

IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, XIX Jornadas de Investigación - VIII Encuentro de Investigadores del MERCOSUR.
Buenos Aires, 27, 28, 29 y 30 de noviembre 2012.

Título

6367 - SOBRE LA RAZÓN, LA FE Y EL OLVIDO DEL ACTO DE DECIR (1)

Título reducido

SOBRE LA RAZÓN, LA FE Y EL OLVIDO DEL ACTO DE DECIR (1)

Responsable de la Carga

Courel, Raúl

Autor/es

COUREL RAÚL

Institución que acredita y/o financia la investigación

Universidad de Buenos Aires

Area

Psicoanálisis

Modalidad de Presentación

Acreditado

Resumen

Explorando antecedentes del olvido del acto de decir, que el psicoanálisis reconoce en la subjetividad científica, se consideran aspectos de la compaginación teológica de la fe cristiana con la razón en la fundación de la ciencia moderna. Se sitúa allí la fórmula de Lacan “Dios es el decir”. Se observa que, a diferencia del desconocimiento de la función del decir propio del discurso de la ciencia, tanto la religión cristiana como su teología estuvieron y están advertidas del carácter fundacional del decir. Se destaca que éstas, no obstante,

han encarado los conflictos del ser humano en lo real del lenguaje para resolverlos no diciendo sino callando.

Palabras Clave

Razón fe ciencia decir

Título en inglés

ON REASON, FAITH AND FORGETFULNESS OF THE ACT OF SAYING

Resumen en Inglés

Exploring antecedents of forgetfulness of the act of saying that psychoanalysis recognizes in scientific subjectivity, we consider aspects of theological agreement between Christian faith and reason in the foundation of modern science. We place there Lacan's formulation: "God is the saying". We observe that while in science's discourse lack of recognition of the function of speech is reaffirmed, in Christian religion and theology this function is clearly acknowledged. It is remarked that, however, they try to solve human conflicts in the real level of language by silence, not by saying.

Palabras Clave en Inglés

Reason faith science speech

Contenido del Trabajo

La religión cristiana tuvo una función clave en las transformaciones discursivas que dieron lugar a la invención del psicoanálisis, que se habían iniciado con la escritura alfabética, la filosofía y el pensamiento matemático en la Grecia clásica (cf. Havelock, 1968). La historia del cristianismo muestra cómo la propagación de esta fe no detuvo el pensar helénico sino que se valió de él, hasta hacerse parte necesaria de la construcción del mundo que conocemos hoy, apoyado en la escritura matemática depurada de verba que tomó cuerpo en la ciencia moderna desde el renacimiento en adelante.

El filósofo romano Boecio (470-525dc), que escribió *La Consolación de la Filosofía* (Boecio, 518), es considerado el principal profesor de lógica del

Medioevo, hasta que recién en el siglo XIII se cuenta con una traducción completa del *Organon* de Aristóteles, de la cual la lógica de Boecio era un comentario (Gilson, 1952, pp.131-133). E. Gilson hace notar que Boecio, para quien el amor a la sabiduría es también búsqueda de Dios y amor a Él, encuentra en la filosofía el consuelo que le permite despreciar los bienes de este mundo en pos de otro imperecedero (idem.).

Si bien la obra de Boecio es de filosofía, no doctrinaria de la fe cristiana, fue especialmente valorada en la elaboración teológica medieval, al punto que su autor fue beatificado por el Papa León XIII en 1891 (Thierry Dutour, 2005). San Anselmo estaba en ese camino cuando sostenía, a fines del siglo XI, que el hombre dispone de la fe y de la razón como dos fuentes de conocimiento igualmente importantes y que, si está afirmado en la fe, nada obsta para que se esfuerce en comprender racionalmente su creencia (Gilson, 1952, p.227).

