

UNIVERSALES

Alexander Koyré, su influencia en Jacques Lacan –Ciencia, creencia e ideología–

El siguiente texto de Guillermo Ranea corresponde a la intervención en el primer debate del ciclo Pragma Crítica titulado “Creencia e ideología –psicoanálisis entre ciencia y religión–”, organizado por la Asociación de Psicoanálisis de La Plata, el viernes 25 de Abril del año 2014, en la Biblioteca Central de la Provincia de la ciudad de La Plata. En el mismo participaron también Germán Schwindt y quien escribe esta presentación.

A partir de los términos propuestos por Enrique Acuña para analizar la relación que el psicoanálisis mantiene con la ciencia y la religión, esto es diferenciar “creencia e ideología”, la presencia de Guillermo Ranea como investigador en historia de la ciencia, sirvió para entender el contexto que da marco al escrito de Jacques Lacan “La ciencia y la verdad” (1965). Sabemos que es allí donde Lacan define el estatuto del sujeto sobre el que opera el psicoanálisis, el sujeto de la spaltung freudiana, a partir de un giro histórico sin precedentes: el nacimiento de la ciencia moderna. Y es precisamente la referencia al filósofo francés de origen ruso Alexander Koyré la que le permite a Lacan introducir la hipótesis lacaniana del “sujeto de la ciencia”.



En tal sentido, Ranea nos puso al tanto de la figura emblemática de Koyré en la Historia de la ciencia, con sus antecedentes como historiador de las ideas religiosas y metafísicas, quien desde un férreo antipositivismo se detuvo en las “rupturas” históricas para plantear la novedad que implicó la revolución científica en el siglo XVII con la renovación de la subjetividad en tanto “mutación filosófica” y en tanto

Guillermo Ranea

Doctor en Filosofía (Universidad Nacional de La Plata), Profesor Full-time del Departamento de Historia de la Universidad Torcuato Di Tella (Buenos Aires). Becario de la Alexander von Humboldt-Stiftung (Bonn, Bad Godesberg, Alemania) (1985); John Simon Guggenheim Foundation Fellowship Award (Nueva York, EEUU, 1991); The British Academy Professorship Award (Londres, Reino Unido, 2003). Programa de investigación en curso: La recepción de Galileo Galilei en G. W. Leibniz, en particular en mecánica y tecnología.

» E-mail al autor

Eugenia Calvo

*Entusiasmo y generosidad
Fotografía digital, toma directa
63 x 83 cm
2007
Intervenciones con cúmulos de tierra,
piedras y arena sobre imágenes de
catálogos de decoración de interiores.*

“cambio radical de visión de la realidad”. Aquí tenemos precisamente la ruptura señalada por Lacan entre saber y verdad, un saber que antes del nacimiento de la ciencia moderna estaba unido indefectiblemente a la verdad religiosa.

Fátima Alemán

Ante todo, les agradezco la tozudez de seguir invitándome. La perspectiva con la cual quisiera plantearles hoy la cuestión de la creencia es la de un historiador de la ciencia, no la de un filósofo. En realidad no estoy muy seguro que sea posible trazar un límite tajante entre ellas, a pesar de los esfuerzos de diversas corporaciones universitarias en los más diferentes sitios del planeta. Sin embargo, esos esfuerzos llevan la delantera, y su éxito administrativo me hace temer que, de acuerdo con sus criterios, no he sido ni filósofo ni historiador de la ciencia. Un indocumentado en la comunidad académica.

Sea como sea, me he dedicado a la historia de lo que, con la ingenuidad de la traducción literal, suele llamarse desde hace unas décadas “ciencias duras”. No sé exactamente qué quiere decir esta expresión en castellano, pero sospecho que nada. Por lo demás, supone que existen las ciencias “blandas”. Escuché no hace mucho a alguien que hablaba también de “ciencias al dente”, intermediarias entre duras y blandas, pero no quise preguntarle a qué se refería con esa sugerencia gastronómica.

En la historia de las “ciencias duras” no aparece muy a menudo el nombre de Jacques Lacan. Cuando aparece es en medio de diatribas contra su incapacidad de hacer del psicoanálisis algo similar a la física de partículas. Es más, si hubiera comentado dentro de ese ambiente que participaría en una reunión de una Asociación de psicoanálisis, con la que, por otra parte estoy relacionado desde hace muchos años, me preguntarían “¿para hacer qué?”, “¿qué relación puede haber entre eso llamado psicoanálisis y la ciencia?”.

