: 1) una “*propositio*”, una sentencia mental; 2) una consecuencia, que corresponde a las sentencias compuestas e inferenciales de los estoicos. Hay tres clases de consecuencias: I) formal, II) simplemente material y III) material por ahora. Las dos últimas se reducen a la primera por medio de sentencias de diversa índole. Para que la segunda se reduzca a la primera se requiere una sentencia necesaria y verdadera. Para la tercera hay que emplear una sentencia contingente y solo verdadera en determinada sección de tiempo. Valga un ejemplo para aclarar lo anterior: “Corre un hombre, luego corre un animal”, y esta frase se convierte en “todo hombre es animal”.

Es así como las consecuencias se dividen en implicación y disyunción. La primera fue un tema muy discutido, tanto que de cuatro concepciones pasaron a diez. La problemática llega a dividir a los pensadores medievales entre aquellos que diferencian las proposiciones categoriales que no necesitan de conectores, y aquellos que defienden las proposiciones hipotéticas que hacen el uso de estos, hasta llegar a postular el famoso cuadrado de las proposiciones verdaderas. Las consecuencias solo eran “correctas si es imposible que las cosas

6. Ibid., 193.

7. Ibid., 194.

sean como indica el antecedente, sin que sean como indica el consecuente”⁸ Lo anterior se entendía de dos formas. Por una parte, la sentencia imposible compuesta es correcta cuando es imposible la siguiente, y la sentencia imposible en sentido dividido es correcta si todo lo expresado por el antecedente puede ser imposible. Por otra, con la disyunción no había una diferencia entre la exclusiva y la no exclusiva, ya que solo se requería que una de las partes fuera verdadera.

Todo lo anterior posibilitó que en el siglo XIX la lingüística se desarrollara como campo del saber que se enfoca en el lenguaje y la forma de apropiarse de él, utilizando nociones como los sonidos, el cambio fonético, las palabras, el significado de las palabras y las oraciones, a través de personajes como Ferdinand de Saussure, Jakobson, É. Benveniste, Noam Chomsky,⁹ entre otros. Y, a partir de estos estudios, el psicoanálisis freudiano hará toda una teoría del significado de las equivocaciones y el psicoanálisis lacaniano formulará su concepto más conocido: el significante.

2.2. La modernidad: una lucha entre universales y particulares

La modernidad, además de ser un evento, es el momento en el que la discusión devenida de la tradición escolástica entre “universales” y “particulares” encuentra su asiento; discusión y soluciones se dan allí en favor de la concepción moderna de la experiencia que desdice de los principios formales, que se sostenían a partir de la propuesta aristotélica y se mantenían bajo las modificaciones que los tiempos habían producido sobre ella. La propuesta aristotélica de los “Analíticos”,¹⁰ entendida como excepta del influjo de la experiencia y legisladora desde la forma, *eidos*, se constituyó en el objeto de trabajo de aquellos que habrían de ser los soportes de la modernidad. De manera amplia, se podría sostener que la dialéctica entre universales y particulares de Aristóteles, defendida y sostenida por la escolástica, será el *leitmotiv* del emerger moderno.

8. Ibid., 208.

9. Mencionamos a Noam Chomsky, aunque sus desarrollos estén ligados al orden de lo biológico.

10. Aristóteles, *Tratados de lógica*, Vol. 2 (Madrid: Gredos, 1988).

La conversación entre los futuros modernos y la interpretación escolástica de Aristóteles determinará los principios de lo que se llamará ciencia moderna en sentido fuerte, y de lo cual dependerá toda sociedad por venir.

El estagirita y sus intérpretes escolásticos hacen la tradición “lógico-investigativo-científica” con la cual se encuentran los pensadores modernos. Se trata principalmente de una serie de principios que legislan el mundo y su existencia en general, en los que las formas resultan determinantes desde un número reducido de proposiciones y predicados, que podríamos nombrar –sin entrar en sus múltiples consecuencias que, de una u otra manera, se conocen en los hechos históricos– de la siguiente manera, a saber:

- 1) La existencia de las cosas del mundo se predica (categorías) en un número reducido. Se habla de acuerdo a unas formas que son simples y primeras y, en tanto tales, de unos géneros universales que predicen tanto de unas especies, como de los sujetos que habitan a las mismas. De suerte que la clasificación entre géneros y especies entrega la diada universal/particular y, en esta última, que es equivalente a las especies, se presentan y dicen la diferencia y lo propio, lo esencial e inessential o accidental.
- 2) Mundo y cosmos, la totalidad de lo real, se definen, se clasifican y operan desde la enunciación de unos universales (géneros) a unos particulares (especies) y, al interior de estos, las diferencias accidentales se establecen entre los individuos que componen la especie y, a la par, se encuentran las diferencias absolutas en relación con lo propio y ajeno de las especies y entre los géneros. A lo anterior hay que sumarle la preponderancia de la entidad, de la *ousía*, y se obtendrá el modo por el cual se puede constituir lo real, lo que existe y su explicación deductiva, a partir de las diferencias específicas y los géneros próximos a la entidad.

Dos consecuencias se deducen de lo anterior. En primer lugar, el mundo se establece desde un ordenador jerárquico universal-particular, en apariencia inamovible según dicha clasificación de subordinación, en donde los movimientos posibles se determinan según el orden, la identidad, la identificación, la exclusión y la inclusión que la jerarquización provee. En segundo lugar, por tanto, en lo relativo al discurrir humano, lo que se puede decir y conocer está condicionado por

la jerarquía universal-particular, por esta manera de la racionalidad que admite y exige la deducción y la demostración bajo el principio de no contradicción, de lo predicado, con la seguridad que ofrece la lógica y la matemática al poder determinar y predecir el lugar de las cosas que interesan científicamente.

Esta proposición teórico-formal se verá reforzada por la interpretación escolástica, que la retomará punto a punto, según su interés, para añadir el concepto de creación y de creador, esto es, de Dios, provocando una revolución deformante de lo originario aristotélico. Ahora bien, esta inclusión interpretativa transformará el mundo vivido, calculado y pre-dicho de la *physis* en el mundo de la divinidad, de Dios y de la creación, en el que el ser creado se identifica con lo particular de un género próximo, pero es imposibilitado para predicar y conocer la *ousía*, consagrado ética y políticamente a la jerarquía que va de lo universal (Dios) a lo inferior y particular del individuo, en singular (hombre), reforzando el poder de la subordinación, no de grado, sino absoluta de lo *Uno* a lo otro. Este es el panorama con el cual se han de enfrentar y al que han de repensar los modernos.

2.2.1. LA LUCHA POR LA EXPERIENCIA: LA MODERNIDAD

La lógica, condición sine qua non de todo sistema de pensamiento, de Aristóteles y la interpretación escolástica de este, constituye la tradición que los pensadores modernos heredan. Se podría esperar que, si han de dialogar con dicha tradición y criticarla, lo hicieran bajo la postulación de nuevas lógicas que desdijeran de aquella. Sin embargo, no sucede así, bien por la autoridad que la avalaba, bien por la coherencia interna que la propuesta lógica de Aristóteles poseía, incorporando los añadidos cristianos sin mayor problema; en definitiva, no se conoce ninguna nueva lógica, empero la primera voz que se eleva contra la autarquía y soberanía de la tradición lógico/investigativo/científica, compartiendo con la lógica heredada la función de complemento y elucidación del entendimiento, propone una reforma radical en el modo de proceder, en la metodología que dicha lógica exige para la investigación.

La metodología que la tradición exigía descuidaba de modo esencial el ámbito de la experiencia, enfatizando el elemento especulativo formal, el cual, por definición, era su fuente de certeza y operatividad. Por consiguiente, Francis

Bacon¹¹ postula la urgencia y la necesidad de volver a la esfera de la experiencia, para hacer de esta la certeza que legisle sobre el mundo, lo que lo llevará a desmentir los ídolos de la tradición.

La palabra, en esta tradición escolástica, era reproducción de la realidad, a tal punto que estudiarla y constatar su estructura equivalía a conocer, a reconocer las leyes que componen la realidad de la naturaleza, de modo que esto último terminaba lindando con lo meramente especulativo y discursivo. Ante este panorama, la proclama baconiana se eleva apoyándose en la reclamación nominalista que denuncia el lenguaje y sus universales como vacíos, como locuciones que alcanzan voz, pero no tienen funcionalidad en la realidad natural misma. El pensamiento y la realidad dejan de identificarse y armonizar, dando paso a una redefinición de la estructura del pensamiento que, de ahora en adelante, debe tener como objeto la realidad empírica, la cual es una lógica de la experiencia posible.

Para ello, Bacon pretende sustituir la demostración silogística, que seguirá funcionando de modo insuperable en las cuestiones discursivo-teoréticas, por una demostración por los derroteros de la inducción, que no admite y no depende de la concepción de los principios como verdades absolutas, sino que ha de atenerse a la observación del fenómeno para ir descubriendo, grado a grado, el principio mismo. Entonces, se ha de interpretar el dato de la experiencia para realizar la operación inductivista hasta llegar a la cosa natural, para así poder determinar sus principios.

Bacon propone pensar consecuentemente, quizá el primero en hacerlo entre los modernos, la posibilidad de un método que eleve la experiencia, lo particular, lo no necesario desde la potencia del principio, sobre lo universal necesario y los géneros. Abre de este modo la posibilidad de una ciencia de lo contingente, de lo particular y de lo singular, en la que el poder de la lógica como lugar y tiempo de producción se ve mermado, mas gana en contenido natural y puntos de referencia empírica. Con todo derecho, el objeto sobre el cual recae la acción del pensamiento cambia de estatuto y, a partir de este cambio, se podría

11. Francis Bacon, *La gran restauración. Novum Organum* (Barcelona: Orbis, 1984).

sostener que pasa al primer plano el tema de la sensibilidad y de los propios sentimientos.

La inducción dada desde los particulares hacia el intuir de los principios generales hace de esta una herramienta que puede alcanzar y –de hecho lo hace– abordar los particulares que desde la tradición no eran susceptibles de reflexión, sino desde los géneros próximos y la singularidad particularizante de las especies. Ahora la inducción puede mirar a la tautología deductivista y dar cuenta, en lo posible, de las diferencias de grado entre las especies, denunciando su impotencia sobre el saber de lo individual y la experiencia concreta. Un saber sobre el saber especulativo se determina desde esta propuesta, que habrá de irradiar a los hombres que fundan y soportan la modernidad en una ciencia de lo particular, que habrá de elevarse desde su particularidad para hacer coincidir universalmente la verdad como aquello que ha de ser útil y práctico en el orden de los principios. Esta afirmación, que atravesará la modernidad, podría ser leída en cualquiera de los autores de la misma. Para nuestro caso, vale llamar a Descartes, quien, en su lucha contra la tradición silogística, además del intento de respuesta a la propuesta escéptica de Sexto Empírico, entrega una versión de la lógica en la que esta no se concibe como una herramienta para las disputas, sino como un arte que guiará la psique en favor del develamiento de la verdad.

En el caso de Descartes, se evidencia que el principio de no contradicción, sustento de la propuesta científica proveniente de las interpretaciones medievales de Aristóteles, es utilizado en las demostraciones y comprobaciones, es decir, en su proceder deductivo. Pero sostener esto no implica que Descartes haga de dicho principio el fundamento de su investigación. No lo pone en duda en su sentido operativo, pero tampoco lo soporta en el fundamento de la totalidad de lo real. Si hubiese de admitirse como tal, entonces tendría que aceptarse que las condiciones que limitan el conocer, sus potencias, se verían constreñidas a una obediencia que no posibilita la realización de las mismas. Empero, dicho principio está presente en el fundamental inquirir cartesiano, de suerte que opera en el responder, el deducir y el demostrar.

Este modo de proceder que se relaciona en sus meditaciones garantiza la mayor amplitud posible a los asuntos, hechos, fenómenos y elementos que se hacen

presentes en el preguntar; se diría que los eleva a la “dignidad” de universales, pero universales que exigen suspender toda afirmación o negación sobre lo preguntado, y un método en el que el análisis de cada cosa, en su particularidad, garantiza un conocimiento que paulatinamente se desliza hasta el punto de máxima certeza, punto en donde se encuentra un límite que, funcionando como principio universal, no puede sino juzgarse en modo particular, es decir, un particular que garantiza la recomposición de lo universal, y no contrariamente.

Es posible encontrar una doble determinación en la propuesta cartesiana. De una parte, se asegura un principio que, dadas su evidencia y certeza particulares que habitan en cada uno de los hombres, se eleva a principio de universalidad, sin que advenga predeterminado desde la batería de las categorías o géneros próximos, sino desde la experiencia del síntoma particular: el pensar siendo. Y, de otra parte, el método mismo de análisis y la apropiación del mundo solo son posibles puesto que descansan, en última instancia, en un ser único, que puede pensar en su fuero más íntimo y dar a conocer lo que de este modo se produce para descubrir, inventar o redefinir lo que es.

El *cogito ergo sum*, soporte de todo lo que se llamará moderno, es el garante “absoluto” de un modo de proceder para pensar, conocer y actuar que no toma de los universales de la tradición su fuente primigenia, sino de una experiencia que, en cada caso, se dice en lo particular y logra, por medio de ella, poner el elemento singularizante de nuestra especie con relación a las demás especies. Un particular que se hace universal mediante la experiencia del uno por uno habilita para intentar desarrollar una ciencia, una lógica y una matemática que aspiran y operan con universales constatables en sus campos y objetos (que subsumen los particulares), aunque, en última instancia, dependen de una experiencia que solo es posible en el sujeto de la experiencia, de manera que las ciencias de principios universales no desean saber de esa verdad que insiste y garantiza su praxis.

En principio, Descartes no trabaja entonces con sistemas que predeterminan sus verdades desde los géneros próximos, las diferencias específicas, los universales universalizables y los particulares que singularizan, sino desde lo que él mismo puede establecer con criterio de certeza y le entrega un residuo del cual no hay

cómo dudar. Lo anterior le permite a Descartes realizar una distinción suprema al interior de su propio sistema, la distinción entre mente y cuerpo que le posibilita un abordaje por separado de las cosas materiales, *res extensa*, y de las cosas del pensar, *res cogitans*, siendo estas últimas cosas las que habilitan el conocimiento más allá de la proposición silogística. No concuerdan, pues, naturaleza y predicamento, y la pretensión de conocer las cosas del mundo exige una maniobra que llega al corazón del mismo ente, es decir, que entrevé su ser.

Ahora bien, al considerar los contenidos del pensamiento cartesiano es preciso distinguir entre el pensamiento discursivo-silogístico medieval y el pensamiento proposicional o enunciativo, del cual la ciencia lógica moderna da cuenta y que, de una u otra manera, ya se anuncia en los trabajos del propio Aristóteles y, asimismo, en las *Meditaciones metafísicas* de Descartes,¹² de modo que se puede afirmar que los contenidos del pensar se juegan aquí del lado de las proposiciones enunciativas, o sea, del pensamiento proposicional.

Se presenta una cita ineludible, *in extenso*, del texto que soporta la anterior afirmación:

Entre mis pensamientos existen algunos que son como las imágenes de las cosas, y a éstos únicamente conviene en propiedad el nombre de idea, como cuando me represento un hombre, una quimera, el cielo, un ángel, o el mismo Dios. Otros, además, tienen otras formas: como cuando quiero, temo, afirmo o niego, concibo entonces una cosa como el objeto de la acción de mi espíritu, pero agregó también por esta acción otra cosa a la idea que tengo de aquella cosa; y de esta clase de pensamientos, unos son llamados voluntades o afecciones, y los otros juicios.

Ahora, por lo que respecta a las ideas, si se las considera solamente en sí mismas, y no se las refiere a ninguna otra cosa, no pueden, hablando con propiedad, ser falsas; pues aunque imagine una cabra o una quimera, no es menos verdadero que imagino tanto una como la otra. Tampoco hay que temer que pueda encontrarse falsedad en las afecciones o voluntades, pues aunque pueda desear cosas malas, o que incluso no existieron jamás, no por eso, sin embargo, es menos verdadero que las deseo.

12. René Descartes, *Meditaciones metafísicas* (Ciudad de México: Olaso, 1980).

De este modo solo quedan los juicios, en los que debo tener mucho cuidado de no equivocarme. Ahora bien, el error principal y mancomunado que puede encontrarse consiste en que juzgo que las ideas que están en mí son semejantes o conformes a las cosas que están fuera de mí; pues, ciertamente, si solo considerara las ideas como ciertos modos o maneras de mi pensamiento, sin quererlas referir a algo exterior, apenas podrían darme ocasión de equivocarme.¹³

Se ve con claridad cómo todo el peso de la argumentación recae sobre el juicio, cómo el razonamiento depara un juicio que enuncia que la función del pensamiento, en su legislación, no puede confundirse con la adecuación de la idea en nosotros, con las cosas que estén fuera de nosotros; no se trata de una adecuación, sino de un respetar lo externo al punto de exigir una analítica o método que permita el enunciado judicial que, con certeza, avance a lo universal desde la acción particular. No es una ontología lógica lo que persigue el pensamiento enunciativo de Descartes, sino una lógica que indaga por las condiciones de posibilidad, por el cómo y el porqué de las cosas, una lógica que exige para su certeza una suerte de episteme que se hace cierta desde la experiencia particular.

2.2.2. LEIBNIZ O EL RETORNO A LOS UNIVERSALES CIENTÍFICOS

Un movimiento a modo de respuesta a las propuestas baconianas y cartesianas se produce al emerger el pensamiento de Leibniz. Un pensamiento que retorna y reformula, de manera esencialmente moderna, el trabajo lógico de Aristóteles, produciendo una fina línea en la cual se conserva aquello de hacer de la experiencia el pivote de la ciencia, empero la cual no basta en el momento mismo de producir conocimiento sobre la realidad fáctica, es decir, para llevar a buen término la tarea de la ciencia moderna. En consecuencia, el trabajo lógico de Aristóteles no es contrario a las exigencias metodológicas de la modernidad científica. El filósofo alemán soporta su retorno a Aristóteles de la siguiente manera: si para Descartes la intuición y la evidencia son el soporte de la verdad y del conocimiento, se puede sostener que el objeto, la cosa exterior, a pesar del respeto que a esta se le otorga, queda reducida a la subjetividad propia de aquel que garantiza el juicio desde su experiencia particular. La evidencia no depende

13. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 235-36.

tanto de lo que la cosa es en sí misma, sino de lo que se produce sobre ella, con lo que la verdad queda restringida a la certeza del pensador.

Leibniz no verá nada distinto a “sentimientos interiores, a un testimoniar interior”¹⁴ en lo que es el fundamento de la filosofía cartesiana; ve en ello una fuerza que se mantiene en el límite mismo del sujeto, que no puede sobrepasar el límite estrecho de la mismidad, de la *ipsidad* y, como tal, es incapaz de llevar a buen término una demostración en términos de pensamiento formal, es decir, de acuerdo a principios que regulen la actividad del conocimiento y la verdad.

El pensamiento leibniziano postula entonces que, más allá de la certeza subjetiva ante la cosa, existe necesariamente un conocimiento y una verdad que no exigen una aceptación por evidencia y claridad, un acuerdo por adelantado, sino que, ante la experiencia de lo mismo, de lo que se repite con regularidad, la lógica, la forma que lo hace tal en sí mismo lo eleva a un universalizable. Dice el filósofo:

En otra parte he advertido que no es muy útil la regla tan pregonada de probar solo las cosas claras y distintas si no se proporcionan mejores notas de lo claro y de lo distinto que las que Descartes haya ofrecido. Son preferibles las reglas de Aristóteles y de los geómetras, a saber, que salvo los principios (o sea, las primeras verdades o hipótesis) no admitimos nada que no esté probado mediante un argumento válido: válido, digo, esto es, no afectado por vicio de forma o de materia. Vicio de materia es asumir algo fuera de los principios, o fuera de lo probado con un argumento válido a partir de los principios.

Considero forma correcta no solo a la silogística común sino también a otra cualquiera previamente demostrada que concluya por la fuerza de su estructura; como sucede también con las formas de las operaciones aritméticas y algebraicas, con las formas de los libros de contabilidad e incluso, de algún modo, con las formas del proceso judicial.¹⁵

Sin poder agotar la concepción leibniziana de la razón, podría sostenerse que, de acuerdo con ella, se pueden tener ideas claras y distintas –de hecho algunas

14. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Advertencia a la parte general de los principios de Descartes* (Ciudad de México: Olaso, 1982), 482.

15. Leibniz, *Advertencia a la parte*, 492.

veces es así, desde lo común del sentido ante la presencia de la cosa puesta en su formalidad-, la cuales son tan falsas como cualquier percepción delirante, resultando, a la postre, ser contradictorias. De suyo, el garante de los criterios de verdad pasa directamente por el principio de no contradicción y la posibilidad siempre renovada de una promoción de los universales y del subsumir de los particulares. Las ideas claras y distintas pasan a ser verdades de hecho y, en cuanto tales, verdades contingentes que no admiten o se resisten a su demostración formal. Mientras se permanece en estas verdades de hecho en función del conocimiento, este está reglado por factores sociológicos y psicológicos que no aseguran una verdad como garantía de un conocimiento verificable, cuantificable, constatable y reproducible desde la universalidad de sus principios; es decir, el conocimiento y su verdad, en sentido cartesiano, no tienen límites.

Ante esta deducción obligada de la proposición cartesiana, se tiene la seguridad de pensar y operar con los principios de la lógica, de asumir de manera decidida el principio de no contradicción como norte de la indagación y de la metodología que ha de realizarse en el tránsito del conocimiento posible. Esta asunción de los principios lógicos asegura un límite al conocimiento, que permite ingresar en una órbita de la razón y de la verdad que determina el mundo de los hechos y sus múltiples contingencias, sin poder negar que, en el trabajo mismo de Leibniz, el problema de la formalización lógica no puede entenderse como un simple vacío que se llena en cada caso para el avance del conocimiento, que dependerá de la lógica del hecho o del fenómeno, de modo que ha de aceptar la existencia de contenidos para esta formalización desde la promoción enunciativa que Descartes ha dado. En otras palabras, Leibniz acepta una dimensión de la experiencia que tiene que ver con la producción misma del principio y de la enunciación, es decir, admite el lenguaje como condición, sin por ello ceder a regla lógica.

Podría sostenerse que Leibniz es el verdadero padre del pensamiento lógico-matemático, al retomar para la ciencia los universales que la silogística aristotélica había propuesto, aun cuando, de otro lado, él mismo ayuda al cerramiento, a la circularidad que en los *Analíticos* se había llevado a cabo y que, al cerrarse, parecía ya lista de una vez y para siempre.

2.2.3. KANT: LA TRASCENDENTALIDAD, UNA LÓGICA LECTURA

Esta herencia, esta forma reforzada en el planteamiento leibniziano, llega al filósofo de Königsberg, a Kant, quien, quizá sin saberlo muy bien, rompe con la misma al proponer una filosofía de la lógica en la que se desarrolla la metafísica en su pretensión científica, haciéndose esta una metalógica. Así, la metafísica, ahora una metalógica vía la trascendentalidad, logra una dimensión lógica de la verdad desde una crítica a la ciencia y desvela una lógica de la ilusión desde una crítica a la metafísica hasta su momento dada.

La lógica trascendental, entonces, será posible de entender como teoría del conocimiento, como una epistemología que es capaz de autocriticarse en su entendimiento, es decir, se constituye en el camino seguro de una ciencia propia y única del *anthropos*. Se ve, consecuentemente, que la propuesta metafísica de Kant se restringe al uso crítico de la lógica, y, como esta se determina de manera esencial por el uso autocrítico en y por el entendimiento, esta metalógica será autoconsciencia. De suyo, entonces, no habla sobre problemas de la física, sino de los *logoi* que las expresan, no habla de lo real, sino de la consciencia, no versa sobre las cosas, sino sobre los objetos que se construyen desde la representación de ellas.

Según esto, para el hombre no existen lo real ni las cosas, sino el conocimiento y sus objetos, tal como aparecen en la representación. Por tanto, la lógica constituye un saber que habla de sí mismo, sin necesidad de acudir al mundo de lo real, siendo el mundo aquello que describe dicha autoconsciencia.

Lo legal y formal de los universales de la naturaleza residen en la facultad del entendimiento, lugar y fuente de las reglas, desde la cual el pensar es posible como su actividad propia. Un pensar bajo reglas que hace de la representación un algo que necesariamente constata la existencia de los a priori. En este sentido, recuerda Kant que “llamamos lógica ahora a esa ciencia de las leyes necesarias del entendimiento y de la razón en general, o, lo que es lo mismo, a esa ciencia de la mera forma del pensar en general”¹⁶

16. Immanuel Kant, *Lógica* (Madrid: Akal, 2000), 84.

Partiendo de lo anterior, puede sostenerse que las propiedades de la lógica, en este momento del trabajo kantiano, antes de la crítica de la razón pura, se formulan del siguiente modo:

1. Es una propedéutica general de todo uso del entendimiento y la razón, pues abstrae todo objeto. No amplía el conocimiento, sino que solo lo enjuicia y corrige.
2. No puede ser, por lo anterior, un *organon* de las ciencias.
3. En consecuencia, es un canon, una canónica, es decir, un arte general de la razón para dar a los conocimientos la forma del entendimiento. Desde este numeral, es posible sostener que la ciencia lógica es una ciencia a priori, pues no se pregunta por el cómo conocemos, sino por el cómo hemos de pensar y, en esa proporción, no acepta ningún principio psicologista ni sociológico.
4. La lógica es una ciencia racional no solo por su forma, sino también por su materia, puesto que su objeto material es la propia razón según la forma, de suerte que nada enseña y solo logra la corrección de aquella. Se sigue que la verdad lógica, su verdad, habla de la coincidencia del entendimiento con sus propias leyes generales. Así, el conocimiento de esta lógica es necesariamente autoconocimiento, la crítica en su campo se convierte en autocrítica y su verdad, es decir, todo, absolutamente todo lo subjetivo se soporta en el autoconocimiento.
5. La lógica es una doctrina, es decir, una teoría demostrada. Demostrada significa aquí sometida a y desarrollada según principios a priori que poseen reglas, esto es, una ciencia estricta.
6. La lógica se divide en: a) *Lógica general*, cuya característica es la abstracción de todo objeto, sea empírico o intelectual, de modo que puede referirse a cualquiera sin hacer distinción alguna, y b) *Lógica transcendental*, la cual solo abstrae los objetos empíricos y se refiere de manera directa a los objetos del entendimiento.

Después de lo anterior, que sirve como punto de arranque del periodo propiamente crítico del filósofo, será preciso adentrarse en la *Crítica de la razón pura*, obra en la que se encuentra consignado el camino que lleva de la generalidad

a la trascendentalidad apoyándonos en la lógica, que, manteniendo en el horizonte a Aristóteles, rompe con su presupuesto en aras de una ciencia de las ciencias, a saber, la metafísica. Si tal empresa se logra o no, es asunto de local revelación en la presente investigación. Lo que sin duda resulta determinante es que, desde la proposición de la filosofía trascendental y su división en doctrina trascendental de los elementos y doctrina trascendental del método, Kant llama lógica trascendental a la segunda parte de esa primera doctrina, luego de trabajar la estética trascendental que contiene los principios de la sensibilidad a priori.

En el paso de lo general a la trascendentalidad –lo que podría entenderse como el tránsito del periodo precrítico al crítico–, se opera un cambio tanto en el campo de la estética, como en el de la lógica. En el primero, lo estético deja de ser mera crítica del gusto para advenir una ciencia, y, en el campo de la lógica, se logra establecer un canon que tiene como tarea trascendental, no la lógica de la verdad, que es tarea posible por la vía analítica, sino la dialéctica, que reza sobre la lógica de la ilusión.

De acuerdo con lo anterior, la lógica trascendental queda dividida según las facultades superiores del entendimiento (juicio y razón) del siguiente modo: analítica trascendental del entendimiento y sus conceptos; analítica trascendental del juicio y sus producciones y, por último, dialéctica trascendental de la razón y sus inferencias.

En la triple dimensión de la lógica se constata la autorreferencia de esta en conformidad con la dimensión de la crítica, la verdad y el conocimiento. La pregunta por el conocimiento se divide entre estética y lógica, entre sensibilidad y entendimiento, realizando en la lógica la diferencia entre su analítica, que intenta responder por la verdad, y la lógica de la ilusión, que se da en la dialéctica misma.

Ahora bien, la lógica se puede leer desde el flanco de lo puro y de lo aplicado. Y, contrariamente a lo que el entendimiento medio y común piensa, la lógica pura, en su acción, reposa en principios en el orden tanto de lo empírico como de la fuente subjetiva. Dicho de otro modo, de un lado esta lógica pura

toma los presupuestos de orden de los empiristas modernos, tal como Locke,¹⁷ quien en sus trabajos hace de la experiencia un hecho de *empiria*, de modo que obedece a la preponderancia de lo particular sobre lo singular; de otro lado, la lógica toma la proposición *cogitante* para hacer del Yo el principio de síntesis de todo lo posible. Sin embargo, ha de destacarse que, para Kant, la fuente de la cual brota nuestro conocimiento es el ánimo, con lo cual introduce una síntesis poderosa de la que no podría saberse sin recurrir al *das Ding für mich*, a la cosa para mí.

Volviendo al tema de la lógica pura, ha de decirse todavía que, si ha de servirse de los principios de la subjetividad está entonces en el campo de lo psicológico, que hace que no pueda entenderse ni como un canon, ni como un *organon* particular, sino simplemente como una suerte de descarga del entendimiento común.

Debe advertirse que no se puede confundir la utilización de los principios en el actuar y las condiciones que la lógica general pura ostenta, pues esta no requiere de los presupuestos subjetivos psicológicos, tal como sería posible comprender desde el psicologismo denunciado por el propio Kant. Al hablar de subjetividad lógica, se trata más bien de modo directo, aunque no evidente, de un sujeto transcendental y universal que no es contingente, sino presente en la actividad misma de la lógica y sus intentos por la aprehensión de sus condiciones a priori. Dígase entonces que esta lógica es a priori y una doctrina demostrada, sin necesidad de unos principios empíricos. Sin lugar a dudas –lo ha dicho en su periodo pre-crítico y se ha consignado renglones arriba–, la lógica general es a priori, aunque comenta el propio Kant que “no todo conocimiento a priori debe llamarse transcendental [...] sino solo aquel mediante el cual conocemos que determinadas representaciones [...] son posibles o son empleadas a priori y cómo lo son”.¹⁸ Esta distinción permite decir que a la lógica, a priori por definición, se le escapa un “algo”, que se puede

17. John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1999).

18. Kant, *Crítica de la razón*, 96.

llamar la posibilidad misma y propia del conocimiento, la posibilidad misma del uso a priori y su objeto último.

Ante esto que se escapa es que incide de modo definitivo y esencial la lógica transcendental. Ella da la posibilidad de saber acerca del origen del conocimiento y del objeto al poder deslindar los objetos de sus contenidos empíricos, para apresarlos en su original apriorismo. Estos objetos a priori son los que le interesan en su dimensión, autoapropiación intelectual que descubre sus contenidos y las reglas que allí operan.

Puede sostenerse que la transcendentalidad es el nivel real de la auténtica lógica, que esta es la posibilidad de que las representaciones transcendentales, que no necesitan de lo empírico, se refieran a priori a los objetos empíricos de la experiencia, de suerte que el verdadero problema de la lógica y de la ciencia así llamada es la incidencia de esos presupuestos transcendentales en las lógicas del mundo. Asimismo, pueden sostenerse muchas interpretaciones sobre la transcendentalidad, empero lo único que se tiene como seguro, como cierto, más allá del mundo de lo real, es que la transcendentalidad está referida de manera directa y única, por lo menos en Kant, a la lógica. Su tarea, la tarea suprema de la lógica transcendental, consiste en la indagación objetiva de la función espontánea del pensar, es decir, de los conceptos, de los juicios y los propios raciocinios en su autorreferencia a la subjetividad –subjetividad lógica, que no puede confundirse con la empírica, ni con la individual y mucho menos con la psicológica, sino que expresa la exigencia de una necesidad, de una preponderancia universal, o sea, de una urgencia metalógica–.