En la tarea de acomodar la fe con la razón también se intentaron soluciones de compromiso, como es el caso del averroísmo en el siglo XIII con su doctrina de la doble verdad, que procuraba mantener el pensamiento aristotélico por un lado y la fe cristiana por otro (pp.511-527). Pero le cabrá finalmente a Santo Tomás (1225-1274), en ese mismo siglo, producir una más acabada armonización entre la fe cristiana y la razón. Fue su obra la que hizo el pasaje decisivo de la filosofía a la teología cristiana en el Medioevo tardío, produciendo la construcción teológica hasta entonces más sistematizada para demostrar racionalmente los datos de la fe cristiana.

Nuestra inteligencia, pensaba Santo Tomás, no puede abarcar la esencia de Dios ni formular ninguna definición de ella (Tomás de Aquino, 1273, pp.30 y 31). El hombre no puede tener conocimiento de las mayores verdades de manera directa, sólo accesibles por la revelación (Gilson, 1952, p.491). El tomismo, destaca Gilson, “arranca a la razón humana la dulce ilusión de que conoce las cosas en sus razones eternas” (Gilson, 1952, p.501). La idea será compatible con que la ciencia asiente su saber en lo que procede del cálculo y la demostración y no de los sentidos. Es el concepto de que la verdad, sea la revelada por la fe o la demostrada por la razón filosófica o por la ciencia, no puede ser conocida por evidencia directa.

Para que surja la ciencia moderna será preciso, además, que la pureza de las matemáticas sea utilizable en este mundo, posibilidad que comenzará a realizarse sobre los cielos, con la astronomía, hasta extenderse sobre la tierra con la física desarrollada por Newton. La perfección platónica de las ideas se escribiría así en el mundo tangible e imperfecto de los hombres, incorporándose en él como física-matemática. Para ello fue necesario tanto que la religión se valga de la

filosofía nacida en Grecia como que ésta haga lugar al cristianismo. Esa fue la tarea de la teología, llamada también “filosofía cristiana”, que llegaría a su culminación en el siglo XIII, con Santo Tomás (Gilson, 1952). Se produjo allí un nuevo “clivaje entre el saber y la verdad”, reconocido en estos términos por Lacan, que ahora tomaba la forma de una separación clarificada entre el campo de la razón y el de la fe (S13, 1965-1966, 19 de enero de 1965).

Ese clivaje no fue sólo distinción, fue también barrera a no trasponer, una que permitía la distribución de dominios y una compaginación, un acuerdo político, entre la religión y la ciencia moderna. Gilson así lo reconoce cuando expresa: “una doble condición domina el desarrollo de la filosofía tomista: la distinción entre la razón y la fe, y la necesidad de su concordancia” (Gilson, 1952, p.491). El tomismo, de esta manera, implicaba la posibilidad de que la demostración racional, matemática y lógica, se extendiera a sus anchas, a condición de admitir que nuestra inteligencia no puede alcanzar la comprensión de la esencia de Dios, reservada sólo a la vía de la revelación (Tomás de Aquino, 1273, pp.30 y 31).

La adopción del tomismo por la iglesia de Roma fue un requisito de contexto que el renacimiento necesitó para aflorar, crecer y ser el caldo de cultivo de la futura ciencia, la cual, a su vez, catalizaría el desarrollo del capitalismo. La importancia que dará Lacan a Santo Tomás en la construcción del pensamiento moderno está presente cuando utiliza el término *sinthome*, versión antigua, latinizada, del actualmente usado *symptôme*, en el que la letra “y” griega es un rastro dejado por las reacciones a los latinismos eclesiásticos que se hacían oír en Francia en los tiempos de Rabelais (S23, 1975, p.160).

La palabra *sinthome*[1] no sólo remite por homofonía a *Saint Thomas* sino también a *saint homme*, hombre santo, sugiriendo la comparación entre los santos cristianos medievales y los hombres santos de la antigüedad tardía (Brown, 1979). La atopía propia de la posición del psicoanalista se aproxima a la de los segundos, radicalmente exteriores a las esferas de los poderes oficiales, distinguiéndose de la de los primeros, asimilada por las jerarquías de la iglesia.

