



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas



Filosofía y psicoanálisis. Del *Cogito* de Descartes al sujeto del
inconsciente según Lacan

T E S I S

Que para obtener el grado de:
Doctor en Filosofía

Presenta:
Mauricio Ávila Barba

Asesor: Dr. Luis Tamayo Pérez

México, D.F.

1012

Agradecimientos

A la Universidad Nacional Autónoma de México, por la formación académica y el apoyo, especialmente:

a la Facultad de Filosofía y Letras,

al Instituto de Investigaciones Filosóficas y

a la Facultad de Psicología, particularmente, a la Dra. Zuraya Monroy Nasr por su invitación a participar en el proyecto “Instrumentos científicos históricos, cognición y enseñanza de la ciencia” (DGAPA-PAPIIT IN 401809)

Al Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos y a la Universidad Autónoma de Querétaro.

A mis profesores, que me compartieron y enriquecieron con sus conocimientos, por su paciencia y ayuda, especialmente:

al Dr. Luis Tamayo Pérez,

a la Dra. Zuraya Monroy Nasr,

a Dr. Alberto Constante López,

a la Dra. Laura Benítez Grobet y

a la Dra. Alejandra Velázquez Zaragoza.

Finalmente, al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) su apoyo para continuar con mis estudios.

ÍNDICE

Introducción	1
I. Descartes y la fundamentación del conocimiento	16
I. 1. El sujeto cartesiano de la ciencia	21
I. 2. Qué es meditar	27
I. 3. Apuntes sobre la noción de verdad en Descartes	33
II. Antropología moderna: dos lecturas de Descartes	45
II. 1. La antropología moderna: Descartes y Heidegger	54
II. 2. Verdad como <i>adaequatio rei et intellectus</i> y como <i>Alétheia</i>	61
II. 3. Otras perspectivas de la antropología moderna: Ernst Cassirer y Michel Foucault	72
III. Psicoanálisis y filosofía	90
III. 1. Freud y Lacan: sus vínculos con la filosofía	92
III. 2. Pensamiento francés: filosofía, psicoanálisis y estructuralismo	97
III. 3 Lacan y Descartes: el <i>sujeto de la ciencia</i>	119
Conclusiones	138
Apéndice I. <i>Cogito</i> e inconsciente	150
Apéndice II	157
Bibliografía	158

Introducción

En una entrevista a Michel Foucault realizada por Alain Badiou en 1965 para el programa de educación del Centre National de Documentation Pédagogique (CNDP), éste desarrolló una tesis histórica en torno a la naturaleza de la psicología. En esta conversación Foucault advirtió que tal cuestión puede tener, al menos, dos sentidos. En primer lugar, apunta a la tarea de dilucidar aquello de lo cual se ocupa la psicología, esto es, su objeto de estudio. En segundo lugar, la pregunta suscita otra interrogación trivial pero fundamental: ¿es la psicología una *ciencia*?; cuestión que se puede precisar si ponemos en claro qué entendemos por ciencia (Foucault 1996a, pp. 438 y ss.).¹

Lejos de apelar a una epistemología de carácter normativo como la de Karl Popper (su pregunta es literal: ¿qué es la ciencia?) o partir de un planteamiento historicista como el de Kuhn (¿cómo se desarrolla la ciencia?); Foucault, como apunta Guillaume le Blanche, emprende una arqueología de las *epistemes* que se dirige a poner en evidencia las condiciones de emergencia de los discursos sobre el saber en general en una época dada; llámense circunstancias filosóficas, económicas, científicas, políticas, etc. Con esto Foucault no sólo *reporta* la manera en que el saber se determina a partir de la constitución de nuevos objetos que surgen en cierto momento, además advierte cómo ellos se coordinan en una configuración epistémica coherente, un paradigma –o en sentido laxo: un marco teórico— que integra no sólo teorías también contempla las prácticas *propias* que implica un saber; cuestión que no tiene una función ideológica vinculada a una imperfección científica, pues las condiciones de emergencia no son “factores encubridores”: si la pregunta por la ciencia no es *literal*, la *episteme* de las *epistemes* que emprende Foucault no es un quitar aquello que vela la ‘Ciencia’ sino un elucidar las *condiciones* de formación de ésta.

Pero hay que aclarar con Deleuze que el saber no se confunde con la ciencia. El saber tiene por objeto una multiplicidad discursiva que éste por sí

¹ Cfr. Michel Foucault, “Filosofía y psicoanálisis”, <http://www.youtube.com/watch?v=Q9IJ4gpuX7U&feature=related> (último acceso: 22 de septiembre de 2011)

mismo describe en sus puntos singulares, en sus disposiciones y en sus funciones. Así, “toda práctica discursiva no coincide con la elaboración científica a la que pueda dar lugar; el saber a que da lugar no es ni el esbozo rudimentario ni el subproducto cotidiano de una ciencia construida” (Deleuze 2004a, p. 27). En consecuencia, en el contexto de *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*, Foucault entiende la *episteme*, en tanto *dispositivo discursivo*, como el conjunto de todos los saberes que han alcanzado el *status* de ciencia o de los diferentes discursos científicos. Pero esto no apunta a un sistema unitario, coherente y cerrado que implica una suerte de limitación histórica rígida de los discursos; no es la suma de los conocimientos o el estilo general de sus búsquedas practicado por los científicos; la *episteme* tampoco es una gran teoría subyacente. En todo caso, la *episteme* es un espacio de dispersión, un campo abierto a la proliferación y articulación de sistemas múltiples que se trastocan unos a otros; pero *sistema* tampoco denota una estructura, un “por debajo de” (Deleuze 2004a, pp. 11-30).

La ciencia es entonces una *forma* de la cultura. En otras palabras, es la forma como, dentro de una cultura determinada, se organiza el *saber* –las prácticas discursivas—, como se institucionaliza, crea un lenguaje propio y alcanza su *status* de *ciencia* (Foucault 1969, pp. 69-74). La psicología es una forma del saber, propia de la cultura occidental, que alcanzó su *status* de ciencia. Y aunque ésta nació, oficialmente, en el siglo XIX –el lugar y fecha de su inicio es Leipzig 1879, su padre Wilhelm Wundt—, la psicología tiene un origen (*Ursprung*) *perdido*, pues ella propiamente no *data* de este tiempo (*cf.* Rohde 1984); para Foucault, su origen –*Herkunft, Entstehung*, que define la historia como *wirkliche Historie* (*historia efectiva*) (Foucault 1971, pp. 145-149)—, por poner un ejemplo, puede remontarse a las prácticas pastorales de confesión.

El horizonte hermenéutico de Foucault se abre en los pliegues, fisuras, quiebres de las “historias regionales” –una historia de la locura, una historia de la clínica, etc.— y no se despliega en una Historia que se remonta a una suerte de primera causa de efecto universal, que unifica y da consistencia –como una mezcla homogénea entre lo idéntico y lo nuevo— al pasado y al presente. Esto es

lo que hace notar Paul Vayne cuando advierte que, desde sus primeros trabajos, Foucault emprendió en sus escritos de carácter arqueológico una lucha para desprenderse del prejuicio según el cual una historia sin causalidad dejaría de ser historia (Vayne 2008, p. 15 y ss.).

Para dar un paso adelante, Foucault apunta que la psicología está inscrita en los *eventos* que han caracterizado a Occidente, cuya *forma* de la cultura por excelencia es la filosofía (*cf.* 1971, pp. 145 -171; además, *cf.* Gadamer 1991, pp. 329 y 330). ¿Qué relación se reconoce entonces entre la psicología y la filosofía? Nuevamente Foucault señala que se pueden advertir al menos dos sentidos en esta pregunta. Por un lado, podría creerse que la psicología, a través de una suerte de *positivismo*, superó muchos problemas que tradicionalmente se habían formulado en el marco de la reflexión filosófica. En este sentido, aunque algunas teorías psicológicas como el conductismo o el funcionalismo eran *insuficientes* para resolver o disolver los problemas que acarrea el dualismo cartesiano, al menos podría creerse que ellas conducían a la ciencia por una senda prometedora. Por otro lado, podría considerarse a la psicología como una *forma* del saber que apareció en un *momento* de la historia de Occidente, que siguió de un evento de fundamental importancia: la aparición de la Antropología. Sumada a las tres preguntas cardinales de la filosofía que formulara Kant –qué puedo conocer, qué debo hacer y qué puedo esperar—, irrumpe una cuarta incógnita: ¿qué es el hombre? La modernidad sería un evento claramente marcado por el surgimiento de la antropología, con ésta también surgirían teorías del conocimiento estrechamente ligadas a una *psicología* de la conciencia (Cassirer 1984, p. 103).

Si bien para Foucault la antropología kantiana está detrás de la pretendida muerte del hombre –*slogan* de moda en los 60, cuya importancia no hay que soslayar para entender la *analítica de la finitud*, por lo menos la de Foucault y, en alguna medida, en Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty—; o en la aparición del psicoanálisis, se puede localizar otro punto de partida de la antropología inaugurada en la modernidad: el *cogito* cartesiano. En palabras de Ernst Cassirer,

no fue Kant sino Descartes quien fijara los límites del conocimiento al establecer qué clase de *objetos* son adecuados y *determinables* por éste.²

En las *Meditaciones metafísicas*, a través de las luces naturales del entendimiento –del correcto proceder del buen sentido, cosa mejor repartida en el mundo—, Descartes nos enseñó las bondades de la *epoché* escéptica y nos condujo hacia el primer principio arquimédico: la imposibilidad de dudar de la propia duda. De esta forma él nos condujo a la necesaria afirmación de la primera proposición de la ciencia y la filosofía: *pienso, luego existo*. Con esta sentencia, el pensamiento –definido como conciencia³— queda establecido como el ámbito en donde el conocimiento verdadero, claro y distinto, tiene lugar (Villoro 1965, pp. 8 y ss.). Así, siguiendo con Cassirer, la doctrina de Descartes inaugura la idea de que toda verdad se funda retrocediendo a la certeza de sí, en otras palabras, acudiendo al *sujeto de la ciencia*, cuyas ideas innatas y principios –junto con la experiencia— son el marco del conocimiento.

Para Heidegger, el peso y costo del *cogito* será brutal, pues gracias a la filosofía cartesiana

...la metafísica de la época moderna se caracteriza por el papel especial que desempeña en ella el “sujeto” humano y la apelación a la subjetividad del hombre. En el comienzo de la filosofía moderna se encuentra la tesis de Descartes: *ego cogito, ergo sum*, “pienso, luego existo”. Toda conciencia de las cosas y del ente en su totalidad es reconducida a la autoconciencia del sujeto humano como fundamento inquebrantable de toda certeza (2000b, p. 119).

De esta forma, Heidegger advierte que

...hay, hoy en día, una concepción conocida por todos, la concepción “antropológica”, que exige que se interprete el mundo a la imagen del hombre y que se suplante la metafísica por la

² Como ejemplo, basta con advertir la física cartesiana, la cual está centrada en las cualidades primarias de los objetos (longitud, anchura y profundidad). Las cualidades secundarias, como el color, la textura o el sabor, son dudosas.

³ Conciencia, en tanto saber *pleno* pues la proposición “pienso, existo” es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncio o la concibo en mi espíritu; *transparencia* de la conciencia consigo misma.

“antropología”. En todo ello ya se ha tomado una particular decisión acerca de la relación del hombre con el ente en cuanto tal (*idem.*).

La sentencia cartesiana *ego cogito, ergo sum*, desde este horizonte de comprensión, expresa una preeminencia del yo humano y con ella se inaugura una nueva postura del hombre: él se convierte en el fundamento y la medida de toda certeza y verdad.

En esta *trama* antropológica de Occidente, en donde queda fincada la centralidad del sujeto y la verdad reducida a la certeza, irrumpió el psicoanálisis con el descubrimiento de Freud: el inconsciente *des-cubierto* como un *texto*, como un lenguaje, según Lacan. Sigmund Freud destacó en su tiempo que el psicoanálisis había causado un efecto de escándalo del mismo orden que la cosmología de Galileo en el siglo XVII, o que la biología de Darwin en el siglo XIX. Freud se sumó entonces a la humillación *cosmológica* del hombre infligida por las revoluciones copernicanas y darwiniana. El ser humano dejó de concebirse como un ente privilegiado. Así, como observa el propio Freud, el hombre se encontró desposeído sucesivamente de tres ilusiones que lo *reconfortaban*: la ilusión de un acceso total a la *conciencia de sí*; la ilusión de su *coincidencia* con el centro del mundo, con Galileo; la ilusión de filiación genealógica singular, con Darwin (Freud 1917, p. 4).

El surgimiento del psicoanálisis, enmarcado en la *era* de la antropología, abrió una nueva área en la psicología que reestructuró las ciencias humanas, minó la psicología de la conciencia (ligada a la filosofía del sujeto de cuño cartesiano) y puso en evidencia que el “cuerpo mismo, la colectividad a la que pertenecemos, el grupo social, la cultura en la que vivimos formaban parte de nuestro inconsciente; descubrió que nuestros padres no son más que figuras dentro de nuestro inconsciente”.⁴ Podemos decir, en términos de la *doctrina* estructuralista, que el descubrimiento del inconsciente despojaría al sujeto (al “yo”, la conciencia o el alma) de sus tantas celebradas capacidades de libertad, autodeterminación,

⁴ Cfr. Michel Foucault, “Filosofía y psicoanálisis”, <http://www.youtube.com/watch?v=Q9IJ4gpuX7U&feature=related>, (último acceso: 15 de julio 2011).

autotrascendencia y creatividad, a favor exclusivo de estructuras profundas e inconscientes, omnipresentes y omnideterminantes; esto es, de estructuras *subyacentes* en relación con el “yo” (Reale 2005, pp. 824- 825). Como apunta Foucault:

[...en los] últimos años (estoy hablando como historiador de la cultura) se produjo un descubrimiento inesperado: al saber la existencia de relaciones formales que se pueden llamar también estructuras. Descubrimos también que estas relaciones existían y actuaban sin que el sujeto sea verdaderamente consciente de eso; consciente ante todo con sentido psicológico y luego también con sentido kantiano o cartesiano del término. Así es como, a través de la lingüística, a través de la lógica y a través de la etnología, se logró descubrir un sector que escapa de la conciencia, en el sentido comúnmente aceptado por la palabra (Foucault 1996b, p. 374).

En otras palabras, prosigue Foucault, gracias a la reflexión del inconsciente nos dimos cuenta, para hablar vulgarmente, que el hombre no existe. Y es exactamente lo que Nietzsche descubrió cuando, al afirmar la muerte de Dios, demostró que esta muerte no era simplemente el fin de la religión cristiana, sino el fin del hombre dentro de su realidad y su valor humanista (Foucault 1996b, pp. 374 y 375).

La referencia del psicoanálisis por la filosofía o viceversa tiene tantas aristas, encuentros y desencuentros, homenajes y rechazos, que es menester tratar de dar claridad al respecto. Ya lo advertía Tomas Kuhn en su obra *Las estructuras de las revoluciones científicas*: la posibilidad de la inconmensurabilidad de paradigmas no debe soslayarse, pues cada uno de ellos acarrea consigo presupuestos ontológicos, lógicos, metodológicos y epistemológicos particulares (Kuhn 1996, VII-XIV).

Con Lacan se puso en el centro la *paradójica* vecindad entre el psicoanálisis y la filosofía. Con él se manifiesta históricamente el encuentro –o encontronazo– entre los problemas de la filosofía y la *fundación* del psicoanálisis –o mejor dicho: el retorno a Freud. En “La science et la vérité” Lacan apuntó:

pudo observarse que tomé como hilo conductor el año pasado cierto momento del sujeto que considero como un correlato esencial

de la ciencia: un momento históricamente definido del que tal vez nos queda por saber si es estrictamente repetible en la experiencia, aquel que Descartes inaugura y que se llama *cogito* (Lacan 1966, 855 y 856).

Así, Lacan declara que es impensable que el psicoanálisis como práctica y que el inconsciente —el de Freud— como descubrimiento hubiesen tenido lugar antes del nacimiento de la ciencia, momento que ha sido llamado el siglo del genio (siglo XVII). Gracias a esta sujeción freudiana en la ciencia y su articulación con la filosofía cartesiana, Lacan pudo situar el psicoanálisis en su campo *propio* y fundar *debidamente* el inconsciente freudiano; esto frente a un psicoanálisis definido por las psicologías del *yo* anglosajonas.⁵

Con el *cogito* cartesiano, Lacan *redefine* al sujeto como lo que carece de identidad, o incluso como la propia falta. Pero el sujeto no es el inconsciente, el sujeto se *barre*, es barrido por el deseo, de ahí que sea imposible la idea de una definición del sujeto en *sí mismo*. Lacan hace notar entonces, como lo hizo Freud, que en la experiencia del psicoanálisis el *sujeto* ya no es *Él*, es tan sólo un *efecto* del lenguaje, pues queda sometido al significante y sólo *aquí* este sujeto puede encontrar *sus* definiciones. Sin embargo, el significante en la *identificación*, no puede dar al sujeto su identidad absoluta pues éste es una unidad puramente distintiva vacía de significados. Lacan propondrá entonces una definición del *sujeto* como un efecto del lenguaje: un significante es lo que representa al sujeto para otro significante (1966, p. 793 y ss.). Así, él apunta que:

Conceder esta prioridad al significante sobre el sujeto es, para nosotros, tener en cuenta la experiencia que Freud nos abrió de que

⁵ La Psicología del yo (*Ego psychology*) fue heredera del psicoanálisis freudiano, en concreto de la estructura psíquica propuesta en éste: 'Yo' 'Ello' y 'Supero yo'. Guardando toda proporción podemos afiliar en esta corriente psicológica a Karen Horney y a Heinz Hartmann. Uno de los puntos nodales de la psicología del yo consiste en postular que el 'Yo' es el eje de análisis para dar cuenta de la interacción entre el individuo y el mundo exterior: el 'Yo' es un supuesto indispensable para explicar tanto el desarrollo normal y patológico de los sujetos así como la posible integración de estos a la sociedad. En este sentido, el 'Yo' no sólo es la punta de un *iceberg* —para decirlo con Freud—, se antoja como un elemento a robustecer, a procurar en la práctica clínica. Es obvio pensar que esta propuesta da de cara contra un psicoanálisis que, en su regreso a la radicalidad de Freud, diluye al propio 'Yo' y no contempla el fortalecimiento de éste en la práctica psicoanalítica.

el significante juega y gana, si puede decirse, antes de que el sujeto se percate de ello, hasta el punto de que en el juego del *Witz*, del rasgo de ingenio, por ejemplo, sorprende al sujeto. Con su *flash*, lo que ilumina es la división del sujeto consigo mismo (1966, pp. 829 y ss.)

Gracias a la escisión del sujeto cartesiano –producto de la castración, de la ley, del lenguaje—, al debilitamiento de este sujeto que delimita los alcances de la razón y fundamenta el conocimiento, Lacan desprende una serie de consecuencias que definen al psicoanálisis en su regreso a la radicalidad del descubrimiento de Freud. Una de ellas es la distinción entre el saber y la verdad: en la dimensión del lenguaje el sujeto queda oculto de sí mismo en la verdad de su deseo pues el “Ello” habla de ‘Yo’ en su discurso sin que él lo sepa. En ese sentido, se puede decir que el deseo recubre estrictamente el registro del inconsciente. Así entonces, el sujeto en la verdad de su deseo puede ser considerado como sujeto del inconsciente. El “Ello habla de él”, “Ello” designa a este sujeto del inconsciente y constituye aquello de lo que estamos indefectiblemente separados al estar únicamente representados por el lenguaje. Es en la *verdad* del sujeto desbordado por el deseo, en donde encontramos ese otro saber, el saber del inconsciente (Cresta, 1998, p. 25). El concepto de *deseo* en el sujeto permitirá a Lacan entender la fisura de la ciencia entre el saber y la verdad: se opone al “yo lo sé y es verdad” de la ciencia moderna, el “creía no saberlo, pero lo sé”; o viceversa, “creía saberlo pero no lo sé”.