A esta altura, la diferencia entre una lógica general y una transcendental se hace mucho más evidente. De la general se podrá sostener que tiene como tarea el reducir múltiples representaciones a un concepto, mientras que la transcendental tiene la tarea de tratar la posibilidad real de los conceptos como tales. En este sentido, lo real traído aquí en referencia a lo transcendental no puede ser confundido con lo real de la *physis*, de los conceptos en su dimensión a priori.¹⁹

19. Kant, *Crítica de la razón*.

El cumplimiento de la tarea transcendental devela la síntesis suprema del conocimiento. Por tanto, el conocimiento está estrictamente remitido a lo subjetivo y, de este modo, a una de las funciones del alma, a saber, la imaginación, que en su definición se dice que es ciega pero absolutamente necesaria. En consecuencia, el tratamiento kantiano de las categorías y de los universales, en el orden aristotélico, se amplía y, de otro lado, los supera al proponer una salida de la estrechez de la operatividad científica, con lo que las axiomáticas deben ser revisadas y, por esa vía, puestas en suspenso ante la competencia de la imaginación, función del alma, el ánimo y el apriorismo presente en la apropiación de lo que puede ser o es el objeto mismo de la imaginación.

Este objeto, que de lejos es uno de los mayores aportes kantianos, sin ser por ello el más reconocido o trabajado, inaugura la posibilidad de otros objetos que no están *sensus strictus* en la esfera de la ciencia y su axiomática, y se constituye a partir de la unidad de los conceptos. Se trata de una unidad en la que la totalidad es un posible que siempre, en su potencia, será inalcanzable. Precisamente, el límite y la razón del límite serán tratados en la concepción sistemática y lógica de Hegel.

2.2.4. HEGEL: LÓGICA Y LENGUAJE

La ruta seguida conduce a Hegel y a su propuesta lógica,²⁰ advirtiendo que no podrá ser tratada en su extensión y alcance, sino solo esbozada en las líneas gruesas que alimentan nuestro propósito investigativo.

En la introducción de la *Ciencia de la Lógica* se encuentran un par de sentencias que sirven de abre bocas, por su definitiva alusión a la importancia del esclarecimiento de la lógica respecto a la tradición, incluyendo la kantiana. Dice Hegel: “En ninguna ciencia se siente más fuertemente la necesidad de comenzar por su asunto mismo, sin reflexiones preliminares, que en la ciencia lógica.”²¹

20. No es novedad sostener que nada o casi nada de lo que se llama moderno puede aprehenderse sin la competencia de Hegel. Desde la *Fenomenología del espíritu* hasta la doctrina del derecho hay una invitación a trabajar en el orden de lo más conocido, a la aventura de preguntar por lo evidente (como es el caso de su fenomenología), a la caverna, en donde la sombra se atreve a pasar por el filtro de la lógica hasta fundar una ciencia que contrapuntea con la tradición y con el propio Kant.

21. Hegel, *Ciencia de la lógica*, 57.

Más allá del conocimiento especulativo y del poder conceptual del filósofo, este pretende entrar por la puerta de la ciencia, y para ello no encuentra camino más seguro que la lógica, camino que ya se había iniciado en la propuesta kantiana al interrogar la metafísica de sus antecesores. Hegel, entonces, evidencia un lazo íntimo y necesario al postular la inexpugnable relación, innegable en la modernidad, que existe entre la ciencia y la lógica. En la misma introducción señala un importante hecho: según él, el pueblo alemán se ha convertido en un pueblo que, siendo culto, ha abandonado la metafísica básicamente en la maniobra realizada por el propio Kant, de suerte que podría pensarse que existe un afán por recobrar una metafísica que, manteniéndose en su esfera propia, irradiara a la ciencia. Dicha metafísica estaría sujeta, si acaso no lo está,²² al presupuesto lógico. Así lo plantea Hegel:

La metafísica antigua tenía a este respecto un concepto del pensar más elevado que el que se ha vuelto corriente en los últimos tiempos: pues daba por supuesto que lo que mediante el pensar se reconoce de y en las cosas es lo único que en ellas es verdaderamente verdadero (o sea, no ellas mismas en su inmediatez, sino únicamente tras haber ascendido, en cuanto pensadas, a la forma del pensar).

De modo que esta metafísica (platónica y aristotélica) sostenía que el pensar y sus determinaciones no constituyen algo extraño a los objetos, sino, antes bien, su esencia; o que las cosas (*Dinge*) y el pensarlas (*denken derselben*) concuerdan en y por sí mismas –según en nuestra lengua se expresa también cierto parentesco entre ellos.²³

Es de resaltar que hay un llamado a razones lingüísticas que operan en el trabajo lógico-científico del autor, de suerte que podría decirse que allí en donde la lógica se hace presente es menos que imposible, incluso para Hegel, no echar mano del lenguaje y su realización: el habla, aunque se pueda estar en desacuerdo con la referencia al idioma alemán como el más propicio para la realización del pensamiento. Es decir, para este pensador, una lengua, en este caso la alemana, debe poseer un espíritu especulativo que le permita tener pala-

22. La pregunta ¿es la ciencia lógica una nueva forma de la metafísica en la obra hegeliana? no podrá ser resuelta en esta investigación, si bien es legal y legítima desde el orden hegeliano mismo.

23. Hegel, *Ciencia de la lógica*, 60.

bras corrientes con significados aparentemente opuestos, para luego operar en ella misma una síntesis en la que se revele su absoluto. Una de esas palabras comunes será la clave de todo el sistema del pensamiento hegeliano, palabra que adviene concepto y, siendo tal, la presencia viva de la dialéctica. Se alude aquí al término *aufheben*, del cual dice el autor lo siguiente, en una nota al pie al final del primer capítulo de la *Ciencia de la lógica*: “*Aufheben* y *das Aufgehobene* (*das Ideelle*) es uno de los conceptos más importantes de la filosofía, una determinación fundamental que reaparece prácticamente en todas partes [...] Lo que se sublima no se convierte por ello en nada: la nada es lo inmediato, mientras que, por el contrario, algo sublimado es algo mediato; es algo que no es un ser, y de ahí que posea todavía en sí la determinación de que procede”²⁴

Literalmente, este sublimar es un levantar, alzar, recoger, a lo cual Hegel le agrega un par de nuevos significados íntimamente ligados: cancelar y conservar. Los distintos significados se amalgaman para convertirse en ese concepto que librerá, lógicamente, una relación dialéctica con la representación.

Ahora bien, esta utilización de la palabra hecha concepto le permite utilizar la intuición presente puesta en el orden del lenguaje y bajo ninguna determinación ir en contravía del principio de no contradicción, con lo cual se refuerza para la modernidad en el ámbito de la ciencia el principio universalista aristotélico. Para Hegel, lo que introduce la contradicción²⁵ es el mundo de las categorías, al modo como las ha entendido el propio Kant. En su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* dice: “[...] lo que introduce contradicción son las categorías, por sí. Y este pensamiento, el de que la contradicción que las determinaciones del entendimiento implantan en el ámbito de la razón es esencial y necesaria, ha de ser considerado como uno de los progresos más importantes y profundos de la filosofía contemporánea; mas la solución es tan trivial como profundo es este punto de vista”²⁶

24. Ibid., 138.

25. Por muy interesante e importante que resulte su confrontación con Kant, no será posible relanzarla ni presentarla, en aras de la brevedad y concisión investigativas.

26. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Ciudad de México: Porrúa, 1990), 31.

De acuerdo con Hegel, se requiere analizar en profundidad y con verdadero rigor las categorías con las que opera el pensamiento y, para ello, se exige que se comprendan los conceptos en aras de aprehender que, hasta este momento, estos han sido utilizados de manera arbitraria y parcial. Para llevar a buen término este indispensable trabajo de la ciencia lógica, hay que aceptar que en los discursos que rezan sobre el conocimiento del hombre, de la naturaleza, de la psicología, de la ciencia, de la ética, entre otros muchos, no se ha hecho otra cosa que utilizar categorías elevadas a universales, sin ser más que peticiones de principio sin fundamento. Por ende, habrán de analizarse las categorías, lo que Hegel propiamente llama lógica, para poder reconocer y saber de lo absoluto como universal científico.

Este obrar solo es posible si entendemos que “La formas de pensar se articulan y consignan, por lo pronto, en el lenguaje del hombre [...] El lenguaje ha penetrado en todo cuanto se le ha vuelto algo interior, una noción (dicho en general), en todo cuanto él convierte en cosa suya; y lo que él expresa en éste contiene (velada, mezclada o elaborada) una categoría [...]”²⁷

En este punto de la exposición, baste señalar que toda la modernidad tendrá la posibilidad de vislumbrar, de modo directo o indirecto, el problema que, desde el principio de su aparición, se consagra como paradigmático, a saber, la lucha entre los universales y los particulares, que es en el fondo lo que llamamos metodologías para la ciencia y, en sentido estricto, investigación, resultando a la postre que los universales vuelven a comandar y definir la existencia de las ciencias en sentido positivo. Sin embargo, las novedosas propuestas que son habilitadas por la modernidad permiten la aparición de concepciones de ciencias que no obedecen, de manera directa, al principio aristotélico-medievalista de no contradicción. Una ciencia de particulares que no obvie sus resultados para elevarlos contingentemente a principios universales, o unos universales que no se pueden constatar para todos los casos particulares y, sin embargo, legislen como marco de praxis, serán posibles de atender y de hacer proceder, sin caer en el fuego de inquisidores defensores de la hegemonía científicista positiva.

27. Hegel, *Ciencia de la lógica*, 247.

3. Por un programa de investigación científica del psicoanálisis

La postura que Lacan eligió en el psicoanálisis es perceptible en su “retorno a Freud”, tratando de pensar de otro modo la nueva experiencia que este último había inventado, una manera más ajustada al espíritu científico, más completa también, en vista de que la dirección práctica de dicha experiencia es función de la forma en que se la concibe. Aquí no vale la oposición teoría/práctica, clínica/concepto; pese a las bravuconadas de quienes se reivindican como puros clínicos, en psicoanálisis, una teoría no puede dispensarse de los hechos que la práctica pone de manifiesto; por otra parte, no es seguro que las cosas sean tan distintas en la ciencia

Colette Soler, *Lacan, lo inconsciente reinventado*

Que un saber se eleve a la dignidad de ciencia ha sido buena parte de la historia de los saberes en Occidente. Casi podría sostenerse que este afán de cientificidad ha llevado en muchas ocasiones a la impostura y a la desnaturalización¹ de saberes bien constituidos, al intentar tomar “prestados” algunos elementos de otros saberes que cumplen con la preceptiva positivista. La preponderancia de la ciencia positiva, debido al éxito de sus producciones y

1. Se entiende por desnaturalización la pérdida progresiva del campo propio, donde un saber tiene competencia teórica y práctica.

descubrimientos, condujo a que se realizara una clasificación de los saberes estrecha y excluyente la mayoría de las veces, dado que los límites se cerraban de tal modo que prácticamente no existía la menor probabilidad de que un saber, que no fuese de su órbita hipotético-deductiva, llegara a entrar en su ámbito.²

La sospecha recaía y recae sobre los saberes y conocimientos que no encuentran un soporte en la reproducción técnica de sus resultados o, simplemente, no se pueden elevar a categorías de universalidad, es decir, aquellos saberes que no poseen leyes universales que permitan una transmisión doctrinal con soporte empírico a los ojos de los científicos positivos. Consecuentemente, viene al primer plano el problema de la demarcación, de los límites entre lo que es o no ciencia. Una demarcación que hunde sus raíces en la existencia del método axiomático devenido desde la aparición de los *Elementos* de Euclides, con lo que se avanzó con seguridad en la construcción y el establecimiento de la ciencia. En este sentido, la ciencia se edifica como un saber que no figura, que no crea e inventa desde la conjetura, sino que mantiene lo más alejado posible el mundo de lo conjetural en beneficio de lo comprobable, validable o verificable empíricamente. Si no puede validar ni verificar, entonces se entiende que su corpus teórico no ofrece la posibilidad de establecer la verdad o la falsedad de su hipótesis y, como tal, examinarse científicamente, pues no permite la prueba empírica que, según los epistemólogos de esta corriente positivista y euclidiana, es criterio fundamental para determinar qué es o no ciencia.

La ausencia de la prueba empírica conduce a los saberes positivos a la imposibilidad de incluir otras formas de explicación de los fenómenos, hechos o problemas que abordan y tratan, haciendo así de su paradigma el centro de gravedad de su saber. Lógicamente, se crea una competencia entre paradigmas cuando varias formas de la ciencia se interesan por la explicación, la comprensión o la apropiación de un sector de la naturaleza, de modo que, en vez de es-

2. No es la intención del presente trabajo indagar por la historia de la ciencia y sus aciertos o desaciertos respecto a otros saberes no científicos. Se señala simplemente que no interesa la dimensión del cómo se suceden las revoluciones científicas al modo de Kuhn. Para una mayor ampliación, ver: Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1998).

tablecerse un diálogo entre dichos saberes y su poder paradigmático, se da una exclusión entre ellos. Las revoluciones científicas, tal como lo muestra Kuhn,³ están determinadas por la exclusión de algunos saberes, la preponderancia de uno que cumple con las condiciones histórico-sociales que exige una determinada época y la comprensión que, en dicha situación, se posee de ciertos problemas.

El saber que no se encuentra en capacidad de dicha exclusión, que no puede separar otros saberes del propio, no tiene más que ratificar sus conceptos, sus nociones y sus propias hipótesis, de suerte que hace aparecer como concreto aquello que es por principio abstracto. Se deja claro, según esta concepción demarcativa, lo que es metafísico y lo que es científico. Esta distinción valió como “verdad” absoluta por mucho tiempo, al punto que ser científico era desdeñarse de lo llamado metafísico y negar las ontologías como fundamento de la explicación científica. Ratificar es sinónimo de dogmatismo, de radicalización de los conceptos y de las hipótesis, con lo que el dogmatismo, señal inequívoca de la pseudociencia, se tiene que hacer presente allí en donde la certeza concreta y empírica, experimental y reproductiva, como ley universal, no se da o no se desea dar. No solo el principio de contradicción determinado en su esencia por Aristóteles que se hace presente en esta concepción, sino también el tercero excluido se hace valer de manera radical: o lo uno o lo otro, pero no lo uno y lo otro, o lo otro en lo uno y el uno en lo otro.

Imre Lakatos,⁴ en su texto *Matemáticas, ciencia y epistemología*, muestra cómo este método axiomático, para evitar las críticas en relación con su limitación de mira y demarcación, crea tres perspectivas que dominan la epistemología y sus criterios de demarcación científicos, a partir de una analítica del racionalismo y sus diversas maneras de aprehender su quehacer, a saber: 1. El programa euclidiano; 2. El programa empirista; y 3. El programa inductivista.

En la vertiente de una epistemología histórica, esta concepción lakatosiana tiene en cuenta el trabajo de Karl Popper, para quien, como se verá ampliamente

3. Kuhn, *La estructura*.

4. Imre Lakatos, *Escritos filosóficos 2. Matemáticas, ciencias y epistemología* (Madrid: Alianza, 2007), 1ª parte.

en el siguiente apartado, la demarcación científica no solo está jugada del lado de la existencia de dos paradigmas (científico y no científico), sino que, además, establece el criterio de falsación, falsabilidad y refutabilidad en la historia interna de un saber y sus teorías. Para Popper, una teoría o un saber es científico cuando anticipa las condiciones en las que su poder explicativo y su heurística no alcanzan a ser aplicables, o en las que no es posible investigar con los conceptos, nociones y axiomas con los que ese saber o teoría cuenta en un momento dado. Este poderoso instrumento demarcativo, sumado a los criterios anteriormente enunciados, conlleva que los saberes que no son capaces de cumplir con las cuatro condiciones, a saber, comprobación, falsación, falsabilidad y refutabilidad, se clasifiquen como pseudociencias, hermenéuticas, actos y artículos de fe, una doctrina, una filosofía o una ética, pero, en ningún caso, como una ciencia en sentido fuerte.

Ahora bien, estos criterios de demarcación, especialmente el popperiano, conocen el cambio que operó la presentación de las geometrías no euclidianas, un cambio que, iniciado sobre la disputa del quinto postulado de los elementos del gran Euclides, hace que se cuestione la validez o no del mismo. Gauss, quien confiesa a Taurinus⁵ haber pensado 30 años sobre si el sabio griego había dicho toda la verdad, sostiene que quizá haya una verdad que no alcanza a ser aprehendida en los trabajos de Euclides, o sea, que existe la probabilidad de una geometría válida que no cumpla con el quinto postulado, empero no habría de darla a conocer antes de que la humanidad estuviese preparada para ello; no era fácil contradecir la imagen que se tenía del mundo hace más de 2.000 años.

La reserva de Gauss se liga a la emergencia de otros matemáticos –János Bolyai y Nikolái Lobachevki, entre otros– no tan discretos al presentar sus resultados e hipótesis, hasta conmover los cimientos de la axiomática euclidiana y postular nuevas formas de la geometría que tendrán impacto a lo largo y ancho de las ciencias. El impacto de la postulación de nuevas geometrías tiene un eco extenso, e incluso devastador, para algunos de los pensadores más destacados de la lógica y las matemáticas. Es el caso de Frege, quien escribe a Hilbert:

5. Para una mayor ampliación en lo referente a la comunicación entre Gauss y Taurinus, véanse: Javier Fresán, *Godel. La lógica de los escépticos* (Madrid: Nivola, 2007) y James Roy Newman, *El mundo de las matemáticas* (Barcelona: Grijalbo, 1983).

“Nadie puede servir a la vez a dos señores: si la geometría euclidiana es verdadera, entonces hay que echar a la geometría no euclidiana fuera de la lista de las ciencias y colocarla junto a la alquimia y la astrología”⁶

La resistencia que provocan las geometrías no euclidianas es lo que posibilita que se postulen nuevos programas de racionalidad científica, como señala Lakatos. Estos programas entenderán que los cambios que estas geometrías introducen comienzan por cuestionar el concepto de axioma, el cual era entendido como “verdad evidente” y, en cuanto tal, no cuestionable. Ahora un axioma no es más que un enunciado que se acepta como válido y se pone en la base de una teoría en favor de la deducción de teoremas. Así, la geometría no versará sobre el mundo empírico, sino sobre un conjunto de relaciones posibles y abstractas entre ideas. Esta subversión produce, en un sector de la ciencia, un escepticismo sobre la validez de las producciones científicas y sus proposiciones. Para combatir esa posición escéptica, el mundo de las ciencias crea y da a conocer modos de proceder, metodologías que brindan garantías a sus resultados y a sus leyes universales, bajo la racionalidad lógico-matemática.

En este sentido, el primer programa que Lakatos presenta, el euclidiano, se caracteriza por “un sistema deductivo en el que las proposiciones de la cúspide (axiomas) constan de términos perfectamente conocidos (términos primitivos), y se practican en esta cúspide inyecciones de valores-de-verdad infalibles, que sean del valor-de-verdad verdaderos, y que fluyan hacia abajo por los canales deductivos de transmisión de verdad (pruebas) e inunden todo el sistema”⁷

Dicho programa tendría la garantía de ser infalible, pues sus axiomas ordenarían lo imposible de deducir, esto es, hacer proposiciones falsas de proposiciones veritativas. A pesar de que este programa es el más fiel representante del modo axiomático y, como tal, se encuentra en la emergencia de la ciencia moderna, al momento de la aparición de las geometrías no euclidianas algunos científicos y epistemólogos seguían y siguen aferrados a este, que descalifica de

6. Frege citado por Javier Fresán, *El sueño de la razón. La lógica matemática y sus paradojas* (Madrid: Editec, 2011), 15.

7. Lakatos, *Escritos filosóficos 2*, 17.

modo directo todo saber que no posea una cúspide axiomática evidente y clara, tal como lo pensará el propio Descartes.

El segundo programa, el empirista, se define por ser

un sistema deductivo si las proposiciones de la base (enunciados básicos) constan de términos perfectamente bien conocidos (términos empíricos) y existe una posibilidad de inyección de valores-de-verdad infalibles en la base, tal que, si el valor de verdad es falso, fluye hacia arriba por los canales deductivos (explicaciones) e inunda todo el sistema. Si el valor-de-verdad es verdadero no hay, por supuesto, ninguna corriente de valor-verdad en el sistema. De este modo, una teoría empirista o bien es conjetural (excepto, posiblemente, respecto a los enunciados verdaderos de la base misma) o consta de proposiciones concluyentemente falsas. En una teoría empirista hay términos teóricos u “ocultos” que –como los términos medios del silogismo aristotélico– no figuran en ningún enunciado básico, y no hay canales preservadores del significado que conduzcan, hacia arriba, hasta ellos.⁸

Esta versión es la que condujo a la ciencia y sus epistemologías por los caminos de lo concreto, de lo que se puede medir, reproducir y corroborar, creando la ilusión de poder desterrar cualquier idea o pensamiento teórico que no tuviese como soporte lo empírico. Este programa es el soporte radical del positivismo en su versión antimetafísica, antifilosófica y antidogmática. Empero, como señala de modo magistral Lakatos, este programa no puede evitar la existencia de presupuestos teóricos, metafísicos⁹ en sus proposiciones de base, con lo cual toda teoría empírica exige una prueba de consistencia, una prueba empírica de sus presupuestos básicos que son, en la mayoría de los casos, sus propios principios, esos mismos que lo sostienen y le son mejor conocidos. Una teoría empírica, entonces, puede ser o no consistente, y este hecho hace que el hipotético poder de sus leyes, jugado en lo universal, tenga la obligación de aceptar el mundo de las conjeturas, por lo menos en sus enunciados de base empírica.

8. Ibid., 18.

9. Por metafísica no se debe entender el estudio del ser y del ente, como lo soporta la filosofía primera, sino todo aquello que no se pueda contrastar de modo inmediato en el orden de lo empírico. Por ende, el término metafísica, en el orden de la ciencia y la epistemología, es literalmente estar más allá de lo empírico inmediato.

Los dos programas hasta aquí enunciados están íntimamente ligados a la verdad de la geometría euclidiana, a su método y su finalidad. Faltaba intentar salvar, desde las geometrías no euclidianas, los impases que con estas y las nuevas concepciones del espacio se les planteaban a los racionalistas empíricos. Para ello, dice Lakatos, aparece el tercer programa, el inductivista. Este programa es un intento de salvar tanto la cúspide como la base de los dos programas antecedentes, por medio de la construcción de unos canales que conducen y reconducen los valores/de/verdad verdaderos de un extremo al otro, pero haciendo prevalencia en la base, con lo cual está arrancando del programa empírico la verdad de sus proposiciones, evitando la falsedad de estas y garantizando una axiomática de cúspide que hará de lo universal principio del fundamento. El programa crea entonces el principio de retransmisión de la verdad, principio de garantía de circulación y contrastación. No obstante,

si el inductivismo desea probar proposiciones dudosas, ocultas o teóricas desde abajo, desde la base comúnmente empírica, ha de clarificar también perfectamente el significado de los términos teóricos –sin conceptos finales no hay verdades finales. De este modo, el inductivista ha de definir los términos teóricos en términos “observables”.

Esto no puede hacerse por medio de definiciones explícitas, y el inductivista intenta hacerlo por definiciones implícitas, contextuales, por medio de “constructos lógicos”.

[...] El problema de la prueba inductiva y el de la definición de los términos teóricos en términos observables –podría decirse, el problema de la definición inductiva– son, pues, problemas gemelos, y su solubilidad, ilusiones gemelas.¹⁰

Los problemas que cada uno de estos programas enfrenta y no puede resolver, ante la imposibilidad de establecer de manera definitiva un límite, detención de la verdad como agente regresivo, hacen urgente la postulación de un nuevo programa que no intente poner límites a esta regresión y más bien la acepte. Así, hay un cuarto programa del cual el propio Lakatos es heredero y crítico. Este cuarto programa es el falsacionismo crítico propuesto por Popper. Lakatos sostiene sobre tal programa lo siguiente: “Popper toma en serio

10. Lakatos, *Escritos filosóficos 2*, 21-23.

el regreso infinito en las pruebas y definiciones, no se hace ilusiones acerca de su ‘detección’, acepta la crítica escéptica de toda inyección de verdad infalible. En su planteamiento no hay fundamentos del conocimiento, ni en la cúspide ni en la base de las teorías, pero puede haber inyecciones de verdad tentativas e inyecciones de significado tentativas en cualquier punto. Una ‘teoría empirista’ es falsa o conjetural. Una ‘teoría popperiana’ solo puede ser conjetural. Sin embargo, podemos convertir nuestras conjeturas en conjeturas criticables, y criticarlas, corregirlas y mejorarlas”.¹¹

Este programa cambiará los términos de demarcación, y con ellos las exclusiones de los saberes que no trabajan ni con la cúspide, ni con la base, ni con el principio de retransmisión de la verdad. Ahora se acepta la existencia de argumentos y proposiciones metafísicas en las teorías científicas, sin que por ello se puedan reducir a una ética, a una filosofía o a una doctrina –avance insoslayable en la epistemología y en la propia ciencia–. Sin embargo, aún el criterio del falsacionismo no es lo suficientemente amplio como para aceptar la científicidad de saberes que no cumplen con dicho parámetro de demarcación, como es el caso del psicoanálisis.

En este punto aparece *La metodología de los programas de investigación científica*, de Lakatos,¹² obra con la cual la ampliación de los presupuestos y de las miras objetivas llevará a indagar tanto por la historia externa, como interna de los saberes y las teorías científicas. Con ello, tanto la reconstrucción como la construcción de los saberes adquiere una dimensión novedosa: el poder enfrentar el problema de la continuidad y la discontinuidad más allá de los presupuestos sociológicos, económicos, políticos e intereses comunitarios en el ámbito científico. Este nuevo programa permite incluso enfrentar el problema de la honestidad científica, es decir, juzgar la posición subjetiva del científico de acuerdo con la forma en que entiende los procesos de investigación y sus “militancias” respecto a los principios y fundamentos de su saber: “Realmente lo que caracteriza a la conducta científica es un cierto escepticismo incluso con relación a

11. Ibid., 23-24.

12. Lakatos, *Escritos filosóficos I*.

nuestras teorías más estimadas. La profesión de fe ciega en una teoría no es una virtud intelectual, sino un crimen intelectual”.¹³ Esta expresión lakatosiana se lía de manera directa con una de las consecuencias del programa popperiano, esto es, con el hecho de que solo existen conjeturas en el orden de la ciencia.

No existe la probabilidad de que una teoría científica sea definitiva en sus formulaciones o procedimientos. Dicho de una manera mucho más rigurosa, no existe una probabilidad matemática de que no sea cero, tanto para una ciencia como para una pseudociencia en lo referente a las evidencias. Matemáticamente, no existe diferencia, entonces, en el orden de las evidencias, llámense como se llamen, empíricas observacionales o experimentales. Esta afirmación plantea el problema de determinar qué distingue una ciencia de una pseudociencia en sentido estricto, al no poder fijar el criterio evidencial como juez de la demarcación. Para llegar a una solución, Lakatos identifica un programa de investigación científica como aquel que se determina por ser progresivo y los programas pseudocientíficos por ser regresivos, aunque esta distinción no puede ser radical, pues un programa pseudocientífico o regresivo puede revisar sus proposiciones y dejar de ser tal, para advenir un programa científico. Incluso cuando un programa de esta índole es abandonado podrá ser retomado en un tiempo por venir y llegar a ser científico.

Lo que define un programa de investigación como científico es que su teoría lleva a descubrir nuevos hechos o fenómenos que no habían sido calculados ni previstos por otros programas. Dice Lakatos al respecto: “[...] todos los programas de investigación que admiro tienen una característica común. Todos ellos predicen hechos nuevos, hechos que previamente ni siquiera habían soñado o que incluso habían sido contradichos por programas previos o rivales”.¹⁴

Solución simple, elegante y contundente que exige un comentario. No puede creerse que, en sentido kuhniano, una ciencia en periodo de normalidad –ese periodo en el que la práctica y transmisión de una ciencia, en apariencia, no tienen ningún problema que la saque de su órbita regular y la ponga en crisis–

13. Zapatero citado en Lakatos, *Escritos filosóficos I*, 10.

14. Lakatos, *Escritos filosóficos I*, 14.

está necesariamente puesta del lado de un programa científico, como lo postula Lakatos, pues en dicho periodo no se hacen descubrimientos nuevos, ni se aceptan estos de buenas a primeras por parte de la comunidad científica perteneciente a dicho paradigma, por más que se crea y se diga que dicho periodo es científico. Puede afirmarse, en consecuencia, que no puede detenerse el periplo investigativo, ni dejar ese grado de escepticismo “saludable” que debe practicarse en relación con las teorizaciones y los teoremas más seguros en un saber.

La proposición lakatosiana puede encontrar resistencias en la actualidad, básicamente por el desconocimiento de algunos científicos inscritos, sin reconocerlo o saberlo, a los programas empíricos y euclidianos, tal como les sucedió en su momento a hombres de la talla de Kuhn y al propio Feyerabend. Para cerrar cualquier discusión bizantina sobre estas posiciones, se trae in extenso una nota de Lakatos, como respuesta a los señalamientos de sus contemporáneos:

La metodología de programas de investigación científica ha sido criticada por Feyerabend y Kuhn. Según Kuhn: “(Lakatos) debe especificar criterios que puedan aplicarse, a la hora de distinguir un programa de investigación progresivo de otro estancado; y así sucesivamente. De otro modo, no nos ha dicho nada en absoluto” (Kuhn, 1970, pp. 237-278). Pero Kuhn probablemente quiere decir que “(mis) standards solo poseen fuerza práctica si se relacionan con un límite de tiempo (lo que parece una problemática estancada puede ser el principio de un periodo de avance mucho más amplio)” (Feyerabend, 1970, pp. 197-230). Puesto que no especificó de ningún modo tal límite temporal, Feyerabend concluye que mis standards no son más que “adornos verbales” (*Ibidem*). Una indicación semejante me fue hecha por Musgrave en una carta que contiene algunas críticas más constructivas, y en la que me pedía que especificase, por ejemplo, ¿hasta qué punto la adherencia dogmática a un programa debe explicarse más “externamente” que “interinamente”?¹⁵

Permítaseme que intente explicar ¿por qué tales objeciones están fuera de lugar? Es posible adherirse racionalmente a un programa estancado hasta que sea superado por otro rival e incluso después. Lo que no debe hacerse es negar su pobre información pública. Feyerabend y Kuhn confunden la evaluación metodológica de un programa con la heurística firme que señala lo que hay que

15. Evidentemente el traductor comete un error, pues ahí debe decir “internamente” y no “interinamente”.

hacer. Es perfectamente racional jugar con riesgo: lo que es irracional es engañarse a sí mismo sobre tal riesgo.¹⁶

Dicho esto, debe recordarse que, en términos generales, la metodología de los programas de investigación científica se soporta en la existencia de un *núcleo fuerte* y un par de *heurísticas* (una positiva y una negativa) en la teoría o teorías que componen un programa de investigación científica. En este planteamiento, Lakatos defiende el falsacionismo propio del falibilismo y distingue el *falsacionismo ingenuo*, encarnado por Popper, del *falsacionismo sofisticado*, encarnado por el propio Lakatos. Para Lakatos, la distinción bascula en la aceptación de los criterios de demarcación y, lógicamente, en las reglas de exclusión o eliminación, las llamadas *reglas de falsación*. Esta distinción implica que, para un falsacionista sofisticado, una teoría queda falseada solo si otra teoría rival ha sido presentada y prevé descubrimientos nuevos e improbables, es decir, si posee un mayor contenido empírico que la precedente y está en la posibilidad de explicar con suficiencia los logros de esta, de suerte que lo no refutado o falseado en la primera haga presencia en la sucedánea y, por último, el contenido de la teoría rival sea constatado.