Creo que la ignorancia es responsable de esa actitud despectiva, o mejor, negadora. Esa ignorancia a su vez es en parte el resultado de la falta de divulgación entre legos de lo que es y hace el psicoanálisis, la clínica y el pensamiento de Lacan en particular. Cuando no sabemos de algo, imaginamos lo que mejor se nos parece. Vivimos en una época en la que nos estimulan para que confiemos en nuestras imaginaciones, en nuestras creencias en crudo, como si su análisis las pervirtiera. Nos enseñan a no dudar de lo primero que se viene a nuestra mente, a ser fieles incondicionalmente a nuestras creencias, a defender a ciegas nuestras ideologías. Es curioso que eso les pase también a quienes practican alguna de las “ciencias duras” cuando se enfrentan por el ejemplo con nuestro tema.

Esta situación es claramente visible en el mundo de habla inglesa. Ello debiera interesarnos dado que la historia de la ciencia está dominada desde la finalización de la segunda guerra mundial por criterios, temarios y dineros de ese mundo. Para competir con él es necesario tomar el ejemplo de la Comunidad Europea cuando logró tener un acelerador de partículas luego de unirse los presupuestos de varios de sus países integrantes. La historia de la ciencia que se desarrolla en países fuera del ámbito de la lengua inglesa suele ser de muy buena calidad; en Argentina somos muy pocos y para peor no hablamos mucho entre nosotros. Pero sus resultados sólo son visibles cuando por alguna razón se adaptan a los criterios editoriales y necesidades académicas de habla inglesa. El éxito local en cada país de origen depende de esa consagración, como si las universidades norteamericanas fueran el equivalente de Hollywood para el cine o la música.

Creo que en ese mundo científico de habla inglesa, en particular en EEUU, se tiende a ver en Jacques Lacan a un pensador con intereses filosóficos, científicos, lingüísticos, estéticos. Me atrevo a afirmar, con la audacia del *amateur*, que la clínica no es el centro de atracción en ese mundo que domina por otra parte a la actividad en historia de la ciencia. Hay excepciones, por supuesto, como es el caso del libro que una autoridad en filosofía e historia de la física le dedicó al psicoanálisis. Me refiero a *The Foundations of Psychoanalysis. A Philosophical Critique*, que Adolf Grünbaum publicó en 1984 en California University Press, en Berkeley, cuya seriedad y rigor superan con creces las

apreciaciones superficiales de Mario Bunge. Sin embargo, la tendencia general se orienta a ver cómo se relacionó Lacan con la filosofía de Martin Heidegger, por ejemplo, o con ciertas teorías científicas como si su interés hubiera sido el de un filósofo o un matemático.

A pesar de esta dificultad, o tal vez gracias a ella, en el mundo de habla inglesa se ha prestado atención a la vinculación que tuvo Lacan con los historiadores de la ciencia. En particular es interesante que en los estudios dedicados a Lacan en ese contexto se subraye la relación que mantuvo con quien es considerado como uno de los más influyentes de los historiadores de la ciencia del siglo XX. Se trata de Alexandre Koyré, con cuya obra estuvo en contacto desde la lectura de *La philosophie de Jacob Boehme*, que Koyré publicó en 1929 en la casa editorial J. Vrin, de París. Su relación es doblemente interesante debido a que si bien se trata de uno de los principales historiadores de la ciencia del siglo pasado, era filósofo de formación. Su influencia y autoridad es tal que a pesar de la injerencia de la filosofía en su obra y en sus cursos, nadie pudo quitarle la ciudadanía de la comunidad de historiadores de la ciencia de habla inglesa.

El interés de Lacan por los cursos y escritos de Alexandre Koyré se debe sin duda a la perspectiva filosófica que éste tuvo en su trabajo como historiador de la ciencia. Recordemos que Koyré es el principal responsable de la difusión de la categoría de “revolución científica”, de la que dio una explicación cuya influencia no ha dejado de sentirse hasta el presente. Es el punto central del interés de Lacan. En *Radiophonie*, incluido en *Autres écrits* (2001), escribió “es bien sabido que todo lo que sé sobre la Revolución Copernicana me lo enseñó Alexandre Koyré”.

¿En qué fue tan importante Alexandre Koyré para Lacan como para atribuirle el haber sido su maestro en historia de la ciencia? La deuda que reconoce Lacan tiene que ver precisamente con el tema al que Koyré dedicó sus mejores páginas. Se trata de una visión novedosa y combativa acerca de cómo se explica la revolución científica del siglo XVII en Europa, un acontecimiento que habría marcado el comienzo de la modernidad y de la renovación de la idea de subjetividad.