Manifestar la *paradójica* vecindad entre el psicoanálisis y la filosofía tiene diferentes posibilidades. Como apunta Slavoj Žižek, hay, al menos, dos modos de acercarse a la relación entre la filosofía y el psicoanálisis. Los filósofos por lo general buscan los supuestos, “los fundamentos filosóficos del psicoanálisis”. Desde esta postura, no importa que los psicoanalistas tengan una *actitud despectiva* con los filósofos, a pesar de todo, éstos deben confiar en una serie de presuposiciones conceptuales –la naturaleza de la conducta, de la realidad, etc.—, por lo que sólo es posible dentro de un cierto horizonte filosófico. Por otra parte, los psicoanalistas pueden complacerse con un “psicoanálisis de los filósofos”,

tratando de distinguir las motivaciones psíquicas que están por debajo de las actitudes filosóficas –el idealismo filosófico como el último vestigio de la creencia infantil en la omnipotencia de los pensamientos; un paranoico que busca la fundamentación última de todo lo *real* en un sistema filosófico completo, etc. (cfr. Žižek 1998, 3-5 y cfr. Assoun 2005, pp. 129 a 172).

En este trabajo no nos pronunciamos por una de estas posturas; aunque en algún momento puede ser pertinente traerlas a cuenta. Por el contrario, la apelación a Foucault nos pone en otro camino, en un análisis histórico-doctrinal del vínculo del psicoanálisis –por lo menos de ese que llamamos lacaniano, o al que llamamos freudiano— y de la filosofía, que nos conduzca a una suerte de paradójico *adentro-afuera*, pues ¿cualquier referencia al sujeto freudiano no es externa a la filosofía y, sin embargo, puede decirnos algo sobre el sujeto moderno cartesiano? Por ejemplo, George-Henri Melenotte señala que cuando Lacan recurre a Descartes, éste no se introduce en una crítica filosófica-epistémica, lo usa para dar cuenta del fenómeno que se lleva a cabo en la clínica. Este *recurso* no es gratuito. Siguiendo con Heidegger, el *cogito* cartesiano dio forma a nuestra modernidad y su elección responde a su propia relevancia en la cultura; paradójicamente, hasta sus críticos más acérrimos han sido acusados de cartesianos, un caso paradigmático son los neurocientíficos.

También hay que advertir que este trabajo podría conducirnos a lo largo de todos los textos de Lacan dándoles una apariencia de sistema. Sin embargo, dado que Lacan vio la necesidad de abatir la soberbia propia de todo monocentrismo, declaró que sus enunciados no tenían nada en común con una exposición teórica que consistiera en la autojustificación de una cláusula. Así, en tanto el lugar del discurso de Lacan es el seminario y no el escrito, en palabras de Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, es mejor leer un texto de Lacan, lo que quiere decir

...que es mejor [leer] cada uno de sus textos en tanto centro de concentración e instancia de repetición de todos los otros, es mejor leer uno como el texto único que pretende ser... Se trata, pues, de descifrar lo que, de un modo que se quiere inédito, culmina en lo teórico. La lectura se dirigirá a un “texto” cuya ubicación y régimen propio ignora al comienzo, y al cual se verá forzada a plantearle la

pregunta –si es que esto todavía puede ser objeto de una pregunta— por su naturaleza y su riesgo en tanto texto (1973, p.14).

Por otro lado, además de ceñirnos a esta advertencia de Nancy sobre la lectura de Lacan, para el buen curso de este trabajo fue indispensable entonces analizar el vínculo de Freud y Lacan con los filósofos y viceversa: la noción que ellos heredaron del *cogito* cartesiano y el *uso* que Lacan le da a la filosofía cartesiana en su vuelta a Freud. Además, en lo general, este trabajo se guió bajo un telón de fondo que se define con la antropología moderna, que finca el conocimiento en la certeza de sí mismo en el sujeto de la ciencia; y en lo particular, esta tesis se dirigió a través del pensamiento francés del siglo XX, plagado de referencias críticas al sujeto.

En términos llanos, en este trabajo la relación entre el psicoanálisis y la filosofía es explicitada vía el sujeto de la ciencia cartesiano y, su *contraparte*, un sujeto que se disuelve por el efecto del lenguaje. Empero, es evidente que esta ruta es problemática, pues esa contraparte a la que aludimos quizá no es tal: el *cogito* y el *sujeto del inconsciente* –para llamarlo por su nombre— no son dos caras, y si lo son, quizá ni si quiera lo sean de la misma moneda. Si bien Freud encontró un resquicio de la conciencia, ésta, como tal, quizá no es un problema central en la filosofía cartesiana. Esto es, la sentencia “pienso, existo” no alude al problema de si soy consciente o no, o a la pregunta kantiana de cómo es posible la autoconciencia. El *cogito* se refiere primariamente a la posibilidad de fincar la ciencia y la filosofía sobre bases firmes; o como señala Heidegger, la doctrina cartesiana apuntaría al hombre hecho *subjetum* del conocimiento. De esta forma, considero que en la experiencia del acto analítico, en donde el sujeto no se fortalece como lo pretendían las psicologías del yo, si bien se mina la noción de conciencia y de certeza de sí, no se ve aludida una pretensión fenomenológica – para decirlo con Husserl— en donde se busquen recursos, límites o pautas del pensamiento en la fundación del conocimiento; y esto habrá que destacarlo en su momento, pues el propio Lacan advierte que, aunque se dirige a este sujeto fundante de la ciencia, su discurso está dirigido a la clínica; su recurrencia a Descartes consistía en evocar la instancia subjetiva –el *cogito*— que ejemplificaba

el producto particularmente más acabado de una determinación del sujeto: su cristalización psíquica, tratando de pensar la escotomización –ceguera psíquica— que le es constitutivamente implícita: el inconsciente.

Debemos entonces advertir en esta introducción que el problema sobre la conciencia, en sí mismo y en su relación con el psicoanálisis, tiene *una* historia muy extensa. Desde David Hume –para quien la conciencia no es una sustancia— pasando por Sigmund Freud –con la necesidad de postular lo inconsciente—, hasta el “más allá del sujeto” de Gianni Vattimo, el sujeto cartesiano de la ciencia –definido por la claridad y autotransparencia de la conciencia— se ha vuelto un tópico ineludible. Basta recordar la amplia bibliografía que se ha generado en el marco de la filosofía para denunciar lo ilusorio del *cogito*. En esta campaña se coloca en un lugar importante la llamada filosofía analítica, con la crítica al lenguaje privado de Ludwig Josef Johann Wittgenstein; con la denuncia de John Langshaw Austin hacia el *cogito*, que lo acusa de ser un mero enunciado preformativo (*realizativo*) que se autoverifica en el mismo instante que se enuncia; o con la crítica de Gilbert Ryle, que advierte que el dualismo cartesiano es producto de un mal uso del lenguaje, de un “error categorial”. También a esta batalla se le suman las ciencias cognitivas con Daniel Dennett, quién pone a la luz la tradición cartesiana que envuelven a las neurociencias; o con Antonio Damasio, quien declara a todas voces el error de Descartes: su dualismo infundado. Además, hay que destacar en la llamada tradición continental la propuesta heideggeriana del *Dasein*, como una *alternativa* del *cogito*, que abre posibilidades de repensarnos desde otra perspectiva que la filosofía moderna. Finalmente, desde la tradición que se ha generado con el psicoanálisis lacaniano, se han gestado múltiples trabajos que tienen por tópico el *cogito* cartesiano y su inclusión en el psicoanálisis. Cabe destacar, al menos, el reciente libro de Guy Le Gaufey, *El sujeto según Lacan*, quien no sesa de dialogar con la Filosofía (con Descartes, con Jakob Hintikka), en su descripción del sujeto del deseo; o Bernard Baas y Armand Zaloszc, con su libro *Descartes y los fundamentos del psicoanálisis*, en donde se la vía de articulación del sujeto del inconsciente es la doctrina cartesiana del *cogito*.

Desde esta horizonte que nos abren nuestros antecedentes, hay que señalar que, en congruencia con las propuestas históricas de Foucault, nuestro trabajo no sigue una crítica que desapruera el planteamiento cartesiano del *cogito*; esto en vías de o adherirnos a una mejor propuesta –al inconsciente, al *Dasein* o a la neurociencia—, o de diluir el problema –producto de un riguroso análisis del lenguaje—. Y tampoco debemos pensar que el análisis de la incursión de Lacan en la filosofía, vía el sujeto cartesiano, no debe entonces conducirnos a una desestimación del psicoanálisis.⁶ No se trata de disputarnos algo así como *una* verdad de Freud o de Lacan; aunque, en todo caso, habría que estar abiertos *a la* verdad de Lacan, a eso que se muestra en el desbordamiento del sujeto por la verdad de lo inconsciente. En palabras de Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe:

Se trata, en consecuencia, de examinar lo que produce el análisis cuando ocurre en el campo teórico, a fin de poder preguntar qué hay en él de empresa que no se da tanto en la subordinación de lo “teórico” como en la *intervención* en tal teórico, a partir de un “afuera” que quiere interpelar e inspeccionar la teoría misma (*ibid.*, p.13).

Tampoco el objetivo consiste en enjuiciar la modernidad cartesiana, ni siquiera poner a Lacan como a un vencedor de ésta. En todo caso, siguiendo a Foucault y Jean-Luc Nancy, “la filosofía nos exhorta a que se explique (como en su tiempo lo hicieron Platón, Descartes o Marx) el cómo o el porqué se llegó a tal forma de preguntar o de formular una cuestión, así como también cuáles fueron sus consecuencias”. Es menester delimitar aquellas condiciones histórico-doctrinales –metafísicas o no— que se han venido arrastrando y reconocer toda clase de deudas contraídas por el psicoanalista en su incursión en la filosofía; y, por qué no, también visualizar los saldos contraídos de la filosofía en su encuentro con el psicoanálisis. Pero esto no nos compromete ni supone un enjuiciamiento del

⁶ O, a una *instrucción* al psicoanálisis. Por ejemplo, si pretendiéramos que la filosofía le enseñara al psicoanalista estrategias para mejorar su técnica terapéutica, seguramente Serge Cottet tendría razón en su aparente rechazo a la filosofía pues no le corresponde a ésta tal tarea (*cf.* Cottet 1988, p.13).

psicoanálisis por la filosofía o viceversa, en todo caso la explicación de estas condiciones es necesaria para dar cuenta de este horizonte desde el cual planteamos nuestras preguntas; sería catastrófico, apunta Nancy, dejar en la oscuridad el informe del pasado metafísico de la historia del pensamiento, pues ¿de dónde se tomaría entonces la fuerza para denunciar o impedir que reaparecieran distintas doctrinas bajo la invocación de cierta novedad? En todo caso, como apuntar Deleuze, hay que tomar en cuenta que:

Un concepto filosófico lleva a cabo varias funciones en campos de pensamiento definidas por variables internas. También existen variables externas (estados de cosas, momentos en la historia) en una relación compleja con las variables internas y las funciones. Esto quiere decir que un concepto no muere a voluntad, sino en la medida en que nuevas funciones en nuevos campos lo vuelven caduco. También es por esto que nunca es interesante criticar un concepto: es mejor construir las nuevas funciones y descubrir los nuevos campos que lo vuelven inútil o inadecuado (1998, p.111).

La *innovación* del sujeto moderno no escapa a estas *reglas*. Y en suma, continúa Deleuze:

...creemos que la noción de sujeto ha perdido mucho de su interés en provecho de singularidades pre-individuales y de individuaciones no-personales. Sin embargo, no basta oponer conceptos para saber cuál es el mejor; es preciso confrontar el campo problemático a los que ofrecen respuesta para descubrir las fuerzas por las cuales los problemas se transforman e invocan la constitución de nuevos conceptos. Nada que los grandes filósofos hayan escrito sobre el sujeto es obsoleto; más bien es la razón por la que tenemos, gracias a esos escritos, otros problemas por descubrir, antes que operar “retornos” que solamente mostrarían nuestra insuficiencia para perseverar en ellos (1998, p.112).

En atención a las recomendaciones metodológicas de Deleuze y Foucault, en este trabajo nos conducimos por el *vaivén* que ha sufrido la noción de sujeto en su inclusión en el psicoanálisis lacaniano, puntualizando la *proximidad* entre el discurso filosófico y el discurso psicoanalítico, que puede establecerse por medio de un análisis histórico-doctrinal del sujeto de la ciencia cartesiano y la verdad implícita en este primer principio arquimédico. Para tal efecto, desarrollamos esta

tesis en tres capítulos. En el capítulo primero, titulado “Descartes y la fundamentación del conocimiento”, exponemos una interpretación del *cogito* cartesiano haciendo énfasis en su carácter de punto arquimediano, fundador y sujeto de la ciencia. Para ello destacamos: 1. la condición escéptica característica de la naciente modernidad y la consecuente necesidad de dar cuenta de las condiciones de posibilidad del saber; 2. la ruta crítica que condujo a Descartes al *cogito* y el lugar de éste en el cuerpo de conocimientos; y 3. la noción de verdad que está a la base de la evidencia del principio de la ciencia. El capítulo segundo, titulado “Antropología moderna: dos lecturas de Descartes”, es una respuesta ante la falta de evidencia para interpretar el *cogito* cartesiano por medio de la noción de ‘sujeto’. En este apartado exponemos la articulación que lleva a cabo Martin Heidegger en el *cogito* cartesiano y la verdad implicada en éste a través de la noción de ‘sujeto’, cuya centralidad da a la filosofía moderna un carácter antropocéntrico. Consecuentemente, advertimos que este carácter *nuclear* del sujeto puede ser atribuido a Kant más que a Descartes. Tenemos, al menos, dos razones para sostener lo anterior: 1. la noción de ‘sujeto’ no figura en la filosofía cartesiana y 2. la idea de un sujeto estructurador del mundo tiene *tintes* kantianos más que cartesianos. En el capítulo tercero, titulado “Psicoanálisis y filosofía”, desarrollo tres momentos que nos permiten poner en diálogo a estas disciplinas: 1. exposición de los puntos de vista de Sigmund Freud y Jacques Lacan sobre la filosofía y, por otro lado, de filósofos como Martin Heidegger y Karl R. Popper sobre el psicoanálisis. Este apartado no sólo nos sirve para advertir posturas extremas en la relación psicoanálisis y filosofía (llámense psicoanálisis de la filosofía o filosofía del psicoanálisis), además señalo y explicito la recurrencia de Lacan al *cogito* cartesiano como un aspecto que nos abre a la posibilidad de entender los vínculos entre dichas disciplinas. 2. enmarco la discusión de Lacan con la filosofía cartesiana en un telón de fondo histórico: la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX, en donde convivieron la fenomenología, el estructuralismo y el psicoanálisis. En este apartado advierto que la nueva *koiné* antropológica conlleva una puesta en tela de juicio a la filosofía a favor de las nuevas ciencias humanas: la etnografía, la lingüística, el psicoanálisis, etc.;

disciplinas que, guardando toda distinción, pretendían una superación de toda noción de sujeto/conciencia de cuño cartesiano. Por otro lado, también señalo que el *slogan* –generado por la irrupción de la antropología estructural— que apuntaba la “muerte de la filosofía” dio paso a un frente de batalla en contra de esta nueva *koiné* antropológica, consecuencia de ello se “enfrentó” la filosofía con el psicoanálisis. 3. exposición sustantiva de la interpretación lacaniana sobre el *cogito* cartesiano, en la cual subrayo la fragmentación del *cogito* cartesiano --que es interpretado bajo la noción de sujeto de cuño kantiano— a través del lenguaje y la verdad del deseo y, como consecuencia de esto, el resquebrajamiento entre saber y verdad. Finalmente, cabe señalar que agregó un anexo, titulado *Cogito e inconsciente*, en donde desarrollo los puntos de vista de especialistas en Descartes, como Margaret Wilson y Geneviève Rodis-Lewis, acerca del problema del inconsciente en la filosofía cartesiana, con el objetivo de señalar cómo la noción de conciencia es un concepto problemático en la propia doctrina cartesiana que, desde cierta lectura, deja lugar a pensar lo inconsciente.

En esta introducción sólo nos resta decir que la historia de la relación del psicoanálisis con la filosofía tiene encuentros y desencuentros: rompimientos, como lo señalábamos con con Karl R. Popper y Serge Cottet; acercamientos, como lo muestra el propio Lacan con Descartes.⁷ En este diálogo asumimos entonces que la filosofía y el psicoanálisis son vecinos distantes: “...ni la filosofía invalida al psicoanálisis como tampoco el psicoanálisis descalifica a la filosofía. Hay entre ellos un diálogo pendiente, una discusión, aclaraciones, interrogantes que ambas disciplinas pueden resolver sólo en un diálogo creador” (Constante y Farfán 2006, p.9).

⁷ Cabe señalar que estos encuentros y desencuentros, que son los antecedentes del problemas de esta tesis y que hemos esbozado de forma general en esta introducción para plantear nuestro problema en cuestión (la relación psicoanálisis y filosofía vía el sujeto cartesiano), son expuestos con mayor detenimiento en el capítulo tres apartado uno, titulado “Freud y Lacan: sus vínculos con la filosofía”.

I. Descartes y la fundamentación del conocimiento

La problemática antropológica de la filosofía moderna navegó bajo una dirección clara: la *teoría del conocimiento*; con ésta se abrió paso al *sujeto de la ciencia*. En un primer momento, las preguntas filosóficas fundamentales no se dirigían a la cuestión sobre el ser sino a las condiciones necesarias para conocerlo. Si ponemos atención en las perspectivas de la filosofía de Descartes, del empirismo hasta llegar a Kant, se nos hará evidente que uno de los problemas fundamentales fue el de establecer las posibilidades del conocimiento a través de descubrir los límites de las facultades cognitivas humanas.

En este sentido, Gabriel Amengual advierte que las preguntas pertinentes para saldar el problema del conocimiento habrían sido ¿cómo puedo acceder de manera confiable al conocimiento del mundo?, ¿puedo confiar en mis facultades?, ¿cómo puedo saber que mi conocimiento es verdadero?, ¿cómo puedo conseguir conocimientos ciertos, seguros e irrefutables? (*cfr.* Amengual 1998, pp. 36-41). En atención a estas interrogantes, la cuestión fundamental en la modernidad se centró en la investigación de un método adecuado para la búsqueda de la verdad, de un *arte* que garantizara la certeza absoluta de toda creencia: la cuestión no se desborda en la pregunta sobre lo *ente* o el ser, sino en torno al camino correcto para acceder a ellos, para verificar aquello que digo sobre éstos.