Si se es serio y consecuente con la propuesta lakatosiana, el falsacionismo sofisticado no podría evaluar una sola teoría, como se ha creído hacer en nombre del epistemólogo. Analizar una sola teoría a partir de la existencia de un núcleo fuerte y sus heurísticas puede parecer acorde al pensamiento lakatosiano, pero esto sería identificarlo con el falsacionismo ingenuo, aunque pueda resultar válido como ejercicio evaluativo de una propuesta metodológica. Para una verdadera evaluación según el falsacionismo sofisticado, se necesita la existencia de una serie de teorías, mínimamente dos, que entren en competencia interna en un campo de saber bien determinado.

Existe indudablemente un campo *psi* que posibilita la reconstrucción histórica externa del mismo. La psiquiatría, la psicología y el psicoanálisis dependen

16. Lakatos, *Historia de la ciencia*, 36. El pasaje pasa de un autor a otro sin ofrecer mayores argumentos, de manera que parece dar un salto. No obstante, el carácter de respuesta que Lakatos exhibe con relación a los autores y teorías tratadas le permite tal desliz ante sus escuchas.

en línea directa del campo de la medicina, dependen del programa de investigación que dicho saber ha determinado a partir de la ciencia biológica. Puede hacerse entonces una reconstrucción de la psicopatología de cada una de esas disciplinas, pero nada dice de la historia interna de un saber en específico. Para nuestra presente indagación, resulta que la pregunta por la cientificidad del psicoanálisis no se puede responder desde el freudismo, desde las elaboraciones de los posfreudianos o desde el lacanismo por separado.

En el sentido más fuerte del término, preguntar por el estatuto científico del freudismo es recibir un no rotundo, tanto de parte de Popper como del mismo Lakatos.¹⁷ Para el primero, el psicoanálisis freudiano, al no admitir la falsación de sus fundamentos teóricos, niega todos los demás requisitos que lo constituirían como una ciencia. Al no haber la posibilidad de falsación, pues sus interpretaciones son siempre “verdades”, solo le queda instalarse del lado de las pseudociencias o de una doctrina. Por otra parte, para Lakatos, a pesar de los múltiples trabajos que se han desarrollado, el freudismo, al igual que el marxismo, no cumple con el requisito de crecimiento continuo. Estos programas son integrados, compactos, de manera que podrían absolver y resolver el problema del crecimiento continuo y dar la apariencia de crecimiento, pero en realidad lo único que hacen es endurecerse más. No es, pues, cierto que un trabajo que intente mostrar el carácter científico del freudismo, desde Lakatos, lo valide como tal. Para Lakatos, el programa del psicoanálisis, de ser idéntico de manera exclusiva al freudismo, no es más que una versión débil de un verdadero programa de investigación científica.

La pregunta por el carácter científico del psicoanálisis yerra de modo evidente. Así, los trabajos en esta dirección están condenados por la epistemología que subyace a la ciencia moderna. Se propone, entonces, que el psicoanálisis, en el campo de las ciencias *psi*, es una metodología de investigación científica, dentro de la que pueden hallarse tres principales teorías: el freudismo, el llamado posfreudismo y, finalmente, la propuesta psicoanalítica de Lacan. Tres teo-

17. Más adelante, en este mismo capítulo, se desarrollarán en detalle las razones que sustentan estas posiciones.

rías que no han sido trabajadas en el sentido de una historia interna del saber psicoanalítico, debido a múltiples factores, dentro de los que cabe destacar la posición dogmática de la comunidad de psicoanalistas y su profunda incompreensión del mundo de la ciencia y su epistemología.

La suerte del freudismo es la misma de las dos restantes propuestas teóricas por separado, esto es, habría que negarles su carácter científico. Pero, vistas desde la propuesta lakatosiana, se puede sostener que el psicoanálisis es una propuesta científica en la que son validables el poder de sus heurísticas y su núcleo.

Antes de entrar propiamente en la exposición de la historia externa e interna del psicoanálisis, es preciso ocuparse en detalle del punto de vista popperiano sobre la acientificidad de la doctrina freudiana y de lo problemática que resulta dicha visión.

3.1 El psicoanálisis como (pseudo)ciencia: las perspectivas de Karl Popper y Mario Bunge

3.1.1 POPPER: EL FALSACIONISMO COMO CRITERIO DEMARCACIONISTA¹⁸

En el contexto de las relaciones entre filosofía y psicoanálisis, son particularmente conocidas las críticas que a esta última disciplina ha dirigido el filósofo austriaco Karl Popper. Ello se debe no solo al destacado lugar que ocupa su obra dentro de la epistemología del siglo xx, sino además a la circunstancia de que parte de sus principales planteamientos se desarrollan a partir de una confrontación con el saber inaugurado por Freud. Por ende, la exposición de las críticas de Popper a esta rama del saber implica considerar, en líneas generales, su concepción de la ciencia y su manera de diferenciarla de la pseudociencia, de la cual el psicoanálisis sería, a su juicio, uno de los ejemplos más recientes y esclarecedores.

Un compendio de los argumentos que componen esas críticas figura en el primer capítulo de la obra *Conjeturas y refutaciones* (1962), dedicado a una

18. En lo sucesivo, falsabilidad, refutabilidad y testabilidad serán usados indistintamente, así como sus derivados. El primero de esos términos, característico en las obras de juventud de Popper, cede a los dos últimos su lugar central en el pensamiento de este autor en las obras de madurez.

reconstrucción general del camino intelectual de Popper desde sus inicios y a la presentación de los problemas más relevantes que atañen a su filosofía de la ciencia. El epígrafe que encabeza este capítulo, y del cual es un despliegue, indica la actitud que denuncia Popper, a saber, la irrefutabilidad o imposibilidad de falsación de cierto tipo de teorías: “El señor Turnbull había predicho malas consecuencias [...] y luego hacía todo lo que podía para provocar el cumplimiento de sus propias profecías. *Anthony Trollope*”.¹⁹ Esta cita describe un condicionamiento de la realidad basado en un conjunto de creencias que deriva en lo que, para Popper, constituye un modo de proceder contrario a la ciencia: no la búsqueda de la verdad, sino de la confirmación de una perspectiva; no la puesta a prueba de una teoría, sino el hallazgo o la invención de uno o varios elementos que hagan pasar por verdadera esa teoría, por encima de cualquier posible evidencia de su falsedad o imprecisión.

En aras de la presente investigación, algunas de las preguntas fundamentales que guían la filosofía popperiana podrían formularse puntualmente en estos términos: ¿debe considerarse científica la teoría psicoanalítica? ¿Existe un criterio para determinar el carácter o estatuto científico de esta teoría? Es sabido ya que Freud responde afirmativamente a estos interrogantes, y que, desde el surgimiento del psicoanálisis a fines del siglo XIX, tal respuesta no ha dejado de hallar numerosos contradictores entre científicos y pensadores. En realidad, se trata de una misma pregunta formulada de dos maneras distintas. Su fondo común es el llamado *problema de la demarcación*, que surge en buena medida como reacción ante la proliferación de teorías, entre las que se cuentan el psicoanálisis y el marxismo, que reclamarían sin legitimidad el estatuto científico.

Es importante aclarar que Popper no hace equivalentes la verdad de una teoría y su científicidad, pues admite que el error se presenta a menudo en la ciencia y que la verdad es una de las posibilidades de la pseudociencia, a la que también califica de “metafísica”. Esta denominación no carece de radicalidad, si se atiende al hecho de que ella incluye y pone casi a un mismo nivel los mitos,

19. Karl Popper, 1963, *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico* (Barcelona: Paidós, 1983), 57.

la astrología y el psicoanálisis. La ciencia es solo un modo particular de relación con la verdad, y sus mejores conquistas suelen ser anteceditas o correspondidas por intuiciones y logros de la “metafísica”. En el caso del psicoanálisis, Popper²⁰ sostiene que algunas de sus interpretaciones de los fenómenos psíquicos son correctas y podrían llegar a formar parte, en un momento dado, de una psicología genuinamente científica. Un ejemplo de ello se refiere al proceso de constitución y al mecanismo con el que opera aquello que Popper califica de una “actitud dogmática” frente al conocimiento. El psicoanálisis habría reconocido con acierto que esta actitud, observable sobre todo en neuróticos, se asienta en “un esquema personal fijo” al que se somete la visión del mundo y cuyo origen debe rastrearse en los primeros años de vida.²¹

Resulta paradójico que uno de los aciertos del psicoanálisis respecto a la neurosis termine delatando la que sería la actitud característica de Freud y sus seguidores. Una objeción inmediata haría notar que la teoría psicoanalítica es inconcebible sin una praxis, de la que se obtienen las observaciones sobre las que se apoya cada una de las afirmaciones de su cuerpo teórico. Tradicionalmente se distinguió la ciencia de la metafísica, argumentando que la primera procedía según el método empírico, el cual parte siempre de la observación o experimentación y, mediante la inducción, consigue establecer las regularidades que determinan los fenómenos estudiados. No obstante, este método, como único criterio demarcacionista, no satisface a Popper. Aun concediendo que el psicoanálisis formule sus teorías con base en la observación, vale decir, aun concediendo que su método sea empírico-inductivo (lo cual es debatible), restaría todavía demostrar, según Popper, la científicidad del psicoanálisis.

El filósofo austriaco torna más complejo aún el problema, pues señala que, al igual que las verdaderas ciencias, muchas de las pseudociencias, como el marxismo o la astrología, entre otras, fundan también sus predicciones y juicios en observaciones de la realidad, pero de una forma distinta a las primeras. La cuestión capital consiste entonces en diferenciar un método empírico de uno

20. Popper, *Conjeturas y refutaciones*.

21. *Ibid.*

pseudoempírico o no empírico, “un método que, si bien apela a la observación y a la experimentación, con todo, no logra adecuarse a las normas científicas”.²² Un aporte significativo de esta distinción sería entender con mayor propiedad el alcance del “poder explicativo” de una teoría, concepto central en las reflexiones epistemológicas de las últimas décadas. En cuanto a la metafísica, el inmenso poder explicativo que en ocasiones se les atribuye a varios de sus desarrollos no prueba una superioridad epistémica. Por el contrario, a la luz del punto de vista popperiano, una teoría que lo explica casi todo deviene, por esta misma condición, sospechosa de desplegar un poder explicativo solo aparente.²³

Ciencia y metafísica tienen en común el punto de partida. Una y otra comienzan con conjeturas y creencias y no, como se acostumbra pensar, con la observación. Ahora bien, mientras la ciencia se dispone a falsar o refutar por todos los medios racionalmente válidos el contenido de dichas conjeturas y creencias, la metafísica se empeña en hallar por doquier para ellas toda clase de “verificaciones”, acomodando cuanto sea necesario la observación y la interpretación del fenómeno abordado, de suerte que concuerde con las teorizaciones iniciales sobre el mismo. En otras palabras, la “actitud crítica” de la ciencia contrasta con la “actitud dogmática” de la pseudociencia en relación con el conocimiento. La irrefutabilidad de las pseudociencias no yace en la ausencia de dificultades y críticas de sus postulados, sino más bien en una singular manera de incorporar lo que las desmiente y de transformarlo en una prueba adicional de sus verdades. Esta cualidad puede verse ilustrada por excelencia en las religiones, para las que cualquier suceso o vivencia que contradiga o cuestione lo divino se explica como efecto de una entidad antagónica de este poder superior, o como una prueba a la fe impuesta sobre la vida por la misma sabiduría providencial.

Ataques similares ha recibido el psicoanálisis. Cabe nombrar los que se enfilan hacia el concepto de “negación” [*Verneinung*] y los que le reprochan a la teoría analítica una supuesta reducción de las resistencias en su contra a la represión social e individual, y no necesariamente a la falsedad de su propuesta.

22. *Ibid.*, 58.

23. Véase capítulo 8 de Popper, *Conjeturas y refutaciones*.

Un comentario de Popper, tomado de *Conocimiento objetivo*, amplía y precisa, al mismo tiempo, lo expuesto hasta aquí: “He de decir que la refutabilidad de las teorías de Newton o Einstein es cuestión de física y metodología elementales. Einstein, por ejemplo, decía que su teoría de la relatividad general se vería refutada en caso de que no se observase el efecto de corrimiento hacia el rojo (el retraso de los relojes en campos gravitacionales fuertes) en las enanas blancas. Sin embargo, no hay descripción de una conducta humana lógicamente posible que resulte incompatible con las teorías psicoanalíticas de Freud, Adler o Jung²⁴.”

La acientificidad del psicoanálisis y de los saberes de índole similar queda en evidencia al considerar que en ellos la prohibición no desempeña un papel crucial y que, por ende, no se definen de entrada las condiciones de su refutabilidad o testabilidad. La ciencia, como se deduce de la anterior cita, se compone de teorías que delimitan con la mayor precisión posible su campo de estudio y sus predicciones al respecto. Así, cuando una teoría se pone a prueba por medio de observaciones y experimentos evita al máximo dejar en un estado de ambigüedad la frontera entre lo que la confirma, la contradice o la obliga a replantear algunos de sus aspectos. Esto no quiere decir que una teoría científica, no falsada o refutada, esté por consiguiente verificada. Existe para Popper una especie de asimetría que impide que la refutabilidad y la verificabilidad de una teoría gocen de un mismo estatuto lógico. En el sentido más estricto, una teoría científica nunca puede verificarse, porque nunca será posible descartar que de su profundización en el conocimiento de un fenómeno emerja algo que la haga problemática. En cambio, la determinación de la falsedad de una teoría es un resultado viable al que, por lo demás, tienden todos los esfuerzos de los científicos una vez deciden que esa empresa tiene algún valor, empresa merced a la cual la ciencia se encuentra en permanente movimiento.

3.1.1.1 *Tres críticas al criterio demarcacionista popperiano*

La historia ha probado con suficiencia que a la grandeza de un pensamiento o doctrina es correlativo un alto grado de problematización de los mismos. El postulado es válido tanto para el psicoanálisis, como para la filosofía de Popper.

24. Popper, *Conjeturas y refutaciones*, p.46, n.5.

Tampoco esta última ha escapado a numerosas y muy variadas críticas. Con el propósito de sopesar con mayor profundidad las limitaciones del demarcacionismo popperiano, serán retomadas tres de esas críticas, atendiendo a los siguientes aspectos: a) la falsabilidad o refutabilidad efectiva del psicoanálisis, b) la imposibilidad de una refutación definitiva o concluyente de una teoría y c) la estrechez conceptual del criterio demarcacionista.

a. La falsabilidad o refutabilidad efectiva del psicoanálisis

En su libro *Decadencia y caída del imperio freudiano*, el psiquiatra conductista alemán Hans Eysenck (1916-1997) se dedica sistemáticamente a la tarea de poner en evidencia la falsedad de la teoría analítica y la ineficacia terapéutica de su práctica clínica. Dicho en una palabra, cada uno de sus esfuerzos tiende a probar que el psicoanálisis es una pseudociencia. Esta tarea la lleva a cabo siguiendo, no obstante, una argumentación radicalmente opuesta y crítica a la de Popper. Eysenck defiende que el psicoanálisis es una teoría falsa, no en virtud de la imposibilidad de refutar o testar el conjunto de enunciados que la conforman y el respaldo de estos en la práctica, sino precisamente porque sus predicciones y afirmaciones resultan insostenibles a partir de la observación y la experimentación más rigurosas. La falsación o refutabilidad como criterio demarcacionista se revela insuficiente para Eysenck, ya que, basándose exclusivamente en ese criterio, podría llegar a admitirse que el psicoanálisis es una ciencia, aunque su carácter refutable termine por dejar sin piso la pretensión de verdad que lo anima. Sin embargo, Eysenck²⁵ reconoce que Popper no ignoró que algunas teorías siguen defendiéndose, a pesar de haber sido refutadas en un momento dado de la historia.

Según lo anterior, la mejor manera de exhibir las inconsistencias de la lectura popperiana del psicoanálisis estriba en exponer cómo uno de los puntos centrales de este, a saber, la concepción sobre el desarrollo del niño, es susceptible de refutación. Eysenck aborda así el caso de fobia del pequeño Hans (1909) y remarca uno a uno los errores procedimentales cometidos en el tratamiento del niño, y las falsas conclusiones y dudosos resultados a los que condujo.

25. Hans Eysenck, *Decadencia y caída del imperio freudiano* (Barcelona: Ediciones Nuevo Arte Thor, 1988).

Una constante en la crítica esgrimida por el psiquiatra alemán consiste en oponer la interpretación como componente metodológico del psicoanálisis a la comprobación directa de una hipótesis, con base en experiencias concretas. Acerca de este punto, declara que “no hay un criterio último ante el cual puedan confrontarse los valores reales de la interpretación si uno se fía más de esto que de hechos observables”.²⁶ Esta manera de entender la interpretación difiere notablemente de la de Freud, quien nunca desliga de aquella el material que aporta la experiencia. Eysenck proporciona como evidencia de su afirmación lo siguiente: en el caso de Hans, no es Freud quien observa directamente el fenómeno estudiado, sino que accede a él por medio de las cartas que le envía el padre del pequeño. Aunque el proceder freudiano en tal situación no ejemplifica la regla sino la excepción, esto demostraría que la interpretación como recurso investigativo no exige una observación directa de los hechos, lo cual se explicaría por su naturaleza subjetiva, especulativa y proyectiva, tan contraria a la actividad genuinamente científica. En la visión positivista de Eysenck,²⁷ mientras la ciencia se ve en la obligación de *demostrar* la veracidad de sus enunciados, el psicoanálisis simplemente conseguiría *hipotetizar* los contenidos de su saber, con el agravante que constituiría el confundir esta operación con aquella primera.

La teoría analítica fallaría, por tanto, en establecer de un modo verificable la relación causal entre la interpretación, por un lado, y los hechos que supuestamente le servirían de base y los efectos clínicos que de ella se desprenderían, por el otro. Respecto a la metodología implementada en el caso de Hans, las críticas de Eysenck son básicamente tres. Primero, del material total disponible es seleccionado el que resulta más conveniente para la confirmación de la perspectiva analítica. En segundo lugar, la descripción de los síntomas y de los hechos que protagoniza el niño se encuentra distorsionada por quien directamente lo trata: el padre, admirador y seguidor de Freud. Y, por último, el relato de Hans presenta inconsistencias y contradicciones que el mismo padre del psicoanálisis reconoció. En cuanto a los méritos terapéuticos que Freud reclama para su doctrina,

26. Eysenck, *Decadencia y caída*, 118.

27. *Ibid.*

Eysenck²⁸ concluye que nada permite pensar que la mejoría que Hans muestra en su síntoma fóbico obedezca a las interpretaciones “imbuidas” en él por su padre. En consecuencia, queda sin fundamento el supuesto que orientó la cura, de acuerdo con el cual la enfermedad del niño tiene su asiento en conflictos edípicos.

b. La imposibilidad de una refutación definitiva o concluyente de una teoría

Una segunda crítica al demarcacionismo popperiano proviene del ámbito filosófico. En “Las limitaciones del falsacionismo”, sexto capítulo de la obra *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Alan Chalmers enumera una serie de puntos problemáticos de la propuesta del filósofo austriaco, todos tendientes a rebatir la idea según la cual no es posible verificar en última instancia una teoría científica, pero sí refutarla de forma definitiva.

El bastión del falsacionismo es la confianza depositada en la observación de los hechos como principal instancia para la determinación de la posible verdad de los enunciados científicos. Se considera que un enunciado queda falsado o refutado siempre y cuando la observación del campo al que apunta así lo demuestre. Sin embargo, ese bastión parece yacer sobre un terreno movedizo, pues una teoría falsada en un determinado momento de la historia, con sus limitaciones teóricas y técnicas, puede después revalidarse cuando esas limitaciones son superadas y la teoría entra en otro estado de evaluación. Puede citarse al respecto un claro ejemplo de ello: “El conocimiento disponible en la época de Copérnico no permitía hacer una crítica válida de la observación de que los tamaños aparentes de Marte y Venus seguían siendo aproximadamente los mismos, de modo que la teoría de Copérnico, tomada de un modo literal, podría considerarse falsada por esa observación. Cien años después, la falsación podía ser revocada a causa de los nuevos progresos de la óptica”²⁹

Semejantes al precedente, la historia de la ciencia abunda en testimonios que dan fe de la insuficiencia de la observación en cuanto principal criterio demarcacionista. Algunas de las mejores teorías científicas, como el audaz

28. Ibid.

29. Alan Chalmers, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia? Una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos* (Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 1982), 93.

heliocentrismo, han prosperado gracias a que no llegaron a ser rechazadas en un principio por algunos sabios, a pesar de la existencia de enunciados observacionales que parecían falsarlas o refutarlas. Por consiguiente, la falibilidad de esta clase de enunciados, según Chalmers, “socava la postura falsacionista”.³⁰

Además de la imposibilidad de una refutación concluyente de una teoría científica y de los testimonios históricos que lo ponen en vilo, en contra del falsacionismo habla su desconocimiento de la complejidad implicada en todo intento de probar cualquier saber que aspire al estatuto epistémico. Una teoría podría ser válida aun cuando lleguen a refutarse algunos de sus enunciados o de los supuestos auxiliares externos a ella en los que se apoya y, asimismo, aun cuando las predicciones que buscan corroborarla resulten fallidas, a causa de algún error en las condiciones iniciales del llamado marco experimental.

c. La estrechez conceptual del criterio demarcacionista

En una línea similar a la trazada por las críticas de Chalmers, Fernanda Clavel de Kruyfft³¹ ha planteado la necesidad de evaluar los aportes de la teoría analítica desde una perspectiva más amplia que la ofrecida por la filosofía de Popper. En ese sentido, aboga por un acercamiento al psicoanálisis que va de la mano de una integración de otras visiones de la ciencia, en algunas de las cuales se ahondará más adelante, que pueden calificarse de estructurales:

La Concepción Estructural, de Joseph Sneed, Wolfgang Stegmüller y C. Ulises Moulines, representa una alternativa para interpretar lo que son las teorías empíricas. En esta concepción, a diferencia de Popper, no se concibe a las teorías como conjuntos de enunciados, sino como estructuras, en el sentido matemático del término. Esto implica ver a las teorías como entidades mucho más complejas, de manera tal que se rescatan las ideas básicas de Kuhn y Lakatos, a saber, que una teoría está compuesta por un núcleo programático y un cinturón protector. Esto implica que ante una experiencia refutadora es posible abandonar hipótesis o leyes que forman parte del cinturón protector, y no aquellas leyes que pertenecen al núcleo básico.³²

30. Chalmers, *¿Qué es esa cosa?*, 93.

31. Fernanda Clavel de Kruyfft, “Las críticas de Karl Popper al psicoanálisis”, *Signos Filosóficos* 6, no. 11 (2004): 85-99.

32. Clavel de Kruyfft, “Las críticas”, 92.

La contribución de Clavel³³ consiste adicionalmente en subrayar que hay una racionalidad práctica en el psicoanálisis, que abarca más que el tipo de racionalidad que Popper propone como rectora de la historia de la ciencia, pues se ocupa del tratamiento de los pacientes, no de una parte de su vida, sino de la totalidad de ella, y delibera al mismo tiempo sobre las mejores decisiones posibles, teniendo en cuenta las contingencias que forman parte de la singularidad de cada hombre. Esta singularidad de la situación analítica nada tiene que ver con la experimentación controlada y calculada, propia de disciplinas como la física o la química. De este modo, se justifica la defensa que del psicoanálisis desarrollara Jürgen Habermas en algunas de sus obras de juventud, frente a los ataques de Popper. Si bien ambos coinciden al considerar que el psicoanálisis no entra en la categoría de ciencia empírica, Habermas propone una ampliación del concepto de ciencia y conocimiento que supera, con mucho, la estrechez del “monismo metodológico” basado estrictamente en el falsacionismo. El psicoanálisis, atendiendo a su vocación crítica, se circunscribiría dentro de las ciencias cuya finalidad sería la emancipación del sujeto, mediante un examen atento de todo aquello que pudiera coartar la libertad de este.

3.1.2 LA EPISTEMOLOGÍA BUNGUIANA: UNA LECTURA DEL PSICOANÁLISIS

El que se produzca una revolución epistemológica depende en gran parte de que se advierta su necesidad, de que se comprenda que puede y debe haber una epistemología útil.

Mario Bunge, *Epistemología*.

Mario Bunge define la epistemología como ciencia de las ciencias, filosofía de la ciencia, rama de la filosofía, capítulo de la teoría del conocimiento (gnoseología) o como aquella que estudia el producto de la investigación científica: el conocimiento científico. Pero él no se queda ahí, sino que va más allá. ¿Cuál es su aporte? Y, además, ¿qué relación podría tener este aporte con el psicoanálisis?

Para Bunge, la epistemología debe resolver un gran inconveniente: dejar de resolver los problemas nuevos con ideas viejas o plantear los problemas viejos

33. Clavel de Kruyff, “Las críticas”.

bajo la óptica de nuevos enfoques, para intentar solucionarlos. La epistemología que logra tal cometido se denomina *epistemología útil*. Para alcanzar a solucionar los problemas lógicos, semánticos, gnoseológicos, metodológicos, ontológicos, axiológicos, éticos y estéticos, debe haber una revolución epistemológica que postule una epistemología viva y útil, debido a sus necesidades básicas. En efecto, hay que formular una especie de renacimiento epistemológico que sobrepase el periodo escolástico de la epistemología habitual.

Bunge, con base en cuatro de los ocho problemas mencionados anteriormente, le agrega cuatro nuevas ramas a la epistemología. Estas ramas, según él, amplían las que tiene la epistemología habitual. Ellas son: ontología de la ciencia, axiología de la ciencia, ética de la ciencia y estética de la ciencia. Estas cuatro ramas se les anexan a las otras ramas tradicionales: lógica de la ciencia, semántica de la ciencia, teoría del conocimiento científico y metodología de la ciencia. Para Bunge, la preconización de la nueva epistemología conlleva la utilidad de la misma. Esta clase de epistemología puede participar del desarrollo científico y contribuye a la transformación de las bases de la investigación científica, al igual que a su propia política.

Para promover una epistemología fértil es necesario esbozar sus rasgos. Aquí están los más relevantes. La epistemología útil debe concernirle a la ciencia propiamente dicha. Ella debe ocuparse de los problemas filosóficos que surgen en el transcurso de la investigación científica, es decir, cuestionarse por sus métodos y teorías. Debe proponerle soluciones consistentes a dichos problemas, en especial a aquellos que tratan rigurosamente de teorías y métodos científicos. Debe distinguir la ciencia original y profunda de la pseudociencia. Debe estar en capacidad de criticar programas de investigación: aquellos que dan resultados erróneos, hasta el punto de sugerir nuevas vías de investigación para lograr productos científicamente válidos.

Bunge divide en dos partes el asunto de la epistemología: una es la fértil o útil; la otra, la superficial. La primera examina críticamente sus supuestos, el conocimiento científico. Ella está casada con la investigación científica, discute problemas filosóficos que surgen en el curso de la investigación, posee exactitud, analiza algunas revoluciones científicas. La artificial e inútil comprende el

periodo clásico, el que se inicia en Platón y finaliza en Russell; es escolástica y se ocupa de pseudo o mini-problemas. Uno de esos pseudoproblemas de los que se ocupa la epistemología inútil se expresa en términos de probabilidades. Estas no explican las propiedades semánticas de las proposiciones, pero la epistemología superficial tiende a reducir los conceptos filosóficos clave al de probabilidad, lo cual no es válido, puesto que las probabilidades o los razonamientos probabilísticos, desde el punto de vista objetivo y normativo, no se les pueden aplicar a tales conceptos o proposiciones: “De hecho no hay modo (salvo por decreto arbitrario) de asignar probabilidades a proposiciones. En efecto, para poder aplicar el concepto de probabilidad es preciso que se cumplan dos condiciones: (a) el conjunto sobre el que se define la medida de probabilidad debe ser un álgebra sigma (un anillo de conjuntos); (b) los elementos de dicho conjunto deben estar distribuidos al azar: debe existir un mecanismo aleatorio”³⁴

Si bien las probabilidades hacen parte de la superficialidad de la epistemología inútil y escolástica, pues no resuelven todos los problemas científicos, entonces no se puede desconocer que sí hay un modo de aplicarle probabilidades a las proposiciones. Dicho en otras palabras: sí se puede igualar arbitrariamente el grado de verdad de una proposición con su probabilidad, solo que esta clase de igualación no se da con base en las propiedades físicas de los objetos, sino a partir de las propiedades semánticas: el contenido (la cantidad de información) y la verdad (su confirmación).

Según Bunge, así como hay propiedades físicas, materiales o concretas, hay propiedades semánticas o conceptuales. Las primeras son objeto de estudio de las ciencias fácticas, y las segundas, de la filosofía.

Es necesario aclarar que el grado de verdad como tal, que es distinto al grado de verdad de una proposición, no es igual a la probabilidad ni a la improbabilidad. Si se lleva a cabo este tipo de igualdad se establecería como un error metodológico, ya que el grado o la noción de verdad como tal no es posterior, sino a priori a la probabilidad. Se cree comúnmente que una proposición verdadera es comprobable, pero esto es insostenible porque la noción de verdad es

34. Mario Bunge, *Epistemología* (Barcelona: Ariel, 1981), 20.

a priori y el grado de confirmación de una hipótesis no debe confrontarse con su probabilidad o improbabilidad, puesto que “[...] no toda hipótesis o teoría científica puede contrastarse directamente con datos empíricos”³⁵

Ahora, si los razonamientos probabilistas (los de la estadística) sí se pueden aplicar a los objetos materiales (por sus propiedades físicas), pero no a los que tienen propiedades semánticas (que es donde está en juego el sentido), entonces ¿acaso la noción de verdad, al ser a priori, es una condición preexistente de la probabilidad, de la estadística? De ser así, ¿esa noción solo se aplicaría a los objetos materiales? Y, ¿de qué tipo de verdad se habla entonces para las proposiciones o enunciados? Pues, en algunos casos, el valor de verdad de los enunciados básicos, para Lakatos,³⁶ se aprueba por acuerdo. Además, estos enunciados, desde la teoría de Lakatos, son espacio-temporalmente singulares, los cuales difieren de los espacio-temporalmente universales, que atañen más a la propuesta de Bunge, pues esta clase de proposiciones están más del lado de la estadística, de aquella área del saber que no admite la experiencia singular, sino los datos que permitan predecir hechos que estén relacionados con las propiedades físicas.

Con los aportes de Bunge respecto a su epistemología útil, se demuestra que el psicoanálisis no puede asumirse como una teoría científica, pues los datos empíricos que aquel pueda producir y suministrar a partir de su clínica no se pueden comprobar en el campo experimental generalizado, ni mucho menos establecerse como verdaderos, puesto que, a mayor generalidad de los datos empíricos, menor será su grado de contrastabilidad, y viceversa: “Desde luego, esto sucede solamente con las teorías científicas. Por ejemplo, por más datos que se tenga acerca de un sujeto, el psicoanálisis no le permitirá a uno predecir su conducta”³⁷ En conclusión, si una teoría científica es un conjunto de proposiciones que organizan, explican y predicen ciertos fenómenos observables, entonces el psicoanálisis, al igual que otras áreas del saber, si quiere llegar a ser

35. Bunge, *Epistemología*, 31.

36. Lakatos, *Escritos filosóficos 2*.

37. Bunge, *Epistemología*, 33.

una teoría tal debe cumplir con las reglas de la metodología científica recientes: la contrastación empírica o el poner a prueba los resultados, la predicción y la compatibilidad con el grueso del conocimiento científico (la totalidad de las teorías). Pero el psicoanálisis, para Bunge, debe asumirse como una teoría que no puede someterse a una comprobación empírica, pues “si una teoría no puede enriquecerse con hipótesis subsidiarias y con datos, hasta convertirse en una teoría contrastable, entonces no es una teoría científica.”³⁸

3.2 Historia externa del psicoanálisis

La historia externa del psicoanálisis, si bien importante, no lo es más que la historia interna que aquí se propone investigar. La consistencia y el cumplimiento del psicoanálisis no se presentan exteriormente, pues esta historia cierra el psicoanálisis y a los psicoanalistas al saber científico, cobrando sus incomprensiones al interior del saber mismo. Empero, señalar los rasgos principales de esa historia externa resulta no solo ilustrativo, sino necesario para el esclarecimiento de la incomprensión, tanto de los científicos como de los propios psicoanalistas.