El tomismo había habilitado discursivamente la extensión del concepto de que el pensamiento debe basarse en reglas simples y universales. Ésta fue una condición, por ejemplo, del pensamiento de Maquiavelo (1469-1527), que propondría la separación del poder político del de la iglesia. Más allá del rechazo que provocó en esta última, que le significó la excomunión por ateo y diabólico, sus ideas eran consonantes con lo que se había tornado cierto y sostenible en esa época. Ya en el siglo XVII, Descartes resumiría los procedimientos de la razón desplegados en la elaboración de los saberes en Occidente durante los siglos previos. Está allí su *Discurso del Método*, al que pensó titular, vale la pena

mencionar, *Proyecto de una ciencia universal que pueda elevar nuestra naturaleza a su más alto grado de perfección* (Descartes, 1637). Mencionemos también que el paso dado por Santo Tomás en el siglo XIII está atrás del de Adam Smith (1723-1790) que, tres siglos después y ya en el ámbito del protestantismo, atribuiría al libre juego entre la oferta y la demanda la función de equilibrar en el mercado el interés individual con el de la sociedad.

Asegurada la fe mediante una rígida separación entre lo demostrable y lo revelable, el altar podrá mutar a la que será la mesada del laboratorio experimental, donde el hombre tiene el objeto de su pensamiento en las manos. El antecedente es la eucaristía: la carne y la sangre de Cristo encarnadas en el pan y el vino manipulados por el sacerdote. El altar cristiano está a medio camino entre el de los sacrificios del templo de Jerusalén y la mesa en la que Vesalio (1514-1564) realizaba sus disecciones y, más en nuestro tiempo, la del laboratorio de genética dedicado a crear nuevas especies biológicas.

Las controversias entre ciencia y religión alimentadas por la *doxa* positivista encubren la habilitación discursiva para pensar las nuevas ciencias que produjo el tomismo. La inquisición padecida por Galileo, cabe considerar, mostró un desfase de los conductores de la iglesia de ese tiempo respecto del estado real de la doctrina, como demuestra la reivindicación llevada a cabo por el Vaticano en nuestro tiempo. Descartes, formado en el tomismo, quería que la filosofía fuera cristiana y combatía la ciencia antigua por ser pagana (cf. Kojève, 1964, p.4), escribiendo el método con el que se construía la nueva ciencia apoyado en la matemática como fuente cabal de sus certezas. Compaginaba la religión y la ciencia razonando de este modo:

Volviendo a examinar la idea que tenía de un Ser perfecto, encontraba que la existencia estaba comprendida en ella, de la misma manera que está comprendido (...) en la de una esfera el que todas sus partes disten igualmente de su centro (...) por consiguiente, que Dios, ese Ser tan perfecto, es o existe, lo encontraba por lo menos tan cierto como pudiera serlo cualquier demostración de la geometría". (Descartes, 1637, p.75)

Es la idea de que la atribución de perfección no puede proceder, por una exigencia de razón, de la naturaleza defectuosa e imperfecta de los hombres, sino que debe serlo de la perfección de Dios mismo, que no podría, por consiguiente, no existir. Se trata de un argumento que conocemos como argumento de San Anselmo o argumento ontológico, que demuestra la existencia de Dios satisfaciendo sólo exigencias lógico formales, del mismo tipo que las que sostienen la certeza de que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos. Posteriormente, Kant, observando que el argumento es apriorístico, lo

refutará sosteniendo que dar una definición por medio de la razón no es suficiente para aseverar la existencia de lo definido. Según sostendrá, ninguna existencia puede ser afirmada a partir de un análisis solamente conceptual.