¿Qué enseñó Alexandre Koyré sobre estos temas y por qué fue tan combativa su hipótesis en ese momento? Si bien nadie ignora que Koyré tuvo gran repercusión en historia de la ciencia, el hecho que haya influido en quienes no tienen que ver con ella, como Lacan, es una novedad. Pero saber que este hombre haya sido tan admirado por Lacan, no sólo sorprende a los historiadores de la ciencia, sino que también los fastidia. ¿Qué tiene que ver Lacan con un historiador de la ciencia? ¿Qué pudo haberle enseñado? La respuesta está en nuestro propio desconocimiento de la obra de Alexandre Koyré. Su obra escrita, fundamentalmente sus cursos, no está aún editada por completo, y en esos inéditos se encuentra en gran parte la respuesta a las preguntas que nos hemos formulado.

Como vimos, la formación que había recibido Koyré era fundamentalmente filosófica. No es exagerado afirmar que Koyré era básicamente un filósofo y piensa que no se puede entender la vida científica del pasado si no se lo hace con una perspectiva filosófica. Este punto de vista le interesó a Lacan. La explicación que da Koyré de la llamada revolución científica se basa en la suposición de que la modernidad en ciencia sólo se puede explicar por un cambio en la visión de la realidad que sufre la gente en esa época y que por eso mismo afecta también a los actores directos de la novedad. El problema que plantea Koyré es que para entender por qué se inició la ciencia moderna (sea lo que sea lo que ella signifique), es preciso explicar cómo y por qué se dio el cambio de visión de la realidad toda que la hizo posible y aceptable.

Estamos frente a un problema al que es difícil asignar una disciplina precisa para su tratamiento. ¿Qué es “un cambio de visión de la realidad”, un “cambio de mentalidad”, o expresiones similares? Koyré no da precisiones; se limita a sostener que sin ese cambio no se entiende por qué ciertas teorías y ciertas afirmaciones acerca de la realidad que habían sido elaboradas algunos siglos antes pero aceptadas por muy pocas personas, de pronto se transformaron, no solamente en verdades, sino en la descripción fiel de lo que para muchos es la realidad. Según Koyré, ese cambio no lo hizo la ciencia. La ruptura de lo que significa la modernidad en ciencia no fue el efecto de teorías científicas ni experimentos ni cálculos novedosos. Por el contrario, estos son el resultado de un cambio de visión de la realidad para cuya explicación no se puede apelar a la ciencia sin caer en un

círculo argumentativo vicioso. El cambio en la cosmovisión es tema de reflexión filosófica, según Koyré. O psicológica, podríamos atrevernos a sugerir.

Herbert Butterfield, experto en la historia política inglesa, da a esta idea un giro más radical aún en un libro que publica en 1949 con el título *Los orígenes de la ciencia moderna*. La ciencia moderna comenzó a darse “con transposiciones (o alteraciones) que se dieron en el interior de la mente de los científicos”, es decir, no con acontecimientos exteriores, como novedades técnicas o resultados de laboratorio, sino con un cambio en “la sesera”. Incluso llega a decir que ese cambio fue mucho más radical y más importante para la humanidad que la aparición del cristianismo.

Otra forma de plantear esta posición consiste en sostener que la ciencia moderna significó un cambio similar al que sufre una persona que se quita los anteojos que ha llevado desde su nacimiento. Esto plantea un problema adicional. ¿Puede uno cambiar permanentemente de anteojos, o en verdad Koyré sugiere que la revolución copernicana nos sacó los anteojos y empezamos a ver las cosas tal como ellas son? Son dos cosas totalmente distintas, como se puede ver con facilidad.

De acuerdo con la primera posición, Koyré afirmaría que es posible que haya muchas revoluciones científicas. Basta con que haya cambio de anteojos. Thomas Samuel Kuhn, influido por Koyré y por Butterfield, sigue esta línea en la que la creencia aparece como un tema central. La creencia se constituye con la aceptación de un paradigma, palabra muy maltratada y bastardeada que ya no tiene significado preciso alguno. Sin embargo, no es una palabra que pueda usarse para cualquier caso. Ella implica una visión completa de la realidad, pero fundamentalmente una visión asociada con un cambio en la disciplina que estudia esa realidad. De acuerdo con la segunda opción, la de sacarse los anteojos para ver lo que creemos es la verdadera realidad, habría una única revolución científica, la inicial, aunque se reproduzca en diferentes circunstancias posteriormente. Según Koyré, al sacarse los anteojos que la habían lastrado durante siglos, la humanidad se enfrentó con una realidad en la que era difícil, más aun, imposible creer. La revolución científica nos ha precipitado a una crisis de nuestras creencias.