Entender el sujeto moderno forzosamente nos conduce, en el viraje de la filosofía, al problema del conocimiento científico. Las preguntas sobre qué quiere decir que uno tiene razones para creer esto o aquello o, en otras palabras, cómo justificamos nuestros conocimientos, fueron necesarias y hasta obligadas en la naciente modernidad. Esta búsqueda de la confiabilidad del conocimiento es comprensible si entendemos que la época moderna se caracterizó por la duda, por la sospecha, por la desconfianza. La preocupación por la justificación de nuestras creencias estuvo presente en el ambiente filosófico, científico y religioso del Renacimiento y la Reforma. El conflicto entre Martín Lutero y Erasmo Rotterdam sobre la llamada “regla de fe” planteó uno de los problemas clásicos del escepticismo pirrónico: *el problema del criterio de verdad*. Asimismo, reavivó la actitud de sospecha ante las *razones* para creer y reanimó el interés por la obra de

Sexto Empírico. *La apología de Raymond Sebond* de Michel de Montaigne (1999) —obra que muestra la gran relevancia durante el Renacimiento de los puntos de vista de Sexto Empírico en los *Esbozos pirrónicos*— constituye, por un lado, una defensa de la tradición católica semejante a la expuesta por Erasmo y, por otro lado, una crítica a la metafísica que podría reconocerse —siguiendo una *línea* histórica— en Pierre Charron, David Hume e Immanuel Kant.

El asunto sobre el criterio de verdad trajo consigo el problema de la certeza de nuestro conocimiento y éste se enmarcó en un ámbito preciso: la *conciencia*. En la lectura sobre el escepticismo que realiza Richard Popkin, podemos encontrar numerosas referencias metodológicas que no sólo apuntan a la conciencia, además sugieren condiciones en las que ésta debe proceder; condiciones que tendrán eco en la filosofía cartesiana. Por un lado, Popkin —siguiendo la línea de investigación de Etienne Gilson (1940)— muestra cómo la sugerencia a una moral provisional, a procesos como la duda y a las condiciones en que ésta debe darse, eran recursos ya prefigurados en Charron (Popkin 1954, pp. 831-83). En su *Historia del escepticismo desde Erasmo a Spinoza*, Popkin define la *Sagesse*, obra representativa de Charron, como un *discurso del método* que supone condiciones metodológicas para evitar el error y descubrir la verdad:

...examinar todas las cuestiones libre y desapasionadamente; mantener todo prejuicio y emoción al margen de las emociones; crear una universalidad de criterios y rechazar todas y cada una de las soluciones dudosas. Así el investigador libre de toda opinión tiene una disposición adecuada para el mensaje revelado (Popkin 1973, p.13).

Por otro lado, la disputa sobre el libre arbitrio entre Martin Lutero y Erasmo Rotterdam nos da pautas para entender *el problema sobre el tribunal de la conciencia*, para decirlo con una expresión de José de Aranguren, que habría caracterizado la naciente modernidad.

Para Erasmo una forma de salir de la *locura* —del escepticismo— que había poseído tanto a teólogos como filósofos en su interminable discusión sobre el criterio de evidencia, consistía en apuntar a una piedad cristiana, pues para qué problematizarse respecto a cualquier asunto de lo cual no podemos tener la menor

certeza. Erasmo, como era incapaz de distinguir con certeza la verdad de la mentira, dejaba la responsabilidad a la institución que había establecido por siglos tal distinción: la iglesia. Dadas las circunstancias, de la locura, Erasmo afirmaba que el tonto, que el ignorante estaba mucho mejor condición que cualquier teólogo (Popkin 1979, p. 30). Por su parte, Lutero, en su obra *De Servo Arbitrio*, le reprocha a Erasmo que sostenga que es mejor ser un ignorante y advierte que un cristiano no puede ser escéptico, en su conciencia debe estar seguro de lo que cree y de su verdad. Además, insiste que lo que está en juego es demasiado importante como para aceptarlo bajo palabra, por lo que la certeza es un elemento constitutivo de toda fe en la verdad revelada (*ibid.*, p. 29).

Richard Popkin apunta entonces que “el problema de encontrar un criterio de verdad, planteado inicialmente en las disputas teológicas, después surgió con relación al conocimiento del mundo natural, conduciendo a la *crise pyrrhonienne* de comienzos del siglo XVII” (*ibid.*, p. 22). La recepción de este problema por René Descartes lo deja en la completa incertidumbre. Reformadores y contrareformadores habían devastado nuestras facultades cognitivas, tanto Martin Lutero, Juan Calvino, Michel de Montaigne como Pierre Charron, muestran que no hay ningún motivo para confiar en ellas.

En la modernidad existió un continuo desengaño del bagaje científico recibido, una desilusión de los sentidos que pueden ver torcido lo que es recto. Al respecto, Descartes apuntó que:

Pero tan pronto como terminé de aprender lo necesario para ser considerado como una persona docta, cambié enteramente de opinión, porque eran tantos y tan grandes mis errores y las dudas que a cada momento me asaltaban, que me parecía que instruyéndome no había conseguido más que descubrir mi propia ignorancia.

Consideré las innumerables opiniones que acerca de una misma cosa pueden tener los sabios, [y] vi que todas ellas se encuentran con frecuencia muy lejos de la verdad y desde aquel

momento creí falso, o poco menos, todo lo que se presentaba a mi inteligencia aun con el carácter de verosímil.¹

Siguiendo esta línea de desconfianza, propia de la Modernidad, es comprensible postular –como lo hace Hans-George Gadamer (1991, pp. 340 y ss.)— que en la filosofía cartesiana las letras, la tradición, no tenían un sentido *actual*. Para Descartes apartarse del estudio de la cultura filosófico-científica era recomendable –hasta cierto punto (Descartes 1984, p.55)— pues significaba dejar de aprender con los libros, dejar de confiar en la ciencia que se enseña por pura transmisión y se legitima por la autoridad. Descartes tomó entonces la decisión de no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en sí mismo o en el gran libro del mundo (AT VI, p. 3), idea que estaría en la base de su determinación de dedicarse a la filosofía e implicaría la posibilidad de fundamentar con certeza el conocimiento y, con ello, reconstruir el edificio del saber sobre cimientos firmes y seguros (Rodis-Lewis 1999, pp. VIII-XV). Así entonces, las pretensiones de Descartes por fundamentar el conocimiento del mundo natural sobre bases firmes e inamovibles constituyeron un intento por refutar el escepticismo a través de establecer, por un lado, las pautas para distinguir lo verdadero de lo falso: *el criterio de evidencia* (claridad y distinción); y por otro lado, los procesos de la razón para justificar (descubrir y exponer) los principios del conocimiento.

La solución cartesiana a la incertidumbre de sus conocimientos y del propio mundo consistiría en ir hacia *atrás* en dirección de la única certeza indubitable: el *cogito*, el *sujeto de la ciencia*. Desde esta certeza fundamental, Descartes finca un método de investigación y delimita las posibilidades del entendimiento. El pensamiento se establecerá como el ámbito que encuentra las pautas para garantizar el conocimiento, incluso dar *sentido* a toda la diversidad del mundo, el cual llega a presentársenos de forma caótica: todo eso tan diferente y divergente – que llamamos mundo— puede ser llevado a la *unidad* en y por mediación del

¹ Cfr. AT VI, 1-2 en C. Adam y P. Tannery, *Œuvres de Descartes*. Edición revisada, París: Vrin/ C. N. R. S., 1964-76, 12 volúmenes. En adelante se cita poniendo primero las iniciales: AT, y finalmente, el volumen y página.

sujeto; con el *cogito* el mundo se nos presenta bajo cierto sentido y racionalidad: como una sustancia extensa con diversos modos.

Es en este contexto donde Descartes se levanta como el conquistador del escepticismo y el *cogito* se presenta –ante todos los esfuerzos de los escépticos por encerrarnos en un pensamiento incapaz de tomar posesión del ser— como la condición de posibilidad para fundamentar el conocimiento (Hamelin 1949, p. 133). En palabras de Husserl, el conocimiento filosófico-científico es, para Descartes, un conocimiento *absolutamente fundamentado*; éste descansa sobre una evidencia inmediato, apodíctica, por tal razón su evidencia excluye cualquier duda imaginable (1990, v. capítulo I). Tal principio es encarnado en el *cogito*.

El *cogito* cartesiano es el postulado que permite una fundamentación de la ciencia, es la tabla de salvación que da al hombre la primerísima certeza que ningún escéptico puede arrebatarse. Pero no sólo esto, con el *cogito* –desde la interpretación de Heidegger que veremos en el siguiente capítulo— nace la filosofía de la subjetividad que tendrá eco hasta el existencialismo sartreano; subjetividad definida por la conciencia como ese espacio que es condición de posibilidad del conocimiento, para decirlo con Kant.

Sentado lo anterior –la condición escéptica que vive Descartes en la naciente modernidad y la relevancia histórica del *cogito*—, el objetivo de este capítulo es definir los rasgos que caracterizan el principio arquimédico cartesiano y el lugar que éste ocupa en la fundamentación de la ciencia. Para tal efecto es necesario distinguir la ruta crítica que siguió Descartes (la duda metódica y las *Meditaciones metafísica*), su arribo al *cogito* como lugar seguro para fincar el conocimiento y, por último, la noción de verdad que está implícita en la doctrina cartesiana. Desde esta perspectiva de análisis, el *cogito* es interpretado como el sustento de la ciencia, que no sólo está a la base del conocimiento además él es condición de posibilidad de tal. Esto definiría, cómo veremos en el capítulo siguiente, el carácter antropocéntrico de la doctrina cartesiana y la determinación del proyecto moderno; además, con lo anterior podremos precisar la noción del *cogito* que se hereda en el psicoanálisis, al menos el freudiano y el lacaniano.

I. 1. El sujeto cartesiano de la ciencia

El cisma del Medioevo se genera, entre otros factores, por la crisis del conocimiento natural que habría estado fincado en el aristotelismo.² Descartes confiesa su tedio después de haber transitado por la filosofía dogmática de las escuelas. Asimismo, declara que tras interrogar los libros del pasado y los del presente, y no encontrar nada en ellos que le satisficiera —aunque entrevió ciertas sombras y dejos de verdad en algunos de ellos—, resolvió encerrarse en sí mismo y, poniéndolo todo en duda y en suspenso, como si nadie en el mundo hubiese dicho nada jamás, empezó a examinar las cosas en sí mismas remontándose hasta los primeros principios, considerando que ésta era la única forma de saber algo. Descartes en muchas de sus obras se propone no sólo conducirnos mediante las luces de la razón natural y partir de la certeza del pensamiento y la existencia, además nos muestra el desencanto e indiferencia por la misma tradición del aristotelismo. Frente al aristotelismo, el nuevo principio de las ciencias será la evidencia de *sí mismo* —el *cogito* y sus principios claros y distintos, como condiciones necesarias más no suficientes, falta la garantía de Dios y la experiencia del mundo.

Pero, dentro de este ambiente escéptico, de cambios científicos, culturales y geográficos, ¿cuál fue la crítica a la filosofía aristotélica? Como en toda presunción científica que en su intento por dar cuenta de su entorno *presupone* un *orden* en la realidad, el aristotelismo creó un *cosmos* perfectamente caracterizado en donde cualquier fenómeno —si se conocía su principio— hallaba su explicación (*cfr.* Echandía 1988, pp. 7-9; Aristóteles, Física Libro II, 1, 198a, 15 y ss.). En palabras de Aristóteles:

Puesto que en toda investigación sobre cosas que tienen principios, causas o elementos, el saber y la ciencia resultan del conocimiento de éstos — ya que sólo creemos conocer una cosa cuando conocemos sus primeras

² “El dios de la ciencia escolástica es Aristóteles; es cuestión sacramental debatir sus mandamientos, como los de Liurco en Esparta. Su doctrina que nos sirve de ley magistral, acaso sea tan falsa como cualquier otra. No sé por qué no aceptaría yo con la misma buena voluntad las ideas de Platón, los átomos de Epicúreo, lo pleno y lo vacío de Leucipo y Demócrito, las aguas de Tales...” (Montaigne 1999, p. 221).

causas y sus primeros principios, e incluso sus elementos—, es evidente que también en la ciencia de la naturaleza tenemos que intentar determinar en primer lugar cuanto se refiere a los principios (Física, I, 1, 184a, 1-15).

El cosmos aristotélico tenía un causa primera (el motor inmóvil) que daba movimiento a los entes en una dirección precisa: su *physis* –cada ente es lo que *debe ser*. Silvio Turró advierte que a esta concepción del orden del universo se le añadía, como elemento epistémico, el valor de la *observación directa*, por medio de la cual se atestiguaban las categorías ontológicas que daban cuenta de lo real; esta concepción aristotélica del universo se le consideró dogmática: afirmaba explícitamente la existencia de las entidades postuladas por sus teorías (*cfr.* Popkin 1973, pp. 11; Sexto Empírico 1993, pp. 53 y ss. Libro I, § 1 y Turró 1985, p. 385). José María Mardones y N. Ursua nos advierten que:

...no debemos olvidar que las explicaciones aristotélicas tenían otros rasgos no mantenidos hoy día: eran explicaciones en términos de “propiedades”, “facultades” o “potencias”, asociadas a la esencia de alguna *substancia*. Tales explicaciones tienen un *carácter conceptual* que las diferencia de las hipótesis causales y las acerca a las explicaciones teleológicas y, más allá, presupone una cosmovisión o concepción del mundo, como conjunto de substancias, que hoy nos es extraña (Mardones y Ursua 1991, pp. 22 y 23).

Esto es, el aristotelismo postulaba un *cosmos* en el cual los materiales para edificar este habitáculo formaban parte de él mismo: lo *ente* se da por hecho, independientemente del hombre que lo conocía (Colomer 1986, p.17). Es en este punto precisamente donde la *ontología* del mecanicismo aparece como radicalmente innovadora.

En la tercera década de 1600, Descartes se enfrentó a un desafío particular: él se comprometió a desarrollar una filosofía natural que sostenía un mecanicismo corpuscular, el cual se oponía profundamente a la filosofía natural aristotélica que todavía estaba arraigada en las escuelas. Frente al modelo organicista del aristotelismo que sustentaba un *kosmos* (lo ordenado), se toma

ahora como modelo la máquina, lo cual fue en parte consecuencia del desarrollo de la ingeniería en el Renacimiento.³

El mecanicismo significa el renacimiento del atomismo de Demócrito; aunque en el caso de Descartes deberíamos hablar de un *corpuscularismo*:⁴ la extensión (longitud, anchura y profundidad), movimiento y las causas de éste, al parecer bastan para explicarlo todo. Se eliminan los fundamentos de la ciencia aristotélica: las esencias y los fines, ya no hay causas finales del movimiento. Sólo se conservan las llamadas *cualidades primarias*, es decir, aquellas que pueden ser reducidas a cantidades mensurables (*cf.* Mardones y Ursua 1991, p. 21 y ss.).

De acuerdo con lo anterior, en la física cartesiana explicar los seres corpóreos desde la actividad o espontaneidad de la acción, tal como lo postulaban la física y la psicología aristotélica, implicaba proyectar sobre ellos un dinamismo que no les era propio: atribuir a los cuerpos un principio *interno* de movimiento supone conferirles una *pseudointerioridad* (Rioja 1991, pp. 30 y 31). Por el contrario, para la mecánica cartesiana los cuerpos han de ser explicados desde la única propiedad que somos capaces de entender de ellos en forma clara y distinta:

Extenderse en las tres direcciones del espacio, sin que haya lugar para acciones que obedecen a principios formales ocultos. Así, la ciencia de la materia es la ciencia de una extensión sin calidades, acciones o formas... la extensión y el movimiento son los únicos principios que dan razón del mundo material y de su comportamiento (*ibid.*, p. 31).

En opinión de Silvio Turró, lo decisivo de las explicaciones de esta *nueva ciencia* —que como veremos a continuación es relevante para entender la conformación del sujeto, del *subjectum* para Kant y Heidegger— fue que Descartes en el *Tratado del mundo* había sido consciente de que su modelo explicativo era sólo eso, un modelo, una metáfora, una fábula, una hipótesis, haría

³ Esta sustitución del organicismo por el mecanicismo se ve claramente en Descartes, en su *Tratado del hombre*, en el cual hace una descripción de los seres vivos como máquinas. En el caso de los hombres son máquinas dotadas de alma racional: “cuando Dios une el alma racional con esta máquina,... él le otorga su asiento principal en el cerebro” AT XI, 143.

⁴ Para Laura Benítez, la teoría cartesiana oscila entre el corpuscularismo y el atomismo (*cf.* Benítez, 1996, pp. 16 y 17).

falta un sustento sólido –el *cogito*— para que se patentizara la verdad de estas presuposiciones (Turró 1985, pp. 385 y 386). En este sentido, la ontología cartesiana no fue *dogmática* como la de sus predecesores, sino hipotética. Silvio Turró advierte que

La fábula del mundo, los modelos de pensamiento, las comparaciones, son otros tantos términos empleados por Descartes para indicar el carácter hipotético de la nueva ciencia; y en tal sentido, realmente la ciencia cartesiana es nueva. Descartes, porque veía claramente que la físico-matemática era el resultado de una lenta evolución intelectual, no tematizó las entidades de su teoría como reales, al modo que lo hizo Galileo, sino como postulados convenientes para el logro de ciertas finalidades prácticas. Y esto es, en verdad, una innovación revolucionaria frente a los dos paradigmas anteriores (y no sólo respecto a ellos, sino respecto de todas las cosmologías y cosmogonías habidas hasta entonces); desaparecido el carácter dogmático de la ontología (es decir, de la conceptualización y categorización de la realidad), se hunde paralelamente la misma idea de un cosmos (*idem.*).

Asimismo, Guillermo Quintas, en sus notas tituladas “*Mundus est fabula*”, que corresponden a la presentación de los *Principios de la Filosofía*, apunta que la ciencia cartesiana se habría divulgado a sus coetáneos siempre con la apariencia de una “fábula”, esto respondía no sólo a la prudencia con que debían tratarse los temas filosóficos, científicos y religiosos –Descartes sabe de la condena de Galileo; además, debería tenerse en cuenta el carácter hipotético de sus propuestas (Quintas 1995, pp. XI y ss.). Como sugiere Jean-Paul Margot (2001, p. 43 y ss.), cuando Descartes pone en duda los principios aristotélicos que definen lo que es una explicación científica –y al proponer que lo *real* no tiene por qué *corresponder* a nuestras intuiciones empíricas— él invierte la doctrina del conocimiento aristotélico-tomista. Ahora se ignora tanto qué sea lo real cómo el modo en que se estructura, lo único que se puede sustentarse razonablemente es que mediante con ciertas suposiciones (hipótesis) damos cuenta de algunos fenómenos; empero, estas hipótesis deberán ser confirmadas y, sobre todo, respaldadas por principios seguros, por un principio *arquimediano* (*cfr.* Turró 1985, p. 386). Bajo esta exigencia,

... la ciencia debe cuestionarse a sí misma dónde se asienta, cuál es su último fundamento, dado que esa ciencia no establece ninguna ontología dogmática al modo del paradigma renacentista y aristotélico (es decir, dado que no pretende conocer las cosas tal cual son en sí, sino tal cual se subsumen en el esquematismo matemático-geométrico). La prolongación natural de la ciencia cartesiana (de la nueva ciencia, por tanto) es la reflexión sobre los fundamentos, es la pregunta sobre dónde radica el ser en el paradigma moderno (*idem.*).