El argumento ontológico ha sido muchas veces rebatido y muchas reafirmado. Es el caso, por ejemplo, de Kurt Gödel, que ofreció una nueva demostración lógica de la existencia de Dios (Gödel, 1970, pp. 403-404). Los casos distan de ser pocos o no significativos. En el texto de una conferencia dictada en 2007 por el físico Stephen Hawking sobre la búsqueda de una teoría unificada para la física, advertimos que si reemplazamos el término “existe” cada vez que aparece por la expresión “se sostiene”, la argumentación se mantiene incólume. La observación deja ver el pasaje, sin solución de continuidad, de la consistencia lógica del argumento a la afirmación de la existencia (Hawking, 2007). No se trata, sin embargo, de una argumentación propiamente teológica, sino de la utilización de las palabras con sus acepciones coloquiales corrientes. Aquí Hawking simplemente practica el lenguaje como sus contemporáneos, tanto cuando habla como cuando escribe. No se elucidan ni siquiera explicitan las categorías con que construye su discurso. Por esta razón no suena discordante que al plantear el problema de la posibilidad de una teoría física unificada, el autor se deslice de las consideraciones físicas a otras teológicas, pasando, también sin solución de continuidad, del campo de la razón al de la fe. Se expresa de este modo: “si descubrimos una teoría completa, (...) sería el triunfo definitivo de la razón humana, pues entonces conoceríamos la mente de Dios” (Hawking, 2007, p.139).

Santo Tomás distinguía más pormenorizadamente que Hawking entre lo que atañe a la razón y lo que atañe a la fe. El santo medieval explicaba que no es posible ninguna definición de la esencia divina (Tomás de Aquino, 1273, p.31), de modo que para él el logro de la unificación de la física no implicaría, como pregonan el físico contemporáneo, el conocimiento de la mente de Dios. De todos modos, Hawking no pretende que su ciencia desplace en nada a la teología, mostrándolo cuando dice: “Podemos preguntar por la naturaleza de Dios incluso si hay sólo una teoría unificada posible, es decir, tan sólo un conjunto de reglas o ecuaciones” (Hawking, 2007, p.138).

El hecho de que el argumento ontológico no cese de reaparecer en el seno de la ciencia contemporánea permite considerarlo como la presentación de un impasse del acomodamiento tomista entre la filosofía y la religión, que concierne al desconocimiento de las operaciones del sujeto en el lenguaje que advertimos en la civilización occidental. Un análisis detenido lleva a reconocer, atrás de la ciencia de Hawking y de la teología de Santo Tomás, un problema de la filosofía

que se remonta hasta la formulación de Parménides en el tercer fragmento de su poema: “es lo mismo pensar y ser” (Parménides, trad. de N. Cordero).

La ciencia moderna proviene, nota Lacan, “de un saber que ha progresado menos por su propio filtrado,(...), que por (...) un artificio, sin duda el de Descartes, (...) de remitir a Dios la garantía de la verdad” (S17, 1969-1970, p.171). Esa función de reafirmación última, observaba, “es la verdad por decreto”, para concluir: “Dios es el decir” (L, 1974, p.162). Descartes no podía reconocer que ponía a Dios en el lugar del decir porque no había aislado esta función. Al expresar su “cogito ergo sum”, señalará Lacan, no tenía en cuenta que para que ese pensamiento tuviera lugar el mismo Descartes tenía que decirlo (S11, 1964, p.43).

Este olvido del decir, desconocimiento reafirmado en el discurso de la ciencia, no está en la religión cristiana ni en su teología: ambas estuvieron y están advertidas del carácter fundacional del decir. La fórmula “Dios es el decir”, que Lacan produce en su lectura de Descartes, no sería rechazada por un religioso a condición sólo de invertirla: “El decir es Dios”. En efecto, Santo Tomás subrayaba que el verbo es parte de la naturaleza de Dios. “En Él”, escribía, “la inteligencia y la volición son una misma cosa que su ser (...) es necesario colocar en Dios la existencia del verbo” (Tomás de Aquino, 1273, pp.36 y 37).