Para Koyré, ese momento de cambio de mentalidad que se da en un lugar y época para los que no se ha logrado acuerdo aún pero que se identifica en algún momento entre los siglos XIV y XVII en el centro y sur de Europa, ese momento en el que un puñado de personas se quita los anteojos y salen a decirle a los demás “ahora vemos la realidad pero es una realidad distinta de lo que ustedes ven”, no es un cambio placentero. Si tenemos en cuenta la influencia que tiene sobre Koyré el pensamiento de Platón, tema central de sus cursos, se trataría de un cambio que nos recuerda la experiencia mística y científica de los pitagóricos que Platón describe en el mito de la caverna en *La República*. Como sabemos, se trata del relato de lo que le ocurre a quien logra romper mediante un rito de iniciación las cadenas que lo atenazan desde el nacimiento. Al girar el cuello, algo que no podía hacer por las cadenas, ve que la realidad en la que vivió hasta ese momento no era sino la sombra de otras realidades ubicadas en lo alto y a su espalda, y que a su vez esos nuevos objetos eran la representación de otros objetos más arriba aun en la caverna a los que se puede discernir gracias a una luz ennegecedora que viene de lo alto, una luz de la que no se puede nombrar sino con términos que sugieren su perfección.

Esa persona, una vez que termina de ascender por la caverna, enneguecido por esa luz de la perfección, baja y vuelve a sentarse junto a los otros encadenados y les dice “no crean en lo que ven; están equivocados: eso no es la realidad”. ¿Qué hacen entonces los encadenados? Lo matan, como a Sócrates, porque nadie disfruta cuando le perforan las creencias como pompas de jabón. Según Koyré, la crisis que se insinúa con la divulgación del copernicanismo en 1543 hace eclosión con la condena que sufre Galileo Galilei en julio de 1633. La revisión de las creencias aceptadas nunca es gratuita. La ciencia moderna nació con una experiencia similar a la del encadenado que se libera gracias a la filosofía de las cadenas de la creencia. Galileo propone una visión de la realidad, en la cual las creencias que se aceptan irreflexivamente son criticadas y en lo posible, sustituidas. Como dice Koyré, la ruptura de la ciencia moderna aparece cuando aceptamos que la única forma de explicar lo real es referirlo a lo imposible, es decir a entidades, a estados, a procesos que

sabemos de antemano que no son reales y en los que no podemos creer. Koyré no podía prever que algunas décadas después de su defensa de la ciencia como vencedora de las creencias, haya sido necesario hacer lo mismo con ella misma por haber gestado en su vientre un conjunto de creencias que esclavizan tanto como las del sentido común.

Esta discontinuidad entre creencia común y ciencia es parte importante de la deuda de Lacan con Koyré, pero también de la deuda de Louis Althusser con Lacan. Althusser rechaza la idea de ideología de Marx como una visión distorsionada de la realidad, como una inversión de la realidad, y la transforma en lo opuesto a la ciencia. La ideología sería el equivalente de la creencia, a la que se refería Koyré; se trataría de un conocimiento que no se puede explicar a sí mismo. En Koyré, la creencia es un conocimiento que no ofrece ninguna herramienta para analizarlo. Si queremos entenderla y romper con su autoridad es preciso salir del plano de la creencia, pasar al plano de la ciencia.

Hay una diferencia sin embargo entre el planteamiento de Koyré y el de Althusser. Siguiendo a Baruch Spinoza, Althusser sostiene que la ideología actúa como el primer grado del conocimiento del que habla Spinoza. Se trata de la experiencia cotidiana con los objetos y con los nombres con los cuales designamos las cosas. Es un conocimiento que no podemos abandonar nunca, que nos persigue toda la vida, pero que sabemos que está equivocado porque hay un segundo grado de conocimiento que es el de la causalidad, es decir, de la ciencia, que así nos lo indica. Las creencias, que según Koyré el científico moderno logró sacarse de encima, no mueren de acuerdo a Althusser siguiendo a Spinoza. Ellas no se pueden explicar por sí mismas, necesitan de otro conocimiento, pero a éste no se lo puede entender como el tercer estadio del positivismo de Comte, que desplaza y reemplaza por completo al estadio metafísico y religioso. El mundo de las creencias siempre está, como música de fondo de nuestra conciencia, aun cuando lo analizamos y creemos dominarlo. A diferencia del cambio de paradigma, del cambio de “sesera”, del cambio de “visión de la realidad”, que supone la desaparición de la creencia, Spinoza nos sugiere que el drama de la aparición de la ciencia moderna se da porque el otro actor, la creencia, no muere ni se debilita, sino que sigue en pie de combate con su nuevo enemigo, la ciencia. No está en juego pues cómo se podría destruir al otro actor, sino cómo se desarrolla el conflicto dramático entre ellos. En otros términos, cómo vivir en el mundo de la ciencia y a la vez en el de nuestras creencias, como anfibios en dos mundos que compatibilizamos de muy mala manera, el de la creencia y de la ideología, y el de la ciencia.

Texto establecido por Guillermo Ranea

Transcripción: Sebastián Ferrante