Hablar de una historia como precedente de un saber puede resultar tan extenso que podría retornar a las antípodas de los tiempos, máxime si se considera esa historia como externa a un saber específico, en este caso el psicoanálisis. Podría sostenerse que de los albores de la psiquiátrica en el mundo babilonio a la concreción de los manicomios y la emergencia de los tratamientos morales de la clínica francesa, pasando por el pensamiento kantiano, todos son antecedentes históricos externos del psicoanálisis. Ahora bien, en aras de privilegiar la historia interna de un programa de investigación científica, el propio Lakatos sostendrá: “La demarcación fundamental entre lo normativo-interno y lo empírico-externo es diferente en cada metodología. A su vez, las teorías historiográficas internas y externas determinan en muy alto grado la elección de los problemas del historiador. Pero algunos de los problemas más cruciales de la historia externa solo pueden formularse en términos de una metodología determinada; por tanto, la historia interna, así definida, es primaria, y la historia

38. Ibid.

externa solo secundaria. En realidad, y en virtud de la autonomía de la historia interna (autonomía que no posee la externa), la historia externa es irrelevante para la comprensión de la ciencia”³⁹

Esta reconstrucción se moverá en lo que en sentido estricto es necesario, históricamente hablando, para la emergencia del psicoanálisis freudiano. Para ello, se abordará la existencia de programas bien definidos que dan la posibilidad de dicha emergencia, si bien la historia oficial no necesariamente los ha consagrado como tales. Ellos son: 1) El programa neuropsicológico; 2) El programa científico espiritual, y 3) El programa conductista.

Estos programas, obedeciendo a la perspectiva lakatosiana, no son paradigmas en sentido kuhniano, pues, como el mismo Lakatos sostiene, ni la propuesta de Kuhn, ni la crítica de Feyerabend logran comprender ni avizorar el poder de la propuesta de los *programas de investigación científica*. Puede entonces afirmarse que no existe en los trabajos de reconstrucción histórica de la psiquiatría, de la psicología o del psicoanálisis, clásicamente aceptados, algo así como el intento de comprender los desarrollos históricos desde la propuesta de los programas de investigación, aun cuando se encuentra ya el inicio de dicho trabajo en la obra de Juan de la Cruz Argañaraz,⁴⁰ titulada *Psicopatología y psicoanálisis: una perspectiva desde Lakatos*. En esta obra el autor propone la existencia de un campo y de unos programas de investigación en competencia, con lo cual dicha investigación se podrá llevar a buen puerto. Sin embargo, al no ser nuestro objetivo principal una investigación de la historia externa del psicoanálisis, este apartado se limitará a exponer brevemente los momentos arriba señalados como antecedentes de la emergencia del psicoanálisis. Así, el programa de investigación neuropsicológico, el científico-espiritual y el conductista se hacen presentes en un campo en donde las condiciones son propicias para la fundación del psicoanálisis, soportado en el descubrimiento del inconsciente.

39. Lakatos, *Historia de la ciencia*, 11-12.

40. Juan de la Cruz Argañaraz, *Psicopatología y psicoanálisis: una perspectiva desde Lakatos* (Buenos Aires: Brujas, 2007).

3.2.1 DE LOS ANTECEDENTES: DE 1800 A 1920⁴¹

La discusión en torno a las enfermedades mentales y a los hombres llamados “alienados” ha sido una constante que atraviesa los tiempos. La influencia de factores ambientales, hereditarios y evolucionistas entra en discusión permanente en este concierto. Optar por uno o por todos para explicar la etiología de la alienación, y poder diagnosticar y operar una cura, constituyen los elementos que entran en la tradición que conforma el campo *psi* del siglo XIX, y que bien podría considerarse que es, propiamente dicho, el campo de la clínica.⁴² En esta discusión, la psiquiatría tendrá una preponderancia sobre los demás factores explicativos, la influencia del medio ambiente y la evolución misma, al poner el acento en el estudio del cerebro como lugar en donde los procesos psíquicos o mentales tienen lugar.

Entre los años 1880 y 1900 –año este en que, según Freud, el psicoanálisis se acredita detrás de la publicación de la *Interpretación de los sueños*– se encuentran tres paradigmas que circulaban en el campo *psi*:

- a) La psicología como una rama de la filosofía, en la que el objeto específico de estudio es el sujeto del conocimiento, de suerte que las enfermedades o patologías son básicamente del conocimiento, del racionamiento, con lo cual un eco directo kantiano⁴³ hace presencia en este paradigma, que alcanza su esplendor con Wundt.
- b) Un paradigma psicopatológico que se soporta en la evidencia clínica y continúa la línea investigativa de la medicina. En este paradigma se hallan los trabajos de Bernard y sus continuadores Charcot, Berheim y Janet.⁴⁴ Este

41. No se realizará un trabajo histórico ni historiográfico de los programas de investigación, ni se podrá en el presente tratar en toda su amplitud los antecedentes de la emergencia del psicoanálisis. En su defecto, se abarcarán los lineamientos centrales de cada uno de los programas mencionados, a sabiendas de que los programas científico-espiritual y conductista se constituyen como tales después de 1899-1900, si bien sus aristas fundamentales ya se encontraban en el mundo que Freud vive y le posibilitan su invento.

42. Para una mayor ampliación, véanse: Paul Bercheri, *Los fundamentos de la clínica* (Buenos Aires: Manantial, 1986) y Argañaraz, *Psicopatología y psicoanálisis*.

43. Véase Juan Manuel Uribe, “Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza”, *Affectio Societatis* 8, no. 15 (2011). <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis/article/view/10805/9978>.

44. Véase Hugo Klappenbach, “Diferentes problemas y tradiciones en la psicología del siglo XIX”, *Ideas* 14 (1994): 63-80.

- paradigma⁴⁵ será sobre el cual el programa de investigación neuropsicológico encontrará su basamento fundamental, más allá de las diferencias entre la psiquiatría alemana y la francesa, como ha señalado Jaspers⁴⁶ en su tratado *Psicopatología general*, y que explica, según su entendimiento, las diferencias radicales en el diagnóstico y tratamiento de las patologías mentales.
- c) El tercer paradigma que hace presencia en este periplo cronológico, a saber, el que podría llamarse evolucionista, trabaja sobre la adaptación del hombre al medio social sin dejar de atisbar las filiaciones hereditarias y, con estas, aborda el problema del instinto presente en el individuo.

Los tres paradigmas que circulan en el medio de la Viena de Freud hacen patencia en su propia investigación. No puede ser negada dicha presencia, a tal punto que existe una suerte de darwinismo en algunos lugares de la propuesta investigativa del freudismo, la cual puede ser confundida con un biologismo cientifista, tan de moda en los tiempos contemporáneos.⁴⁷

El programa de investigación neuropsicológico que se amarra al segundo paradigma señalado arriba tiene un éxito sin precedentes con los trabajos de Franz Joseph Gall, fisiólogo y filósofo alemán, quien crea la frenología. Sus descubrimientos neuroanatómicos vienen a discutir con las concepciones humorales y glandulares que existían en torno al cerebro. Según esta concepción, el pensamiento era un producto humoral del propio cerebro y, en cuanto tal, la enfermedad mental se aliviaría corrigiendo el lugar de la secreción, lugar de donde la anomalía partía y se llegaría al restablecimiento del bien pensar. Esta concepción –que corresponde al primer paradigma, el de la psicología como

45. Para el presente trabajo se retoma el concepto kuhiano de paradigma, tal como lo maneja Kappenbach, sin por ello defender este por sobre la metodología propuesta por Lakatos. Ahora bien, se puede comprender, desde este método lakatosiano, cómo un paradigma, que incluso caiga en descrédito, advenga un programa de investigación científica, con lo cual el poder explicativo de los programas queda señalado sobre la propuesta paradigmática, más allá de lo que se ha dado en llamar, contemporáneamente, paradigmas emergentes.

46. Karl Jaspers, *Psicopatología general* (Buenos Aires: Beta, 1970).

47. Véase Stephen Mitchell y Margaret Black, *Más allá de Freud. Una historia del pensamiento psicoanalítico* (Barcelona: Herder, 1984).

rama de la filosofía, en el que se destaca Franz Brentano, profesor de Freud– se ve confrontada con el trabajo de Gall, para quien el tratamiento moral e intelectual de la patología mental es incorrecto, pues esta se ligaba de modo directo al cerebro como órgano material responsable de todas las facultades, aptitudes y funciones de la vida anímica.

La asociación del estudio del cerebro ligado a la psicología que propone Gall, cayó rápidamente en desprestigio, pero no sin influir en casi todas las áreas del saber humano, tales como la pedagogía, la psiquiatría y la psicología. Entre otros, se llevará consigo el trabajo de Bayle,⁴⁸ quien hará una propuesta claramente anatomoclínica, en la cual la juntura del cerebro y sus funciones psíquicas quedan establecidas, fundando, sin saberlo el propio Bayle, una psicología espacialmente cerebral y un funcionamiento en el órgano. El trabajo de Gall y, con este, el de Bayle, caídos en desprestigio, serán reivindicados por los trabajos de Meynert y de Wernicke.

El trabajo sobre la afasia de Wernicke muestra el norte para establecer la íntima conexión entre las funciones psíquicas y las funciones cerebrales, de modo que el programa de investigación neuropsicológico encuentra tierra firme. De ahí en más, la disfunción en la sinapsis neuronal producirá las disfunciones en el hombre en todos los frentes pensables. Es indudable el impacto que este trabajo tuvo en el mundo de la neurología, aunque los fundamentos de su nosografía eran tan complejos que no pudo impactar de modo definitivo el campo de lo clínico.

Un segundo programa de investigación entra en competencia con el neuropsicológico. El programa científico espiritual se soporta en la idea jasperiana según la cual la psicopatología no puede ser entendida como una ciencia natural. En consecuencia, el programa neuropsicológico no es más que un intento parcial, incompleto, de la aprehensión etiológica de la enfermedad mental. Propone, entonces, la fenomenología como método de indagación y aprehensión,

48. Bayle trabajará y postulará una relación directa entre la alienación mental y el cerebro, gran descubrimiento que solo será resaltado por sus continuadores. Al respecto, vale traer a colación una de las afirmaciones centrales de su texto *Traité des malades da cerveau*, de 1826. Dice allí: “la mayoría de las alienaciones mentales son síntomas de flegmasía crónica primitiva de las membranas del cerebro”.

y eleva la psicología comprensiva a ciencia del neuma, al mejor modo de la filosofía de Dilthey. Con lo primero se aleja de las acusaciones, posibles siempre, de subjetivismo e idealismo al tratar las enfermedades mentales y, con lo segundo, retrotrae el espacio y tiempo kantianos, en favor de una científicidad per se de la psicología que había sido negada por el mismo Kant.

Este programa se soporta en la idea de un transcendentalismo de lo humano, en el que el privilegio de un factor en detrimento de otros, que hacen presencia en la constitución del *anthropos*, es inmediatamente quedar a mitad de camino, de modo que la investigación científico-espiritual aspira a una totalidad explicativa en todos los frentes de la existencia de los individuos, en su esfera propia y en la esfera de lo social; en una palabra, pretende un todo desde la objetividad científica, que incluya al espíritu como parte integral del ser del hombre. Será esta aspiración al todo integral lo que hará que difícilmente exista un programa que entre en abierta competencia con él. No obstante, su propia pretensión es la que hace que no pueda ser integrado de manera definitiva al campo de la ciencia o al campo de lo filosófico propiamente dichos. Es un programa de hibridación que dará la entrada a un esquema que asienta sus fundamentos en la experimentación, que evita el señalamiento de subjetivismo y va más allá del principio filosófico de la condición subjetiva del hombre que, de un modo u otro, había sostenido Wundt.

Dicho programa es el conductista, que tiene como principal representante a Watson. Para Watson, una psicología real debe cumplir con el estudio objetivo de los estímulos que recibe un individuo, un organismo, y las respuestas que este produce a nivel de su conducta. Con esto, la adaptación propuesta por el darwinismo encuentra asiento en la psicología, desarrollando un tratado comparativo entre animales y humanos. De un éxito que se sostiene hasta nuestros días, este programa da consistencia a la posibilidad de reeducar la conducta modificando los estímulos exteriores que un individuo recibe. Así, la locura puede ser reeducada mediante un entrenamiento que se puede medir, calcular y apreciar. Deja entonces este programa por fuera todo aquello que no sea observable, medible y cuantificable, lo que permite la emergencia de nuevos programas al interior del campo clínico.

3.3 Historia interna del psicoanálisis⁴⁹

3.3.1 ¿ES EL PSICOANÁLISIS FREUDIANO UN PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA?

La pregunta que encabeza este apartado es tan previsible como necesaria, pues con ella se arriba al núcleo de la investigación en curso. Dicha cuestión, que pone en contacto la doctrina analítica de Freud y la filosofía de la ciencia de Imre Lakatos, señala el punto en el que empezará a definirse si el saber inaugurado por el vienés, y sus diversas continuaciones hasta el día de hoy, constituyen algo más que un saber metafísico o filosófico, en el sentido específico en el que Popper, como ya fue indicado, entiende estos términos.

Una dificultad, al parecer insuperable, se opone de entrada al desarrollo de este propósito. Al igual que Popper, su discípulo Lakatos desestima la legitimidad de la pretensión freudiana de erigir el psicoanálisis como una disciplina científica. Los motivos de ambos pensadores de la ciencia no difieren sustancialmente. Así, Lakatos también concluye que el psicoanálisis es en esencia irrefutable y que, en consecuencia, el valor de sus producciones corresponde más a un programa metafísico que a uno de investigación científica.

Sin embargo, el analista Gerardo Bolívar Ochoa,⁵⁰ en su libro *Historia interna de la teoría freudiana*, se encarga de mostrar de manera muy audaz que, al evaluar el caso particular del psicoanálisis, Lakatos no es lo suficientemente riguroso en la aplicación de sus propios criterios demarcacionistas. A juicio de Bolívar, esto se debe ante todo a dos circunstancias, que asimismo pueden observarse en la crítica popperiana de la doctrina analítica. Por un lado, las lecturas desarrolladas por ambos epistemólogos no siguen con el detalle debido las elaboraciones teóricas de Freud y su innegable evolución a lo largo de la obra de este último. Por otro lado, y como resultado de lo anterior, tanto la crítica de Popper como la de Lakatos ponen el énfasis en el modo característico

49. Dado que el psicoanálisis lacaniano requiere un abordaje amplio de acuerdo con los propósitos de esta investigación, en el presente capítulo solo se hará un acercamiento introductorio a él, dejando para el capítulo 4 una exposición más profunda del tema.

50. Gerardo Bolívar Ochoa, *Historia interna de la teoría freudiana* (Medellín: Universidad de Antioquia, 1999).

de proceder de una parte de los “freudianos”, esto es, en su ciega necesidad de encontrar verificaciones para sus creencias, más que en la doctrina misma que les sirve de sustento.

La audacia de Bolívar radica entonces en intentar argumentar *con* y *contra* Lakatos que el psicoanálisis freudiano es, en efecto, un programa de investigación científica. Expresado en otros términos, se trataría de defender, siguiendo en rigor los propios criterios demarcacionistas de Lakatos, que este filósofo se equivoca al juzgar el psicoanálisis. Puesto que tal empresa revisite una importancia innegable para los fines del presente estudio, se dará a conocer a continuación lo más sobresaliente de la exposición efectuada por Bolívar sobre este tema.

Al dividir la historia de la labor científica en *interna* y *externa*, Lakatos presenta dos modos complementarios, pero susceptibles de realización individual, de abordar los programas de investigación. La historia externa se refiere a tres aspectos principales: a) el marco histórico dentro del que hace su aparición y despliegue una disciplina científica, b) las posibles influencias sobre tal disciplina y sus investigadores y, finalmente, c) la relación de un campo del saber con las teorías que rivalizan con este en referencia a un grupo común de problemas. Para el caso del psicoanálisis, el término “teorías rivales” denota una dimensión externa y otra interna. La primera de ellas alude a las diversas teorías psicológicas y a la psiquiatría como discursos alternativos y a menudo contrarios a la doctrina analítica. La segunda, por su parte, tiene que ver con la aparición de distintas escuelas al interior del movimiento analítico, tras la muerte de su fundador.

Hace parte del interés de esta investigación poner en diálogo al psicoanálisis freudiano y las teorías rivales que le son contemporáneas y que de él se desprenden. Por lo pronto, no obstante, conviene puntualizar algunos elementos de la historia interna de la teoría freudiana, esto es, del cuerpo conceptual que la integra y del decurso del mismo, atendiendo exclusivamente a la dinámica de su propio campo.

A diferencia de Popper, para quien todo componente de una teoría científica genuina debe ser susceptible de una eventual refutación, Lakatos propone pensar una “dimensión irrefutable, que hace parte de lo que denomina centro

firme de un programa de investigación científica”.⁵¹ Este *centro firme* o *hipótesis central* se define en buena medida por convención, bajo la consigna de que ha de sostenerse en tanto un trabajo prolongado con las *hipótesis auxiliares* o *cinturón protector* no evidencie la necesidad de su reformulación o descrédito. Por tanto, la dimensión irrefutable de la que habla Lakatos lo es solo de manera programática y no definitiva. Esto conlleva que su falsacionismo “sofisticado” o “metodológico”, en abierta diferencia con el falsacionismo “ingenuo” de Popper, no le otorgue a la base empírica que sirve de referente para la contrastación de las teorías un poder incondicional para la refutación de estas. Si bien Lakatos reconoce que con el falsacionismo se da un gran avance en el problema de la demarcación entre lo que es, o no, ciencia, considera que, en su versión popperiana, se fundamenta en supuestos que la historia de las ciencias desmiente. Ninguna ciencia, ni siquiera las que Popper nombra como paradigmas, proceden prediciendo con especificidad y como parte imprescindible de sus programas todas aquellas condiciones o hechos que refutarían o falsarían sus hipótesis y resultados:

Los freudianos se han quedado perplejos ante el desafío básico de Popper relativo a la honestidad científica. Realmente se han negado a especificar las condiciones experimentales en las que abandonarían sus supuestos básicos. Para Popper esta fue la señal de su deshonestidad intelectual. Pero ¿qué sucede si planteamos la pregunta de Popper al científico newtoniano?: ¿qué clase de observaciones refutaría, a la entera satisfacción del newtoniano, no simplemente una explicación newtoniana particular, sino la misma dinámica newtoniana y la teoría gravitacional? ¿Han discutido o acordado los newtonianos en alguna ocasión tales criterios? Difícilmente será capaz el newtoniano de dar una respuesta positiva. Pero entonces, si los analistas deben ser condenados como deshonestos de acuerdo con los criterios de Popper, también los newtonianos deben ser condenados. Sin embargo, la ciencia newtoniana a pesar de esta clase de dogmatismo es tenida en gran estima por los grandes científicos y, realmente, por el mismo Popper. Por tanto, el “dogmatismo” newtoniano es una “falsación” de la definición de Popper; contradice la reconstrucción racional popperiana.⁵²

51. Bolívar Ochoa, *Historia interna*, xi.

52. Lakatos, *Escritos filosóficos I*, 78.

Adicionalmente, lo que hace científica una teoría no se reduce a su refutabilidad, sino también a la circunstancia de que con ella se presente un incremento del poder explicativo frente a un problema, en comparación con otras teorías que la anteceden o compiten con ella. En lo relativo al psicoanálisis, ¿cómo se comprueba este incremento? Es decir, ¿cómo puede argüirse, por ejemplo, que las hipótesis auxiliares que integran la teoría analítica no equivalen a hipótesis ad hoc, caracterizadas por no añadir nada realmente nuevo al saber precedente, predecir hechos no corroborables o limitarse a la formulación de arbitrariedades?

Se ha expuesto, en lo que antecede a este apartado, que el concepto capital y fundacional del psicoanálisis es lo *inconsciente*. Freud concibe el “alma” en términos de un aparato psíquico conformado por distintas tópicas, aunque, como es bien sabido, sin hacerlas coincidir nunca con localizaciones anatómicas. Este aparato como objeto exhibe, según la creencia freudiana, la dignidad de los objetos de estudio de las demás ciencias naturales y por eso es pensable el desarrollo de una psicología de carácter objetivo. Una primera aproximación al aparato psíquico está mediada por el enfoque de la psicopatología. Freud busca precisar así la etiología de los síntomas neuróticos y los posibles tratamientos para su cura. En ese proceso, descubre el mecanismo de la *represión*, gracias al cual puede explicarse la existencia de representaciones y afectos como componentes de las *pulsiones*, que se desplazan de la conciencia al inconsciente, pero que aún son capaces de incidir sobre aquella. La represión se efectúa, en la primera tópica, movida particularmente por la censura de algún contenido de carácter *sexual* que resulta intolerable para la conciencia. Y, dado que la sexualidad hace parte de la vida desde su principio mismo y la atraviesa en todas sus expresiones, tiene un lugar destacado en la configuración de la vida psíquica de los individuos.

En la primera tópica, entonces, el centro firme de la teoría freudiana se articula con los conceptos de inconsciente, represión, pulsión y sexualidad. Bolívar establece como hipótesis auxiliares las concepciones del principio de placer, el principio de realidad, el complejo de Edipo y la angustia de castración.

Una de las modificaciones relevantes en esta primera etapa del psicoanálisis, que indicaría que este saber no es una teoría cerrada y acabada, tiene que ver con la teoría de la seducción infantil. Freud consideró en principio que el origen

de los síntomas neuróticos se remontaba a la seducción ejercida por un adulto sobre un niño, lo cual, posteriormente, devenía en este una condición patológica. Sin embargo, se le hizo extraño la cantidad de casos en los que tal seducción habría sucedido y la falta de evidencia empírica que respaldara los relatos de sus pacientes. Además, su propia neurosis no se vinculaba al recuerdo de una seducción infantil, por lo que la hipótesis concerniente a esta seducción, puesta a prueba en la práctica clínica, condujo a Freud, a finales del siglo XIX, al planteamiento de la existencia de una *realidad psíquica*, en la que las fantasías inconscientes de los pacientes tienen poder suficiente para producir sobre ellos efectos anímicos, que conceden a algunas de tales fantasías el carácter de realidad.⁵³

Los recursos heurísticos de los que se vale Freud a lo largo de su enseñanza revelan con mayor alcance por qué el psicoanálisis por él construido se mueve en la vertical del falsacionismo metodológico propuesto por Lakatos. Si bien Freud no predice los hechos o circunstancias que refutarían parcial o totalmente su doctrina, sí diferencia en reiteradas ocasiones su manera de proceder de las de otras disciplinas. Su *heurística negativa* radica en fijar las posibilidades que exceden el quehacer científico y, por ende, el psicoanalítico. Así, no corresponde a la teoría analítica el ofrecer explicaciones propias de una cosmovisión que aspiren a abarcar todo fenómeno o erigirse sobre conceptualizaciones definitivas, a la manera de la filosofía. Del lado de la *heurística positiva*, es posible marcar algunos momentos de cambio en relación con los modelos o tópicos en particular, aunque Freud también apela a analogías, símiles y especulaciones como recursos para la solución de problemas.

En una carta fechada el 6 de diciembre de 1896, Freud muestra a su amigo Fliess un primer gráfico con el que entonces intenta representar la estructura de la psique. Freud advierte rápidamente la necesidad de una modificación, pues, de acuerdo con ese esquema, “todo lo que conforma el psiquismo humano tiene que pasar por el sistema P [percepción]”,⁵⁴ idea que restringe los contenidos del inconsciente a lo que con anterioridad ha pasado por la conciencia. De ahí que,

53. Bolívar Ochoa, *Historia interna*.

54. *Ibid.*, 62.

en 1900, en la *Interpretación de los sueños*, Freud ofrezca otro modelo o tópica que parte de una analogía con el aparato fotográfico para la representación de las localidades psíquicas. Este nuevo modelo, que en esencia se conserva hasta la segunda tópica, permite reconocer que hay contenidos inconscientes distintos de los reprimidos. No obstante, es con la publicación de *El yo y el ello*, en 1923, que más claramente se observa que Freud no es ajeno a las dificultades propias de sus conceptualizaciones. Esa obra recoge una serie de reformas teóricas en las que el vienés trabajó tras dar a conocer sus *Trabajos sobre metapsicología* (1915-1917).

Bolívar comprende las diversas reformas a las tópicas como una muestra del progresivo aumento del poder explicativo de la teoría freudiana y de su verdadera confrontación con el material empírico. Con la segunda tópica es posible afirmar que el trabajo prolongado con las hipótesis auxiliares provoca un cambio en el centro firme de la teoría. Las pulsiones fundamentales, que en la primera tópica se agrupan en sexuales y de autoconservación, son objeto de una nueva división, con base en la observación de un conjunto de fenómenos psíquicos en los que predomina la tendencia a repetir una sensación displacentera. Freud especula, en consecuencia, que la compulsión a la repetición es el resultado de la presencia, en la vida psíquica, de una pulsión de muerte que se rige por una tendencia a lo inorgánico o principio de Nirvana, más originario incluso que el principio de placer y su correlato pulsional, el Eros. Esta novedad se introduce a la par de una nueva tópica, en la que el Yo, el Ello y el Superyó redefinen las localidades psíquicas, sin que por tal motivo lo inconsciente, el preconscious y la conciencia caigan en desuso como categorías, sino que más bien se ponen al servicio de aquellas. Si en la primera tópica el conflicto psíquico se establece entre el Yo, que es pura conciencia, y el inconsciente, en la segunda se postula una dimensión inconsciente del Yo con respecto a la cual este último hace recaer la represión.

Como se verá a continuación, el movimiento de los así llamados posfreudianos encuentra una fuente de inspiración, en especial en las elaboraciones conceptuales de la segunda tópica. Ha de evaluarse por tanto si el psicoanálisis posterior a Freud puede considerarse también, como se ha pretendido con la teoría freudiana, un programa de investigación científica.

3.3.2 LOS POSFREUDIANOS: UNA LECTURA DE FREUD

Interpretar es buscar un conocimiento, extraer nuevas ideas de textos o dichos hablados, es una tarea de corte hermenéutico y epistemológico, según sea el propósito con que se aborde cada texto. Sigmund Freud lega una obra compleja por su composición metapsicológica, como él denomina su teoría. Cuando crea el significante *metapsicología*, en 1898, le da al psicoanálisis una superestructura teórica y una identidad epistémica.⁵⁵ Con ese significante se refirió a tres aspectos contenidos en la propuesta: un aspecto *tópico*, otro *dinámico* y finalmente uno *económico*. Freud considera que lo tópico hace relación con instancias psíquicas como el Yo, el Superyó y el Ello, que participan de la condición de lo inconsciente ubicadas en distintos “lugares”; por eso nombra al inconsciente *Andere Platz*, el otro lugar. Cuando habla de dinámica se refiere a los conflictos del psiquismo entre fuerzas inconscientes y conscientes. Lo económico se relaciona con un modelo energético de cargas y descargas de libido. Al escribir el “Proyecto” (1895), Freud toma el modelo energético de Fechner para explicar la constante energética del psiquismo y su modo de carga y descarga de las neuronas. Supuso un nivel constante de energía y el movimiento del psiquismo a mantener la energía en esta forma.

Siguiendo la propuesta epistemológica de Imre Lakatos que ha servido de referente a esta investigación, se sostiene que el psicoanálisis cumple con las condiciones que la separan de la superstición y la pseudociencia. El epistemólogo plantea que para que una teoría cumpla con las condiciones de un programa de investigación científica debe contar con un núcleo firme, que en este caso constituye el axioma de lo inconsciente; con unos cinturones protectores que refuerzan el núcleo firme, que, para la ocasión, se pueden considerar los conceptos de sexualidad, pulsión, represión y síntoma como elementos que coadyuvan a mantener la validez del núcleo firme del inconsciente, pues permiten demostrarlo por sus efectos.

Lakatos postula la necesidad de teorías rivales que permitan verificar la falsabilidad de la teoría principal considerada en esta investigación. Se puede ver,

55. Paul-Laurent Assoun, *Introducción a la epistemología freudiana* (Buenos Aires: Paidós, 1994).

en este escrito sobre las interpretaciones exógenas y endógenas del psicoanálisis en su desarrollo histórico, cómo algunas de ellas confirman el núcleo firme del freudismo y su cinturón protector.

La teoría de Melanie Klein no niega el inconsciente. Su versión del desarrollo infantil y su intervención en la cura de los niños y adultos es una versión ampliada de la teoría freudiana y sus postulados sobre la pulsión, aunque difiere del enfoque del Edipo y el Superyó al formular posiciones preedípicas que implican un Superyó arcaico, del lado de la relación primera con la madre. En el caso del psicoanálisis junguiano, el concepto de inconsciente no es negado, pero se lo postula como inconsciente colectivo, y, en referencia a la sexualidad formulada por Freud, se la desexualiza al postular una energía cósmica que se manifiesta en arquetipos inconscientes.

Hay otras teorías rivales que surgen del freudismo. Se presentan a continuación, con sus tesis y sus diferencias, en relación con los desarrollos teóricos y clínicos de la transmisión freudiana. En esta investigación se examinan tres grandes campos de teoría rivales, esto es, los llamados posfreudianos, el psicoanálisis relacional y el neuropsicoanálisis, con sus características teóricas y clínicas que se alimentan de la transmisión de Freud y postulan otras hipótesis, ya sea para confirmar, negar o ampliar el cuerpo del freudismo.

La obra de Freud fue examinada desde muy temprano por diferentes escritores, de los cuales algunos pusieron más de su propia ideología que de un trabajo de análisis amplio. Fue el caso de María Dorer con su libro de 1932, *Historische Grundlagen der Psychoanalyse* [Principios históricos del psicoanálisis], en el cual afirma que “Freud, atado a sus orígenes materialistas, mecanicistas y deterministas, legó a su hijo, el psicoanálisis, una imperfección irremediable: la ausencia de todo ‘sentido de los valores’”⁵⁶.

Ludwig Binswanger, en 1936, en su texto *La concepción freudiana del hombre a la luz de la antropología*, considera la obra freudiana como una visión restringida, pues le falta la dimensión existencial: “en su doctrina [Freud] no insiste principalmente en el cambio de la existencia, sino en lo que en el cambio

56. Dorer parafraseada por Assoun, *Introducción*, 17.

permanece igual a sí mismo, la pulsión”.⁵⁷ Según Binswanger, Freud se queda en la dimensión del *Homo natura* sin trascenderlo. Estas observaciones han servido a los adversarios del psicoanálisis para sostener los ataques provenientes del campo de las morales religiosas. Sus críticas se quedan en un ejercicio epistemológico externo al trabajo de la metapsicología freudiana, según el modelo sujeto/objeto de la filosofía. Algunos permanecen en los restos de la llamada *querrela de los métodos* de mediados del siglo XIX entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu.

Freud, con su teoría metapsicológica, insistió en que no había una bipartición de las ciencias, pues todas eran ciencias de la naturaleza. Posición acorde con su formación positivista en la línea de Emil Du Bois-Reymond, rector de la Universidad de Berlín y científico positivista, quien puso el enfoque positivo materialista sobre el idealismo alemán heredado de la filosofía de Kant y Hegel. Es conocido el juramento juvenil de Freud acogiéndose a las tesis de Du Bois-Reymond. La gran discusión entre los “sabios” alemanes versaba sobre las relaciones entre la física y la fisiología, discusión que tocaba los problemas de la sensación y la representación. Esta discusión comprometía las posiciones de investigadores como Wundt, Fechner, Mach, entre otros, de los cuales se nutría el pensamiento y la investigación clínica de Freud. El debate entre la orientación fisiológica y el mundo psíquico hacía parte de la *querrela de los métodos*.