Este imperativo, la búsqueda de los cimientos de la ciencia, determinará el proyecto filosófico de Descartes y, como se recordará, esto fue expresado abiertamente en la *Carta al traductor de Los principios de la filosofía*:

La palabra filosofía significa el estudio de la sabiduría; que por sabiduría no sólo hemos de entender la prudencia en el obrar, sino un perfecto conocimiento de cuanto el hombre puede conocer, bien en relación con la conducta que debe adoptar en la vida, bien en relación de la conservación de la salud o con la invención de todas las artes; que para que este conocimiento sea tal, es necesario que sea deducido de las primeras causas, de suerte que, para intentar adquirirlo, a lo cual se le denomina filosofar, es preciso comenzar con la investigación de las primeras causas, esto es de los principios... (AT VIII-1, p. 13-17).

¿Cuáles serían estos principios y qué función tendrían? La respuesta cartesiana a esta cuestión afirma que la totalidad de la filosofía se asemeja a un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física y las ramas que brotan de este tronco son todas las otras ciencias que se reducen principalmente a tres, a saber: la medicina, la mecánica y la moral (AT IXb, p. 14.). La nueva ciencia, como estudio físico-matemático de la naturaleza, necesitaba entonces un principio metafísico que la sustentara:

El gran *supuesto* del *Tratado del mundo* y de la nueva ciencia es, según Descartes, la presencia oculta, pero imprescindible, de un sujeto ordenador, de un sujeto que estructura y da una determinada forma a la realidad. La nueva ciencia tiene que residir en este investigador. De ahí que el *sub-jectum* del mecanicismo sea justamente el sujeto. Desaparecido el cosmos, en la acepción tradicional del término, sólo permanece el sujeto que impone su

orden (el del proceder matemático) mediante la hipótesis de la física.⁵

El sujeto del conocimiento se convertiría entonces en el fundamento metafísico de la ciencia cartesiana: de la misma forma que la metafísica permanece oculta en las raíces del árbol del saber, también el *sujeto* se halla *detrás* de las ciencias. De este modo, el sujeto aparece como el elemento central en el tránsito a la nueva ciencia. A partir de aquí se establece el viraje a la antropología en el cual –como Eusebi Colomer apuntaba– se invierte la perspectiva tradicional acerca de lo real, de lo *óntico*. El mundo dejará de tener consistencia en sí mismo, se convertirá en pura *apariencia* descifrable por el proceder hipotético-matemático de la física. Así,

...la ciencia es el resultado de la creatividad subjetiva en su proceder matemático e hipotético. Por otro lado, la ciencia es la estructuración de los objetos de acuerdo con su reducción a los elementos simples del mecanicismo. De este modo, en el pensamiento cartesiano lo científico deviene en la manifestación más clara de la capacidad creadora del sujeto. El *cogito* se manifiesta a través del mecanicismo estructurando la realidad y dominándola por medio de la técnica. El reino de la razón, frente al de la historia, se abre tan pronto como este sujeto asume sus responsabilidades en el terreno cognoscitivo, criticando el saber recibido y viéndose a sí mismo como el fundamento último de la nueva ciencia.⁶

El árbol del conocimiento queda sustentado por el *cogito* que se erige como el *subjectum* que da sentido y *orden* a lo *real*, pues ni el mundo –ni la ciencia–, ni todos los elementos que lo constituyen tienen en sí mismos una realidad absoluta. En última instancia se reducirán a actos de pensamiento con arreglo a ciertas categorías: *categorías* que sólo pueden ser puestas si hay un sujeto. En pocas palabras, las ideas innatas –las categorías para Kant– son el elemento integrador

⁵ Cfr. Turró 1985, p. 389. Seguimos esta línea de investigación ya que es congruente con la interpretación que Kant y Heidegger tuvieron sobre el *cogito*, Sin embargo, en el próximo capítulo realizamos en extenso algunas acotaciones al respecto.

⁶ Cfr. Turró, p. 395. Sin embargo, hay que apuntar que esta tesis sobre la “capacidad creadora” no contempla la noción de experiencia que está explícita en la doctrina cartesiana y de la cual vamos a decir algo en los próximos apartados.

y organizador de la realidad externa, así como de todo el conocimiento que de ésta sea posible.⁷

Bajo la interpretación que hemos seguido, en donde la sentencia *cogito ergo sum* no sólo denota el ámbito que fundamenta la ciencia sino que además establece una esfera *estructuradora del mundo*, el *cogito* cartesiano queda definido como el *sub-jetcum*, como la piedra de toque que se impone a todo conocimiento que se quiera pasar como tal; éste hace posible la construcción de la ciencia sobre bases firmes y establece, junto con la experiencia del mundo, las condiciones de posibilidad para verificar o falsear toda hipótesis.

I. 2. Qué es meditar

La exigencia cartesiana de conducirse al primer principio arquimédico, expuesto en las *Meditaciones metafísicas* y que concluye con el encuentro del primer principio de la filosofía, está signada por distintos matices que es importante señalar. Y esto lo hacemos no sólo para entender la vía cartesiana en la fundamentación de la ciencia, además es relevante para nuestro trabajo ya que

⁷ Johannes Hessen hace una distinción entre el racionalismo cartesiano y el apriorismo kantiano. Él apunta que: "La historia de la filosofía presenta un segundo intento de mediación entre el racionalismo y el empirismo: el *apriorismo*. También éste considera la experiencia y el pensamiento como fuentes del conocimiento. Pero el apriorismo define la relación entre la experiencia y el pensamiento en un sentido directamente opuesto al intelectualismo. Como ya dice el nombre de apriorismo, nuestro conocimiento presenta, en sentir de esta dirección, elementos a priori, independientes de la experiencia. Esta era también la opinión del racionalismo. Pero mientras éste consideraba los factores a priori como contenidos, como conceptos perfectos, para el apriorismo estos factores son de naturaleza formal. No son *contenidos* sino *formas* del conocimiento. Estas formas reciben su contenido de la experiencia, y en esto el apriorismo se separa del racionalismo y se acerca al empirismo. Los factores a priori semejan en cierto sentido recipientes vacíos, que la experiencia llena con contenidos concretos. El principio del apriorismo dice: Los conceptos sin las intuiciones son vacíos, las intuiciones sin los conceptos son ciegas" (Hessen 1961, pp. 62 y 63).

Sin embargo, para los fines que ahora nos interesan, seguimos una interpretación del cartesianismo que define al *cogito* como un sujeto que estructura la realidad, un sujeto trascendental. Esta exégesis se sustenta –desde nuestro punto de vista– en una lectura radicalizada de las *Observaciones al programa de Regius*, en éstas Descartes advierte que no hay ningún conocimiento que no haya sido innato a nuestra mente o facultad de pensar, a excepción, hay que aclararlo, de las circunstancias concretas de las cosas: su posición, tamaño o movimiento. Insistimos que nosotros no estamos de acuerdo con esta lectura, sólo la mencionamos para dar cuenta del cómo se ha radicalizado el privilegio epistémico del *cogito* dentro de la doctrina cartesiana.

uno de los puntos de referencia de Lacan a Descartes se establece con la duda metódica, tal como es expuesta en las *Meditaciones metafísicas*. La vía de encuentro con el sujeto de la ciencia cobra importancia para nuestro trabajo, Lacan hará un parangón entre la vía cartesiana y la del discurso que se expresa en el consultorio —en el sueño, en el acto fallido—, entre la llegada victoriosa al *cogito* (Descartes) y la renuncia a la primacía de la yo (Freud). Por esta razón, es menester explicitar otro aspecto de la ruta cartesiana: la meditación.

El nombre completo de las meditaciones cartesianas es *Meditationes de prima philosophia in qua dei existentia et animae immortalitas demonstrantur*. Para Kurt Brandhorst que las meditaciones tengan este nombre marca ya una dirección específica: no es la meditación sobre la vida de Descartes, es una indagación ontológica-epistémica; mucho más lejos está de ser una suerte de filosofía de la mente (*cfr.* Brandhorst 2010, pp. 1-16). En palabras de Edmund Husserl, las meditaciones no pretenden ser un asunto privado del filósofo Descartes, sino un prototipo de reflexión para todo filósofo que pretenda *comenzar de nuevo* (Husserl 1988, p. 4). En congruencia con lo anterior, se puede afirmar que esta reflexión y lo que de ella se desprende, contra toda postura que acusa al cartesianismo de solipsismo, está lejos de ser exclusiva de una meditación en primera persona del singular. No está de más recordar que la meditación y la evidencia del *cogito*, siguiendo con Vidal Peña, es objetiva más que subjetiva, pues hay que diluir o *desubjetivizar* el yo personal, invitando a todo yo a una reflexión semejante a la realizada por Descartes en la duda metódica (Peña 1977, p. 135). Y finalmente hay que destacar que en su texto *Búsqueda de la verdad*, Descartes enseña lo mismo que en las *Meditaciones metafísicas* sólo que por medio de un diálogo (*cfr.* Descartes 1984), lo que constata que, en todo caso, el uso de la primera persona singular bien podría ser un recurso retórico que tiene como propósito promover la identificación por parte del lector con lo expuesto.

Debemos señalar que las meditaciones son asociadas de inmediato a ciertas prácticas o ejercicios espirituales propios de religiosos; no es ingenuo, guardando toda proporción, pensar las meditaciones cartesianas dentro de este marco. En el siglo XVII se concebía a la meditación como una reflexión acerca de

un problema personal, normalmente de índole espiritual o religioso. Se considera que Descartes, como estudiante de la Flèche, habría estado formado en los ejercicios espirituales de San Ignacio, comentados y desarrollados por la Compañía de Jesús. Empero, estos ejercicios de la orden no estuvieron presentes sólo en las actividades de los jesuitas, trascendieron a todo el cuerpo social (Turró 1988, p. 399). Sin embargo, aunque haya muchas semejanzas, las meditaciones de Ignacio de Loyola no son idénticas a las cartesianas. Una de las grandes diferencias la marca el que la meditación cartesiana está atravesada por la duda y no es sólo una especie de aclaración espiritual. Esto también establece una distinción con las propias obras de Descartes, pues aunque los procedimientos de la matemática —el análisis y la síntesis, procesos del entendimiento implicados en las meditaciones que siguen el curso de la duda metódica— estén presentes en sus obras, en las *Reglas para la dirección del espíritu* y los *Principios de la filosofía*, por mencionar algunas, no son tan claros los recursos retóricos y hasta psicológicos, con los que Descartes narra en primera persona del singular las razones que tiene para dudar aquél que no encuentra motivos para creer en sus conocimientos; recurso que es muy evidente en las *Meditaciones metafísicas* y, en alguna medida, en el *Discurso del método*.

Como apunta Matthew Jones, podría concebirse a los ejercicios espirituales como prácticas dirigidas al cuidado de sí mismo, así las meditaciones eran necesarias cuando había una enfermedad espiritual grave (2001, pp. 40 y 41). Los individuos rompían con el curso de la vida cotidiana, llena de tantos obstáculos que no los dejaba razonar correctamente, conduciéndose así a una vida *interior*. De la misma forma, para Descartes la meditación significó este quiebre de una vida plagada de tantas contradicciones e incertidumbres: este ejercicio espiritual podría vencer la ilusión inculcada por las instituciones, por la tradición y el comercio diario.

Descartes advertía que los hombres de ciencia están tan atareados y distraídos en discusiones inútiles que no han podido ver los fundamentos reales del conocimiento (*cfr.* AT VI, v. primera parte del *Discurso del método*). Es indispensable que el científico —guiado por la duda— inicie un trabajo de

meditación en la búsqueda de los principios de la ciencia o, como ya hemos apuntado, del *subjectum* que yace tras su hacer ordinario.

Descartes en sus *Meditaciones metafísicas*, en modo alguno, *des-veló* los supuestos de la ciencia pues, en palabras de Silvio Turró, consideró que

... era precisa, pues, una meditación para que el científico vuelva la vista sobre su propia actividad, se cuide de sí mismo y descubra al sujeto que yace tras su hacer ordinario. Por ello, la fundamentación del saber en la subjetividad tiene que darse en forma de meditación, tiene que revestir el carácter terapéutico de un tomar en cura (un cuidarse de) lo que oculta la ciencia. El *subjectum* sólo podrá *des-velarse* plenamente en este meditar (Turró 1985, p. 400).

Además de ser un *diálogo interno*, las meditaciones practicadas por la Compañía de Jesús debían realizarse siguiendo un orden *lógico*: cada *meditador*, de modo breve y sumario, debía discurrir por los puntos necesarios para la solución de su problema. Descartes apunta que en cada meditación debemos comenzar con los puntos más fáciles hasta acostumbrarnos al método y, posteriormente, avanzar a asuntos más complejos (*cf.* AT X, p. 405). El discernimiento humano consiste casi completamente en la observancia apropiada de tal orden (AT X, p. 404).

Así entonces, como en los ejercicios de San Ignacio, los científicos tendrían que seguir el orden de las meditaciones a través de un itinerario, en el cual para pasar de un estadio al otro se necesita la entera comprensión del inmediatamente anterior; en otras palabras, de la *conversión espiritual* que le exige cada momento (*cf.* AT VII, v. "Segunda Meditación"). Cada meditación constituye entonces una unidad en contenido y tiempo, y a través de ésta se realiza una verdadera transformación espiritual, cuya duración depende del propio *meditador* (*cf.* Turró 1985, p. 400 y ss.).

Finalmente, Silvio Turró nos recuerda otra de las técnicas jesuitas en la meditación: la persona que debe narrar fielmente la historia de tal contemplación o meditación, finaliza cada momento con una breve o sumaria declaración. Este proceso, guardando toda proporción, está contemplado en la filosofía cartesiana en la cuarta regla del método: la enumeración (Turró 1984, p. 401). Aquí la

enumeración no sólo consiste en dar cuenta de si algo se olvidó, sobre todo es un proceso de validación del análisis, una deliberación en donde se especifican los grados de complejidad y así dar cuenta de que los eslabones de la cadena de razones están completos; en otras palabras, con la enumeración se ratifica el orden de lo encontrado en la duda metódica (ATX, p.442).

Con sus peculiaridades, es evidente que los rasgos propios de los ejercicios de la Compañía de Jesús están presentes en el proceso de investigación cartesiano: es la forma en que transcurren sus meditaciones en la búsqueda de los primeros principios. En la meditación cartesiana encontramos una reflexión personal despojada de todo inconveniente de la vida cotidiana, que avanza a través de una serie de pasos sucesivos –seis— y que conducen al investigador a una transformación espiritual. Ellas narran, en este caso, el camino que Descartes recorrió, comenzando en un *yo concreto* –el propio— y dirigiéndose después hacia el encuentro con el punto arquimediano necesario para la fundamentación científica: el *cogito*; a partir de éste, finalmente la meditación se conduce hacia el encuentro con Dios y la realidad del mundo exterior. De este modo,

...la elucidación metafísica del sujeto del conocimiento adquiere la peculiar configuración de una meditación espiritual, al modo de los ejercicios de la Compañía de Jesús. La subjetividad constituyente que subyace a la ciencia sólo puede ser *des-velada* por un procedimiento rigurosamente estructurado que, partiendo del sujeto histórico inmerso en las tradiciones recibidas (Renacimiento) o construidas por él (nueva ciencia), *des-cubra* progresivamente este otro sujeto oculto en el que radican la ordenación de lo empírico, la racionalidad del saber y las finalidades de la nueva ciencia (Turró 1984, p. 403).

Con el *cogito* cartesiano, en tanto sujeto de la ciencia, se establece el fundamento metafísico necesario –mas no suficiente— para emprender el conocimiento del mundo. La meditación cartesiana, jalonada por la duda, es la vía para encontrar este primer principio: el *cogito* se encuentra una vez que se medita metódicamente –con un orden—, damos con él si se comprende cabalmente lo que encierra cada momento de la meditación y lo que se desprende de cada uno de ellos. Así, la meditación cartesiana, como una ruta segura para el encuentro

afortunado del sujeto de la ciencia, interpeló al psicoanálisis; y ésta es una de las cuestiones que fue retomada por Lacan en su articulación del sujeto del inconsciente, la cual expondremos en el capítulo III.

Finalmente, el panorama de este sujeto de la ciencia no estaría completo si no advertimos de forma general cuál es la noción de verdad en Descartes y cómo *trabajó* ésta en su esfuerzo para conocer el mundo. Si hemos de aceptar esta expresión, 'sujeto de la ciencia' –la cual es una impostura para el propio cartesianismo, que tendrá un cierto eco en Jacques Lacan con su regreso a Freud— tendremos que recordar que el objetivo principal de Descartes no es la metafísica sino la ciencia. En sus conversaciones con Burman, Descartes destacó que

...un punto a destacar es que uno no debe dedicar demasiado esfuerzo a las Meditaciones ni a las cuestiones metafísicas, o darles un tratamiento elaborado en comentarios y similares. Aún menos debe hacerse lo que algunos intentan, y sumergirse más profundamente que el propio autor en estas cuestiones; ya él se ha enfrentado a ellas con la profundidad suficiente. Basta con dominarlas una vez en forma general y recordar después la conclusión. De otra manera conducen la mente muy lejos de las cosas físicas y observables y la hacen inapropiada para su estudio. Sin embargo, son justamente estos estudios físicos el propósito más deseable para el hombre ya que pueden reportarle grandes beneficios para la vida. Baste entonces, con conocer el primer libro de los *Principia* ya que éste incluye aquellas partes de la metafísica que es preciso conocer para la física y demás (AT V, p. 165).

Así es que la principal regla con la que Descartes observó sus estudios fue la de no ocupar más que una pocas horas al día para ocuparse de cosas relativas a la imaginación –ciencia— y muy pocas horas al año dedicadas a las que ocupan sólo al intelecto –metafísica.

Con lo dicho hasta ahora, podemos advertir la conquista del primer principio arquimédico, el *cogito*, el cual queda colocado en las raíces del árbol del conocimiento. Además indicamos el proceso de meditación profunda que debe llevar el científico para despojarse de toda distracción de la vida cotidiana y prepararse para el encuentro –en palabras de Turró— del sujeto que está detrás de

la ciencia. Sin embargo, faltaría por articular en sus líneas generales cómo este sujeto de la ciencia conoce el mundo natural, que —como dijimos anteriormente— era la tarea de mayor interés para Descartes.

I. 3. Apuntes sobre la noción de verdad en Descartes

A la meditación, que nos descubre las raíces del conocimiento, hay que sumarle el encuentro radical con lo que se busca: la verdad. La empresa cartesiana está signada por esta tarea, sin esta dirección, para Descartes toda labor es inútil. La verdad es la nota que define el conocimiento; no la probabilidad, no la incertidumbre. El sujeto de la ciencia, que está a la base del conocimiento, la descubre y la posee; el criterio de evidencia lo lleva a su encuentro. Así, debemos completar este diagnóstico del sujeto de la ciencia y enmarcado en su encuentro con la verdad.

En la “Primera Meditación” Descartes advierte su desaprobación hacia todos los conocimientos adquiridos a lo largo de su vida, expone los motivos por los cuales él debe suspender el juicio y así emprender la búsqueda de la verdad; aventurarse en la duda universal e indagar las condiciones, si es que las hay, en las cuales se pueda afirmar una proposición de cuya verdad estemos completamente seguros.