Tanto el discurso religioso como después el teológico, a diferencia del de las ciencias, ha encarado los conflictos del ser humano –por ejemplo: entre lo ideal y lo concupiscente– en lo real del lenguaje, pero no para resolverlos diciendo sino callando. Es que, si bien la religión no olvida la función del decir, labora en el sentido de acotarla: “Virtud grande es callar”, enseña San Ambrosio, “guarda cuidadosamente la lengua, porque en el mucho hablar no faltará pecado” (San Ambrosio, 377, p.82). Lo referido permite advertir que el impasse concerniente al decir en que se encuentra la subjetividad científica no encuentra salida en la religión, condición que contribuye a situar la necesidad de discurso que ocasiona la invención del psicoanálisis.

1) Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación UBACyT "Psicoanálisis y psicosis social. Efectos del discurso psicoanalítico sobre la civilización occidental". Director: Prof. Raúl Courel. Programación 2011-2014. Instituto de Investigaciones, Facultad de Psicología, UBA.

[1] Aunque el término *sinthome*, en francés, a veces es traducido al castellano como *sínthoma*, hemos preferido mantenerlo sin traducción, subrayando que son inherentes al concepto mismo los rastros a los que conducen la etimología y filología del término en francés.

Bibliografía

Boecio, S. (518). La consolación de la filosofía. México, México: Ed. Porrúa, S.A., 1986.

Brown, P. (1979). La société et le sacré dans l'Antiquité tardive. París: Éditions Le Seuil, 1985.

Descartes, R. (1637). Discurso del Método - Reglas para la dirección de la mente. Barcelona, España: Hyspamérica Ediciones Orbis S.A., 1983.

Gilson, É. (1952). La filosofía en la edad media. Madrid, España: Ed. Gredos, 1985.

Gödel, K. (1970). Ontological Proof. En S. Feferman, J. W. Dawson Jr., W. Goldfarb, C. Parsons, R. M. Solovay, eds. (1995). Kurt Gödel Collected Works, Vol. III. New York: Oxford University Press.

Havelock, E. (1986). La musa aprende a escribir. Barcelona, España: Ed. Paidós.

Hawking, S. (2007). Teoría del todo. Buenos Aires: Ed. Debate, 2008.

Kojève, A. (1964). L'origine chrétienne de la science moderne [El origen cristiano de la ciencia moderna], en A. Koyré (1964), L'aventure de l'esprit, Mélanges. Histoire de la Pensée, XIII. Paris, Francia: Ed. Hermann. Trad.de Pincirolí, R., Dawidowicz, P. y Contreras, F., en <http://www.teebuenosaires.com.ar/> , 20-6-2011.

Lacan, J. (1964). El Seminario. Libro XI: Los cuatro conceptos fundamentales

del psicoanálisis. Buenos Aires: Ed. Paidós, 1987.

Lacan, J. (1965-1966). El Seminario. Libro XIII: El objeto del psicoanálisis. Ed. s. d.

Lacan, J. (1969-1970). El Seminario. Libro XVII: El reverso del Psicoanálisis. Buenos Aires: Ed. Paidós, 1992.

Lacan, J. (1974). La tercera. Actas de la Escuela Freudiana de París. VII Congreso, Roma, 1974. Barcelona, España: Ediciones Petrel S.A., 1980.

Lacan, J. (1975). Joyce El Síntoma. Conferencia del 16 de junio de 1975. En Lacan, J.(1975-1976). El Seminario. Libro XXIII: El Sinthome. Buenos Aires: Ed. Paidós.

Mugica, P.S.I. (1940). Diccionario Manual Latino-Español y Español-Latino. Madrid, España: Ed. Razón y Fe S. A., 1943.

Parménides, Poema (trad. Cordero, N.L). En Cordero, N.L. (2005). Siendo, se es. La tesis de Parménides. Buenos Aires: Ed. Biblos.

San Ambrosio (377). Tratado de las vírgenes. Buenos Aires: Ed. TOR, (s.d.año ed.)

Thierry Dutour (2005). La ciudad medieval: orígenes y triunfo de la Europa urbana. Buenos Aires: Ed. Paidós, 2005.

Tomás de Aquino (1273). Compendio de teología. Madrid: Hyspamérica Ediciones Orbis S.A., 1985.