Freud sostuvo su posición positivista-monista. En 1895, escribe “El proyecto”, con el cual crea un “aparato psíquico” animado por energía y comunicado en sus operaciones por conexiones neuronales, aunque abandona este propósito dadas las dificultades para articular los estímulos externos materiales con las representaciones psíquicas de origen inconsciente. Esta dificultad le permite crear una metapsicología para operar con lo inconsciente y con las pulsiones. Al haber introducido la “significación” en las ciencias, abre una nueva dimensión dentro de la posición positivista, lo que lo lleva a interrogar la causa y no contentarse con la constatación y descripción de los hechos. Este viraje supone un cambio de paradigma.

57. Binswanger citado en Assoun, *Introducción*, 19.

Las anteriores consideraciones se han hecho con el propósito de contextualizar la obra de Freud y la influencia de los movimientos científicos de su tiempo, pero el propósito de este apartado es inventariar las interpretaciones del freudismo al interior de su misma construcción teórica y clínica como teorías rivales, según la propuesta de Lakatos.

La primera escisión frente a la obra freudiana vino del lado de sus discípulos cercanos: Gustav Jung y Alfred Adler. Se puede observar que la objeción de Jung tenía un contenido más estructural, pues trataba de darle a la libido un contenido energético de orden más cósmico que pulsional, no sexual. Freud no cedió en su enfoque positivista y advirtió la tendencia hacia el esoterismo a la que conduciría el enfoque de la libido como energía cósmica. La propuesta junguiana alteraba la esencia del descubrimiento freudiano hasta el punto de denominar el inconsciente postulado por Freud como “subconsciente”. Esto explica en parte la acritud de la disputa entre estos dos hombres. En el caso de Adler, se trataba de una interpretación sobre la diferencia de los sexos en términos de poder y compensación por la diferencia sexual.

Las interpretaciones seguirán, como sucede con las posiciones de Sándor Ferenczi, Otto Rank, entre otros, pues la articulación estrecha entre la teoría y la práctica clínica de cada analista lleva a diferentes énfasis y exégesis de la teoría. Un caso ejemplar es el denominado “culturalismo” estadounidense, con sus principales representantes: Harry Stack Sullivan y Erich Fromm. La implantación de la teoría y la práctica analítica en un medio completamente nuevo como es Estados Unidos de América, con su modo de producción capitalista, produjo alteraciones de la teoría con un cierto mimetismo. Les importa a los analistas culturalistas la adaptación del sujeto a su contexto social y a sus valores. Individualismo y eficiencia se cuelan en las direcciones de las curas. No obstante, este injerto en una cultura mucho más joven que la europea no fue solamente un efecto contingente. En los años 50, analistas como Otto Fenichel habían hecho una lectura “genética” de Freud orientada por los textos de este sobre la maduración del objeto y su desarrollo psicosexual, es decir, desde la perspectiva de una psicología del Yo. Queriendo renovar el enfoque genetista de Freud y de su hija Anna, lo que se logra es una desfiguración de la identidad freudiana que se vale de una especie de mimetismo adaptativo. El autor que lleva a cabo esta

desfiguración mimética es David Rapaport, con su obra *Psychology, a Study of a Science*. Paul-Laurent Assoun⁵⁸ reporta esta polémica sobre la revisión conductista y operacional de la obra freudiana.

Las interpretaciones que siguen comandando actualmente tanto la teoría como la clínica psicoanalítica, se debaten entre la teoría de la pulsión y la génesis del objeto. Estas dos interpretaciones están íntimamente relacionadas porque la pulsión se manifiesta en la carga de los objetos. La “elección de objeto” está determinada por un movimiento pulsional que se acompaña de un proceso de identificación con carga libidinal del objeto.

No es difícil hacer una lectura “genetista” de la teoría freudiana sobre el desarrollo psicosexual y sus etapas, tal como lo leyeron Karl Abraham, Anna Freud y Melanie Klein. Una lectura ligera y la observación fenoménica de la clínica conducen a esas conclusiones, sin tener en cuenta el trabajo permanente que Freud llevó a cabo por más de 20 años, precisando y matizando sus afirmaciones, como se puede leer en las notas a pie de página de *Tres ensayos de teoría sexual* (1905). Es el caso de la discusión sobre el fetiche, la cual tiene lugar entre la afirmación del recuerdo encubridor y la constitución orgánica evolutiva, así como entre los distintos factores que inciden en la elección del objeto sexual: el factor constitucional, el grado hipertrófico de la represión y otros factores externos.⁵⁹

No obstante esta lectura genetista, se dieron posiciones irreductibles entre Anna Freud, que no tuvo en cuenta la pulsión de muerte en su trabajo sobre el proceso defensivo del Yo, y Melanie Klein, quien enfatizaba la presencia de la pulsión de muerte desde los más tempranos años de los niños y niñas, con manifestaciones de profunda angustia que conducen al psiquismo a defenderse mediante “posiciones”, valiéndose de la proyección e identificación proyectiva en el trabajo de restitución del “objeto pecho”, que se manifiesta al comienzo como persecutorio y hostil. El trabajo psíquico mediante el intercambio de las posiciones es reparar el objeto hasta alcanzar una integración de la ambivalencia entre

58. Assoun, *Introducción*.

59. Puede verse en Sigmund Freud, 1905, “Tres ensayos para una teoría sexual”, en *Obras completas*, Vol. 7 (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 109-224; con estas observaciones complementarias, el genetismo queda reducido en su amplitud.

hostilidad y “bondad” del objeto. La lectura de Anna Freud y Ernst Kris, con su predominio especialmente en Nueva York, y la teoría de “Las relaciones objetales”, con la dirección de Melanie Klein, que alcanza un gran impulso en Londres y Buenos Aires, se constituyeron, desde el campo de la “Psicología del Yo”, en los dos movimientos del psicoanálisis que determinaron las interpretaciones de la teoría freudiana y su clínica.

La técnica analítica está dictada por estos enfoques. Algunos analistas interpretan el material desde el conflicto pulsional, insistiendo en los mecanismos de defensa. Desde la perspectiva de las relaciones objetales, los analistas interpretan la génesis del objeto inicialmente escindido y buscan la integración en la relación con el analista. El final del análisis está marcado por efectos de integración del Yo: en el caso de la Psicología del Yo, por una atenuación del Superyó y, en el caso de las relaciones de objeto, por la reducción de la escisión psíquica producida por la dialéctica de las posiciones. Se considera, en esta orientación, que en todo sujeto hay una evolución de la psicosis a la neurosis.

3.3.3 ¿PROGRAMAS DE INVESTIGACIÓN O PARADIGMAS EMERGENTES?

Desde el punto de vista epistemológico, después de hacer una revisión de la teoría psicoanalítica (sea freudiana, posfreudiana o lacaniana) y después de afrontar sus fuentes teóricas, es necesario explorar algunos paradigmas emergentes actuales, como el psicoanálisis relacional y el neuropsicoanálisis. Todo esto se hará bajo la luz de la propuesta lakatosiana, lo cual significa ocuparse de la teoría de aquellos paradigmas, más que de sus procedimientos o metodologías. Si se optara por el tema de los procedimientos y las metodologías de los paradigmas epistémicos actuales, entonces habría que citar la postura teórica de Fritjof Capra, en el sentido en que este se interesa por el camino –o Tao– con corazón para alcanzar el conocimiento espiritual o la autorrealización. Por ejemplo, en su texto *El Tao de la física* explora la relación que hay entre los conceptos de la física moderna y las concepciones teóricas de las tradiciones religiosas y filosóficas del lejano Oriente.⁶⁰

60. Fritjof Capra, *El Tao de la física* (Barcelona: Sirio, 2007).

Para encontrarle vínculos a la propuesta de Capra con la aquí expuesta habría que crear una especie de temática titulada “El Tao –o camino– de la epistemología”, y esto implicaría abordar el hinduismo, el budismo y el taoísmo en relación con la física moderna y sus dos pilares básicos: la teoría cuántica y la teoría de la relatividad, lo cual significaría irse por otro camino, el espiritual, que no es el propio de la presente investigación.

Si se elige la propuesta de Imre Lakatos es porque su metodología no se fundamenta en establecer juicios *con corazón*, sino pautas válidas para todas las ciencias y criterios racionales y demarcacionistas para aplicarlos a una disciplina específica. Esta aplicación tiene como interés evaluar el crecimiento o retroceso de una teoría científica y no preguntarse por el cómo, el porqué y el para qué se establece una armonía entre el espíritu de la sabiduría oriental y la ciencia occidental.

La revisión que lleva a cabo la historia interna, al preceder a la historia externa, se establece como apriorística, dado que trabaja con criterios epistemológicos, esto es, bajo una reconstrucción racional y sistemática de una teoría o serie de teorías. En Lakatos, no importa que los criterios universales sean falibles, pues la falibilidad hace parte del trabajo científico. Esta falibilidad da cuenta del carácter convencionalista con el que se topa dicho trabajo, en tanto que se debe enfrentar con el falsacionismo metodológico o sofisticado, es decir, con aquella propuesta que admite contenidos empíricos que han sido previamente comparados y corroborados con otros planteamientos teóricos, ya sea con los predecesores o los competidores. Esa clase de propuesta es la que aprueba la utilidad y le otorga relevancia y validez a los enunciados básicos, los espacio-temporalmente singulares, los cuales se aceptan por acuerdo.

Si se trata de construir un conocimiento científico, entonces se debe centrar la atención en analizar y examinar su contenido empírico. La corroboración de este contenido respecto a otras teorías predecesoras o competidoras permitirá lograr un desarrollo y un incremento teórico y conceptual. Si así es como se inicia la adquisición del estatuto científico por parte de una teoría, entonces, desde el campo epistemológico, ¿cómo se lleva a cabo esto dentro de la constitución de un programa de investigación?

3.3.3.1 *El comportamiento humano, objeto de estudio del paradigma relacional*

Desde la perspectiva del psicoanálisis relacional, el psicoanálisis es considerado como un campo de conocimiento que se encuentra adherido a la psicología: enfoque sistémico, neurociencia, cognitivismo, psicología evolutiva, entre otras ramas. Y lo más llamativo de esta perspectiva es que la psicología, desde el ámbito de lo humano, es desde el principio sociología,⁶¹ lo cual nos lleva a deducir que el psicoanálisis también es inicialmente sociología. Si de entrada se asume el psicoanálisis relacional como sociología, entonces se comprende el por qué su objeto de estudio es el comportamiento humano. Además, eso ayuda a entender cómo los conceptos de inconsciente y pulsión, dentro de tal paradigma, cambian de definición, hasta el punto de postular un inconsciente grupal y una pulsión referida a la tendencia de comportamiento.

¿Qué aportes dará la epistemología al asunto de asumir el psicoanálisis como sociología? Desde la epistemología del psicoanálisis relacional, este se define como una ontología externalista que, en términos generales, se propone superar el monismo, el dualismo, el dinamismo, el causalismo, el mecanicismo, el determinismo y el esencialismo a través del constructivismo y el perspectivismo, pero más aún mediante el existencialismo; y, en términos más específicos, intenta superar la relación sujeto/objeto, el vínculo que hay entre interior/exterior por medio del tema de la existencia, por cuanto en esta, desde el principio, está inserta la esencia, el ser temporal. Esa superación tiene como base el descentramiento del objeto, para poner el acento en la alteridad, pero no en la alteridad como tal, sino en la forma en la que ella se configura y esta forma designa lo relacional.

El psicoanálisis relacional no es exclusivamente monista, ni mucho menos dualista. Entonces, ¿qué es? Se podría decir que es *tercerista*, puesto que, al no hacer un énfasis exclusivo en el objeto (lo interno), ni el sujeto (lo externo), trata de ceñirse por el *otro*, la alteridad. Pero esto *otro* se constituye precisamente

61. Carlos Rodríguez, "Epistemología del psicoanálisis relacional", *Clínica e Investigación Relacional* 1, no. 1 (2007): 9-41, http://www.psicoterapiarelacional.es/CeIRREVISTAOnline/Volumen11Junio2007/CeIR_V1N1_2007_1CR_Sutil/tabid/258/Default.aspx.

en la relación que se da entre objeto y sujeto, lo interno y lo externo. Y es justamente este modo de construir el *otro* lo que determina lo relacional. Así pues, el *otro* es lo que le otorga el carácter de lo relacional a la relación sujeto/objeto, en tanto que aquel se encuentra por fuera de esta.

Lo relacional implica un espacio co-creado, un campo de interacción que se da entre terapeuta y paciente. Esa interacción es un proceso de mutualidad que construye la intersubjetividad. Por lo tanto, el psicoanálisis relacional es intersubjetivo, pues su motivación fundamental se centra en la búsqueda de la relación con los otros en un campo transicional, de terceridad, es decir, en las sesiones analíticas. En esa relación terapeuta/paciente es donde se presenta lo inconsciente: “Lo inconsciente, diremos, se crea en la relación y es bipersonal, se establece entre dos o más personas, pues también nos parece legítimo hablar de un inconsciente grupal, o familiar”.⁶²

El psicoanálisis relacional considera que algunos conceptos como inconsciente y pulsión son fenómenos que “[...] se desarrollan en un campo co-creado entre terapeuta y paciente”.⁶³ El primer concepto, como lo advierte Rodríguez, no es propiamente una versión clásica (la del inconsciente dinámico reprimido), sino que alude al espacio creado conjuntamente entre dos o más personas, y el segundo designa unas tendencias de comportamiento que emergen en dicho espacio. La concepción relacional de inconsciente implica toda la red social de significados. El mundo social es un conjunto de relaciones interpersonales que permite la construcción del ser humano individual. Esto se ve en las relaciones tempranas de los niños con sus cuidadores, quienes son los que modelan sus comportamientos, sus propios significados. A partir de estos primeros momentos, comienza a configurarse la mente de cada individuo. La mente, al desarrollarse en la interacción con el entorno humano, se convierte en algo externo, en un fenómeno social.

Los conceptos de mente e inconsciente están imbricados, pues no es en vano que se hable de representaciones internas u objetos mentales (imágenes,

62. Rodríguez, “Epistemología”, 27.

63. *Ibid.*, 9.

intenciones, predisposiciones, deseos, entre otros) como comportamientos.⁶⁴ Ambos conceptos comportan todo aquello que es observable en la conducta del sujeto, los modos en los que este actúa y se vincula con el entorno humano mediante su conjunto de significados.

Para el psicoanálisis relacional, el concepto de pulsión debería considerarse como una tendencia de comportamiento y no como una representación interna, ya que “cuando alguien actúa no tenemos por qué buscar el origen de su impulso en una representación interna, sino en el sentido de su acción que es, por principio, público”.⁶⁵ En el sentido de la acción de la persona recae en gran parte el interés de dicho psicoanálisis, puesto que así se intenta superar la descripción del comportamiento como una reciprocidad, es decir, como una secuencia mecánica de acción y reacción en la que el agente influye sobre el paciente. Contrario a esta visión –visión propia del psicoanálisis clásico, según Rodríguez– está la propuesta relacional, la mutualidad, la cual pone al terapeuta y al paciente en una situación asimétrica, que es promovida por el intercambio de aquellos sentidos y conjuntos de significados, que emergen y se expresan en el mismo acto de la interacción de dos o más personas dentro del espacio co-creado.

Debido a las dos concepciones (inconsciente y pulsión) es que el grupo, para el psicoanálisis relacional, es la realidad primaria, pues lo inconsciente, al ser social por naturaleza, se exterioriza en los “momentos ahora”, que se observan a modo de una tendencia de comportamiento en el espacio co-creado por dos o por varias personas. Así es como dicho psicoanálisis intenta apartar el concepto de representación mental de su propia teoría: “El auténtico psicoanálisis relacional será aquel que logre desechar el concepto de ‘representación interna’ y sus derivados, ‘como objeto interno’”.⁶⁶ El psicoanálisis relacional desecha el concepto de representación interna para darle relevancia al concepto de comportamiento. El primer concepto está relacionado con el tema de la pulsión, ya que, según Rodríguez, está en correspondencia con las funciones inferiores: las

64. Ibid.

65. Ibid., 23.

66. Ibid., 36.

internas, las individuales, las orgánicas, las biológicas. El segundo concepto se halla en consonancia con las funciones superiores: las externas, las redes sociales, las comunicaciones, la estructura cultural, las connotaciones, los contextos intersubjetivos. Por esto, el comportamiento es el objeto de estudio del psicoanálisis relacional.

3.3.3.2 *El neuropsicoanálisis como alternativa emergente del psicoanálisis*

El término “neuropsicoanálisis” fue acuñado por Mark Solms en 1999. Si bien antes de esta fecha se hablaba de la relación entre psicoanálisis y neurociencia, fue solo en ese año en el que se le dio un uso formal al término.

El neuropsicoanálisis se inspira en la concepción de uno de los tres Premio Nobel de Fisiología o Medicina del año 2000, Eric Kandel,⁶⁷ quien sostiene que la neurociencia actual necesita servirse de la experiencia clínica del psicoanálisis para orientar sus herramientas en la observación del funcionamiento cerebral, hasta el punto de lograr nuevos hallazgos neuronales. Así mismo, el psicoanálisis, con estos hallazgos, también se beneficia para alimentar y evaluar críticamente su constructo teórico.

Como toda disciplina, el neuropsicoanálisis tiene aspectos básicos y fundacionales. Estos últimos necesitan de aquellos. Los primeros aspectos designan los fundamentos históricos, filosóficos y científicos. A partir de estos se abordan los aspectos fundacionales del neuropsicoanálisis. Si bien el neuropsicoanálisis proviene de una tradición investigativa diferente a la del psicoanálisis de Freud, hay que reconocer que dicho autor es el antecedente teórico principal de aquella disciplina, puesto que, más que ser una versión mejorada o avanzada, es una alternativa emergente, la cual, además de tratar de validar el psicoanálisis con evidencia empírica, intenta insertarlo en las neurociencias como uno de sus miembros, como “el que estudia el aparato mental desde un punto de vista subjetivo”.⁶⁸

67. Los galardonados Paul Greengard (médico y filósofo), Eric Richard Kandel (quien se destaca en los ámbitos de la medicina, la psiquiatría y la neurofisiología) y Arvid Carlsson (médico y farmacólogo) descubrieron la “transducción de la señal en el sistema nervioso”, es decir, el modo como se comunican las células nerviosas entre sí.

68. Mark Solms y Oliver Turnbull, “¿Qué es el neuropsicoanálisis?”, *Gaceta de Psiquiatría Universitaria* 9, no. 2 (2013): 162.

Desde el punto de vista teórico, ambas disciplinas comparten el mismo objeto de estudio: la psique humana. Sin embargo, desde el campo investigativo se ocupan de él de un modo distinto. El psicoanálisis investiga a partir de las “vivencias subjetivas individuales” y el neuropsicoanálisis actual se aproxima a la totalidad de la psique desde la “perspectiva objetiva del observador externo”. Al respecto, Solms dice lo siguiente: “El neuropsicoanálisis consiste en el intento de vincular la perspectiva de nuestra primera persona interior con la de la tercera persona exterior. Aun admitiendo los puntos débiles del arranque de las teorías freudianas –y Dios sabe que hay muchos– se ha de tener en cuenta que él trataba de captar los mecanismos anímicos como un todo: con todos los deseos, esperanzas y miedos y el cúmulo de experiencias vitales individuales que cada persona arrastra consigo”.⁶⁹

Mientras que el psicoanálisis freudiano realiza una investigación especulativa, el neuropsicoanálisis se despliega en el ámbito empírico como investigación cerebral o neurológica. Pero, para Solms, existe un punto clave entre ambas investigaciones: “No se trata de recurrir a métodos neurocientíficos para demostrar que Freud tenía razón. Daremos un paso adelante si podemos mostrar que el psicoanálisis y la investigación cerebral no se contradicen”.⁷⁰

Freud, en sus inicios, fue un neurólogo y siempre tuvo un programa científico en mente. Al respecto, Solms y Turnbull sostienen lo siguiente: “El programa de Freud intentaba cartografiar la estructura y funciones de la mente humana, las cuales, para él, se encontraban íntimamente relacionadas con la estructura y funciones del cerebro humano”.⁷¹

Ahora bien, ¿acaso el neuropsicoanálisis es una disciplina científica que demuestra la veracidad y validez de la teoría y del proyecto investigativo de Freud con evidencia empírica? La respuesta es positiva, ya que ambas investigaciones, al no contradecirse, se vinculan mediante el desarrollo de hipótesis y conjeturas, y la comprobación de las mismas a través de experimentos o análisis de procesos

69. Mark Solms, “Entrevista. Neuropsicoanálisis”, *Mente y cerebro*, no. 18 (Mayo-Junio 2006): 74.

70. Solms, “Entrevista”, 75.

71. Solms y Turnbull, “¿Qué es el neuropsicoanálisis?”, 154.

psíquicos, que, por ejemplo, están basados en técnicas de formación de imágenes, como lo son las neuroimágenes funcionales. Por lo tanto, el neuropsicoanálisis trata de relacionar los mecanismos del inconsciente, como la represión formulada por Freud, con los avances y métodos de la investigación cerebral.

Desde el campo de la neurofisiología y del pensamiento freudiano, los asuntos del inconsciente y de la represión están en estrecha relación. Para las neurociencias, el primer asunto está al servicio de lo afectivo, en tanto que el contenido de este último es recubierto por aquel segundo asunto: la represión. Y, para Freud, el primer asunto, el inconsciente, es el resultado del segundo, lo cual, según Gérard Pommier, se expresa del siguiente modo: “Un sujeto no quiere o no puede saber las implicaciones de una situación determinada, y entonces la reprime. Por otra parte, la reprime tan bien que al mismo tiempo reprime su responsabilidad como agente de la represión. La palabra represión da a entender que un pensamiento, un afecto o un símbolo han sido apartados, ‘puestos debajo’ o rechazados de la conciencia. La neurofisiología, entonces, tendría derecho a buscar qué repliegue cerebral abriga estas entidades reprimidas”⁷²

Por eso, el neuropsicoanálisis es cada vez más relevante, debido a que modifica la perspectiva biológica, pues la concepción del cerebro durante las dos últimas décadas⁷³ es abordada desde la cuestión de las relaciones, del campo del apego o afecto, lo cual se conoce como una “biología de las relaciones”; es decir, la biología aplicada a los procesos psicodinámicos centrales, como la emoción y el impulso [*drive*] que se presentan en las relaciones humanas, corrobora parcialmente lo expresado por Freud en 1920: “La biología es verdaderamente un reino de posibilidades ilimitadas; tenemos que esperar de ella los esclarecimientos más sorprendentes y no podemos columbrar las respuestas que decenios más adelante dará a los interrogantes que le planteamos”⁷⁴

El concepto de pulsión es precisamente aquello que constata los procesos psicodinámicos de la biología aplicada: “La pulsión tiene su origen en una aso-

72. Gérard Pommier, *Cómo las neurociencias demuestran el psicoanálisis* (Buenos Aires: Letra Viva, 2010), 141.

73. Solms y Turnbull, “¿Qué es el neuropsicoanálisis?”.

74. Sigmund Freud, 1920, “Más allá del principio de placer”, en *Obras completas*, Vol. 18 (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 58.

ciación entre un escenario fantasmático y un estado somático. La dimensión somática es del orden de la cantidad, en la medida en que puede reducirse a valores biológicos. Las representaciones inconscientes, las inscripciones y las transcripciones sucesivas de la experiencia son del dominio de la cualidad. Ahora bien, por vía de la pulsión, se da una asociación entre fenómenos energéticos de naturaleza cuantitativa ligados al estado somático y cualidades determinadas por representaciones inscritas por los mecanismos de plasticidad”.⁷⁵

La experiencia vivida deja una huella en el cerebro. Y el mecanismo de la plasticidad neuronal permite tal inscripción: “La plasticidad permite demostrar que, a través de una suma de experiencias vividas, cada individuo se revela único e imprevisible, más allá de las determinaciones que implica su bagaje genético. Así pues, las leyes universales definidas por la neurobiología conducen inevitablemente a la producción de lo único”.⁷⁶

Eso mismo pensaba Freud respecto a la biología, pero de una manera intuitiva. En su obra hay muchas afirmaciones que proyectan los desarrollos de la biología hacia un futuro promisorio: “Todas sugieren, en primer lugar, que él consideró la separación entre psicoanálisis y neurociencia como una decisión pragmática. En segundo lugar, Freud siempre se esforzó por clarificar que el progreso en neurociencia tendría como resultado inevitable que, en cierto tiempo, en el futuro, las neurociencias avanzarían lo suficiente como para unir la brecha”.⁷⁷

Freud concibe la mente como mucho más que una mera consciencia, pues su naturaleza es inconsciente, no se percibe a sí misma. A la manera de Kant, “nosotros solo podemos conocer la mente vía nuestra consciencia fenoménica, la cual provee una *representación* indirecta e incompleta del aparato mental y su funcionamiento”.⁷⁸ Para Freud, la mente está constituida por procesos análogos y dinámicos que pueden ser explorados y comprendidos por un modelo figura-

75. François Ansermet y Pierre Magistretti, *A cada cual su cerebro. Plasticidad neuronal e inconsciente* (Buenos Aires: Katz, 2006), 146.

76. Ansermet y Magistretti, *A cada cual*, 22.

77. Solms y Turnbull, “¿Qué es el neuropsicoanálisis?”, 154.

78. Kant citado en Solms y Turnbull, “¿Qué es el neuropsicoanálisis?”, 156.

tivo: “metapsicología”. Esta, además de permitirle estudiar, entender y explicar el funcionamiento y la naturaleza dinámica de la mente, le facilita indagar e identificar su estructura inconsciente y su organización neuronal.

En la dualidad mente y cerebro subyace el problema filosófico de la mente y el cuerpo. Sin embargo, para el contexto del neuropsicoanálisis la cuestión radica en cómo la relación entre mente y cerebro es conceptualizada, pues dicha disciplina –al ser omniabarcante, en cuanto afronta esa dualidad como un todo– se define convencionalmente como un “monismo de aspecto dual”, en el que el cerebro es el aspecto físico del aparato mental y este es el aspecto abstracto de aquel. Este “monismo de aspecto dual”, que no es un monismo reductivista, ni un paralelismo psicofísico, es una especie de perspectivismo que trata de relacionar mente y cerebro como dos puntos de vista pertenecientes a una sola entidad, realidad sustancial o serie de fenómenos psiconeurológicos. Por lo tanto, ambos aspectos se correlacionan a través de la experiencia subjetiva y objetiva. Al respecto, Solms y Turnbull comentan lo siguiente: “Si la mente en sí misma es incognoscible, y podemos describirla solamente con modelos abstractos, tal como el modelo de ‘aparato mental’ de Freud, entonces debemos beneficiarnos con que nuestro aparato mental puede ser percibido de ‘dos maneras diferentes’. Si lo miramos con nuestros ojos, vía la superficie perceptual externa, vemos un *cerebro*: húmedo, gelatinoso, lobular, e inmerso dentro de otros tejidos del cuerpo. Si lo observamos con nuestra superficie perceptual internamente dirigida, introspectivamente, observamos estados mentales, como deseo y placer”.⁷⁹

Así, pues, en ese tipo de monismo la conceptualización mental no puede ser reemplazada ni reducida por conceptos neurológicos, ni viceversa, lo cual permite inferir que ahí se presenta una interpretación noumenista del monismo de aspecto dual, pero solo se queda en una interpretación, pues no se confrontan los problemas filosóficos, que están basados en la lectura noumenista de dicho monismo.⁸⁰Una posible respuesta a por qué el neuropsicoanálisis se queda en

79. Mark Solms y Oliver Turnbull, *El cerebro y el mundo interior. Una introducción a la neurociencia de la experiencia de la experiencia subjetiva* (Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2004), 157.

80. Solms y Turnbull, *El cerebro*.

esa mera interpretación del monismo de aspecto dual es que, para dicha disciplina, la mente no es abordada desde la ontología –pues en sí misma no es diferente al resto de cosas que existen en, y se perciben de la naturaleza del universo–,⁸¹ sino que, mediante la concepción epistemológica, la asumen como aquello incognoscible que está “detrás de” la percepción consciente. Al respecto, Solms y Turnbull postulan lo siguiente: “La naturaleza ontológica real de la mente es algo epistemológicamente incognoscible: se ubica necesariamente detrás de, y da origen a la percepción consciente”.⁸²

A partir de la percepción consciente o consciencia fenoménica, se formulan inferencias e hipótesis sobre la verdadera naturaleza de las cosas que causan ese tipo de percepción. El neuropsicoanálisis se esfuerza por separar y extraer “el estado real de las cosas” que se encuentra detrás de tal consciencia. Solms y Turnbull manifiestan que Freud formalizó la idea de que la consciencia posee una “superficie perceptual” interna y externa: “Detrás de ambas superficies perceptuales yace algo distinto, ‘la realidad misma’, de la cual solo podemos construir modelos abstractos. Formar mejores modelos de la realidad en ‘sí misma’ es el objetivo de toda ciencia, incluida la ciencia psicoanalítica”.⁸³ Por lo tanto, mientras que el psicoanálisis de Freud se ocupa de describir el funcionamiento interno de la mente mediante su modelo metapsicológico, el neuropsicoanálisis se encarga de los aspectos externos de la misma y sus procesos neuronales a través de instrumentos científicos y técnicas sofisticadas.

81. Ibid.

82. Ibid., 156.

83. Ibid., 157.

4. El psicoanálisis lacaniano y su programa de investigación científica

Las ciencias, en particular las ciencias nacientes como la nuestra, toman prestado frecuentemente modelos a otras ciencias

Jacques Lacan, *El Seminario, libro 1: Los escritos técnicos de Freud*
[1953-1954]

Tanto el psicoanálisis freudiano como la propuesta analítica de los posfreudianos pueden entenderse como un par de programas de investigación científica según la metodología lakatosiana. Ahora corresponde señalar el carácter científico del psicoanálisis lacaniano, luego de constatar la utilización de lógicas y matematizaciones en el constructo de la propuesta lacaniana.

El “retorno a Freud”, tan evocado como motivo y soporte de una ciencia unificada y continuista –en la que freudismo, posfreudismo y lacanismo son esencialmente los desarrollos de una única propuesta teórica y práctica–, es no solo discutible, sino que epistemológicamente carecería de soporte. Sería la aspiración a una teoría “absoluta” en términos de una ciencia unificada, que no permitiría la apuesta por un programa de investigación científica del psicoanálisis. Al contrario, puede pensarse que el corpus teórico-práctico de Lacan posee, declara y demuestra que conserva un núcleo fuerte y un cinturón de hipótesis, de protección. Estos elementos lo separan, si no radicalmente del

freudismo y del posfreudismo, pues la existencia del inconsciente es una constante, sí de una manera tal que es diferenciable en sus presupuestos básicos y fundamentales, de suerte que podría sostenerse que el núcleo de dicha propuesta lacaniana está determinada por el significante que establece no solo el significado, sino al sujeto mismo.

Ahora bien, el psicoanálisis en su comprensión extensa no hubiese sido posible sin el advenimiento de una forma especial de sociedad, esa que se caracteriza por su gran fuerza en los argumentos y los conceptos lógico-matemáticos para definir su especificidad, es decir, la sociedad moderna. Ese devenir lógico-matemático de la sociedad moderna es, esencial y sencillamente, lo que se podría llamar un avatar científico.