En su obra *Búsqueda de la verdad*, Descartes expone las posibilidades heurísticas de la duda metódica y señala que “si usted sabe hacer uso apropiado de su propia duda, puede usarla para deducir hechos que son conocidos con entera certeza” (AT X, p. 522). Es claro que Descartes está diciendo explícitamente que, mediante el uso de la duda, podemos identificar y establecer un conocimiento verdadero, con absoluta certeza. Así, la duda universal está ligada a la posibilidad de encontrar la verdad, esto es, se tiene como presupuesto el poder afirmar una proposición de cuya verdad no dudemos. El método de la duda universal no sólo incluye una fase *destructiva*, que consistiría en derrumbar todos sus conocimientos; además, la duda universal pretende, sobre todo, llegar a una fase constructiva: alcanzar la verdad. En este sentido, dudar supone aquello

por lo cual se duda –la verdad— pero no como una realidad evidente sino encubierta, como una realidad que hay que *develar* (cfr. Jaspers 1973, p. 20).

La duda metódica es el punto de partida de la labor filosófica de Descartes que comienza en su “Segunda Meditación” con una solicitud precisa: “Arquímedes, para transportar el globo terrestre de un lugar a otro, no pedía más que un punto firme e inmóvil; yo tendré derecho a concebir las mayores esperanzas si soy bastante feliz para encontrar una cosa, nada más que una, cierta e indudable” (AT, VII, pp. 24-25). Para llevar a cabo la duda metódica se entiende que se debe rechazar todo aquello que sea susceptible de sospecha. Sin embargo, cuando Descartes dice *rechazar* no certifica que toda creencia sea falsa, por impugnar una creencia él entiende que no tiene razones suficientes para otorgarle la calidad de verdadera y justificada. Por ello para nuestro filósofo es importante orientar la atención a la fundamentación de los conocimientos adquiridos. Descartes advierte que hay una base acotada de principios sobre la cual se apoya nuestro conocimiento, si dirigimos nuestros esfuerzos en derrocarla resolvería el problema de preguntar inacabadamente sobre la veracidad de todos y cada uno de nuestros saberes. Como lo recuerda Margaret Wilson, esto es posible ya que minar los cimientos conlleva necesariamente al desplome del edificio entero (Wilson 1986, pp. 27-28). Por ello el camino que sigue la duda metódica para derrumbar los cimientos del conocimiento consiste en poner en *juego* todas nuestras posibilidades cognitivas, los sentidos y el entendimiento. De esta forma, con la duda metódica se ponen en movimiento las facultades innatas de los humanos hasta dar con aquéllas, si es que las hay, que nos puedan conducir al conocimiento verdadero. Con relación al método, Spinoza advierte que

[Descartes] expone primero el ejemplo de un hombre que quisiera desempeñar el oficio de herrero y no tuviera para ello los instrumentos necesarios: [por ejemplo,] tendría que usar una piedra dura... como martillo. Una vez hecho eso, no empezaría por forjar, para su uso de los demás, espadas y cascos, sino que, ante todo, forjaría, para su propio uso, un yunque, un martillo, unas pinzas, etc.

De la misma manera, no es en nuestros comienzos, valiéndonos de unas cuantas reglas oscuras, que no debemos al

arte, sino que son más bien inherentes a la constitución misma de nuestro espíritu. Cuando debemos tratar de dirimir las disputas de los filósofos, o resolver los problemas matemáticos, primero tendremos que servirnos de esas reglas para encontrar lo que más necesitamos para la búsqueda de la verdad... el entendimiento, con su potencia innata, se conforma instrumentos intelectuales mediante los cuales se acrecientan sus esfuerzos... para alcanzar el ápice de la sabiduría. (Spinoza 2008, §30 y §31)

Siguiendo con el método, en los *Principios de la filosofía*, Descartes explica que en el hombre existen dos modos de pensamiento: la percepción del entendimiento y la operación de la voluntad. Por la palabra ‘pensamiento’ se entiende todo aquello que ocurre en nosotros de tal forma que tenemos conciencia de ello; en este sentido no sólo entender, querer e imaginar sino también sentir es lo mismo que pensar. En este marco, Descartes sostiene que hay una operación *privilegiada* del entendimiento: la intuición, la cual está *dirigida* a la verdad; ésta se instituye como el rudimento del entendimiento que pone fin a la duda universal.

Con el derrumbe de todos los conocimientos y la exigencia de comenzar por principios sólidos e indubitables sobre los cuales debe yacer nuestro saber, deviene otra exigencia que hallamos en el primer precepto del método: “No admitir como verdadera cosa alguna como no supiese con evidencia que lo es; es decir evitar cuidadosamente la precipitación y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presenta clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda” (AT VI, p. 16). Este precepto se refiere, por un lado, al criterio de evidencia y, por otro lado, a la posibilidad de encontrar la verdad. En este sentido, Luis Villoro advierte que el primer precepto del método tendría dos facetas, que cumplidas nos conducirían a un juicio sólido (Villoro 1965, p. 13): por un lado, la *regla del método* supone una exigencia al pensamiento —que va del juicio infundado al juicio evidente— para abrirse a lo claro y distinto mediante una intuición; por otro lado, supone la posibilidad de aquello que se busca, una *verdad implícita* a la que los filósofos no han llegado (Segond 1932, p.74).

Si reconsideramos la duda metódica podemos advertir que Descartes parte del prejuicio infundado hasta llegar a la percepción clara y distinta del primer

principio arquimédico. La duda metódica es entonces un proceso violento por el cual el pensamiento se sumerge en el escepticismo, dirigiéndose de la duda razonable –los motivos naturales de la duda y el argumento del sueño— a la duda extrema –la hipótesis del genio maligno y el dios engañador”.

La tarea de despojarse de creencias y supuestas verdades aprehendidas en la vida es ardua. A menudo los prejuicios están tan enraizados en nuestra formación que sólo con una sacudida violenta podemos liberarnos de ellos y regresar a la base en la que se finca nuestro conocimiento; debemos llevar a cabo una meditación profunda que nos saque de las distracciones de la vida cotidiana. Para tal efecto debemos seguir los siguientes pasos: primero, es importante entonces considerar el conocimiento obtenido a través de los sentidos, que pueden hacernos creer que algo es recto cuando en realidad es curvo; segundo, las mismas consideraciones escépticas se aplica al sueño si consideramos que, tanto en éste como en la vigilia, se nos presentan *escenas* de las cuales –si tomamos en serio la duda— no tenemos fundamento para aseverar su realidad; de esta duda razonable se desprende la incertidumbre acerca de todo lo relativo al mundo. Y finalmente, en el caso de la hipótesis del genio maligno, Luis Villoro reconoce dos aspectos: en primer lugar, con este supuesto se enfatiza lo propuesto en la duda fincada en el sueño y se reiteran los motivos para cuestionar que existe algo fuera del pensamiento; y en segundo lugar, sugiere la posibilidad de que lo humano esté definido por una imperfección epistémica insalvable, esto afecta la veracidad de las ideas que concibo –hasta las más claras y distintas—, por ende, siempre es posible estar engañado.

A raíz de esta sacudida del pensamiento, se desprende un primer hecho indudable: *pensar y existir, cogito ergo sum*. Con la liberación de los preconceptos que nos hacían sombra para ver un conocimiento claro y distinto, llegamos a la apertura del entendimiento a lo evidente; se despejan las posibles dudas y se capta aquello que es dado de forma inmediata al espíritu. Así, a diferencia de la certeza de las nociones matemáticas, cuya evidencia puede ser puesta en duda por medio de la hipótesis del genio maligno y la del dios engañador, en el *cogito* si

no dudo metafísicamente de mi pensamiento es porque éste existe asentado en la propia duda como su condición indispensable.

El *cogito* cumple entonces con los dos elementos que determinan la regla de evidencia: 1. La claridad, la cual significa que lo percibido está de cuerpo presente y abierto al pensamiento. Lo claro es entonces lo que se abre por sí mismo al intelecto y solamente de este modo es posible que el entendimiento se doblegue, pues la apertura de lo presente conmueve a la mente y no a la inversa; esto es, el entendimiento ante lo claro deja de dudar y concibe todo de manera tan perfecta que la voluntad puede afirmar mediante el juicio lo presentado en la intuición; de este modo se evita el error. 2. La percepción que nos muestra la verdad del *cogito* es distinta, pues siendo clara, lo que nos presenta está de tal modo separado de todo lo demás que no contiene en sí absolutamente más que lo que es claro (*cfr.* Villoro 1965, pp. 13 y ss.). Lo distinto es lo que se puede mostrar al entendimiento por sí solo, separado, escindido de *otros*; se presenta sin mezclarse con otra idea o con un conocimiento infundado: algo es distinto cuando se muestra al pensamiento sin asociarse con algo oscuro, confuso (Descartes 1989, p. 29; también *cfr.* AT VII, p. 17).

La duda metódica es un procedimiento analítico-sintético del cual se vale Descartes para llegar a la primera verdad indudable: *pienso, existo*; es en el *cogito* donde el pensamiento capta algunas *naturalezas simples*, conocidas de manera inmediata con evidencia: en la intuición, la esencia de las cosas se hace evidente. Con base en estas ideas, Descartes advierte en la regla VIII de las *Regulae* que sólo de las cosas simples se puede tener una experiencia cierta y son estas naturalezas las que conforman el término de todo análisis y el punto inicial de toda síntesis; en otras palabras, son los elementos indivisibles del pensamiento y éstos son los objetos de la intuición. El pensamiento debe emplear todos sus recursos para captarlos pues “es preciso emplear todos los recursos de la inteligencia, de la imaginación, de los sentidos y de la memoria, lo mismo para tener una intuición distinta de las proposiciones simples, que para comparar convenientemente lo que se busca con lo que se conoce” (AT X, p. 427).

Si las críticas de los escépticos nos dejaban ante la imposibilidad de tomar posesión de algún ser —ya que por la imperfección de los sentidos o del entendimiento, siempre había una razón para considerar que podríamos estar equivocados—, gracias a la duda hiperbólica el *cogito* cartesiano nos coloca en posesión de una verdad indubitable que ni el más extravagante escéptico puede dudar: mi ser. Sin embargo, es importante aclarar que con el *cogito* sólo se instaura el ser de nuestro pensamiento, es decir, el ser que supone el hecho de pensar. Descartes deja claro lo anterior en una carta a Pollot en marzo de 1638, rechaza la tesis que sostiene que se podría derivar la existencia a partir de una actividad como caminar o respirar, y dice:

Cuando se dice: yo respiro, luego existo, si se quiere concluir la existencia del hecho, de que la respiración no puede ir sin ella, se concluye mal, porque primero habría que probar que es verdad que se respira, lo cual es imposible, a menos que se haya también probado que se existe. Pero si se quiere concluir la existencia del hecho de tener el sentimiento o la opinión de que se respira, de suerte que aun cuando esa opinión fuese falsa, se juzgaría, sin embargo que sería imposible tenerla si no existiera, se concluye muy bien, porque en ese caso el pensamiento de respirar se presenta a nuestro espíritu antes que nuestra existencia, y porque no podemos dudar de tenerlo, mientras lo tenemos.

El *cogito* es la comprobación de mi ser en tanto pensante, como una evidencia que se presenta al entendimiento en la apertura a lo claro y distinto. Aquí nos encontramos entonces ante un caso en el que no hay un conocimiento adecuado, éste es *incompleto*, ya que lo que se alcanza no es la totalidad del ser, ni siquiera del propio, sino solamente mi ser referido al acto de pensar. En cambio, sí nos encontramos ante un conocimiento basado en una evidencia *apodíctica*, de la constatación de un hecho que es distinto y separable de otros: mi pensamiento. En palabras de Husserl:

[La evidencia apodíctica] es una absoluta indubitabilidad, en un sentido enteramente determinado y peculiar, aquella que el científico exige a todos los principios, y cuyo valor se denuncia en los esfuerzos del científico por fundamentar una vez más, y en un grado superior, remontándose a principios, fundamentaciones

evidentes ya en sí y por sí, y por otorgarles de esta manera la suprema dignidad de la apodicticidad. El carácter fundamental de ésta puede describirse como sigue. Toda evidencia es auténtica aprehensión de una existencia o de una esencia en el modo “ella misma”, con plena certeza de este ser que por ende excluye toda duda.

...esta experiencia (el *cogito*) sólo ofrece, en todo caso, un núcleo de realidad experimentado propiamente adecuado. A saber, la actualidad viva del yo, que expresa el sentido gramatical de la proposición *ego cogito*, mientras que más allá de esa actualidad sólo se extiende un indefinido horizonte universal y presunto, un horizonte de realidad propiamente no experimentada, pero necesariamente co-asumida (1996, pp. 56 y 57).

Para esclarecer la noción de verdad que se muestra en el *cogito* es necesario retomar la noción de intuición y enmarcarla en el contexto de la duda. Descartes expone en las *Reglas para la dirección del espíritu* (1628) y en *Los principios de la filosofía* (1647) qué entiende por intuición. En general, considera a la intuición como la operación mediante la cual un espíritu *sano* y atento se abre a aquello que se presenta de manera distinta y fácil, que ninguna duda queda sobre lo que se muestra; es decir, la apertura que se da en la intuición está ceñida a la evidencia *apodíctica*. Siguiendo con lo dicho anteriormente, si en la intuición el pensamiento capta lo presente, entonces ella –la intuición– está dirigida a lo verdadero, ya que lo que se presenta lo hace de manera clara y distinta: se manifiesta de cuerpo presente sin mediadores que lo oscurezcan. La verdad para Descartes puede entenderse entonces como la presencia de algo de modo *inmediato*, y en este sentido, la verdad no es otra diferente a la apertura de lo claro y distinto, pues “ver todo lo que hay de claro y distinto es ver todo lo que hay de verdad” (Villoro 1965, p.17). Por consiguiente, la verdad que se hace evidente con el *cogito* no sólo es aquella que se establece en un juicio –el juicio ‘pienso y existo’–, además, y de forma primigenia, es la verdad en tanto que apertura de lo claro y distinto: el mostrarse del objeto al entendimiento que se abre a partir de la duda. En este sentido, Descartes dice en una carta a Mersenne del 21 de enero de 1641: “Yo no puedo abrir los ojos de los lectores, ni obligarlos a poner atención

a las cosas que hay que considerar para conocer claramente la verdad; lo único que puedo hacer es mostrársela, como con el dedo” (AT II, p. 238). Puede conocer qué es la verdad aquél que se percate por sí mismo de ella. En una carta de octubre de 1639, Descartes advertía a Mersenne que no habría medios para aprehender lo que es la verdad si no la conociéramos por naturaleza y sostiene que la verdad como *adaequatio* es puramente *formal*, es decir que se explica la palabra verdad a través de otras palabras. En todo caso, para encontrar la correspondencia entre la cosa y el pensamiento es elemental que éste se muestre al entendimiento en el marco de lo claro y distinto (AT II, p. 597).

Con el *cogito* cartesiano se descubre la verdad presupuesta al inicio de la duda, la verdad que antes del *cogito* sólo se sospechaba de su existencia y por lo cual definirla era inútil. En congruencia con esto, debemos recordar que el 16 de octubre de 1639 Descartes escribe una carta a Mersenne en donde se mofa de Herbert de Cherbury, quien escribió una obra sobre la verdad. Él no está de acuerdo con la tesis central de Herbert de Cherbury: definir qué es la verdad para poder reconocerla. Por su parte, Descartes advierte que

En cuanto a mí, nunca he dudado de ella, pues parece una noción tan clara (distinta) que es imposible negarla; en efecto, tenemos muchos medios para examinar una balanza antes de emplearla, pero no tenemos ninguna forma para aprender lo que es la verdad si no la conociéramos por naturaleza. Pues, ¿qué razón tendríamos para asentir al que nos la enseñara si no supiéramos qué es verdad, es decir, si no la conociéramos previamente (AT II, p. 387).

Es inútil establecer una definición de verdad para conseguir aprenderla, Descartes considera que podemos conocerla por naturaleza y no a través de una mera definición. En términos de Blaise Pascal, la verdad sería una especie de noción primitiva que podemos reconocerla aún sin poderla definir (Pascal 1983, pp. 281 y ss.). No es que se niegue a dar una definición de verdad, lo que sostendría es que ésta la conocemos yendo al objeto mismo más que a la definición: la verdad se presenta al mostrarse lo claro y lo distinto.

En la introducción a la *Fenomenología del espíritu*, Hegel da cuenta del error que ha cometido todo filósofo que considera que antes de introducirse al

conocimiento real de lo que es en verdad, necesita forzosamente poner previamente en claro qué sea el conocimiento en sí mismo. Sin la determinación precisa de su naturaleza y sus límites captaríamos las dudas del error y no el cielo de la verdad. Para Hegel, éste es un error, y considera que toda descripción anticipada del conocimiento constituye sólo una manera vacía del saber (Hegel 1999, p. 51 y 52). De esta misma forma, para saber lo que es la verdad debemos dirigirnos a la investigación para descubrir lo que ésta sea en sí misma, no establecer una noción anticipada de ella.

Descartes aceptaba entonces que no era necesario tener un conocimiento completo ni una definición exacta acerca de algo para poder reconocerlo. En congruencia con esto, la verdad es un concepto que nos queda claro a partir de aquello que se muestra al pensamiento, en el *cogito*; como otros tantos términos cuya definición anticipada es inútil, por ejemplo, puedo saber que pienso y que existo sin necesidad de definir estos conceptos. Esto lo advierte en su diálogo *Búsqueda de la verdad*, en donde dice que

Es imposible que alguien aprenda estas cosas por otra razón que por sí mismo y que esté persuadido de ellas de otro modo que por experiencia propia o por esta conciencia o testimonio interno que cualquiera experimenta en sí cuando examina las cosas. Así como en vano definiríamos el color blanco para que llegara a comprenderlo alguien que no viera nada, así como bastaría abrir los ojos y ver el color blanco para conocerlo, así también para conocer lo que es realmente la duda y el pensamiento basta con dudar y pensar. Eso nos enseña todo lo que podemos saber al respecto y nos muestra mucho más que las más exactas definiciones (AT X, p. 521).

Entonces, como reflexionaría Descartes, para conocer la duda y el pensamiento bastaría con dudar y pensar, todo el que piensa en su propia existencia sabe sobre ella todo lo que necesita para entender el *cogito* y experimentar su indubitabilidad, en este telón de fondo que es la propia verdad.

Recapitulando. En el árbol del conocimiento es el sujeto quien ocupa un lugar privilegiado: las raíces. De esta forma, igual que la metafísica permanece oculta en las raíces del árbol del saber, también el *sujeto* se halla *detrás* de las ciencias. De este modo, el sujeto aparece como el elemento central del tránsito a

la nueva ciencia. El pensamiento se postula, para Descartes, como el escenario donde la verdad tiene su irrupción como final del esfuerzo metódico llevado en la duda. En este sentido, la verdad en Descartes es considerada como un telón de fondo en donde todo lo claro y distinto se hace presente al pensamiento. No es un simple acto de certeza, la verdad se da en el abrirse del objeto al pensamiento. Ante el objeto que se muestra, ante la evidencia del mismo, nace la certeza en el individuo, y por ello Descartes expresa que la intuición debe llevar consigo la certeza de todo lo que se presenta al pensamiento.

La pregunta que continúa es entonces, ¿cuál es la ventaja que proporciona la primera verdad indubitable para el conocimiento del mundo? en otras palabras, ¿en qué condiciones se formula un juicio verdadero? Todo juicio claro y distinto es posible gracias al entendimiento y sus procesos innatos, y a la *posesión* de un criterio de evidencia, que es garantizado por la existencia de Dios. En las *Meditaciones metafísicas* Descartes no sólo establece el criterio de verdad y el marco en donde ésta se muestra: el *cogito*, el pensamiento; además fija el criterio de evidencia en la existencia de Dios. Igualmente, él da cuenta de los procesos innatos que, bien conducidos, nos llevan a esta verdad evidente: el análisis y la síntesis, la deducción y la inducción. También admite una serie de axiomas —el principio causal y el principio de no-contradicción— como *elementos* indispensables para garantizar el conocimiento.⁸ Posteriormente, da cuenta de una serie de nociones simples y las formas de *dirigirse* a ellas: las ideas de yo y Dios, que pueden ser conocidas por el entendimiento solo; la idea de extensión, conocida por el entendimiento y la imaginación; y finalmente la idea de la unión entre el cuerpo y el alma, conocida solamente por la experiencia (AT III, pp. 690-693). Finalmente, como elemento indispensable para conocer el mundo, se requiere de la experiencia. En el libro el *Mundo* Descartes advierte, contra toda pretensión solipsista, que no se puede determinar de forma *a priori*

⁸ En una carta a Clerselier en 1646, Descartes establece que “la palabra principio puede entenderse de muy diversas formas. En un primer sentido, que no es posible que algo sea y no sea al mismo tiempo, es un principio. En el segundo sentido, primer principio es que nuestra alma existe, ya que no hay nada cuya existencia se mejor conocida para nosotros” (AT IX-2, p. 124).

...qué tan grandes son los pedazos en los que se divide la materia, ni que tan rápido se mueven, ni qué clase de círculos describen; pues dado que hay innumerables maneras distintas en las que Dios pudo haberlas ordenado, es por la sola experiencia y no por la fuerza del razonamiento, que podemos saber [sus determinaciones]. Es por eso que él nos ha mantenido libres, de cualquier suposición, siempre que todas las cosas deducidas concuerden con la experiencia (AT X-2, p. 124).

El conocimiento para Descartes se construye entonces a partir de principios metafísicos, axiomas, procesos del entendimiento y los datos de la experiencia. En este sentido, la metafísica es fundamento de la física, ya que en la primera se establecen las condiciones de posibilidad para que la segunda sea un conocimiento fundado. La metafísica determina qué entidades pueden ser conocidas y qué tipo de argumentos se requiere. Por mencionar un ejemplo, la materia puede ser conocida, si y sólo, si consideramos sólo aquello que es percibido de manera clara y distinta, por ejemplo, la cualidades primarias: longitud anchura y profundidad; no las cualidades secundarias, el color, sabor, etc. (Monroy 2006, p.168).

En concreto, y ya para cerrar este capítulo, debemos advertir entonces que Descartes se levanta como el vencedor del escepticismo. A través de la meditación profunda encuentra las raíces del conocimiento: el *cogito* cartesiano, como condición de posibilidad del conocimiento, sería el sujeto de la ciencia –si es que podemos atribuirle esta expresión— no porque sea el punto de referencia del mundo –la garantía del conocimiento verdadero es Dios y la experiencia del mundo es necesaria⁹ —; lo es, en todo caso, porque en él se encuentran las

⁹ En congruencia con esta sugerencia, Jean Cassien Biller (1998, p. 7) pone en claro cómo este principio –el *cogito*— está *condicionado*. Señala que el descubrimiento de este punto de partida sólido y axiomático necesario para el conocimiento, se *bifurca* con la necesidad irreductible de poner a un Dios veraz, pues él es el único que puede garantizar la mediación indispensable entre mis ideas y la verdad de las cosas. Ya que la ciencia cartesiana es esencialmente deductiva y dado que –aunque indispensable— la experiencia por sí sola tiene poco crédito, la física cartesiana es una ‘geometría concreta’ que se ata a los principio innatos de nuestro espíritu –que no son descubiertos, salvo la extensión, por el examen de los fenómenos— y a la veracidad de Dios para explicar los fenómenos de la naturaleza. Es evidente que esta anotación compromete el hilo conductor que hemos seguido en este primer capítulo, sin embargo, como ya lo hemos dicho, en este momento seguimos una lectura del cartesianismo que lo define desde

pautas del pensamiento propias para la investigación, porque descubre y se ciñe a esta verdad innata que es un *telón de fondo* en donde todo lo susceptible de ser conocido es mostrado al pensamiento de forma clara y distinta; y porque delimita las condiciones de posibilidad del conocimiento humano.

Si bien ya tenemos algunos rudimentos que nos van a orientar en la lectura que Lacan hiciera de Descartes en su retorno a Freud —elementos tales como la duda metódica, la meditación y la importancia del sujeto en la fundamentación del conocimiento—, sin embargo, juzgo que a esta exégesis le falta una *vuelta de tuerca*. Considero que la *interpretación* que desarrolla Jacques Lacan a propósito de Descartes está permeada por toda una tradición que parte del kantismo y el heideggerianismo; digo esto sin comprometerme, por un lado, a asumir una línea continua entre Kant y Heidegger, y, por otro lado, a inscribir a Lacan en estas doctrinas. Por esta razón, es menester establecer, en sus términos más generales, la tradición kantiana del sujeto trascendental y la interpretación de Heidegger sobre el *cogito* cartesiano. Con estos nuevos elementos tendremos un panorama más amplio para entender el entramado del psicoanálisis y la filosofía, a través de Lacan y Descartes.

un carácter antropocéntrico. Las críticas a esta lectura, y en donde vamos a recuperar esta sujeción del *cogito*, las desarrollamos en el siguiente apartado.

II. Antropología moderna: dos lecturas de Descartes

La historia de la filosofía está llena de traducciones, traiciones, plagios, hasta deslealtades. Descartes ha llegado a ser en la actualidad un pensador más o menos anacrónico que habría compartido nuestros propios problemas, pero que difícilmente puede ser tomado en serio. Regularmente, en los ámbitos académicos, la doctrina cartesiana está juzgada y diagnosticada: su mal es el *solipsismo* y el *consciencialismo*; a más de tres centurias su muerte y caducidad parece evidente.¹ La exégesis del cartesianismo que contribuye a su ya tan aceptada –o pretendida– superación, es la que hizo el filósofo alemán Martin Heidegger. Además, hay que señalar que la propia posición de Heidegger parte de una pre-comprensión del *cogito* tamizada por el criticismo de de Kant.

En palabras de Heidegger, el sujeto cartesiano de la ciencia, el *cogito*, marcó el rumbo de la filosofía moderna bajo la forma de una antropología, en la cual “...toda conciencia de las cosas y del *ente* en su totalidad es reconducida a la autoconciencia del sujeto humano como fundamento inquebrantable de toda certeza” (Heidegger 2000b, p.109). Con esto, la filosofía del sujeto –como *subjectum*– queda instaurada. En este sentido, en lo que concierne a la filosofía, con la doctrina cartesiana queda legalizada el acta de nacimiento de la modernidad.

Esta perspectiva del proyecto cartesiano, en palabras de Colomer (1986, pp. 16 y 17), se caracterizó por los siguientes rasgos:

1. la prioridad y *fundamentalidad* del *cogito* o del sujeto *autoconsciente* que se constituye, desde Descartes, en *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (fundamento último, inmutable, de la verdad). El *yo pienso* se revela no sólo como fuente de certeza también como principio supremo de todo conocimiento humano;

¹ Esta afirmación tiene sus restricciones. Actualmente hay muchos ámbitos académicos en donde se estudia a Descartes. Sin embargo, existe una idea más o menos generalizada de que éste ya está superado, y ha se ha dado paso, para bien o para mal, a otras perspectivas de análisis que ya no están casadas con la búsqueda de la verdad, ni parten del *cogito* ni de su herencia (Husserl, Sartre, por mencionar algunos). En este sentido restringido es que hablamos de la “caducidad” del cartesianismo.

2. la reducción de la realidad a la objetividad, en otras palabras, la sustitución de la noción de *ente* por la de *objeto*: si *cogito*, el sujeto pensante y *autoconsciente*, es el fundamento del conocimiento, entonces la realidad sólo es en tanto dada a la conciencia, es decir, en cuanto que es un *objeto* para un *sujeto*; y
3. la *distinción* del ser en *sujeto* y *objeto* y, en consecuencia, la reducción de la verdad del ser a la verdad del sujeto, a la claridad y distinción de la certeza.

Para los fines de este trabajo, analizar los vínculos entre la filosofía y el psicoanálisis, es pertinente ajustarme a esta determinación que tradicionalmente se ha hecho del cartesianismo pues considero que conviene a la interpretación que Freud y Lacan heredaron del *cogito*. Sin embargo, también estimo que es necesario mencionar –*grosso modo*– algunas líneas de investigación que no sólo nos posibiliten delimitar la perspectiva de la doctrina cartesiana que seguiré en este trabajo, además que nos permitan ponernos en guardia ante una lectura fácil y *rutinaria* sobre ésta. Cada una tiene diferentes matices, ya sea porque se apoyan en distintos momentos de la historia de la filosofía –se remontan hacia algunos filósofos griegos, o incluyen pensadores coetáneos a Descartes–; o porque surgen a partir de la propia doctrina cartesiana. A continuación las caracterizamos.

Partimos de un supuesto histórico fundamental que se ha vuelto moneda corriente: la distinción *sujeto-objeto* inaugurada en la modernidad. En su *Historia del pensamiento alemán*, Eusebi Colomer (1986a, p. 13) explica de manera sucinta –pero con mucha claridad– dos virajes de la filosofía que han marcado la historia del pensamiento occidental: por un lado, una *metafísica del ser* y, por otro lado, una *metafísica del sujeto*. En este contexto, Colomer resalta la importancia del pensamiento cartesiano en el nacimiento de la filosofía del sujeto. Bajo estos supuestos, Colomer apunta que la metafísica clásica se habría comprendido –

siguiendo la expresión platónica— como una *γίγαντομαχία περί της ουσίας*² que, como anuncia Aristóteles en el libro Z de la *Metafísica*, a la pregunta que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el Ente? (*τί το ον*), la cual equivale a preguntarse: ¿qué es la entidad? (*ουσίας*)” (Metafísica, Z, I, 1028b, 2). Esta metafísica se definió entonces “como una *metafísica del ser* pues se orienta conscientemente hacia [éste] ...y piensa al hombre en función del conjunto de los entes” (Colomer 1986a, p. 13).

Por el contrario, explica Colomer, con la filosofía moderna comienza lo que se ha denominado con Platón como: el *δεύτερος πλόος*³. En esta segunda viraje de la filosofía, el eje de gravedad giró del *ente* al *hombre*. El antropocentrismo se convertiría en el modo de pensar específico de la modernidad y ella se definiría al menos bajo este aspecto esencial: como aquella época en la cual el hombre se *auto-comprende* como *centro* de la realidad, como un *sujeto*, como la medida de todas las cosas:

El hombre se sitúa en el centro del universo de los entes y se constituye de algún modo en medida a la que aquéllos han de sujetarse para poder pasar y ser tenidos por tales. El hombre es comprendido en su núcleo esencial como sujeto para que el ente se convierta en objeto de pensamiento. El comienzo cartesiano de esta filosofía, con su famoso *Cogito, ergo sum*, centra definitivamente el pensamiento moderno en torno al sujeto humano. En Descartes será todavía el sujeto individual, que, en su autoconciencia, está seguro de sí mismo y reconstruye a partir de sí mismo el universo entero de los entes (*ibid.*, p.14).

Con este desplazamiento del eje de gravedad en la historia del pensamiento occidental, bajo el estandarte de la Modernidad quedó establecida la primacía filosófica del sujeto y con ello la metafísica moderna recibió el sello de una filosofía de la *subjetividad*. La revolución copernicana —para decirlo con una expresión kantiana— había sido consumada y bajo esta bandera se rezaría una nueva sentencia, diferente a la metafísica del ser: no es el objeto el que determina

² La expresión “*γίγαντομαχία περί της ουσίας*” podría traducirse como “una batalla de gigantes en torno al ser”.

³ ‘Segunda navegación’

el conocimiento sino el conocimiento el que determina el objeto (*cfr.* Colomer 1986a, p. 13 y ss.). Gabriel Amengual apunta que estas *cualificaciones* del hombre representan al mismo tiempo una caracterización esencial de la modernidad: los problemas fundamentales de ésta son primariamente de carácter antropológico y tienen vínculo fundamental con la teoría del conocimiento. Así, la Modernidad se define como aquel período en el cual el hombre se descubre y se afirma como *punto de referencia* de toda la realidad; tradición cuyos representantes más destacados podrían ser Pico della Mirandola, Descartes, Kant y Fichte (Amengual 1998, pp. 36 y 37).

Debemos expresar que esta primera noción sobre la modernidad, que apuntamos con Colomer, es problemática. Por un lado, nos advierte de la inexistencia de la división sujeto-objeto antes de la modernidad inaugurada con Descartes, y sobre todo, la centralidad de la conciencia, de la subjetividad, como un factor determinante en el conocimiento del *objeto*. Diríamos, en palabras de Heidegger: “la metafísica moderna con Descartes, e incluso dentro de esta metafísica misma, *todo ente*, en la medida en que es un ente, es comprendido como *sub-jectum*. *Sub-jectum* es la traducción e interpretación latina del *ὑποκείμενον* griego y significa lo que *subyace* y está a la base, lo que desde sí ya yace delante” (Heidegger 2000b, p. 119).

No deja de ser desconcertante la referencia a Descartes como aquel filósofo que finca su doctrina en la conciencia. Y esto es así puesto que en la naciente modernidad, no fue Descartes sino Francisco Sánchez quien diera por primera vez un viraje hacia la interioridad –hacia el sujeto que piensa y existe— como camino seguro del conocimiento.⁴ Francisco Sánchez, sesenta y cinco años antes que Descartes, en su obra titulada *Quod Nihil Scitur* –y traducida al español como: *Que nada se sabe*—, fechada en 1576, partió de la conciencia como medio para vencer al escepticismo (Sánchez 1972, pp. 7-15).

⁴ Incluso, antes que Sánchez está Agustín de Hipona, quien, en sus *Confesiones*, narra su ruta que lo conduce a sí mismo y a Dios; es interesante notar que este conducirse hacia sí no lo hizo solipsista. Esto se debe, según Crista Bürger y Peter Bürger, a que en san Agustín “sólo a condición de dirigirse al Tú de Dios le abre al yo propio sí mismo y el mundo, pues sólo éste – Dios— abre la perspectiva en el que puede presentarse la propia vida (*cfr.* 2001, p. 30). Es un “yo” con Dios.

Por otro lado, como apunta Richard Popkin, en la Reforma, con la crisis del criterio de evidencia, el problema de la *conciencia* tuvo gran relevancia dentro del luteranismo.⁵ Jürgen Habermas en el *Discurso filosófico de la modernidad*, señala que

...los acontecimientos históricos claves para la implantación del principio de la subjetividad son la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa. Con Lutero la fe religiosa se torna reflexiva; en la soledad de la subjetividad el mundo divino se ha transformado en algo puesto mediante nosotros. Contra la fe en la autoridad de la predicación y de la tradición el protestantismo afirma la dominación de un sujeto que reclama insistentemente la capacidad de atenerse a sus propias intelecciones: la hostia sólo puede considerarse ya como masa de harina y las reliquias sólo como huesos. Aparte de eso, frente al derecho históricamente existente, la proclamación de los derechos del hombre y el código de Napoleón han hecho valer el principio de la libertad de la voluntad como fundamento sustancial del Estado (1989, p. 29).

Empero, todavía antes de la Reforma y de la doctrina de Sánchez, la tradición escéptica griega ya había hablado en demasía sobre este asunto. Fue Pirrón de Elis, filósofo coetáneo a Platón, quien propusiera replegarse a la conciencia y atenderse a los fenómenos (las representaciones) que se presentan ante ésta como los *únicos* datos no susceptibles de duda. En el “Libro I” de los *Esbozos Pirrónicos* –texto imprescindible para entender la modernidad—, Sexto Empírico apunta que el escepticismo no se ocupa de la realidad para emitir opiniones con firme convicción, sino más bien atiende ese estudio para poder contraponer a cada proposición una de igual validez y para conseguir la serenidad del espíritu. En este sentido, Sexto Empírico apuntó que

...quienes dicen que los escépticos invalidan el fenómeno... son desconocedores de lo que entre nosotros se dice. En efecto, nosotros no echamos abajo las cosas que según una imagen

⁵ En este sentido no deja de ser revelador, apunta Juan Carlos Moreno Romo, que los interlocutores de Descartes interesados por el problema sobre la distinción mente y cuerpo, hayan sido luteranos como la reina Cristina de Suecia (*cfr.* Moreno 2007, p. 7 y ss.; además, *cfr.* Popkin 2003, pp. 5 y ss.).

sensible y sin mediar nuestra voluntad, nos inducen al asentimiento... Y eso son precisamente los fenómenos.

Sin embargo, si nos dedicamos a indagar si el objeto es tal como se manifiesta, estamos concediendo que se manifiesta y en ese caso investigamos no sobre el fenómeno, sino lo que se piensa del fenómeno: la miel nos parece dulce (1993, § X).

Sexto Empírico (1993, § XI) sostuvo con Pirrón que el criterio de orientación escéptica es el fenómeno, llamando implícitamente así a la *representación mental*, cuya *claridad* y *distinción* era evidente, pues nadie seguramente disputará sobre si el objeto se percibe en tal o cual forma, en todo caso, se podría discutir si es tal o cual se percibe. El esquema conciencia-representación clara y distinta, por llamarla de algún modo, es una herencia del escepticismo más que de la filosofía cartesiana.⁶

También habrá que estar en guardia con la interpretación radicalizada del dualismo cartesiano, cuya *exacerbación* caracteriza de forma problemática su epistemología. Como apuntamos con Colomer, la tesis del sujeto individual autoconsciente, atribuida a Descartes, apunta a la opinión –excesiva– de que el *subjectum* del conocimiento, el sujeto de la ciencia, reconstruye a partir de sí mismo –de la conciencia– el universo entero de los entes. En atención a lo anterior, tenemos que decir por un lado –y con menos relevancia para nuestros

⁶ En este sentido, la crisis del sujeto moderno (identificado con la conciencia) deviene con el postulado de representaciones inconscientes, cuya actualización en la conciencia se daría a condición de que ellas se tornasen en algo *llévadero* para ésta. Empero, debemos notar que Freud sigue siendo un heredero del esquema pirroniano conciencia-representación transformado ahora en inconsciente-representación: lo que salió por la puerta entró por la ventana.

Pensemos en esto: en su obra “La negación” Freud apunta que “un contenido de representación o de pensamiento reprimido puede irrumpir en la conciencia a condición de que se deje de *negar*”,⁶ de esta forma no se puede evitar la conjetura de que unas excitaciones cuyas respectivas representaciones son no susceptibles de conciencia repercutirán entre sí diversamente, tendrán múltiples circuitos y llevarán a exteriorizaciones distintas a las que llamamos “normales”, cuyo contenido de representación nos deviene consciente”.⁶ Con la represión el factor cuantitativo de la agencia *representante* de la pulsión –las representaciones no susceptibles de conciencia– puede tener al menos tres destinos posibles: la pulsión puede ser sofocada, puede salir a la luz coloreada cualitativamente de algún modo, o se muda en angustia. En la vivencia de las histéricas se hacen visibles los destinos de la pulsión. Esta experiencia clínica hizo de lo inconsciente un postulado necesario y legítimo (*cfr.* “La negación” en Freud 1989, p. 60, tomo XXI y “Fragmento de análisis de un caso de histeria” en Freud 1989, p. 26, tomo IX).

intereses— que la idea de relación entre la mente y el cuerpo tiene un origen más antiguo que la doctrina cartesiana (*cfr.* Rodhe, 1984). Por otro lado —y esto sí con una mayor importancia para el caso que ahora nos compete—, debemos atender las propias referencias que Descartes realiza al respecto, así como también a la cantidad de estudios sobre la función que desempeña el dualismo en la epistemología cartesiana.