La diferencia entre las sociedades que no son humanas y la humana estriba en la utilización de un lenguaje, de un estar tomados en el campo del lenguaje que se articula en el juego de los significantes y de los significados, bajo la existencia de unos referentes que permiten los mismos. Sostener la existencia de una sociedad moderna, o sea, científica, implica un uso del lenguaje de un modo exclusivo, es decir, utiliza el lenguaje en sus articulaciones semántico-gramaticales y crea lenguajes especiales, artificiales, en su praxis, revelando de manera esencial la competencia del significante. Esta afirmación, con carácter de evidencia, trae consigo el hecho de que los llamados humanos, desde el origen mismo de su fundación, están presos en el lenguaje y en un hecho único hasta el momento consistente en que ese mundo significativo se materializó en el habla concreta de los miembros de esa sociedad, para caracterizarla como hablante.

Una sociedad de hablantes, pero no siempre modernos. Decirse, pensarse y ser moderno implica una forma especial de relacionarse de los sujetos con el Otro, en este caso con el Otro como ciencia. Podría sostenerse que el sujeto moderno está preso de la ciencia y su actividad, sin que nadie pueda escapar de ello. Se es hablado y pensado desde ese Otro. Baste para ejemplificarlo señalar que la conversación más trivial se hace prestante en tanto se inmiscuyen términos, nociones o conceptos científicos, dándole seriedad e importancia a lo que quizás no sea más que perorata: “científicamente probado”. El sujeto moderno responde a la demanda de la ciencia y se cientifica sacrificando lo más propio

de sí, sacrificio que lo lleva por los abismos del desconocimiento y a la negación rotunda de este que opera como un tercer elemento, además de sujeto y objeto, en la estructuración del saber humanamente cognoscible. Dicho desconocimiento y sus consecuencias cabalgan sobre el deseo más propio del sujeto y la vivencia de su falta en lo real.

La sociedad de la ciencia es la de la promesa de un mañana en el que los ideales de riqueza, inmortalidad y autarquía se hacen ética, que es la manera de señalar no la forclusión del sujeto, como se predica ordinariamente, pues no tendría lógica alguna que una sociedad excluya su efecto, sino de la forclusión generalizada de la verdad deseante de ese sujeto. No es entonces difícil aceptar que solo con el advenimiento de la sociedad moderna, con la emergencia de la ciencia,¹ el psicoanálisis haya nacido. El propio Lacan dice en su texto “Del sujeto por fin cuestionado [1966]”: “Que el psicoanálisis nació de la ciencia es cosa manifiesta. Que hubiese podido aparecer desde otro campo es inconcebible”.²

Mas, ¿por qué solo podría nacer el psicoanálisis de este campo y tiempo llamado moderno? La respuesta es evidente en términos psicoanalíticamente lacanianos: ¡porque es el tiempo y el campo del sujeto de la ciencia, que es el sujeto del psicoanálisis! El campo y el tiempo del sujeto del inconsciente, como efecto de ese Otro de la ciencia, se lee en cuanto relación especial de una sociedad con el saber que, para nuestra contemporaneidad, implica un intento de desaparecer lo particular del sujeto y su goce,³ en favor de un lazo social en el cual la presencia de la pulsión y el significante no hiciesen presencia, de suerte que la voz del amo nuevo fuera tan radical que no hubiese oportunidad de subversión. En consecuencia, la sociedad de la ciencia trae consigo el capitalismo, que es una forma tecnificada del poder del antiguo amo. En síntesis, ciencia, capitalismo y universidad configuran el universo del sujeto del psicoanálisis y,

1. Si bien esta no sería la única característica de la emergencia de la sociedad moderna, de su modernidad sí es, casi sin ninguna duda, la mayor y más destacable de sus especificidades.

2. Jacques Lacan, “Del sujeto por fin cuestionado [1966]”, en *Escritos*, Vol. I (Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 2009), 225.

3. Esta noción, que aún no se trabaja como un concepto, es retomada en su acepción corriente, es decir, como real, como satisfacción íntima.

con ello, tenemos las condiciones epistemológicas que Lacan utiliza para postular su psicoanálisis.

Cada uno de los elementos presentes en la trinidad que conforma este universo moderno es tratado por Lacan. La universidad es trabajada como un discurso en el que el poder del amo nuevo se deja escuchar con toda su fuerza para, básicamente, dejar en el lugar del Otro, en su cuadrángulo devenido de la utilización del grupo de Klein,⁴ al estudiante como resto, como lo imposible de realizarse en su deseo, como *a*, esto es, como aquello que jamás podrá alcanzarse ni obtenerse por vía alguna, de modo que no podrá salir de su condición de estudiante. Del lado del capitalismo, postula un pseudodiscurso⁵ del cual extrae la noción de plus de goce⁶ como operación aritmética de una pérdida, de la que solo resta el plus. Y, por último, se basa en las proposiciones fundamentales de la ciencia para evidenciar su descubrimiento y propuesta psicoanalítica, es decir, descubrir el sujeto del inconsciente y su íntima relación con el significante y llevar su psicoanálisis a la esfera última, conocida por lo menos hasta hoy, de la estructura.⁷

4. Véase el excelente artículo: Eduardo Albornoz, "Sobre el grupo de Klein", *Acheronta*, no. 17 (2003): 78-84.

5. En la teorización de los discursos que realiza Lacan en su Seminario 17, *El Reverso del psicoanálisis [1969-1970]*, se sostiene que la característica de los discursos es que crean lazos en el orden de lo social, lazos que al fin y al cabo solo se soportan en el orden de la segregación, siendo esta la verdadera fuente, en consecuencia, de dichos lazos y, a la postre, del discurso mismo. El discurso del capitalismo, que no se debe confundir con el capitalismo a secas, según esta versión no crea lazo, pues no ordena cosa distinta que el goce como un imperativo que ha de cumplirse, al extremo de que no se podría sostener que sea un discurso bajo esta definición, ya que el goce simplemente no hace o realiza ningún lazo en el orden de lo social. Para una mayor ampliación, véase: Jacques Lacan, *El seminario, libro 17: El reverso del psicoanálisis [1969-1970]* (Buenos Aires: Paidós, 1992).

6. Este concepto que desarrolla Lacan toma directamente de la obra marxista su consistencia. Plus de goce será entonces un trabajo realizado por el sujeto que se pierde necesariamente y no se podrá recuperar, con lo cual resulta emparentado con la concepción termodinámica e incluso cuántica de entropía y negantropía.

7. No se confunde aquí estructura con sistema. Este último remite siempre a un orden estructural, mas no así la primera, que puede darse sin que implique la existencia de un sistema usualmente entendido. Se podría sostener que este es uno de los rasgos diferenciadores entre el modo del psicoanálisis freudiano y el posfreudiano, por un lado, y el lacaniano, por el otro. En un sistema los elementos que lo constituyen no pueden variar de lugar, son y están determinados con antelación, no así en términos de estructura, la que emplea Lacan en el sentido de las matemáticas de conjuntos, en las que el movimiento de un elemento hace que varíen todos los demás, destacándose el concepto de covarianza en su propia definición. Jacques Lacan, *El seminario, libro 3: La psicosis [1955-1956]* (Buenos Aires: Paidós, 1984).

En los sistemas, este movimiento se considera disfunción, mientras que en el orden de la estructura lógico-matemática se considera normal y necesario que así ocurra.

Si bien Lacan insistirá algunas veces en el carácter no científico del psicoanálisis –pues en algunos momentos, y no pocos, sostiene tal posibilidad, incluso al punto de que puede defenderse una científicidad de aquel por fuera de la ciencia positiva–, no por ello deja de trabajar con las herramientas más propias de la ciencia, retomando el carácter conjetural de las ciencias en sus propias elaboraciones, de modo que una reflexión científica del psicoanálisis sería posible en el presente.

Volviendo al eje del presente trabajo, la ciencia es un modo riguroso, lógico-matemático, de operar y determinar el conocimiento. Episteme en la que se haya como garante un modo de relación especial con los significantes que produce sentido y, con ellos, significados conceptualmente aplicables al campo de lo real. Por este tipo de relación puede aprehender aquello que le es propio de su producción, es decir, se apropia de su sujeto y lo define. Por consiguiente, nada más alejado de la concepción psicoanalítica del saber, pues el simple hecho de constatar la existencia del inconsciente lleva a sostener que hay un saber que opera en este o, más estrictamente, que el inconsciente es *un saber que no se sabe*,⁸ y que es posible conocer bajo la operación que realiza la ciencia en su vertiente positiva. De haber un saber inconsciente que advenga consciente, lo hará bajo determinaciones que son producto de la aplicación de una técnica especial y una definición del objeto, el sujeto y las lógicas propias del inconsciente.

Estas definiciones propias lo son en la medida en que la propuesta psicoanalítica lacaniana se apoya en las herramientas, en los conocimientos “bien fundados” que han servido para establecer las propias ciencias en su sentido hipotético-deductivo, así que podría sostenerse la existencia de coincidencias y diferencias en la utilización, de parte de Lacan, de esas herramientas lógico-matemáticas y mantenerlas como un punto de necesidad lógica.

8. Jacques Lacan, *El seminario, libro 20: Aún [1972-1973]* (Buenos Aires: Paidós, 1997).

4.1 Las diferencias estructurales entre la ciencia positiva y el saber psicoanalítico: un antecedente necesario

Para el psicoanálisis, el saber científico no es el conocimiento que las epistemologías clásicas defienden. Muchas preguntas se presentan al momento en el que se piensan abordar las diferencias entre el conocimiento científico positivo y el conocimiento científico del psicoanálisis. Tantas, que quizá la primera tarea sea dar “existencia” y “claridad” a cada uno de los conceptos que ingresan en la danza de la presente investigación.

Ha de reconocerse en esta investigación que la teoría y la praxis científicas poseen una epistemología específica, que bien podría llamarse una epistemología científica, pero que, dada la naturaleza de la propia reflexión epistémica,⁹ esta desborda, por principio, la especificidad de su teoría y su praxis, siendo posible una aplicación a campos diferentes a los que usualmente se ha aplicado. Si es así, podría sostenerse que allí en donde la condición inicial para la emergencia de una ciencia se dé, podría utilizarse la epistemología como herramienta y criterio de validación de dicha condición inicial. Una condición que soporta la emergencia epistemológica estriba en la producción de un conocimiento sistematizado, poseedor de una coherencia interna que habilita una praxis y una transmisión cognoscente. Puede entonces decirse que allí en donde aparece un conocimiento sistematizado y estructural, habilitando una praxis y una transmisión, debe aparecer una episteme que le acompañe y garantice su propio estatuto.

Una epistemología específica, una epistemología que no es “científica” en sentido tradicional positivo, no tiene por función otra cosa que validar el conocimiento que le soporta, sin necesidad de ingresar en análisis comparativos con los que se determina y produce desde la ciencia, pues lo menos que se puede dar es la descalificación del primer conocimiento respecto del segundo, al igual

9. En sentido estricto, una epistemología específica va más allá de la indagación por las posibilidades y condiciones de emergencia de un saber = x, de suerte que necesariamente enlaza con otros saberes, que bien pueden venir de la tradición o se producen desde la misma factualidad en la que se desarrolla la misma.

que su epistemología. No es un análisis contrastativo ni comparativo el que se pretende, sino el que considera la coherencia interna, el poder explicativo y la transmisión del psicoanálisis en su metodología, su teoría y su praxis, en favor de constituirlo como un programa de investigación científica.

Volviendo a nuestro interés, puede señalarse que el saber científico y su conocimiento están soportados en la relación entre un sujeto, en este caso un Yo cognoscente, un objeto cuya naturaleza es ser conocido y un mundo que realiza la posibilidad de la operación del conocer de uno sobre otro. Se entiende, por mera intuición, que el mundo es condición para que en la simultaneidad aparezcan tanto el Yo cognoscente como el objeto que será conocido. Empero, a pesar de que la concepción sea del orden de la simultaneidad, el hecho de que el Yo cognoscente sea tal lo convierte en agente de derecho –del derecho a gozar de los objetos–, estableciendo una dialéctica en la que la fundación del universo del conocimiento se da en el Yo que, conociendo los objetos, se desconoce de manera esencial.

Para el psicoanálisis, el sujeto no puede ser sino definido como hablante y deseante, es decir, alejado del sujeto cogitante cartesiano, entendido al modo usual. Ese desear y ese hablar que hacen del humano un ser perfectible, en falta, por definición, constituyen el eje en el cual el conocimiento, como un todo absoluto, está en el Otro, ese Otro que garantiza la producción del conocer desde el flanco de la paranoia. Se instala para la comprensión psicoanalítica lacaniana una asimetría en la que la subjetividad queda cooptada en las aristas estrechas de la objetividad imaginarizada. Si el conocimiento obedece a la paranoia, se encuentra que el conocer pertenece por definición a ese Otro al cual se aliena todo investigador científico y universitario, lo que explica la rivalidad, la desconfianza y el celo que se hallan en toda dimensión cognitiva, independiente del campo en donde se dé.

Contrario a la relación entre el Yo y el objeto, entre el cognoscente y lo por conocer, el psicoanálisis lacaniano no solo desdice decididamente de estas relaciones, sino que las subvierte. La simultaneidad es cambiada por la sincronía y la relación depende ahora de un objeto que funda sujeto: un objeto fundante, perdido en los fueros del deseo, indestructible e imposible de satisfacer estructural-

mente. A ello hay que sumar el hecho de que en la operación cognitiva, en la cual en apariencia solo existen dos elementos, siempre hace presencia ese tercer elemento que el sujeto hablante interpone, el desconocimiento, el cual se mantiene como garantía de mantener lo más alejada posible –que no olvidada– la verdad de ese sujeto, que en su objetividad imaginarizada se encuentra en falta. Desconocimiento de lo más propio, desconocimiento que se hace pasión en su campo inconsciente. Lo que define el desconocimiento que se resiste a saber del inconsciente no es entonces un ignorar en relación con el conocer o un sujeto ignaro, pues de hecho lo somos, más bien es la verdad como imposible y la acción del significante para provocar la división estructural lo que pone el desconocimiento.

El desconocimiento es una función yoica; se dice que es la función que por principio califica al Yo, pero que lo mantiene a raya a toda costa, de lo cual no quiere saber nada y pone esa curiosa pasión por el no saber de la estructura como hiancia y falta en el corazón mismo del ser del sujeto. Mientras la ciencia forcluye la verdad del sujeto, el psicoanálisis la reintroduce, la hace retornar con la evidencia de que su sujeto es un sujeto dividido entre la verdad de su estructuración y un saber que pretende no saber de ello. Un sujeto que se dice absoluto en su operación cognoscente, un sujeto que no está dividido, que es soberano rey promulgado por la ciencia, por la sociedad moderna, es para el psicoanálisis una declaración contradictoria de la misma ciencia, por cuanto lo que se puede corroborar y demostrar es que ese sujeto de la ciencia, ese que se dice sin falta, es precisamente todo lo contrario desde que adviene en su fundación, solo es un sujeto dividido por la acción de aquello que lo distingue de los demás seres vivos, a saber, la acción significante sobre la carne.

Conviene señalar un par de asuntos específicos del modo en el que la propuesta lacaniana se sirve de los elementos que forjan ciencia.

4.2 Dos herramientas específicas de la ciencia utilizadas en el psicoanálisis

No son solo dos las herramientas que Lacan utiliza en la construcción de su psicoanálisis. Podrían mencionarse múltiples, pero han de destacarse solo dos que, por su importancia, se hacen cruciales: la racionalidad y la lógica-matemática.

Respecto a la racionalidad ha de decirse, en primera instancia, que es requisito de toda propuesta que se diga científica, sin querer decir con ello que necesariamente se apoye en empirismos dogmatizantes o en el mundo de las evidencias que corroboran hipótesis positivistas de leyes naturales. Racionalizar implica la creación de leyes que se nombran y se escriben, de suerte que legislar es dar nombre, en el más estricto de los sentidos positivos.¹⁰ Por tanto, lo que se da en llamar leyes de la naturaleza no son más que el nombrar y escribir de aquello que se legisla, a lo que se le da ley por medio del lenguaje. Si hay ley natural es en la medida en que se escribe una fórmula o se entrega un matema, el cual se hace principio o axioma y transforma la realidad que ha construido.

La racionalización, despojada de su aspecto mítico, no es otra cosa que el intento de dar respuesta al porqué de x o y suceso, hecho o fenómeno. La racionalidad es el cálculo que va más allá de la exactitud de las matemáticas y de las lógicas binarias; no es, pues, el indicador que determina la cientificidad de la ciencia positiva, de suerte que saberes diferentes al de las ciencias pueden trabajar con ella y no ser exactas, pero sí rigurosas, siendo su constante la demostración en ambas direcciones. El psicoanálisis se inscribe en este intento de demostración ante las preguntas por el porqué, por la etiología de lo que se manifiesta en el orden de las disfunciones particulares de los sujetos de la ciencia y que, a la postre, estorban a la normatividad y al funcionamiento de la sociedad.

Nada de mánticas, sortilegios, míticas o secretos que aguardan ser revelados por voluntad divina. En su lugar, trabajo, praxis con efectos, teoría que demuestra la praxis y reconoce su límite ante la aprehensión de la vívida experiencia del análisis. Este imposible de la teoría en psicoanálisis no puede ser el óbice, como en algunas ocasiones se piensa, se dice y se opera, para que no haya teoría en lo que se define por una praxis; al contrario, ella ha de avanzar cada vez más en pro de arrancar algo de lo vívido en la clínica. El psicoanálisis no es una ciencia positiva, pero no puede ser sin ella, es más, diríase que es su obligación ética seguir señalando sus insuficiencias.

10. Véase: Platón, "Crátilo".

Ahora bien, en el orden de la matematización y de la lógica, esta herramienta obedece a la construcción de unos lenguajes artificiales que sean propios de una praxis. Esta es la manera en la cual la comunicación científica se hace asertiva y aleja las afirmaciones o razonamientos autárquicos del porque sí o del porque es así.

La propuesta de Lacan implica desde muy temprano la utilización del mate-ma, intenta hacer matemas con el afán de hacer comunicable aquello que exige estar por fuera del significado que se erige en el orden del significante. El mate-ma por definición no tiene significado y por eso es transmisible; así se puede sostener que si “algo” fuere posible de transmitir en su generalidad más plena sería o es del orden del significante. Una transmisión que tiene límites, que reconoce sus límites y sirve en consecuencia para una praxis que no se puede comunicar toda. Diríase que la relación entre matema y psicoanálisis se da por estructura mediante un procedimiento algebraico, de pura letra, que escapa a la relación significante/significado y que, al desprenderse del significado, se hace útil para la escritura del caso a caso en su esfera de lo particular y evitar pontificar en la dimensión de lo universal.

La escritura, el lenguaje, la comunicación y la transmisión en el psicoanálisis lacaniano son una especificidad única que lo distingue de varios intentos desprendidos de la obra original de Freud. La utilización de las herramientas de la ciencia lleva a Lacan a proponer que: “El estatuto de lo inconsciente, que bien puede denominarse *científico* puesto que se origina por el hecho de la ciencia, es el sujeto que, rechazado de lo simbólico, reaparece en lo real; haciendo presente allí lo que ahora es hecho en la historia de la ciencia (quiero decir, cumplido), haciendo presente allí su único soporte: el lenguaje mismo. Es el sentido de la aparición en la ciencia de la nueva lingüística”.¹¹

Mientras que Freud se adentra por los vericuetos de la ciencia biológica y los posfreudianos por los adelantos y descubrimientos de ciertas razones en el funcionamiento del cerebro, Lacan ingresa en su propuesta psicoanalítica por vía de la ciencia matemático-lógica y se apoya en la física de carácter cuántico,

11. Jacques Lacan, *El seminario, libro 14: La lógica del fantasma [1966-1967]*. Sin editar, 1966-1967, clase del 12 de abril de 1967.

pero advirtiendo la preponderancia de la “ciencia” lingüística en esas formas del significante, con lo que se aproxima a la pureza del mismo y muestra el funcionamiento de los significantes como unidades libres e intercomunicadas a partir de la máquina, del bloque que soporta el todo y que, por analogía, se dice estructura.

En el psicoanálisis lacaniano no solo se trata de retomar la lingüística de Saussure, de Jakobson o de Benveniste para sostener que todo sentido posible está determinado por el significante, sino asimismo de llevar a este al extremo de hacerlo el corazón de la constitución del sujeto (sujeto del inconsciente a partir de una relectura del evento cogitante cartesiano). En la obra de Lacan pueden encontrarse textos enteros dedicados a esta relectura de la modernidad, en la que la tensión entre el pensar y el ser lleva a que se cuestione el principio fundador de la ciencia y el soporte de la sociedad moderna, es decir, la identidad y el principio de no contradicción.

En apariencia, existe una identidad entre ser y pensar, así como una primacía lógico-ontológica del ser por el pensar sostenible desde la tradición filosofante. Empero, desde la matemática universal, según la lectura lacaniana, lo que comprueba el *cogito* cartesiano no es esta primacía, sino que destaca la evidencia del significante operando una identificación imaginaria que entrega efectos reales. Se trata de la imposibilidad de la identidad por cuanto el significante es pura diferencia; por definición, una identidad en la diferencia hace, para Lacan, que el significante posea una estructura sincrónica que desafía al propio principio de no contradicción y, con ello, a la tradición que ha hecho del sujeto de la ciencia el depositario de un saber absoluto, al modo de Hegel en su interpretación de la comprensión media, esa forma de la comprensión que la mayoría de los hombres posee por el simple hecho de participar del lenguaje articulado.

Este sujeto que hace identidad entre ser y pensar, que identifica $a=a$, es una identidad de semblante, de signo, se podría sostener, cuando en realidad el efecto del significante en el sujeto es suspender el ser del rasgo unario que, para este caso, es por excelencia el pensar mismo, el pensar que piensa que pensando es. En la dialéctica que se pone al frente del sujeto del inconsciente se encuentra la disyuntiva entre el ser y el pensar, disyuntiva que no admite que se tomen las

dos opciones presentes en la misma, bajo la operación lógica de la disyunción, de modo que, o se opta por el ser, o se opta por el pensar, pero no por los dos al mismo tiempo, ni de manera sincrónica. De allí que siempre se opte por el ser y, tomando esta vertiente del ser nombrado, se obnubila el pensamiento, restando este como ese rasgo unario que, presente en todos y cada uno, se singulariza al extremo de poder sostener que solo se es porque se piensa.

En el *Seminario 9*, Lacan¹² piensa la negación de un modo radicalmente sorprendente, se diría de modo ultramoderno, aludiendo con esto a una manera que va más allá de entenderla como un simple conector lógico o un adverbio negativo universal con sus múltiples aserciones, haciendo más bien de ella la significación del sujeto y postula así que lleva a una crítica de la proposición universal afirmativa y, con ella, a la interpretación que se hizo de los analíticos aristotélicos, que no del propio estagirita, sobre la preponderancia de los universales y la subordinación de los particulares a estos.

Piénsese ahora que si la estructura del significante es sincrónica es porque este posee tiempo para su constitución; tiempos lógicos, tiempos que desafían la simultaneidad y hacen posible lógicamente el “a la vez” hay y no hay, sin caer en la contradicción y que introducen una trinidad constitutiva, a saber: el significante como denotación, en el que el signo adviene significante gracias a la introducción del equívoco, segundo tiempo, y, al introducir este significante, se suma el sentido de la negación, significación del sujeto, como tiempo tercero de la constitución que, al darse sincrónicamente, se realiza en plenitud, S1, en el momento del doble sentido como juego.

Al introducir el equívoco en el significante se produce una reflexión crítica de la lógica formal, pues esta necesita, para su desarrollo y operatividad, excluir la presencia y operatividad del sentido. Si este hace presencia, la lógica formal no podría funcionar como de hecho funciona en la determinación esencial de la modernidad, o sea, en la ciencia.

12. Jacques Lacan, *El seminario, libro 9: La identificación [1961-1962]*. Sin editar, 1961-1962.

4.3 El cinturón protector del significante lacaniano

Se encuentran como cinturón protector del núcleo cuatro principios que se desprenden de este saber:

1. El sujeto es efecto del significante. Este efecto determina una división entre dos procesos, el de la enunciación y el del enunciado, que, de ser confundido, conduce al mundo de las paradojas irresolubles.
2. “El deseo es el deseo del Otro”. El Otro como lugar del lenguaje, cuando se pone en relación con el efecto significante, produce en la noción de enunciación una profundidad no calculable ni en la lógica matemática, ni en la lingüística.
3. La letra, como rasgo unario, como estructura esencial del significante.
4. El borramiento de la letra o la negativización de ella posibilita la teoría del nombre propio.

En lo referente al significante como núcleo, debe saberse que, desde el punto de vista lógico, produce lo que podría llamarse el axioma que se desprende del principio, es decir, se produce la sentencia que reza que el inconsciente se estructura como un lenguaje, definición que pone a la propuesta lacaniana más allá respecto a la de Freud y los posfreudianos. Axioma que denota la autonomía del significante respecto al referente, tanto en sentido lingüístico como en la utilización misma hecha en la praxis por el psicoanálisis lacaniano, incluso es definible por fuera del mismo lenguaje articulado de los significados en la dimensión consciente y en la dimensión inconsciente, si acaso es posible mantener de modo estructural esta división.

El inconsciente estructurado como un lenguaje se convierte así en el primer cinturón protector del significante, que será llevado a los límites mismos de sus posibilidades en el momento en el que se considera que no puede haber una identidad en ningún campo si el significante es fundacional de lo humano mismo. Al ser definido como pura diferencia, se admite a lo sumo la posibilidad de las identificaciones necesarias, comenzando por la imaginaria, y las subsiguientes, que dependen de esta. La articulación entre un significante y un significado se realiza en la operación de copertenencia que Lacan propone llamar *punto*

de capitón, que, a su vez, relanza el asunto hacia el mundo del referente, de un significante, que es el significante de los significantes, uno en más o en menos, que corporiza una ausencia, que no existe en sentido fuerte, pero que ordena el mundo de las articulaciones, el mundo de los hablantes: el significante fálico.

Con este significante, el fálico, el trabajo de Lacan encuentra la dimensión de la falta como una ausencia que está siempre presente y es garante de que todo el constructo imaginario identificatorio pueda movilizarse y avanzar a su real. En consecuencia, al formular el operador lógico del significante fálico el límite de los límites queda anunciado y funcionando para que no pueda sino asegurarse de que no hay Otro del Otro, o, en su defecto, que no hay metalenguaje alguno que sea aceptable en el orden de la estructura.

Pensado en el orden de la estructura, entonces, hay un límite que podrá ser recorrido, pero jamás superado o totalmente reconocido, apresado o conocido, de suerte que no existe tampoco la operación que posibilitaría trascender los planos de la propia estructura que por principio es “eso” que nos habla y que nos hace constructores del mundo de lo habitable humanamente hablante. El signo de lo negativo es asignado a este campo de lo humanamente habitable, es decir, al mundo determinado por el *menos phi*.¹³

Este significante que se negativiza para advenir mundo también opera en el orden de los objetos y se pone en un más allá de los mismos, de modo que existe la posibilidad y la probabilidad de encontrarse con un objeto fálico, que señala constantemente la insuficiencia de aquellos objetos en el orden del mundo hablado, o sea, del mundo representado. Objetos representados, verdades a medias y un objeto fálico que señalan la incompletud estructural del conocimiento y del saber. Este objeto, el fálico, siempre está ausente, hace de sí una presencia que, al igual que el significante, marca y demuestra la imposibilidad del Todo, de aquello que se podría elevar al rango de absoluto y opera para señalar, precisamente, que *no hay tales*, que, al no existir la posibilidad de dichos objetos ni de significantes idénticos a sí mismos, no se puede arbitrariamente nombrar

13. La notación de *menos phi* denota que en el mundo de la realidad de los sujetos que hablan y son hablados no podría calcularse algo como siendo un todo, como un absoluto que no tendría una falta. El *menos phi* es la escritura de la presencia absoluta de la falta en la realidad humana.

una *meta-episteme*, una *metaciencia*, indicando que no hay más que relaciones de parcialidad, de incompletud, que siempre resta un resto que catapulta a un más allá. Ahora bien, esta imposibilidad se hace y se dice que es un Todo ofertando la ilusión y la ficción de las propuestas que se dicen completas, absolutas, Todas, que al final se falsean a sí mismas.

Ni una ciencia de las ciencias, ni una *episteme* de la *episteme*, límite absoluto, que, al modo de Aristóteles, es señalado por Lacan con su cuantor *No-Todo*, NT,¹⁴ y que es producto o función de lo único que crece en su utilización, en su uso y gasto: el lenguaje como potencia dinámica, escrito como A.¹⁵

Este hecho de estructura se hace presente en todos los campos de la vida humanamente hablante, en la que lo más importante serán sus efectos en la sexualidad propiamente dicha, es decir, en la sexualidad del hablado, del sujeto que habla de su sexo. Si *no hay*, si el *No-Todo* (NT) opera allí, se tiene que no existe una relación sexual que pueda entregar una satisfacción en plenitud, pues ni objeto ni significativo se acoplan con alguna pareja. Lo que se da es la función del ideal, una función que demuestra que en el mundo de lo hablado humanamente posible están presentes la ficción, la fantasía y el fantasma como correlatos de la función imaginaria, que se convierte en el muro del lenguaje, el cual no habilita para un *más allá* y deja en el orden de la frustración, la castración e inhibición, orden que revela la angustia como aquello que no miente y no podría mentir, pues entrega algo de la estructura sin acudir a la propia experiencia de un análisis. En esta dirección, la angustia constata entonces, como fenómeno psíquico, la existencia de ese NT, pues, más allá del marco de la clínica, se hace presente en la cotidianidad de los sujetos que habitan la realidad, el espacio hablado.

Con esta formalización Lacan va más allá del mismo Freud, de los posfreudianos y de los paradigmas que se han llamado emergentes, ya que, si bien será la clínica la que señalará el norte de la praxis, no es menos cierto que aquellos

14. Lacan, a la altura del seminario 20, *Aún*, introduce las fórmulas de la sexuación, momento a partir del cual trabajará con una nueva y determinante figura lógica que llama el cuantor del *No-Todo*. Lacan, *El seminario, libro 20*. Esta maniobra lógica es consecuencia del prolongado trabajo que el autor ha realizado a lo largo de su corpus teórico. El escribirlo como NT no es propio de Lacan, sino nuestro.

15. Para una mayor ampliación de este punto, véase: Jacques Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en Freud", en *Escritos*, Vol. II (Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 2009), 755-88.

asuntos que en uno y otros habían quedado como mera especulación, adquieren con Lacan una consistencia que es susceptible de una trasmisión y una demostración en la realidad de la clínica analítica.

Al señalar un estadio¹⁶ preedípico se logra explicar la emergencia del Yo y su actividad yoica, cosa que en los demás programas de investigación quedaba como un supuesto o como una construcción en la que los factores sociales, los biológico-evolutivos y los elementos psíquicos se combinaban para dar tal. Ahora, gracias al paso por el espejo, la construcción del Yo como agente de la realidad, *moi*, depende en línea directa de una función que encarna un agente de pleno derecho, es decir, un semejante que se eleva por su importancia y pleno derecho de fundación para el sujeto como el Otro, su Otro, que le historiza y del cual habrá que aguardar los significantes que desde la lengua materna, desde la función madre, serán entregados al naciente sujeto.¹⁷ Establecido este Otro, se establece de manera sincrónica tanto la demanda, como el deseo de ese sujeto naciente que, al advenir gracias a la función de la madre y su lengua materna, hace de la operación alienante una operación de estructura, encontrando su más alto bemol en la expresión *el deseo es el deseo del Otro*.¹⁸

Insistentemente repetida, la sentencia se olvida de la operación en su sincronía, se olvida de que no puede, por principio y fundación, haber un deseo que no esté amarrado de manera directa con la demanda, así que podría expresarse que la demanda es la demanda del Otro, estableciendo una dialéctica en la que la alienación en algunos aspectos se desdice, por vía de la demanda, pero amarra por la vía del deseo. Demanda y deseo inconscientes, dados en la sincronía, hablan de una utilización del tiempo que resulta novedosa para el psicoanálisis. Antes de esta propuesta y su funcionalidad, los programas de psicoanálisis utilizaban una forma del tiempo que se dice en el orden de la sucesión y de lo simultáneo, esto

16. Véase: Jacques Lacan, "El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia analítica [1949]", en *Escritos*, Vol. I (Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 2009), 99-108.