No debemos dejar de lado las múltiples advertencias que Descartes realiza sobre su propia noción de hombre y en la cual nunca da una primacía a la sustancia pensante.⁷ De la misma forma y en atención a la literatura dedicada a Descartes, como ejemplo paradigmático se encuentra la obra de Desmond M. Clarke, *La filosofía de la ciencia de Descartes* (1986), que tiene varios capítulos dedicados a la explicitación de la noción de experiencia en la epistemología cartesiana. También debemos señalar que existen una gran cantidad de trabajos realizados a partir del seminario sobre filosofía moderna, dirigido por Laura Benítez y José Antonio Robles, en los cuales se ha atendido de forma amplia la importancia del cuerpo y la experiencia dentro de la construcción del conocimiento científico (*cfr.* Benítez 2004 y Monroy 2006). Además, en el capítulo 1.3. de este trabajo abordamos en términos generales la forma en que Descartes pretende conocer el mundo por medio de los principios claros y distintos y la experiencia, en este entendido, la tesis de una epistemología cartesiana centrada en la conciencia no deja de causar cierta desconfianza.

Finalmente, no debemos olvidar que la lectura del *cogito* que lo ilustra a través de la figura de un *sujeto* es de cuño kantiano. En este sentido, Kim Sang Ong-Van-Cum (*cfr.* 1999, pp. 133 a 165), en su artículo “Descartes a-t-il identifié le sujet la substance dans l’ego?”, explicita una tesis histórica en la cual se apunta que al menos desde Kant se considera a Descartes como el inventor del *sujeto* y

⁷ En 1643, Descartes advierte a la Princesa Elizabeth que: “las cosas que pertenecen a la unión de la mente y el cuerpo, únicamente se conocen oscuramente por el entendimiento solo, incluso si el entendimiento es auxiliado por la imaginación, pero éstas se conocen muy claramente por los sentidos. De donde se sigue que aquellos que no filosofan jamás y que no se valen más que de sus sentidos, no ponen en duda en absoluto si la mente no mueve al cuerpo o si el cuerpo no actúa sobre la mente. Ellos consideran que una y otro son una sola cosa, esto es, conciben su unión, pues concebir la unión que hay entre dos cosas es concebirlos como una sola cosa” (AT III, pp. 63 y 64).

que con él comenzaría la filosofía de yo. Esto marcaría un rumbo preciso de la reflexión filosófica: si hemos de buscar la verdad, debemos comenzar con la reflexión del “yo” que piensa sobre sus propias operaciones. Tampoco debe olvidársenos que Descartes nunca utilizó la noción de sujeto; término central en las constantes críticas hacia él. Todo aquel que asume la tesis del *sujeto trascendental*, la identificación del *sujeto* –del *moi*— con la sustancia, caracteriza al *cogito* cartesiano en términos de una *impostación*, la cual es denunciada en los *paralogismos*. De esta forma, todo aquel que acusa la supuesta identificación del *sujeto* con la sustancia se coloca en el horizonte de la filosofía alemana y, sobre todo, en la *lógica predicativa* en la cual una proposición se construye a través de un sujeto/copula / predicado (*cf.* Kant 1967).

Es mucha la literatura en la cual se ha analizado el *cogito* bajo el rigor de la lógica. Como caso paradigmático, se encuentra la obra de Margaret Wilson dedicada al pensamiento cartesiano. Ella, como muchos otros, sostiene que la formulación del *cogito* se ajusta a la forma de un entimema, más no a la de un silogismo o alguna otra forma de razonamiento del cual se pudiera desprender la existencia a través del acto de pensar (Wilson 1986, v. capítulo VI y Villoro 1965). Pero, sobre todo, Wilson nos recuerda que el *cogito* es una intuición, un acto de *experiencia* en la cual el pensar y el existir están implicados de manera necesaria.

Siguiendo entonces con esta lectura alemana de Descartes –del idealismo inaugurado por Kant— habría que considerar si no es Fichte, más que Descartes, quien *reduce* lo conocido o la experiencia del mundo a los datos de la *conciencia*, *divinizando* así el “yo” en la *construcción* de la ciencia. Fichte, crítico y seguidor del *sujeto trascendental* de Kant, heredó la lectura de Spinoza de la filosofía cartesiana, en la cual éste llevó a sus últimas consecuencias la teoría de Descartes sobre la sustancia, y cuyo resultado de esta radicalización era el determinismo, situación que molestaba a Fichte. En su obra *Fundamentos de toda doctrina de la ciencia*, *divinizó* el yo sobre todo para defender la libertad humana y, a diferencia del yo *pienso* kantiano, el yo fichtiano es *absoluto* porque consiste en una autoafirmación. El principio de la ciencia no es ni demostrado ni determinado,

la Doctrina de la ciencia demostraría que la *sentencia* “yo soy” sería el principio de ella misma, pues

...se deduce que lo absolutamente puesto y fundado en sí mismo es el fundamento de una acción del espíritu humano (la doctrina de la ciencia demostrará que es fundamento de *toda* acción del espíritu humano), o sea, es su puro carácter, el puro carácter de la actividad en sí; prescindiendo de las condiciones empíricas particulares.

Así, para el *yo*, ponerse a sí mismo es pura actividad. El *yo se pone a sí mismo*, y es, y pone su ser, en virtud de su puro ser. Es al mismo tiempo el actuante y el producto de la acción, lo activo y lo producido por la actividad; acción y hecho son sola y una misma cosas; y por esto: “yo soy” es la expresión de su génesis, pero también la única posible, como lo ha demostrado la doctrina de las ciencias (Fichte 2005, p. 45 y 46).

En este sentido, Fichte propone que el saber no debe agotarse en el saber del objeto, sino que este saber es objeto para un sentido superior: la conciencia. Él proclama entonces la necesidad de partir del *yo* puro y pensarlo como *auto-posición* absoluta, no como determinado por las cosas sino determinando a las cosas.

Dilucidar la herencia que ha marcado la lectura de la doctrina cartesiana rebasa los propósitos de este trabajo. Sin embargo, con estas advertencias podemos ir delimitando la interpretación del cartesianismo que va a estar en juego con el descubrimiento de Freud. Advierto entonces que a pesar de que sigo una línea de interpretación precisa –alternativa que se justifica pues nuestro objetivo es el entramado histórico-doctrinal entre el psicoanálisis y la filosofía—, en este trabajo contemplo muchas de las razones que existen para quebrantar las traducciones y traiciones entre los filósofos, y colocarlos en otro ámbito que no sea, para decirlo con Nietzsche, en una historia monumental que busca en el pasado héroes o villanos.

En este capítulo analizaremos entonces la interpretación del *cogito* cartesiano de Heidegger y realizaremos algunas precisiones sobre el *sujeto trascendental* de Kant. Por otro lado, definiremos a la verdad en tanto *alétheia* y bajo este tamiz analizaremos nuevamente la verdad implícita en el *cogito*

cartesiano. Posteriormente, con la ayuda de Ernst Cassirer y Michel Foucault, proponemos otra lectura del *cogito* cartesiano, en la cual hacemos énfasis en la dudosa centralidad del hombre como una propuesta que caracteriza a la filosofía cartesiana. Finalmente, con estos elementos, y los analizados en el capítulo I, podremos establecer una definición de lo que significa el sujeto de la ciencia en el marco de la doctrina cartesiana.

II.1. La antropología moderna: Descartes y Heidegger

Hacia finales del siglo XVI e inicios del siglo XVII, el escepticismo pirrónico se había expandido en todos los campos del quehacer intelectual. Lo que inició en la Reforma se extendió al conocimiento del mundo, a la fundamentación de la ciencia natural. Para Heidegger con la modernidad se inaugura una postura del hombre con respecto a sí mismo y a su “pasado”. En “Metafísica y antropomorfismo” él señala que:

Lo nuevo de la época moderna respecto de la medieval, cristiana, consiste en que el hombre se dispone a conseguir, desde sí mismo y con su propia capacidad, la certeza y la seguridad de su ser hombre en medio del ente en su totalidad. Se asume el pensamiento esencialmente cristiano de la certeza de la salvación, pero la “salvación” no es ya la bienaventuranza eterna del más allá; el camino que conduce a ella no es la negación de sí. Se busca lo salvífico y saludable exclusivamente en el libre auto-despliegue de todas las capacidades creativas del hombre. Por eso surge la pregunta de cómo puede conquistarse y fundamentarse una certeza acerca del ser hombre y del mundo que es buscada por el hombre mismo para su vida aquí (Heidegger 2000b, p.112).

Para el siglo XVII la filosofía cartesiana había cambiado la imagen del mundo. El espíritu de progreso alentaba el entusiasmo del hombre; la razón, aunque con límites, era un punto unitario que cimentaba todo lo que el hombre anhelaba, por lo que se empeñaba y quería; la física conquistaba el mundo y el método era una piedra de toque en las investigaciones. La geometría ensanchó sus dominios, el método de descomposición y de reconstrucción analítica no sólo explicaba al mundo natural, además se extendió a lo psicológico y a lo social.

El método era una suerte de arte infalible que garantizaba el éxito de la investigación a cualquier inteligencia pues la liberaba del azar y las creencias infundadas de los hombres. En palabras de Heidegger:

Pasa a un primer plano la pregunta por el “método”, es decir la pregunta por el “camino a tomar”, la pregunta acerca de cómo conquistar y fundamentar una seguridad fijada por el hombre mismo. No hay que comprender aquí “método” en sentido “metodológico”, como modo de exploración e investigación, sino en sentido metafísico, como camino hacia una determinación esencial de la verdad que sea fundamentable exclusivamente por medio de las facultades del hombre (*ibid.*, p. 135).

Octave Hamelin destaca “que los pensadores no habían esperado el fin de la Edad Media ni el quebrantamiento de toda autoridad en materia de filosofía para advertir que el espíritu emplea, en la investigación de la verdad, ciertos procesos definibles” (Hamelin 1949, pp. 39 y 40). En este contexto, la pregunta de la filosofía ya no es más qué es el ente, ahora le compete la forma de conocerlo; en otras palabras, la filosofía se dirige a la indagación sobre la manera en la que el hombre llega, desde sí y para sí, a una verdad indubitable, así como también por la definición de esta verdad. La empresa cartesiana se fija en esta ruta, la preeminencia del método es evidente: Descartes considera que la facultad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso es por naturaleza igual en todos los hombres y, por lo tanto, que la diversidad de nuestras opiniones no proviene de que unos sean más racionales que otros, sino tan sólo de que dirigimos nuestros pensamientos por caminos diferentes y no tenemos en cuenta las mismas cosas. No basta pues tener un buen ingenio, lo principal es aplicarlo bien (AT VII, 10 y ss.). En este sentido, el uso adecuado de la inteligencia se garantiza entonces a través del buen empleo del método, y con ello también se aseguraría la verdad y confiabilidad del conocimiento.

Pero con la prioridad del método hay otra toma de decisión. En la “Segunda meditación”, el punto que Arquímedes necesitaba para mover el mundo llega con la sentencia “pienso, luego existo”, *ego cogito, ergo sum*. Esta verdad indubitable no sólo ratifica cierto proceso de la razón, el tan esperado camino a la verdad,

además finca la centralidad hombre, en tanto sujeto; por esta razón, Heidegger apunta que “hoy en día, una concepción conocida por todos, la concepción ‘antropológica’, que exige que se interprete el mundo a la imagen del hombre y que se suplante la metafísica por la ‘antropología’. En todo ello ya se ha tomado una particular decisión acerca de la relación del hombre con el ente en cuanto tal” (Heidegger 2000b, p. 110).

La relación método-sujeto es explicitada por Heidegger en *La época de la imagen del mundo*, con la elucidación de la esencia de la ciencia moderna. Su objetivo es determinar, por medio de sus rasgos fundamentales, la interpretación de lo ente y la noción de verdad que subyace en esta ciencia. Uno de estos atributos de la ciencia es, según Heidegger, su carácter de investigación, lo que no sólo significa el empleo y desarrollo del método, además implica la *toma de posición* en un ámbito en donde este método tiene cabida, un proceder anticipador que se instala en el ámbito de lo ente. En este *paso previo* se proyecta a los fenómenos naturales un rasgo fundamental, en otras palabras, en el proceder anticipador en donde se asegura un sector de objetos dentro del ámbito del ser, también se establece una cierta manera de relacionarse con este sector abierto: *un rigor* (Heidegger 2000b, pp. 118-123). En la física-matemática es la exactitud la que encarna ese rigor. En este sentido, todo proceso que pretenda llegar a ser *representación* como un fenómeno propio de la física-matemática, tiene que ser determinado por anticipado como magnitud espacio-temporal de movimiento. Heidegger señala entonces que

En la física, se estableció este rasgo fundamental de la naturaleza, que hemos decidido, están incluidas, entre otras, las siguientes determinaciones: movimiento significa cambio de lugar. Ningún movimiento ni dirección del movimiento destaca respecto al resto. Todo lugar es igual a los demás. No hay ningún punto temporal que tenga supremacía sobre otro. Toda fuerza se determina por aquello, o lo que es lo mismo, es sólo aquello que tiene como consecuencia el movimiento, esto es, la magnitud del cambio de lugar en la unidad de tiempo. Todo proceso debe ser considerado a partir de este rasgo fundamental de la naturaleza (1938, pp. 70 y 71).

La ciencia moderna, fincada en un método de investigación, no sólo consta entonces de un arte infalible que delimita los procesos a seguir (para Descartes, el

análisis y la síntesis), sobre todo en ella se establecen formas de relacionarse con lo *ente*. La ciencia moderna se desarrolla en un proceder anticipador que demarca un sector de *objetos* y establece un rigor que será fincado en los métodos correspondientes.

La pregunta que prosigue es: ¿Qué concepción de lo ente y qué concepto de la verdad hacen posible que la ciencia se torne investigación? A esta cuestión responde Heidegger: lo ente como objeto y la verdad como certeza. La toma de posición del sujeto frente a un objeto se establece –según Heidegger– en el principio arquimédico cartesiano, *ego cogito, ergo sum*. Con este principio se inaugura la preeminencia de la conciencia, ya que en la investigación –en la cartesiana– todo *ente* es reconducido a la autoconciencia del sujeto humano, fundamento inquebrantable de toda certeza. Con ello lo real se determina como objetividad, como ser representado por medio y para el sujeto representante, “es comprendido por medio del sujeto y para él como lo que está arrojado y mantenido enfrente de él” (Heidegger 2000b, pp. 109). En el proceder del método, en tanto que investigación, se le pide cuentas a lo ente acerca de cómo y, hasta qué punto, está a disposición del sujeto representante, con ello lo ente se transforma en la *naturaleza* que es objeto de la representación explicativa.

Heidegger advierte que la noción de representación, aunque apunta a la imagen, no tiene el sentido de una imagen-copia sino que apunta a aquello que se expresa en la frase alemana: *Wir sind über et was im Bilde*, es decir, ‘estamos al tanto de algo’. Con esto se ratifica la prioridad del sujeto, pues de ahora en adelante lo ente –en tanto objeto– se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que lo representa. El *cogito* cartesiano, definido por el pensamiento implica, en palabras de Heidegger, que

lo ente se determina por vez primera como objetividad de la representación y la verdad como certeza de la misma en la metafísica de Descartes. Aquí el *cogito* se transforma en *hipokeimenon*, se convierte en el primer y auténtico *subjectum*, esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad.

“...estar al tanto de algo” no sólo significa que lo ente se nos presente, sino que en todo lo que le pertenece y forma parte de él

se presenta ante nosotros como sistema. “Estar al tanto” también implica estar enterado, estar preparado para algo y tomar las consiguientes disposiciones. Allí donde el mundo se convierte en imagen, lo ente en su totalidad está dispuesto como aquello gracias a lo que el hombre puede tomar sus disposiciones, como aquello que, por lo tanto, quiere traer y tener ante él, esto es, en un sentido decisivo, quiere situar ante sí (1938, p. 79).

Con el *cogito* cartesiano, el hombre se convierte en el representante de lo ente en el sentido de lo “objetivo”. El hombre se pone a sí mismo como esa escena en donde lo ente se re-presenta, está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros. Y esto se puede constatar, advierte Heidegger, en las propias definiciones cartesianas de pensamiento y *de* intuición, cuya característica fundamental es el “ver”. En este sentido, Heidegger (2000b, p.126) apunta que

...en importantes pasajes, Descartes utiliza para *cogitare* la palabra *percipere* (*per-capio*): tomar en posesión algo, apoderarse de una cosa, aquí en el sentido de re-mitir-a-sí [*Sich-zu-stellen*] en el modo del poner ante sí [*Vor-sich-stellen*], del “re-presentar” [*Vor-stellen*]. Si comprendemos *cogitare* como re-presentar en sentido literal, nos acercamos ya más al concepto cartesiano de *cogitatio* y *perceptio*. Las palabras alemanas terminadas en *-ung* designan con frecuencia dos cosas que se copertenece: representación [*Vorstellung*] con el significado de “representar” y representación con el significado de “representado”. La misma duplicidad posee también *perceptio*, en el sentido de *percipere* y de *perceptum*: el llevar-ante-sí y lo llevado-ante-sí y hecho “visible” en el sentido más amplio.

Con la caracterización del principio arquimédico cartesiano por medio de los términos *cogitatio* y el *cogitare* —en tanto *perceptio* y *percipere*, respectivamente— se puede advertir que al *cogito*, en tanto pensamiento, le es propio el llevar-a-sí de algo, el re-emitir, pero esto no es simple pre-dado, lo re-mitido [*zu-gestellt*] está de manera fundamental como disponible [*verfügbar*]. En este sentido, algo está re-mitido o es *cogitatum* para el hombre si y sólo si “está fijado y asegurado para él como algo de lo que puede ser señor a partir de sí mismo, a condición de una toma de posición inicial fuera de toda duda: la certeza de pensar y existir” (Heidegger 2000b, p. 127). De esta forma la posición del yo, en tanto sujeto

representante, queda cimentada en la certeza de sí mismo, pero no sólo eso, además es posible coasegurar como ciertamente dado a aquel ente para el cual toda representación y todo propósito deberán volverse ciertos y mediante el cual deberá asegurarse todo proceder (*cfr.* Heidegger 2000b, p.125). Con esto, la verdad que definida se define como certeza. En este sentido, Heidegger (2000b, p. 135) señala que:

“Cogito sum” no dice ni sólo que yo pienso, ni sólo que yo soy, ni que del hecho de mi pensar se sigue mi existencia. La proposición habla de una conexión entre *cogito* y *sum*. Dice que soy en cuanto aquel que representa, que no sólo mi ser está determinado esencialmente por este representar sino que mi representar, en cuanto *re-praesentatio* determinante, decide sobre la *praesentia* [Präsenz] de todo representado, es decir sobre la presencia [*Anwesenheit*] de lo en él mentado, es decir sobre el ser de este mismo en cuanto ente. La proposición dice: el re-presentar, que está esencialmente re-presentado a sí mismo, pone el ser como re-presentatividad y la verdad como certeza. Aquello a lo que se retrotrae todo como fundamento inquebrantable es la esencia plena de la representación misma, en cuanto que desde ella se determinan la esencia del ser y de la verdad, pero también la esencia del hombre, como aquel que representa y el modo en que sirve de medida.