17. Lacan, *Escritos*, Vol. I.

18. Esta expresión tiene antecedentes tanto en el orden de la filosofía spinoziana, como en el orden del decir de Hegel. Dichos antecedentes serán retomados por Lacan, haciendo una utilización que no siempre corre paralela a lo dicho por los autores.

último como excepción de lo primero; una forma del tiempo que avanza en una dirección y no permite pensar en un ir de adelante hacia atrás, que no permite un trabajo de reformulación de lo pasado desde el presente o el porvenir como futuro anterior. Se trata de un avance que, en el mejor de los sentidos, implica un olvido o una resignación, pero no una modificación de lo acaecido, de lo pasado, de suerte que se está condenado a lo que pasó como aquello que solo puede ser objeto de rememoración y aceptación desde la comprensión y a una reelaboración de lo que se repite sin un saber sobre ello que permita un cambio en el pasado, sino aguardando el porvenir en aras de un mejor estar del paciente.

Por el contrario, en la concepción sincrónica del tiempo existe la posibilidad de trabajar y modificar el pasado de un paciente desde la actualidad –el futuro de lo acaecido– y determinar el propio porvenir desde el tratamiento de lo real por lo simbólico. En suma, sucesión y simultaneidad no son correlativas a diacronía y sincronía, pues estas últimas categorías obedecen al cosmos de la lógica que no se dice binaria, sino en el orden del significante. De la primera diada es garante el presupuesto lógico de la identidad y el principio del tercero excluido, mientras que, del lado de la segunda diada, la imposibilidad de identidad del significante exhibe la diferencia radical entre el modo de entender y proceder éticamente de los programas anteriores de investigación y el lacaniano, que está puesto en la órbita de la física relativista y la mecánica cuántica, es decir, está en lo real de la ciencia.

En el *Seminario de Caracas* (clase del 12 de julio de 1980), Lacan insiste en que los tres de Freud no son los suyos, esto es, que el Yo, el Superyó y el Ello no son equivalentes a los registros real, simbólico e imaginario, y sostiene, entre otras cosas, en el inicio mismo de su enseñanza, un llamado permanente a distinguir –trabajar sería lo mismo aquí– esa trinidad en la que la postulación del Otro como condición de emergencia del sujeto de la ciencia, el sujeto dividido por acción del significante, le hace consistencia,¹⁹ es decir, en el plano de la realidad efectiva, única cosa a partir de la cual trabajar, operar y accionar; al

19. Contrariamente a lo que se escucha en la mayoría de estudiosos del psicoanálisis y psicoanalistas, la propuesta de Lacan sobre R.S.I. no tiene que aguardar la última o ultimísima enseñanza de este. Al contrario, se encuentra a lo largo de toda la enseñanza con diferentes modos de énfasis, dependiendo del

realizar la distinción, lo real no es aquello que está por fuera del mundo, sino que lo determina. En este sentido, lo que determina el mundo no es pues otra cosa que el discurso mismo, real, ese que hace época y se vuelve transtemporal convirtiéndose en estructural, tal como lo demuestran los discursos de las matemáticas, la lógica y la física contemporánea con sus múltiples propuestas, que llevan más allá de lo evidente, de lo empírico concreto, y de los idealismos recalitrantes que suponen la existencia de un real que opera debajo y mantiene secreta su esencia para determinar lo que es en el mundo humanamente hablado –en última instancia, una concepción de lo real que lo hace sustancial y, con él, habilita metafísicas infinitistas e incognoscibles–.

Ahora bien, Lacan no deja de hablar de un “real primitivo” que, a la postre, termina llamando el “inmundo”, y del cual sostendrá que se mantiene en el orden de lo enigmático al ser el lugar en donde se realiza la operación de la *Bejahung*.²⁰ Respecto al registro imaginario, resulta evidente que se trata del mundo de los significados, de los sentidos que se soportan en la significación del falo, siendo este el que hace presente lo ausente, a saber, el significante fálico en esencia. El registro simbólico, sin ser reduccionista, estriba en el significante.

El significante que divide y mata a la carne, que divide al sujeto entre su saber y su verdad deseante también introduce una dimensión en el hablante que denuncia la ilusión de ser el propietario y usuario del lenguaje. Esto, que es lo más normal e intuitivamente constatable, queda en entredicho al mostrar que *no hay*, que no es posible un enunciado más allá de la enunciación. De un lado de la división un *moi*, y del otro lado de la misma división un *je*, que enuncia en todo enunciado del *moi* que ha funcionado desde la “matriz simbólica”,²¹ la cual

.....
registro que pretenda trabajar. Véase: Jacques Lacan, “Lo simbólico, lo imaginario y lo real [1953]”, en *De los nombres del Padre* (Buenos Aires: Paidós, 2007).

20. Para una mayor ampliación, véase: Jacques Lacan, *El Seminario, libro 1: Los escritos técnicos de Freud [1953-1954]*. Buenos Aires: Paidós, 1981) y Juan Manuel Uribe, “Propedéutica á réfléchir sur Bejahung”, YouTube Video. 45:18. Conferencia sobre la Bejahung, por Juan Manuel Uribe, para seminario *La voz en la psicosis*, precedido por la doctora Olga Medina. Publicado por “judamar333”, abril 15, 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=f4ctvNZEqIo>.

21. La concepción de “matriz simbólica” aparece en *El estadio del espejo* para signar lo que posteriormente el propio Lacan llamará con la letra A mayúscula, sin tacha, y nominando un lugar vacío en donde todo lo posible es, incluida su negación. Esta matriz, este seno, sin necesidad de peticiones de principio, demuestra

es por principio “inmortal” como el deseo mismo. *Je*, en consecuencia, habita, mora en esta matriz, sin por ello poder confundirlo con el sujeto inconsciente.

El sujeto inconsciente y el sujeto del inconsciente exigen ser diferenciados. El sujeto barrado, el dividido, se debe llamar el sujeto del inconsciente, mientras que el sujeto inconsciente es ese que por efecto del cierre del inconsciente se abre para escapar, para que salte y así quede en *fading*, en lo que podría llamarse su natural disposición; es decir, este sujeto es al que apunta la operación del “desviador” en la función del *schifter* en el grafo del deseo.²²

Ahora bien, estas distinciones de parte de Lacan no estaban calculadas en ninguna de las teorizaciones de sus predecesores, permitiendo explicar realidades de la clínica que se mantenían, en algún sentido, inexplicables. Baste recordar el problema de la doble inscripción de las huellas mnémicas en Freud y el retorno de lo reprimido y la causación del Yo; del lado de los posfreudianos, el tratamiento psicoanalítico reducido al Yo consciente y su íntima relación con los objetos en tres dimensiones. La propuesta lacaniana explica esto y deja en claro una imposibilidad en el orden estructural, que se llevará al orden de la lógica que, contando con el cuantor *No-Todo*, NT, redefine la sexualidad. Tanto para Freud como para los posfreudianos la sexualidad, si bien tenía una dimensión definitoria en la constitución del síntoma de un sujeto, no estaba amarrada a la diferencia sexual anatómica y, desde allí, se definía el campo de las identificaciones edípicas y lo propiamente traumático. La propuesta lacaniana reza acerca de una lógica de la sexuación que permite liar la sexualidad a una dimensión discursiva en la que el falo, tanto en su dimensión de objeto como de significante, hace presencia en la constelación constitucional del ser del hablante. Esta definición logicial no estaba considerada antes de esta formulación que se amarra al orden de un inconsciente que, como estructurante, se lía al lenguaje y hace de la sexualidad su realidad.

Definir y postular esta lógica encuentra su lugar, su encarnación y su concreción en el Otro. De allí que se pueda definir el inconsciente de Lacan –que

.....
 cómo es posible que el orden simbólico sea anterior a cualquier existencia humana y le sobreviva en el más estricto sentido. Para una mayor ampliación, véase: Lacan, *Escritos*, Vol. I y Lacan, *Escritos*, Vol. II.

22. Lacan, *Escritos*, Vol. II.

será el de algunos, no todos los analistas– como el discurso que es anunciado por ese Otro y la enunciación que allí hace presencia. Esta forma de definir el inconsciente lleva, en consecuencia, a sostener la existencia de un sujeto del enunciado y un sujeto de la enunciación que no son identificables, ni equivalentes al sujeto del inconsciente, ni al sujeto inconsciente, y que exigen una lógica operacional que demuestre esta dimensión de la realidad del ser que habla y habita el campo propio del lenguaje, es decir, el inconsciente. Esta lógica que, como todas, se letrifica, tiene un componente de novedad que rompe con las lógicas del binarismo. Lógicas binarias que mantienen en común el principio de no contradicción, el de identidad y el del tercero excluido, con variaciones y modificaciones en el orden categorial, aunque fundamentalmente soportadas en la preponderancia de los universales que hacen ciencia desde la experiencia como representante de la particularidad sensible.

La propuesta operativa del psicoanálisis lacaniano consiste en nombrar una lógica que está en el fundamento de todas las demás pensables y operables en la realidad, una lógica que sigue las leyes del formalismo denunciado en toda lógica significante, pero que se diferencia de ellas en la medida en que posibilita soportar el *No-Todo* que habita la realidad del hablante/ser en su imposibilidad de hallar una satisfacción que sea algo más que parcialidad. Lógica que posibilita vivir conforme a esa satisfacción parcial y que mantiene a raya el sentimiento de angustia, único que no miente según Lacan.²³ Esa lógica es la que se conoce como la *lógica del fantasma*, fantasma que no es el de la fantasía o el de lo imaginario. El fantasma cobra un estatuto especial en este desarrollo psicoanalítico que no había sido calculado por nada, ni nadie, antes de Lacan. El fantasma adquiere dimensiones que no se pueden calcular sino siguiendo sus elementos de construcción y el modo de hacer presencia en el orden deseante del sujeto dividido, o sea, del sujeto del inconsciente.

Este fantasma, que se hace matema, que se hace una formulación algebraica, inmiscuye el sujeto barrado, un rombo [*losange*] y un objeto que se escribe “*a*”. En la mayoría de los casos se tiende a quedarse con la formulación algebraica

23. Jacques Lacan, *El seminario, libro 10: La angustia [1962-1963]* (Buenos Aires: Paidós, 2006).

del fantasma sin desarrollar el *losange*, que se divide en mayor y menor, y en los conectores lógicos y/o (conjunción y disyunción), los cuales deben ser atendidos tanto en el plano de las dos dimensiones que sirven para su escritura, como en el seno de la praxis misma de la clínica. $\$ \langle \rangle a$, entonces, debe ser leído en sentido estricto: $\$$ mayor que a ; $\$$ menor que a ; $\$$ y a ; $\$$ o a , más sus posibles combinatorias, de modo que la a y sus modos de presencia en el $\$$ definen a este en su posición de sujeto del inconsciente, siendo la “ a ” tal la función en Frege,²⁴ la que determina el marco, sumatoria de las cuatro posibilidades en la división del rombo, de la realidad en el caso a caso.

Esta lógica, que precede a todas las demás, resulta tan subversiva que se mantendrá alejada tanto de la comprensión científica neopositiva, como de la comprensión y aprehensión de las ciencias sociales y humanas, a tal punto que se ven desbordadas en su operatividad, negándole el estatuto científico al psicoanálisis. Sin embargo, este tipo de subversión en lógica ya se había producido en la tradición. Recuérdese a Kant quien, en el orden de la lógica, defiende el presupuesto aristotélico y lo hace estallar en su misma comprensión al formular la lógica trascendental y, con ella, la posibilidad de existencia de una geometría más allá de tres dimensiones. En esta misma dirección, la lógica del fantasma es a la propuesta lacaniana lo que la lógica trascendental a Kant, cobrando la misma importancia y haciéndose iguales en su función de explicar el fenómeno del ser hablante en su realidad.

Fenómeno y noúmeno, el sujeto del inconsciente y sus objetos se intrincan para poder aprehender algo de esa verdad que se anuncia en todo enunciado

24. En la larga tradición del concepto matemático de función, e incluso de la entrada de este término en las disciplinas sociales, se encuentra que Frege realiza en sus trabajos una redefinición de la misma hasta elevarla a un principio ontológico, que lo lleva a aceptar otro que hace compañía al de función, es decir, eleva a principio ontológico la existencia del objeto, a tal punto que en el mundo de los hombres, hablantes por definición, y sus lenguajes semantizados, no resta sino la existencia de estos dos principios ontológicos y ontologizantes, a saber: la *función*, que puede tener una doble presencia, o bien como incompleta, allí en donde aún no se ha dado un *objeto* y la función completa, que es gracias a la presencia del objeto. Objeto que haciendo la función completa pasa, lógicamente, a ser una función, y la función, a ser un objeto. Esta reducción a función y objeto opera en la construcción del corpus lacaniano. Véase: Gottlob Frege, *Estudios sobre semántica* (Barcelona: Orbis, 1984); y para rastrear en el trabajo lacaniano la presencia e influencia del matemático: Jacques Lacan, *El seminario, libro 4: La relación de objeto [1956-1957]* (Buenos Aires: Paidós, 1994); Lacan, *El seminario, libro 9*, clase del 24 de enero de 1962, y, de manera más general, seminarios 12, 21 y 24.

y que, irremediabilmente, conduce a la problemática del *Das Ding*, bien porque se advierta o no. El problema de la “*a*” está ligado a esta dimensión, por derecho, la encarnación misma del enigma tanto para el filósofo, como para el analista. El objeto *a*, único descubrimiento de Lacan según su propio decir, está amarrado al problema de la Cosa, *Das Ding*, de manera que podría definirse como la metonimia de la Cosa y, como tal, el que señala un más allá y, de manera sincrónica, detiene el mismo deslizamiento del deseo a la infinitud y, con ello, la posibilidad de la resolución de un análisis. Con él, se hace posible encontrar un límite al deslizamiento signifiante y descubrir la dimensión escritural que hace presencia en el seno del sujeto inconsciente bajo *Lalengua*.

Este límite detiene y posibilita una corroboración de la praxis, pero no da cuenta de lo último posible. Es letra que materializa el signifiante y, a su vez, hace posible distinguirlo de él mismo; materialidad alfabética que habilita la lógica signifiante que se distingue de la escritura fonética, *Lalengua* propia del sujeto del inconsciente, única y simple, que depende de la lengua del sujeto en su dimensión particularizante. Materialidad alfabética y materialidad fonética conforman la dimensión propia de la lógica del signifiante. Lacan²⁵ propone una lógica del signifiante que lo mantiene en la dimensión de lo real mismo, sin poder negar que el inconsciente sabe leer; hay una estructura que se puede localizar en el signifiante mediante la lógica signifiante, que es fonética, que es unidad diferenciable y cuyo destino es advenir en caracteres alfabéticos: su destino es escribirse y, en la sincronía, esta escritura espera ser fonetizada. La letra y su función, entonces, están ligadas a la estructura fonemática del signifiante y esta estructura se realiza en el rasgo unario que se escribirá por acción de la letra. De allí que la letra puede ser entendida como objeto *a*.

Poner la letra en el lugar del objeto *a* tiene importantes consecuencias, entre las cuales cabe destacar dos, a saber: en primer lugar, que el sujeto verdadero de una historia particular es ella misma, la letra, y, en cuanto tal, imposible de atrapar en su esencia por medio de la indagación consciente; y, en segundo lugar, que en lo real no hay nada escondido, que allí está todo y lo que se esconde lo

25. Lacan, *El seminario, libro 20*.

hace del orden de lo simbólico. En conclusión, se puede afirmar que a la postre esta letra, en cada caso diferente, es el falo en su dimensión absoluta, es decir, es idéntica y toda, y funciona descompletando el orden de lo simbólico que funda, a su vez, ley en su propia falta.

Ahora bien, hay una afinidad entre la letra, la marca y el nombre propio. El sujeto del inconsciente se nombra, se da un nombre al leer la letra de su rasgo unario, lectura que aleja cada vez más al mismo rasgo, que dice que *no hay* posibilidad de aprehenderla en su esencialidad fálica. Esto se debe a que, una vez leída, se petrifica en el S1, de modo que al nombrarse se pierde y deja la barra como señal de la división que se produce en su presencia.

Como se puede constatar, la propuesta psicoanalítica lacaniana ha definido un sujeto, un objeto, una lógica y unos axiomas que ayudan a sostener que se halla en el camino de una ciencia del psicoanálisis, ciencia que es la constatación del programa moderno en el sentido estricto de su objetivo: hacer una defensa de lo particular, de lo sensible, hacer de la experiencia el soporte de un conocer y un saber que se digan científicos, sin admitir unos principios que reglen y borren dicha experiencia en la potencia de un universal. El psicoanálisis lacaniano defiende la experiencia y propone unos universales que, si bien indican un norte para la praxis, no desconocen su límite e impotencia ante el surgir de lo más singular de la particularidad del sujeto, el cual, al hablar y ser hablado, se hace un ser que, por definición y principio, se hace en la falta original de su nombre propio. Una ciencia de la experiencia del ser hablante que cuenta con su imposible estructural es una ciencia que linda con la lógica del nudo, que intenta aprehender algo más de ese real esquivo y primitivo, que tiende cada vez más a tomar de ese sujeto inconsciente y su objeto en procura de un tratamiento, de una clínica que ponga lo que *ex-siste* en la dimensión de lo simbólico mismo. Se trata de una ciencia del despertar del hablante/ser que ilumine la sombra del efecto adormecido del soñar consciente, en pro de un instante de propiedad deseante y un saber de la castración hecho ciencia.

Conclusiones

El psicoanálisis, lo he dicho, lo he repetido muy recientemente, no es una ciencia. No tiene su estatuto de ciencia y no puede hacer más que esperarlo, anhelarlo. Pero es un delirio, del que se espera que porte una ciencia. Es un delirio del que se espera que devenga científico, se puede esperar mucho tiempo. Se puede esperar mucho tiempo, lo he dicho, ¿por qué? Simplemente porque no hay progreso y porque aquello que se espera no es forzosamente aquello que se cosecha. Es un delirio científico pues y se espera que traiga una ciencia pero eso no quiere decir que nunca la práctica analítica traerá esa ciencia. Es una ciencia que tiene tanta menos probabilidad de madurar cuanto que es antinómica y que sin embargo por el uso que de ella tenemos sabemos que hay correlación entre ciencia y la lógica

Lacan, *El seminario, libro 24: El fracaso del Un-desliz es el amor*

Concluir es uno entre otros de los momentos lógicos de todo devenir investigativo e incluso de los momentos en los cuales, sin saberlo algunas veces, discurre el vivir del viviente. Este concluir, como uno más de los momentos, es un punto de basta (¡basta!) que a su vez es punto de partida para nuevas expediciones, con la única seguridad de que ese punto da saber que únicamente se ha suspendido la labor.

Dicho lo anterior, podría sostenerse que luego de un análisis, siempre incompleto, de las causas que originan Occidente –lógica, matemáticas, lingüística, epistemes y ciencias–, que nos posibilitan ese mundo que se lanza a correr

para brindar la posibilidad de realización de nuestros más caros principios, de un adelanto de las formas inaugurales de la episteme, de las ciencias modernas, es decir, luego de pesquisar por los conceptos de la lógica y las matemáticas en el mundo griego y mostrar cómo sus conceptos serán constantes en la construcción de todo saber científico, se llega a interrogar por las posibilidades de emergencia de la sociedad científica moderna, de esa sociedad que entrega, como producto más depurado de su entendimiento, su logos y su praxis a la ciencia que se denomina moderna.

Pensar, entonces, en el advenimiento de esta sociedad llevó, en la presente investigación, a retomar la lógica (*analíticos* para el mundo griego), pensada y formulada por Aristóteles como el punto de cimiento sobre el cual se ha construido la avanzada moderna.

La posibilidad de erigir una ciencia de lo particular-sensible, por encima de los universales y su poder cooptador, es la tarea inaplazable de los modernos. Proyecto que lleva a algunos pensadores a la negación de los universales en favor de la experiencia sensible que los determina como pensadores de la subjetividad y a proponer una mirada subjetivista que habrá de ser revisada, discutida y, paulatinamente, reconciliada con los universales lógicos como única posibilidad de garantía de una científicidad demostrativa. Las epistemologías y los saberes modernos se extreman en su diálogo hasta llegar a proposiciones empírico-positivistas que, a la postre, dogmatizan, más que producir un marco y una doctrina que, sin perder el rigor demostrativo, permitiera la llegada de nuevos saberes que por su objeto y sujeto (condiciones obligadas de la ciencia), por su método y su metodología, por su mostración más que por su demostración, en este caso reproducción circular de la prueba, se elevarán a tal dignidad de ser llamadas y llamarse científicas.

Este cierre de filas era dogmatizante no solo para la filosofía, sino para la gran mayoría de los saberes que no alcanzaban los parámetros de medición “científica”, aquellos que engrosaban los anales de la historia “científica” como “metafísica”. A lo único que podrían aspirar dichas disciplinas era a un nombrarse, de parte de los epistemólogos y científicos, como “pseudociencias” en el mejor de los casos. Empero, en la historia de la epistemología aparecen

alternativas interpretativas y nuevas metodologías que admiten la posibilidad de nuevos candidatos científicos, como son los casos de Popper y su alumno Lakatos, a la postre mucho más potentes que el maestro. Estas epistemologías habilitan una historia de las ciencias que se pone más allá de las corrientes histórico-psicológicas y de eventos políticos, para concentrarse en las lógicas internas de la emergencia de un saber y en las condiciones de soporte de estas en su historia propia y aquella que le es externa. Es el caso de la metodología que propone Imre Lakatos y que, en la presente investigación, sirve de soporte epistemológico para determinar el estatuto científico del saber llamado psicoanálisis.

En esta historia moderna, que por su definición y principios podría llegar a postular cualquier “post” sin dejar de ser moderna, hace aparición un saber que, al modo kantiano, concentra su poder en definir un objeto que, estando ante la vista de todos, no había sido recuperado como posible de trabajar y desvelar, más allá del poder mismo de los saberes científico-positivos. Dicho saber, en un primer momento, “descubre” lo que ha de ser su objeto de trabajo y posteriormente postula e inventa una técnica, un método y un corpus teórico que le permite desarrollar una praxis con todos los elementos de las clínicas que se decían positivas, es decir, aparece un saber que trata el “inconsciente” y lo hace, en lo posible, objeto para un sujeto que por principio no ha podido deshacerse de su presencia.

La modernidad había creado, entre otras cosas, a partir del evento cogitante cartesiano, un sujeto que todo lo podía, al que todo saber le era propio, exceptuando el conocimiento de Dios y sobre el cual recaía la totalidad de lo real, de suerte que en el plano de la existencia terrena era menos que la divinidad soberana. Se trataba de un sujeto al que nada le podía ser negado y mucho menos lo más caro de estar en el mundo: la felicidad y la salud. En suma, la modernidad es el caldo en el cual se logra producir el descubrimiento del inconsciente, de manera que el psicoanálisis es un saber moderno, pues en esta sociedad se producen por lo menos dos exigencias que en apariencia no tienen nada que ver con la cotidianidad de los hombres, a saber: primero, la sociedad moderna con su normativa civilista hace que el deseo de cada uno de sus miembros se resigne, cuando no que desaparezca; y segundo, crea la ficción del poder sin

límites del hombre, entre lo que vale destacar que cree utilizar el lenguaje cual herramienta a su discreción.

Estas condiciones modernas, que no las únicas, desafían a las terapéuticas de finales del siglo XIX: así la psiquiatría y, en general, el paradigma médico no alcanzaba, con su poder farmacológico, a tratar de manera satisfactoria los problemas propios de la psique. Freud descubre el orden etiológico de las histerias y con él propone un tratamiento tan original como radical respecto a los paradigmas que le precedieron, a tal punto que las oposiciones no se tardaron mucho en advenir a criticar el postulado psicoanalítico. En medio de acusaciones que iban de un lado a otro, todos veían en el psicoanálisis un desafío que no encontraba cabida ni en la parroquia eclesial, ni en la científica. Sin embargo, los datos y la misma pluma de Freud indican que nunca abandonó el proyecto científico para su trabajo, ni perdió la “esperanza” de un mañana científico en el que su constructo teórico, su especulación, como solía llamarla, se confirmara y demostrara científicamente. Mientras tanto, el psicoanálisis tiene como baluarte su praxis, su clínica, esa que se ha llamado del *uno por uno*, y, como es apenas lógico calcular, posee dificultades que no son fácilmente salvables respecto a los criterios de la cientificidad positiva, e incluso en el orden de la filosofía kantiana y en la epistemología de las ciencias positivas. No obstante, el poder explicativo, el orden de la técnica puesta en la clínica y el corpus teórico del psicoanálisis freudiano lo hacen un saber tan especial, que podrá sostenerse a lo largo de las críticas y del tiempo, demostrando su consistencia interna, su lógica y una independencia que el mismo Freud desconoció pero intuyó.

El psicoanálisis, que la mayoría de las veces se asocia al nombre de Freud, en este primer momento se constituye en una suerte de paradigma científico que no cumple a cabalidad con las exigencias de la cientificidad moderna, pues no alcanza un rango estadístico que pueda avalar sus resultados, no alcanza a estandarizar sus métodos, a pesar de nombrar una regla fundamental, y no alcanza a explicar los porqués de la causación del Yo, etc., de modo que su estatus científico será negado, pero jamás necesitado, en sentido estricto, para su establecimiento y su práctica. Esta evidencia hizo que por años el psicoanálisis entrara en el farragoso campo de las sospechas y fuera tildado de una práctica

sin fundamentos científicos, sin ética y hasta peligrosa para la gente decente y bien formada moralmente. En todo caso, no faltaron analistas que desearon ver ingresar al psicoanálisis freudiano en la senda segura de la ciencia y es así como emerge el capítulo de este desarrollo vinculado a los posfreudianos.

Quizá sea una reducción brutal sostener que los posfreudianos emergen teniendo en el horizonte la cientificidad del psicoanálisis freudiano. Pero, luego de indagar en sus presupuestos, se constata que su interpretación del psicoanálisis freudiano los lleva paulatinamente a una psicologización cada vez más creciente, en la que se altera de una manera drástica lo que el propio Freud dejó abierto y propuso como fundamento.

Esta aproximación y esta determinación del Yo consciente al que debe apuntar la práctica psicoanalítica permiten realizar prácticas y mediciones que se pueden interpretar estadísticamente, y permiten estandarizar un método que, sin obviar el fundamento psicopatológico –devenido desde el paradigma psiquiátrico y ampliado en algunos lugares por el psicoanálisis–, también habrá de ser contado en su estatuto reduccionista, facilitando la aparición de manuales y una ampliación del campo propio del psicoanálisis que desnaturaliza a su principio fundador, esto es, el malestar y el síntoma del individuo. Ahora se puede trabajar en cualquier campo con el psicoanálisis. En su nombre se habilitan prácticas psicoterapéuticas que, a lo sumo, utilizan la gramática que él detenta, pero que se extravían por los caminos de la consciencia y del Yo, que están presentes en la reflexión psicológica y en la propia filosofía.

Sobre la propuesta posfreudiana, que incluye autores analíticos muy potentes en todos los frentes, podría sostenerse que no adelanta nada respecto a la proposición freudiana, nada agrega que sirva para la ampliación de la esfera comprensiva del psicoanálisis, no atisba nuevos problemas, solo los crea. Así, más que afinar la propuesta radical de Freud lo que hace es desviar y, en algunas ocasiones, desvirtuar la misma. Con todo, el posfreudismo entra en la cuenta de las propuestas que trabajan con y desde el psicoanálisis, de manera que también, en muchos sentidos y por muchas razones, entre las cuales se cuenta su hipotética cientificidad, ha de considerarse como un paradigma que congrega a una gran cantidad de propuestas que más adelante serán consideradas,

como los paradigmas emergentes. En torno suyo aparecerán interpretaciones que van desde las más frívolas a las más radicales en sus críticas al psicoanálisis freudiano. Para algunos paradigmas emergentes, el psicoanálisis freudiano alcanza su estatuto científico en la constatación neurocientífica.

Las neurociencias, mostrando y señalando cómo las especulaciones freudianas alcanzan crédito científico, y otros paradigmas, sosteniendo en su fundamento basal al psicoanálisis, hacen de este una amalgama de muchos elementos traídos de otros saberes, hasta terminar en propuestas eclécticas y muy seductoras que no podrían llamarse psicoanálisis en sentido estricto. Un ejemplo de ello es lo que se conoce como psicoanálisis relacional, que se presenta como un saber en el que la clínica está más cerca de las psicoterapias que de la clínica propia del psicoanálisis, toda vez que se utilizan en pro de la “cura” elementos y estrategias que están más allá de la palabra y de la propia transferencia analítica propuesta por la técnica analítica.

Se encuentran también interpretaciones críticas a propósito del psicoanálisis, que hacen clara manifestación de un desconocimiento del mismo, sin poder apelar a otra razón que a las condiciones externas del psicoanálisis y no a sus razones internas, a su consistencia y a las evidencias que su clínica produce en el orden de su praxis. Este tipo de interpretaciones, que se dicen científicas, la mayoría de las veces desconocen el profundo impacto que produjo en el ámbito de la ciencia la aparición de las nuevas respuestas al quinto postulado de Euclides, esa radical deformación que sufrirán las razones y las certezas mejor afincadas de la ciencia para dar paso al mundo de las ciencias conjeturales. Para estas interpretaciones, verbi gracia la del señor Mario Bunge, parece que el axioma sigue siendo inamovible y centro de toda científicidad posible, es decir, el principio sigue operando, incluso cuando se niega, en el orden de un empirismo realista que desafía toda temporalidad y cierra filas a las probabilidades y al azar mismo como elementos de un indeterminismo que se hace necesario. En una palabra, estas interpretaciones desconocen la radicalidad del inconsciente freudiano, en el cual el principio de no contradicción, la temporalidad de la sucesión y la negación como prohibición, inhibición y privación no funcionan. Estas características de ese inconsciente desafían cualquier intento de hacerlo

entrar en la científicidad canónica, es decir, se puede sostener que ese camino no solamente es fallido, sino que es imposible. No puede hacerse de estos elementos que habitan el inconsciente freudiano una lógica que se llame científica, si bien en sí mismo este inconsciente tiene una propia lógica que desafía las lógicas que determinan la ciencia.

Este imposible es el que marcará un nuevo derrotero en los caminos del psicoanálisis freudiano. Los matemáticos, entre ellos Euler, Gauss, Cantor y otros, determinan que cuando un problema no encuentra solución con las herramientas, con la técnica, con los elementos y con el poder explicativo de un paradigma, o se abandona el problema y se declara insoluble, o se intenta resolverlo desde una nueva concepción y, al hacerlo, se inaugura la mayoría de las veces un nuevo paradigma o candidato al mismo. Este es el caso, para el psicoanálisis, de la aparición de la interpretación que realiza el francés Jacques Lacan respecto a lo que se había dado hasta el momento sobre la propuesta original de Freud.

Un doble flanco se desarrolla desde Lacan. En primera instancia, hará una crítica a los posfreudianos, según la cual su reducción y desviación del corpus teórico y la praxis los aleja de manera radical de lo que se llama psicoanálisis; y, segundo, se dedica a releer a Freud para entregar, de acuerdo con su criterio interpretativo, el verdadero mensaje de la obra y la propuesta clínica del vienés.

Dicho retorno terminará en una propuesta propia, en una versión que se distancia tanto del posfreudismo como del freudismo y que tiene como modelo de ciencia a la lingüística, sin por ello renunciar al trabajo con la lógica y las matemáticas.¹ Estas herramientas le permiten a Lacan formalizar su propuesta y darle una consistencia que se aproxima a la ciencia sin poder alcanzarla, pues precisamente el sujeto con el que trabaja es el mismo que la sociedad científica trata de mantener alejado de lo más propio de sí, de su deseo, de su verdad deseante constituida con anterioridad lógica por un objeto que no adquiere presencia sino en su manifestación imaginaria. Dicho de otro modo, Lacan, desde muy temprano, esto es, desde 1953, anuncia los registros real, simbólico e imaginario, registros que sostendrán toda la propuesta hasta estallar en el nudo

1. Lacan, *El seminario, libro 11*.

y cade-nudo borromeos, que además se lían con el mundo de las trenzas, con el problema de las consistencias y con la presencia inexorable del mundo de lo teórico. Es decir, si el psicoanálisis ha de adquirir estatuto científico no lo puede hacer sino en una dimensión que no es la unidad subjetiva del Yo, con la cual se trabaja de ordinario, en la que la objetividad es determinada por el sujeto que se hace, ficcionalmente, un todo cognoscente.

Ese sujeto negado, pero presente para la sociedad científica, es precisamente el objeto del psicoanálisis lacaniano, nombrado como sujeto dividido: dividido entre la verdad y su saber, entre un sujeto que se nombra como *je* y un sujeto que se nombra como *moi*, este último constituido como el agente que todo lo puede, el que aparentemente aparece en cada acción, acto y conocimiento que produce mundo y ciencia. Esta división se dice significante, con lo cual el significante pasa a comandar buena parte del desarrollo psicoanalítico lacaniano, hasta determinar que el lenguaje habita al sujeto no solo para dividirlo, sino para constatar la existencia de un sujeto del enunciado, el que dice hablar, *moi*, y un sujeto de la enunciación, *je*, que habla en el sujeto sin que este pueda jamás aprehenderlo de manera definitiva. Ahora bien, no se trata de que este *je* sea el sujeto del inconsciente, pero lo señala, indica en qué dirección, en qué lugar este desaparece cada vez que un significante se presenta, como un sujeto, ante otro significante.

A esta dialéctica que se realiza más allá del plano de la intuición, se le agrega que, por definición, el hombre es un ser que habla y en esa habla le va la imposibilidad estructural de tener proporción sexual, es decir, de que pueda haber complementariedad entre sexos en el plano del inconsciente, de que haya en el lenguaje una pareja que, juntando sus genitales, se acople en el orden del significante. Esto exige, entonces, una lógica que no dé cuenta de la sexualidad, sino de la sexuación y, con ella, de eso que determina la posibilidad misma de vivir en el mundo de las representaciones, el fantasma que es lógica precedente a cualquier otra lógica operativa en el mundo.

Estos elementos de la propuesta psicoanalítica lacaniana, entre muchos otros, denotan de entrada que se ha realizado una refundación del psicoanálisis, en la cual la preponderancia del “concepto” se hace valer para determinar

los fundamentos mismos de la praxis. Praxis que, como todas en el mundo de la representación, es decir de lo imaginarizado, es un tratamiento de lo real por lo simbólico y que Lacan opone a la posibilidad de definir al psicoanálisis como una ciencia en el sentido usual de la expresión. Para él, el psicoanálisis es una praxis en la que se cuenta con un tercero, con un él o un ella, que funciona como Otro de modo radical en la constitución del sujeto y del propio mundo. Tercero con el cual no cuenta la ciencia, como tampoco cuenta con el objeto *a*, aporte definitivo que el francés dio al psicoanálisis. Este objeto, al igual que el sujeto del inconsciente, subvierte las epistemologías clásicas en la medida en que la relación de causación se invierte: ahora no es el sujeto el que determina al objeto, sino que el objeto causa al sujeto en su expresión más pura.

Las consecuencias de esta inversión causal son tantas que podría sostenerse que significativo, saber inconsciente, objeto *a*, Otro y sujeto dividido, sumados a las lógicas del fantasma y la lógica de la sexuación, realizan la propuesta más radical que la modernidad pensó en realizar, la de una ciencia de la experiencia, de la sensibilidad, una ciencia de lo particular, de lo subjetivo llevado a la singularidad del uno por uno, sin necesidad de un cuantificador universal que subsuma la especificidad de los particulares sensibles. Dicho sin ambages, la propuesta psicoanalítica lacaniana realiza la ciencia de la singularidad del sujeto proponiéndolo como un ente que es hablado, pensado y determinado en y por el lenguaje, que se encarna en ese Otro que aliena y estructura en una sincronía que hace del sujeto humano un sujeto de “inmixon”, tal como lo previó el propio Lacan.²

Ahora bien, el punto de vista lakatosiano y su propuesta de programa de investigación científica se caracterizan básicamente por lo siguiente:

Uno de los aspectos cruciales del falsacionismo sofisticado es que sustituye el concepto de *teoría*, como concepto básico de la lógica de la investigación, por el concepto de *serie de teorías*. *Lo que ha de ser evaluado como científico o pseudocientífico es una sucesión de teorías y no una teoría dada*. Pero los miembros

2. Lacan, “De la estructura como ‘inmixing’ del prerrequisito de alteridad de cualquiera de los otros temas”, en *Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre*, ed. Richard Mackey y Eugenio Donato (Barcelona: Seix Barral, 1972).

de tales series de teorías normalmente están relacionados por una notable continuidad que las agrupa en *programas de investigación*. Esta *continuidad* (reminiscente de la “ciencia normal” de Kuhn) juega un papel vital en la historia de la ciencia; los principales problemas de la lógica de la investigación solo pueden analizarse de forma satisfactoria en el marco suministrado por una *metodología de los programas de investigación*.³

Siguiendo al epistemólogo, se encuentra que el psicoanálisis, a esta altura de su desarrollo, no puede considerarse que posea una única teoría como se creía en el tiempo mismo de los postulados popperianos e incluso lakatosianos, sino que existen por lo menos tres teorías, cada una con sus historias internas y externas, que, si bien interconectadas –lo que permite acudir al concepto de continuidad que el propio Lakatos propone–, permiten sostener que el psicoanálisis, al poseer una serie de teorizaciones que compiten unas contra otras, se puede entender y, de hecho, es un programa de investigación científica que no se resigna a la constatación empírica de sus hechos teóricos. Así que la serie de teorías del programa de investigación científica del psicoanálisis son: T: freudismo, T1: posfreudismo y T2: lacanismo, en donde T1 y T2 se obtienen tanto por reinterpretaciones semánticas, como por inclusiones de nuevos objetos de estudio que anteriormente no se habían calculado.

A esta serie Lakatos la llama teórico progresiva y se constata en la medida en que haya un “cambio de problemática empíricamente progresivo”, es decir, si cada teoría nueva conduce a un descubrimiento no calculado, a un hecho real que no había estado previamente tratado ni visto por las teorías anteriores. En consecuencia

[...] llamaremos *progresivo* a un cambio de problemática si es progresivo teórica y empíricamente, y *regresivo* si no lo es. “Aceptamos” los cambios de problemáticas como científicos, solo si, por los menos, son teóricamente progresivos; si no lo son, los *rechazamos* como pseudocientíficos. El progreso se mide por el grado en que un cambio de problemática es progresivo, por la medida en que la serie de teorías origina descubrimientos de hechos nuevos. Consideramos “falsada” a una teoría de la serie cuando ha sido superada por una teoría con mayor contenido corroborado.

3. Lakatos, *Escritos filosóficos 1*, 64.

Esta diferencia entre cambios de problemática progresivos y regresivos arroja nuevas luces sobre la evaluación de las *explicaciones científicas, o más bien, progresivas*. Si desarrollamos una teoría para resolver una contradicción entre una teoría previa y un contraejemplo, de forma tal que la nueva teoría, en lugar de ofrecer una explicación incrementadora de contenido (científica), solo ofrece una *reinterpretación* (lingüística) que disminuye tal contenido, la contradicción queda resuelta solo de una forma semántica y acientífica. *Un hecho dado se explica científicamente solo cuando otro hecho nuevo queda explicado además del primero.*⁴

Para nuestra presente investigación, T1 en realidad está más próxima a una reinterpretación lingüística que no hace que T, teoría de base, se incremente en contenido, ni teórica ni prácticamente, de suerte que el posfreudismo es un momento que, a pesar de tratar de hacer ciencia, ingresa como una hipótesis *ad hoc* de segundo nivel, es decir, en la que no hay superación alguna de su predecesora. De cualquier modo, como se ha indicado, T1 produce una cantidad de ramificaciones que lleva a sostener que no se podría descartar de la lucha, de la rivalidad que se da al interior del programa de investigación científica llamado psicoanálisis, pues sus presupuestos no se han demostrado inútiles para la acción de servir de núcleo fuerte para disciplinas y saberes que son diferentes y diferenciables del psicoanálisis.

Hecha esta claridad, hay, en sentido estricto, dos teorías que entran en competencia en el programa psicoanalítico, a saber: T (freudismo) y T2 (lacanismo). Si bien para una gran mayoría de los analistas contemporáneos entre T y T2 no hay ninguna diferencia sustancial, reduciendo T2 a una interpretación que hace avanzar a T y sosteniendo que, de haber diferencias en el orden de la teoría y de la praxis, son solo de grado e incluso de denominación, esto lo que en realidad muestra es una deficiente, por no decir mala, concepción y comprensión de T2, tan grave que, a la postre, de ser así no se podría sostener que el psicoanálisis sea un programa de investigación científica, restando admitir las críticas que sostienen que, como tal, el psicoanálisis no tiene cabida ni presencia en el cosmos científico.

4. Ibid., 48-50.

T2 no solo relee, interpreta y reelabora los conceptos que se habían trabajado en T, sino que propone otros nuevos y crea un corpus que, si bien mantiene algunos conceptos que son centrales al redefinirlos, crea un nuevo campo, no calculado ni previsto, en donde un hecho nuevo entra en la danza de este programa de investigación, el campo del gozo. Lacan entrega una nueva concepción del inconsciente y revela el orden estructural como el lugar en donde se supera la dimensión histórico-hermenéutica, herramienta privilegiada de la técnica en T, permitiendo trabajar con la entidad llamada psicosis de manera original y develando su estructura como faltante del significante de la ley. En una palabra, el trabajo de Lacan, que aquí es llamado lacanismo no sin alguna reserva, pues se sabe de las implicaciones de los *ismos*, revela nuevos hechos empíricos y realiza nuevas conceptualizaciones que no son de la batería de T. Siguiendo a Lakatos, entonces, sostenemos que T2 amplía en todo sentido el poder explicativo de T y da cabida a seguir investigando desde su núcleo y sus heurísticas.

En esta dirección, plantea Lakatos:

Puede haber querido decir que mi *evaluación* de un programa de investigación científica R_1 es completamente independiente del desarrollo de otro programa rival R_2 ; es decir, mi evaluación de si R_1 es progresivo o estancado depende solo y exclusivamente de R_1 . Pero ello no es así. Si R_2 progresa, es necesario que retarde el progreso de R_1 *puesto que R_2 anticipará algunos hechos nuevos más rápidamente que R_1* . En realidad, R_1 podría aparecer como progresivo sin R_2 , pero sobre el fondo de R_2 puede que sea estancado; el signo de progreso consta de nuevos hechos anticipados: un programa rival puede producirlos. Sin el programa de EINSTEIN, el de NEWTON podría parecer todavía progresivo. Esto se sigue de mis definiciones. Mi evaluación, entonces, no es monoteórica.⁵

Este pasaje sirve, sustituyendo las Rs por la Ts, para nuestro propósito, el de sostener que entre T y T2 hay una diferencia sustantiva y que, en orden de la competencia, la teoría que tenga mayor poder explicativo y mayor comprobación empírica ha de mantenerse como aquella que será utilizada en términos tanto de su teoría, como de su praxis, y, más allá de encarnar una ciencia de lo sensible, de la experiencia particular llevada a la singularidad y de tomar el

5. Lakatos, *Historia de la ciencia*, 151.

modelo de ciencia de la lingüística, su avanzar conduce por la senda segura de una ciencia por venir desde su programa de investigación científica, en el que

De este modo se desvanece la asimetría *metodológica* entre enunciados universales y singulares. Cualquiera de ellos puede ser adoptado por convención: en el “núcleo firme” decidimos aceptar enunciados universales, y en la base empírica, enunciados singulares. La asimetría *lógica* entre enunciados universales y singulares solo es fatal para el inductivista dogmático dispuesto a aprender de la sólida experiencia y de la lógica exclusivamente. Por supuesto, el convencionalista puede “aceptar” esta asimetría *lógica*: no es necesario que además sea un inductivista (aunque *puede* serlo). Él acepta algunos enunciados universales, pero no porque afirme que están deducidos (o inducidos) a partir de otros enunciados singulares.⁶

6. Lakatos, *Escritos filosóficos I*, 116-17.

Bibliografía

- Albornoz, Eduardo. "Sobre el grupo de Klein". *Acheronta*, no. 17 (2003): 78-84.
- Anserment, François, y Pierre Magistretti. *A cada cual su cerebro. Plasticidad neuronal e inconsciente*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- Argañaraz, Juan de la Cruz. *Psicopatología y psicoanálisis: una perspectiva desde Lakatos*. Buenos Aires: Brujas, 2007.
- Aristóteles. *Tratados de lógica*. Vol. 1. Madrid: Gredos, 1982.
- _____. *Acerca de la generación y la corrupción*. Madrid: Gredos, 1987.
- _____. *Tratados de lógica*. Vol. 2. Madrid: Gredos, 1988.
- _____. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1998.
- _____. *Física*. Madrid: Gredos, 2007.
- Assoun, Paul-Laurent. *Introducción a la epistemología freudiana*. Buenos Aires: Paidós, 1994.
- Bacon, Francis. *La gran restauración. Novum Organum*. Barcelona: Orbis, 1984.
- Bercheri, Paul. *Los fundamentos de la clínica*. Buenos Aires: Manantial, 1986.
- Bernabé, Alberto, ed. *Fragmentos de los filósofos presocráticos. De Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza, 2008.
- Bocheński, Joseph Maria. *Historia de la lógica formal*. Madrid: Gredos, 1985.
- Bolívar Ochoa, Gerardo. *Historia interna de la teoría freudiana*. Medellín: Universidad de Antioquia, 1999.
- Bunge, Mario. *Epistemología*. Barcelona: Ariel, 1981.
- Cappelletti, Ángel J. *Lucrecio: la filosofía como liberación*. Caracas: Monte Ávila, 1987.
- Capra, Fritjof. *El Tao de la física*. Barcelona: Sirio, 2007.
- Cassirer, Ernst. *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

- _____. *La filosofía de las formas simbólicas/Antropología filosófica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- _____. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*. Vol. 1. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Chalmers, Alan. ¿Qué es esa cosa llamada ciencia? Una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 1982.
- Clavel de Kruyff, Fernanda. “Las críticas de Karl Popper al psicoanálisis”. *Signos Filosóficos* 6, no. 11 (2004): 85-99.
- Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*. Ciudad de México: Olaso, 1980.
- Eysenck, Hans. *Decadencia y caída del imperio freudiano*. Barcelona: Ediciones Nuevo Arte Thor, 1988.
- Fernández, Sergio. “Epistemología y Psicoanálisis. ¿Ciencia, Hermenéutica o Ética?”. *Cinta de Moebius*, no. 5 (1999). <http://www.moebio.uchile.cl/05/psicoanalisis.html>
- Feyerabend, Paul Karl. *Consolations for the Specialist, in Criticism and the Growth of the Knowledge*. New York: Barnes & Noble inc., 1970.
- Fichte, Johann Gottlieb. *El concepto de la teoría de la ciencia*. Buenos Aires: Ed. Instituto Filosofía UBA, 1949.
- Frege, Gottlob. *Estudios sobre semántica*. Barcelona: Orbis, 1984.
- Fresán, Javier. *Godel. La lógica de los escépticos*. Madrid: Nivola, 2007.
- _____. *El sueño de la razón. La lógica matemática y sus paradojas*. Madrid: Editec, 2011.
- Freud, Sigmund. 1895. “Proyecto de psicología”. En *Obras completas*. Vol. 1, 323-446. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- _____. 1896. “Carta 52 a Wilhelm Fliess”. En *Obras completas*. Vol. 1, 274-80. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- _____. 1905. “Tres ensayos para una teoría sexual”. En *Obras completas*. Vol. 7, 109-224. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- _____. 1914. “Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico”. En *Obras completas*. Vol. 14, 1-64. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- _____. 1915. “Pulsiones y destinos de pulsión”. En *Obras completas*. Vol. 14, 105-34. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- _____. 1920. “Más allá del principio de placer”. En *Obras completas*. Vol. 18, 1-62. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- _____. 1924. “El problema económico del masoquismo”. En *Obras completas*. Vol. 19, 161-76. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- Galeano, María Eumelia. *Metodología de la investigación cualitativa*. Medellín: Fondo Editorial Eafit, 2000.

- Guthrie, William Keith. 1965. "La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito". En *Historia de la filosofía griega*. Vol. 2, 389-513. Madrid: Gredos, 1993.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Hachette, 1956.
- _____. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Vol. 1. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1979.
- _____. *Filosofía de lo real*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- _____. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Ciudad de México: Porrúa, 1990.
- Inwood, Brad. *The Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Jaspers, Karl. *Psicopatología general*. Buenos Aires: Beta, 1970.
- Kant, Immanuel. *Lógica*. Madrid: Akal, 2000.
- _____. *Crítica de la razón pura*. Ciudad de México: Taurus, 2006.
- Kirk, Geoffrey, John Raven, y Malcolm Schonfiel. *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos, 1987.
- Klappenbach, Hugo. "Diferentes problemas y tradiciones en la psicología del siglo XIX". *Ideas* 14 (1994): 63-80.
- Kuhn, Thomas Samuel. *Reflections on my Critics, in Criticism and the Growth of Knowledge*. New York: Barnes & Noble inc., 1970.
- _____. *La estructura de las revoluciones científicas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Lacan, Jacques. *El seminario, libro 9: La identificación [1961-1962]*. Sin editar, 1961-1962.
- _____. *El seminario, libro 14: La lógica del fantasma [1966-1967]*. Sin editar, 1966-1967.
- _____. "De la estructura como 'inmixing' del prerrequisito de alteridad de cualquiera de los otros temas". En *Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre*. Editado por Richard Mackey y Eugenio Donato. Barcelona: Seix Barral, 1972.
- _____. *El seminario, libro 22: R.S.I. [1974-1975]*. Sin editar, 1974-1975.
- _____. *Seminario de Caracas*. Sin editar, 1980.
- _____. *El seminario, libro 1: Los escritos técnicos de Freud [1953-1954]*. Buenos Aires: Paidós, 1981.
- _____. *El seminario, libro 3: La psicosis [1955-1956]*. Buenos Aires: Paidós, 1984.
- _____. *El seminario, libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis [1964]*. Buenos Aires: Paidós, 1987.
- _____. *El seminario, libro 17: El reverso del psicoanálisis [1969-1970]*. Buenos Aires: Paidós, 1992.
- _____. *El seminario, libro 4: La relación de objeto [1956-1957]*. Buenos Aires: Paidós, 1994.

- _____. *El seminario, libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica [1954-1955]*. Buenos Aires: Paidós, 1995.
- _____. *El seminario, libro 20: Aún [1972-1973]*. Buenos Aires: Paidós, 1997.
- _____. *El seminario, libro 10: La angustia [1962-1963]*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- _____. “Lo simbólico, lo imaginario y lo real [1953]”. En *De los nombres del Padre*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- _____. *El seminario, libro 24: El fracaso del Un-desliz es el amor*. Ciudad de México: Ed. Ortega y Ortiz, 2008.
- _____. *Escritos*. Vol. I. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 2009.
- _____. *Escritos*. Vol. II. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 2009.
- _____. “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia analítica [1949]”. En *Escritos*. Vol. I, 99-108. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 2009.
- _____. “Del sujeto por fin cuestionado [1966]”. En *Escritos*. Vol. I, 223-231. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 2009.
- _____. “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en Freud”. En *Escritos*. Vol. II, 755-88. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 2009.
- _____. *El seminario, libro 19: ...O peor*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Laercio, Diógenes. *Vidas de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza, 2007.
- Lakatos Imre. *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*. Madrid: Tecnos, 2001.
- _____. *Escritos filosóficos 1. La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza, 2007.
- _____. *Escritos filosóficos 2. Matemáticas, ciencias y epistemología*. Madrid: Alianza, 2007.
- Lange, Federico Alberto. *Historia del materialismo*. Vol. 1. Madrid: D. Jorro, 1903.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Advertencia a la parte general de los principios de Descartes*. Ciudad de México: Olaso, 1982.
- _____. *Escritos Filosóficos*. Madrid: A. Machado Libros, 2003.
- Lenoble, Robert. “Orígenes de la pensée scientifique modernidad”. En *Obra colectiva. Historie de la science*. Paris: Pleyade, 1957.
- Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Łukasiewicz, Jan. *La silogística de Aristóteles desde el punto de vista de la lógica formal moderna*. Madrid: Tecnos, 1977.
- Marx, Karl. *Escritos sobre Epicuro, 1839-1841*. Barcelona: Crítica, 1988.
- Mates, Benson. *La lógica de los estoicos*. Madrid: Tecnos, 1985.

- Maziarz, Edward, and Thomas Greenwood. *Greek Mathematical Philosophy*. New York: Barnes & Noble inc., 1995.
- Mitchell, Stephen, y Margaret Black. *Más allá de Freud. Una historia del pensamiento psicoanalítico*. Barcelona: Herder, 1984.
- Newman, James Roy. *El mundo de las matemáticas*. Barcelona: Grijalbo, 1983.
- Nietzsche, Friedrich. *Los filósofos preplatónicos, 1872-1873*. Traducido por Francesc Ballesteros Balbastre. Madrid: Trotta, 2003.
- Platón. "Crátilo". En *Diálogos*. Vol. 2. Madrid: Gredos, 1983.
- _____. "Fedón". En *Diálogos*. Vol. 3. Madrid: Gredos, 1986.
- _____. "República". En *Diálogos*. Vol. 4. Madrid: Gredos, 1986.
- _____. "Teeteto/Sofista/Político". En *Diálogos*. Vol. 5. Madrid: Gredos, 1988.
- _____. "Filebo". En *Diálogos*. Vol. 6. Madrid: Gredos, 1992.
- Poincaré, Henri. *Filosofía de la ciencia*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.
- Pommier, Gérard. *Cómo las neurociencias demuestran el psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra Viva, 2010.
- Popper, Karl. 1963. *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Barcelona: Paidós, 1983.
- _____. 1972. *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*. Madrid: Tecnos, 1974.
- Poratti, Armando, Conrado Eggers Lan, M^a Isabel Santa Cruz de Prunes, y N. L. Cordeiro, *Los filósofos presocráticos*. Vol. 3. Madrid: Gredos, 1980.
- Rapaport, David. *Psychology, a Study of a Science*. New York: Koch, 1958.
- Reale, Giovanni, y Dario Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Vol. 1. Barcelona: Herder, 1995.
- Rodríguez, Carlos. "Epistemología del psicoanálisis relacional". *Clínica e Investigación Relacional* 1, no. 1 (2007): 9-41. http://www.psicoterapiarelacional.es/CeIRREVISTAOnline/Volumen11Junio2007/CeIR_V1N1_2007_1CR_Sutil/tabid/258/Default.aspx
- Schrödinger, Erwin. *Ciencia y humanismo*. Barcelona: Tusquets, 1998.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Vols. 1 y 2. Traducido por Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2004-2005.
- Sexto Empírico. *Esbozos pirrónicos*. Madrid: Gredos, 1993.
- Solms, Mark. "Entrevista. Neuropsicoanálisis". *Mente y cerebro*, no. 18 (Mayo-Junio 2006): 74-75.
- Solms, Mark, y Oliver Turnbull. *El cerebro y el mundo interior. Una introducción a la neurociencia de la experiencia de la experiencia subjetiva*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2004.

_____. “¿Qué es el neuropsicoanálisis?”. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria* 9, no. 2 (2013): 153-65.

Tomás de Aquino. *Summa Theologica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951.

Uribe, Juan Manuel. “Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza”. *Affectio Societatis* 8, no. 15 (2011). <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis/article/view/10805/9978>

Uribe, Juan Manuel. “Propedéutica á réfléchir sur Bejahung”. YouTube Video. 45:18. Conferencia sobre la Bejahung, por Juan Manuel Uribe, para seminario *La voz en la psicosis*, precedido por la doctora Olga Medina. Publicado por “judamar333”, abril 15, 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=f4ctvNZEql0>

Índice analítico

A

Adler, Alfred, 95, 119
Aquino, Santo Tomás de, 14, 56
arché, 13, 22, 25
atomismo, 14, 30, 32, 33, 37
atomistas, 29, 31, 33, 34, 35
axioma(s), 43, 82, 83, 140, 144, 154, 160
 de lo inconsciente, 116

B

Bacon, Francis, 63

C

ciencia
 moderna, 12, 22, 39, 40, 61, 67,
 83, 90
 positiva, 49, 79, 136, 140
clínica psicoanalítica, 120
conocimiento
 objetivo, 13, 22
 positivo, 16

D

demarcación, 80, 81, 87, 104

 científica, 82
 criterios de, 81, 89
 parámetros de, 86
 problema de la, 92, 112
 términos de, 86
demarcacionismo popperiano, 96, 98
Demócrito, 14, 28, 31-39
 propuesta teórica de, 35
demostración, 22, 23, 46, 48, 49, 62, 63,
 68, 69, 140, 147, 156
 científica, 18
 silogística, 63
 teoría de la, 46
determinismo, 29, 30, 38, 39, 123
 del número, 26
 sometimiento del, 32
dialéctica, 40, 42, 44, 60, 72, 77, 138,
 142, 147, 162
 de las posiciones, 121
dialécticos, 42

E

enfermedades, 106
 mentales, 106, 109
epistemología(s), 10, 18, 20, 23, 70, 81,
 86, 90, 91, 100, 123, 137, 156, 157

científica, 137
 clásicas, 137, 163
 de la ciencia, 84, 91
 de las ciencias positivas, 158
 del psicoanálisis relacional, 123
 escolástica, 102
 fértil, 101
 habitual, 101
 historia de la, 156
 histórica, 81
 inútil, 102
 modernas, 12, 24
 superficial, 102
 útil, 101, 103
 viva, 101
 estoicismo, 53
 estoicos, 12, 14, 49-52, 54, 59
 Eysenck, Hans, 96, 97

F

falsación, 82, 90, 96, 98, 112
 criterio de, 82
 imposibilidad de, 92
 reglas de, 89
 falsacionismo
 crítico, 85
 ingenuo, 89
 sofisticado, 89, 163
 freudismo, 90, 107, 117, 132, 161,
 164, 165
 interpretaciones del, 119
 Freud, Sigmund, 19, 91-93, 95, 97, 106,
 107, 110, 113-115, 117-119, 126-131,
 141, 144, 146, 148, 150, 158, 159, 161

G

geometría, 26, 41, 82, 83, 152
 euclidiana, 83, 85
 geodésica, 43
 griega, 43

H

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 15,
 31, 32, 75-78, 118, 142

I

identidad, 61, 142, 144
 de semblante, 142
 epistémica, 116
 freudiana, 119
 imposibilidad de, 148
 principio de, 151
 inducción, 63, 64, 93

J

jonios, 25, 39
 Jung, Carl Gustav, 95, 119

K

Kant, Immanuel, 15, 51, 70, 72, 73, 74,
 76, 77, 109, 118, 129, 152
 Klein, Melanie, 117, 120, 135

L

Lalengua, 153
 Leibniz, Gottfried, 15, 67, 68, 69
 lekta, 52
 lekton, 52, 53
 Leucipo, 30, 32, 33, 34
 lingüística, 14, 52, 58, 60, 141, 144, 161,
 165, 167
 lógica
 aristotélica, 51, 56
 estoica, 51, 54
 general, 15, 71, 73, 74
 medieval, 14, 56-58
 moderna, 14, 51
 pura, 72, 73
 transcendental, 70-72, 74, 152

lógica del fantasma, 151, 152
 lógica de Port Royal, 56, 57
 lógica-matemática, 139

M

matema(s), 140, 141, 151
 utilización del, 141
 matemáticas, 13, 17, 26, 42, 43, 48, 82,
 156, 161
 discursos de las, 149
 exactitud de las, 18, 140
 griegas, 43
 puras, 41
 metafísica, 13, 15, 70, 72, 76, 92-94
 antigua, 76
 platónica y aristotélica, 76
 metalógica, 70, 74
 modernidad, 14, 21, 41, 43, 49, 57, 60,
 64, 76-78, 142, 143, 157, 163
 científica, 67
 filosófico-científica, 28

N

necesidad natural, 35, 36
 neuropsicoanálisis, 17, 117, 121, 126,
 127, 128, 130, 131
 No-Todo, 146, 150, 151

O

objeto *a*, 153, 163
 Ockham, Guillermo de, 14, 56, 58

P

patología(s), 106
 mental(es), 107, 108
 Platón, 12, 39, 40, 42, 50, 102
 Popper, Karl, 16, 81, 85, 89-93, 95, 96,
 99, 100, 110, 111, 112, 157

posfreudianos, 53, 90, 115, 117, 132,
 141, 144, 146, 150, 159, 161
 posfreudismo, 90, 132, 159, 161,
 164, 165
 presocráticos, 12, 24
 principio de no contradicción, 62, 64,
 69, 77, 142, 151, 160
 procesos de abstracción, 13, 21
 proposiciones
 atómicas, 53
 moleculares, 53
 pseudociencia(s), 81, 82, 87, 90-94, 96,
 101, 116, 156
 psicoanálisis
 lacaniano, 17, 18, 60, 132, 138, 141,
 142, 144, 151, 154, 162
 relacional, 117, 121, 123-125, 160
 psiquismo, 120
 conflictos del, 116
 energética del, 116
 humano, 114
 movimiento del, 116

R

racionalidad, 18, 62, 100, 139
 científica, 83
 lógico-matemática, 83
 práctica, 100
 razonamiento, 46, 47, 49, 67
 científico, 47
 demostrativo, 48
 no demostrativo, 49
 refutabilidad, 82, 95, 96, 113
 represión, 113, 115, 116, 128
 agente de la, 128
 grado hipertrófico de la, 120

S

saber psicoanalítico, 19, 91

significante, 17, 52, 116, 133-135, 142-146, 149, 153, 162
acción del, 139
de la ley, 166
efecto del, 142
estructura del, 143
evidencia del, 142
fálico, 145, 149
fonemática del, 153
identidad del, 148
lógica, 153
sophos, 13, 23, 25
status científico, 19
del psicoanálisis, 16

T

teoría analítica, 94, 96, 97, 99, 113, 114
teorías rivales, 111, 116, 117, 119

U

universales, 14, 16, 48, 60, 61, 65, 69, 75, 78, 143, 151, 154, 156, 167
de la naturaleza, 70
lógicos, 156

Uno

cualitativo, 31, 32
cuantitativo, 30-33

V

verdades de hecho, 69

W

Watson, John B., 109
Wernicke, Carl, 108



Esta publicación
se compuso en
caracteres *MinionPro*
y *MetaPro*.

FEBRERO DE 2018

Si no se puede revisar el psicoanálisis con las herramientas propias de la ciencia, con las epistemologías y sus criterios de validación, no podrá decirse que se eleve por encima del estatuto de un saber pseudocientífico, religioso y lleno de vericuetos propios de saberes gnósticos, de los saberes para iniciados y constituidos desde cenáculos diferentes a los centros de la ciencia y la universidad.

Muchas preguntas se suceden de este hecho: ¿las investigaciones que se adelantan en el campo del psicoanálisis son de carácter científico? ¿Existe la posibilidad de que una investigación con el psicoanálisis se llame científica? ¿Se puede trabajar científicamente en psicoanálisis? En fin, podrían hacerse muchas otras preguntas al respecto; empero, de lo que se trata es de saber si el psicoanálisis, como un saber bien constituido, puede o no elevarse a la condición de un programa de investigación científica.