Ya que la verdad adquiere el sentido de “estar seguro de la remisión, de lo disponible”, ella se torna en mera *certeza*; y puesto que lo ente —en tanto objeto— es mera representatividad asegurada por la certeza del sujeto representante, el hombre —en conformidad con su papel en el representar que pone en sí el fundamento— se convierte en el sujeto eminente. En otras palabras:

El conocer en cuanto *percipere* y *cogitare*, en el sentido de Descartes, se distingue por sólo admitir como conocimiento aquello que por medio del representar le es *re-mitido* al sujeto como indudable y que, en cuanto puesto de este modo, es en todo momento nuevamente alcanzable por el cálculo. También para Descartes el conocer se rige por el ente, pero como ente sólo vale lo que es puesto en seguro en el caracterizado modo del representar y remitir. Sólo es ente aquello de lo que el sujeto puede estar seguro en el sentido de su representar. Lo verdadero es sólo lo asegurado, lo cierto. Verdad es certeza, certeza para la cual

resulta decisivo que el hombre como sujeto esté en ella en cada caso seguro y cierto de sí mismo (Heidegger 2000b, pp. 140 y 141).

La ciencia moderna, en tanto investigación, no sólo está caracterizada por la aplicación de las reglas del método sobre todo se define por un proceder anticipador que asegura un ámbito de lo ente, mediante el cual éste es *objetivado* —convertido en objeto— y puesto a *disposición* en una re-presentación, con el fin de colocarlo de tal modo que el sujeto representante pueda tener certeza de él. En la ciencia cartesiana, en tanto investigación, la proposición *cogito sum*, explicitada en términos de *cogitatio* y el *cogitare* —en tanto *perceptio* y *percipere*, respectivamente— establece *subjectum* en sentido propio, “el *subjectum* remitido en el ámbito de la *cogitatio* misma y sólo por intermedio de ella” (Heidegger, 2000b, p.135), con lo cual la verdad queda definida en certeza de la representación.

Con la fundamentación de la ciencia y la filosofía a través del *cogito* cartesiano se fincó la certeza del conocimiento. No se trata de la certeza ordinaria (pura convicción) de cualquier subjetivismo. Se trata de esta tierra firme a la cual Hegel dice que el pensamiento llega con Descartes, o de lo que Husserl nombra ‘la fundación *proto-cartesiana*’ de la filosofía del tiempo moderno (Husserl 1990, p.23 y ss.), es decir, a la fundamentación a través del sujeto: del *subjectum* en tanto que sustancia y de la verdad como certeza en tanto que ella se establece en la posición y según la estructura del *substratum*, que en adelante se define como el *substrato de la representación*, como eso para qué y por qué algo, en general, puede ser representado (pensado).

Siguiendo con este hilo conductor, la interpretación heideggeriana de la doctrina cartesiana, si analizamos la noción de verdad bajo la idea *alétheia* —despojándola de su connotación de certeza que es propia del cartesianismo— lo que se descubre —según Heidegger— es la centralidad del sujeto en la antropología que nace en la modernidad, y con ella el antropocentrismo que la caracteriza. A continuación, exponemos esta lectura de la doctrina cartesiana.

II. 2. Verdad como *adaequatio rei et intellectus* y como *Alétheia*

Al revisar los manuales de lógica o de epistemología se hace patente que el ámbito de la verdad se ha relegado a estas disciplinas filosóficas. Luis Villoro en su libro *Creer, saber y conocer* plantea de forma sucinta la noción tradicional de conocimiento, que se puede remontar al *Teeteto* de Platón: creencia verdadera justificada (Villoro 2004, pp. 5 y ss.). Sin embargo, hay un pequeño matiz que se le ha hecho a esta definición, lo que encontramos en estos manuales de lógica y de epistemología es que la verdad se atribuye sólo a la proposición, muy rara vez, por ejemplo, a la realidad (*cfr.* AT II, 387.); en todo caso, se puede definir el conocimiento como proposición verdadera justificada.

El asunto sobre la verdad –cuestión un tanto gastada— es equívoco, tiene tantas definiciones y perspectivas que es prácticamente imposible apuntar tantos matices. Sin embargo, la verdad como correspondencia entre pensamiento y cosas es una noción tan común, que cotidianamente no arroja ningún problema. Aristóteles en su *Metafísica* definió a la verdad de la siguiente forma: “Decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es falso, mientras que decir de lo que es que es, o de lo que no es que no es, es verdadero” (*Metafísica* H, 1012b1-1012b25). En otras palabras: una oración es verdadera si designa un estado de cosas existente (Tarski 1972, p. 13). La verdad es entonces una propiedad que se atribuye a la expresión que está en relación con el objeto al que se refiere; en otras palabras, y tal como la semántica moderna lo concibe, es una cualidad propia de la relación entre una afirmación y el estado de cosas referido por ésta.

Juzgar es afirmar que una cosa es realmente esto o aquello. En la expresión S es P se presupone que un atributo, forma o cualidad, le pertenece a una sustancia o sujeto. La verdad reside en el juicio y esto es a lo que presumiblemente apuntaba Aristóteles en la definición que dio de ésta. Pero, dado que la relación entre una afirmación y un estado de cosas es muy problemática, para su caracterización debe restringirse a las siguientes condiciones: una oración es verdadera o falsa en los siguientes casos: a. una proposición es verdadera si afirma una cosa y ésta existe, o si niega una cosa y

ésta no existe; y b. una proposición es falsa si afirma una cosa que no existe, o si niega una cosa que si existe.

Esta propuesta sobre la verdad fue analizada por Heidegger y reconducida por medio de un análisis del *logos* en su sentido originario para los griegos. La relación entre *logos* y verdad fue discutida por Heidegger de forma extensa en las clases de 1924 y 1925, y quedó plasmada en su obra *Ser y tiempo*. En estos lugares abordó la cuestión de la verdad en relación con el *logos* entendido como proposición y redirigió la interpretación de la verdad hacia la noción de *alétheia*; empresa que también lo llevó a realizar una reinterpretación de la “relación” hombre-mundo, distinta a la de sujeto-objeto.

En el párrafo 19 de *Ser y tiempo*, titulado “La determinación del ‘mundo’ como *res extensa*”, Heidegger analizó la dualidad cartesiana: *res extensa* y *res cogitans*. El punto de partida de Heidegger para la *determinación* del ser del hombre será distinto al cartesiano, pues aquél *comenzará* planteando el ser del hombre bajo la idea rectora de “ser-en-el-mundo”: experiencia primaria que no apunta a una relación entre un sujeto autónomo (con sus contenidos mentales: lo interno) y un objeto independiente (lo externo).⁸

Para Heidegger *sujeto* y mundo *constituyen una unidad*, pues no hay un ser que no esté en el mundo, ni un mundo que no lo sea para un ser. Fundamentalmente, *ambos* se constituyen por simultaneidad y en referencia al otro. En todo caso, la posibilidad de hablar de sujeto y de mundo por separado, como sujeto y objeto, sería derivada de este fenómeno originario de ser-en-el mundo (Heidegger 2000c, §14, p. 76). De ahí que Heidegger sostenga que es equivocado proceder en la reflexión filosófica como lo hiciera Descartes,

⁸ Luis Tamayo nos recuerda que “Cuando Heidegger, en *El ser y el tiempo* definió el existencialismo denominado In-der-Welt-sein (“Ser-en-el-mundo” en la traducción de J. Gaos) así, con guiones entre los términos, intentó indicar que el mundo y el *Dasein* eran indisociables, es decir que, contrariamente a lo planteado por toda la tradición occidental de pensamiento, el hombre y el mundo eran ontológicamente inseparables, que si así hacemos es simplemente por nuestra corta visión, pues al humano le ocurre lo que a la hormiga, que recorre longitudinalmente una banda de Möbius: a cada instante piensa que la banda posee dos lados pero, cuando finaliza el recorrido, sus feromonas le permiten apreciar que posee tan sólo uno. De la misma forma, al ampliar su visión, el *Dasein* no puede sino reconocer que el mundo forma parte de sí, pues continuamente lo incorpora y expulsa, sea mediante la respiración, el alimento, la mirada, la escucha, etcétera (Tamayo 2010, pp. 35 y 36).

separando sujeto y mundo, sujeto-objeto, *res cogitans* y *res extensa* (cfr. *ibid.*, §9, pp. 53 y ss.). Siguiendo con esto, Hubert L. Dreyfus, en su libro *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la Sección Primera de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, apuntará que

...desde Descartes, los filósofos se han atascado con el problema *epistemológico* de explicar cómo las ideas en nuestra mente pueden dar cuenta verazmente del mundo externo. Heidegger muestra que esta epistemología sujeto-objeto presupone un trasfondo de prácticas cotidianas en que somos socializados, pero que no tienen una representación en nuestra mente. Ya que él llama "nuestra comprensión del ser" a este modo más fundamental de hacer que las cosas cobren sentido, sostiene estar haciendo *ontología*, es decir, inquiriendo acerca de la naturaleza de esta comprensión del ser que no *conocemos* –que no es una representación mental que corresponda al mundo pero que sencillamente *somos* (Dreyfus 2003, v. capítulo uno).

El camino que recorrerá Heidegger para la *superación* de la dualidad cartesiana, característica de la teoría del conocimiento, se da a través de una *analítica existencial* del ser-ahí, tal como se expone en su obra *Ser y tiempo* (Heidegger 2000c, §5, pp. 25 y ss.). El rumbo de esta analítica será la *cotidianidad*.

Con la analítica, la *esencia* del *hombre* no se precisará como una dualidad de cuerpo y alma sino a través de la noción de *existencia*; noción que Heidegger definirá como un *poder ser* que encuentra toda su radicalidad en la noción de "ser-en-el-mundo". Así, algo existente fue entendido en la tradición moderna como algo *real* y, según se ha dicho, algo simplemente presente. Pero si el hombre es un *poder ser*, su modo de ser es el de la *posibilidad* y no el de la *realidad*. Decir que el hombre existe no puede pues significar que él sea algo "dado".

Si analizamos con atención *el mundo*, se descubre que no es en modo alguno una determinación del ente opuesto al *Dasein*, sino que, por el contrario, como apunta Heidegger, es un carácter del *Dasein* mismo. En la *cotidianidad* las cosas que se encuentran en el mundo antes que ser simples presencias –realidades provistas de una existencia *objetiva*—, son para nosotros *instrumentos*, y éste es el modo *primigenio* en el que aquellas se presentan en nuestra

experiencia (*cfr. ibid.*, §14, pp. 46 y ss.). Con ello Heidegger señalaría que si las cosas son ante todo instrumentos esto no quiere decir que sean simples medios que empleemos efectivamente, sino que ellas principalmente se presentan provistas de cierta *significación* respecto de nuestra vida y de nuestros fines. En este sentido, como señala G. Vattimo, el hombre está en el mundo siempre como un *ente* referido a sus posibilidades propias, es decir, como alguien que proyecta y encuentra las cosas, que las incluye en un proyecto (*cfr.* 1987, pp. 7 y ss.). Así, señala Heidegger, lejos entonces de considerar que la realidad verdadera de las cosas se aprehende *objetivamente* con una mirada desinteresada —que caracteriza el punto de vista de la ciencia con sus artificios matemáticos—, el modo originario de presentarse de las cosas en nuestra experiencia no es un aparecer como *objetos* independientes, en todo caso, la posibilidad de objetivación se revela como un modo derivado de la *utilizabilidad* y de la *instrumentalidad* de las cosas. Las cosas como instrumentos nunca están aisladas. El instrumento, por ser tal, exige que esté dada por anticipado una *totalidad* dentro de la cual éste se define: previo a un medio individual está descubierta ya una totalidad de medios (*cfr.* Heidegger., §18, pp. 97 y ss.). En esta perspectiva, el mundo no es la suma de las cosas sino la *condición* para que aparezcan las cosas individuales, para que éstas *sean*.

La noción *de ser-en-el-mundo* —“en virtud del descubrimiento de la instrumentalidad constitutiva de las cosas y del descubrimiento del signo como coincidencia de utilizabilidad y capacidad de referencia” (Vattimo 1987)— denota una familiaridad del *Dasein* con una totalidad de significado, la posibilidad de *disponer* del mundo mediante *signos* y en virtud de ellos *ser* el mundo. Así, el *signo* es un ente óntico utilizable, que como medio determinado hace al mismo tiempo las veces de algo que manifiesta la estructura ontológica de la utilizabilidad, de la totalidad de las referencias y de la mundaneidad (*cfr. ibid.*, §17, pp. 90 y ss.)

Si el *Dasein* es ser-en-el-mundo, el resultado del análisis de la mundaneidad, deberá reflejarse también en la determinación de sus *estructuras existenciales*. El *Dasein* *habita* en el mundo ante todo y fundamentalmente *en una*

comprensión afectiva que lo inserta en la totalidad de significados ya disponible. En otros términos, se podría decir con Vattimo, que el mundo se nos da sólo en la medida en que ya tenemos siempre cierto patrimonio de ideas, una pre-comprensión ontológica. El *Dasein* nunca es pues una *tabla rasa* en la cual quedan registrados las imágenes y los conceptos de las cosas, él no se asemeja a una conciencia y sus representaciones. Pero ni siquiera se puede pensar que el *Dasein* sea un sujeto provisto desde el comienzo de ciertas *hipótesis* sobre el mundo susceptibles de ser verificadas o rechazadas al contrastarse directamente con las cosas, como quería la teoría del conocimiento:

El *conocimiento* como interpretación no es el desarrollo y articulación de las *fantasías* que el *Dasein*, como sujeto individual, pueda tener sobre el mundo; al contrario, es la elaboración de la constitutiva y originaria *relación con el mundo* que lo constituye (cfr. Vattimo 1987, pp. 6 y 7).

La *noción* de 'mundo' no designa entonces una realidad o cosas frente a la cual se erige un sujeto en tanto que *conciencia cognoscente*. Mundo no es lo que *contiene* el sujeto, designa una dimensión de una realidad más originaria, primigenia. De manera fundamental, *el hombre no habita en un mundo externo* –tal como un objeto— en contraste o en relación con un mundo interno –de un sujeto—. Desde esta perspectiva, todo idealismo como (Berkeley) o realismo queda superado, pues “el mundo no está *ni* en la conciencia *ni fuera* de ella porque tanto la llamada 'conciencia' como el mundo son derivaciones de una situación originaria y radical: *ser con, ser en*” (cfr. Heidegger, §16, pp.86 y ss.).

Una vez rota la dualidad sujeto-objeto, la pregunta sobre la verdad se juega en otro terreno. El análisis del *logos* en el pensamiento aristotélico es el punto de partida de la crítica heideggeriana a la verdad como *adaequatio*. Los puntos a desarrollar son, al menos, tres: 1. el lugar de la verdad es exclusivamente un patrimonio de la proposición, 2. la verdad está definida por la adecuación entre el intelecto y la cosa y 3. Aristóteles es el autor de estas dos tesis. Al respecto, Heidegger advierte que Aristóteles no formula las dos primeras tesis, ni enseña

directa o indirectamente lo que sostienen; por tanto, el punto tres queda anulado (*cfr.* Heidegger 2000c, §44, pp. 233 y ss.).

En el párrafo 33 de *Ser y tiempo*, Heidegger (*cfr.* 2000c, pp. 172 y ss.) define el término proposición a través de tres significaciones que se encuentran relacionadas entre sí y abarcan en su unidad la plena estructura de la proposición. Comienza definiendo la proposición a través de una significación de carácter indicativa. Sostiene que el sentido primitivo del *logos* como *ἀπόφασις* significa *permitir ver* a los entes mismos: “En la proposición ‘el martillo pesa demasiado’, no es lo descubierto para el ‘ver’ ningún ‘sentido’, sino un ente en el modo de su ‘ser a la mano’”.

Otra significación del término proposición apunta a la noción de “predicación”: de un “sujeto” se “enuncia” un “predicado”, el primero es *determinado* por el segundo. Lo enunciado en esta significación de proposición no es, por caso, el predicado sino *el martillo mismo*.

Finalmente, la tercera significación de la noción de proposición significa comunicación, manifestación. En cuanto tal, tiene una relación directa con la proposición en la primera y segunda significación. Es un “co-permitir ver” lo indicado en el modo del determinar. El co-permitir *ver* hace común al otro lo ente indicado en su determinación. “Comunicado” resulta el común “ser, viendo, relativamente a lo indicado”, ser en el que debe reconocerse un “ser-en-el-mundo”, a saber, en aquel mundo destacándose del cual hace frente lo indicado (*cfr. idem*). Si se recogen las tres significaciones analizadas de proposición, echando una sola mirada al fenómeno en su totalidad, prosigue Heidegger, la definición suena así: proposición es una indicación determinante comunicativamente.

En su texto titulado *De la esencia de la verdad*, Heidegger cuestiona cómo se ha entendido la noción de verdad en la tradición occidental y dice:

¿Qué se entiende habitualmente por “verdad”? Este término, “verdad” tan elevado y al mismo tiempo tan desgastado y casi vulgar, alude a lo que hace que algo verdadero sea verdadero
 ¿Qué es algo verdadero? Decimos, por ejemplo, que “es una verdadera alegría participar en la resolución de esta tarea” y lo que queremos decir es que se trata de una alegría pura y real. Lo verdadero es lo real. De acuerdo con esto, hablamos de oro

verdadero a diferencia de oro falso. El oro falso no es realmente lo que parece. Sólo es una “apariencia” y, por eso, no es real. Lo no real o irreal vale como lo contrario de lo real. Pero el oro aparente también es algo efectivamente real. Por eso, tratando de expresarnos de un modo más claro, decimos que el oro real es el oro auténtico. Lo verdadero, ya sea una cosa verdadera o una proposición verdadera, es aquello que concuerda, lo concordante. Ser verdadero y verdad significan aquí concordar en un doble sentido: por un lado como concordancia de una cosa con lo que previamente se entiende por ella, y, por otro, como coincidencia de lo dicho en el enunciado con la cosa (2000a, pp. 151 a 152).

A continuación Heidegger apunta este doble carácter del concordar que se pone de manifiesto en la tradicional definición de la verdad: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Al respecto, él apunta que si bien lo anterior puede significar que la verdad es la adecuación de la cosa al conocimiento, esta oración también podría significar que la verdad es la adecuación del conocimiento a la cosa. Ciertamente, por lo general se suele presentar la definición esencial ya citada bajo la formulación que dice: *veritas est adaequatio intellectus ad rem*. Pero la verdad así entendida, la verdad de la proposición, sólo es posible sobre el fundamento de la verdad de la cosa, la *adaequatio rei ad intellectus ad rem*. Con estos conceptos, la verdad queda fijada en torno a la *conformidad o rectitud*, ellos significan siempre un regirse de acuerdo ‘con’ o conformarse ‘a’.

Puestas estas consideraciones, Heidegger se dirige a criticar la tesis sobre el *logos* como proposición. Su indagación comienza explorando el tipo de relación que se supone entre verdad y juicio en la noción de ‘*adequatio*’. Considera que para establecer cómo se relacionan ambas nociones, verdad y juicio, es necesario realizar una especie de inversión de términos: no es que la proposición haga posible la verdad, por el contrario, la verdad misma posibilita la proposición. Para apoyar esta idea se remite al libro aristotélico sobre la interpretación, en el cual explica que todo hablar, todo *logos*, indica algo, sin embargo, no todo *logos* *deja ver algo*. Para explicitar lo anterior, Heidegger se dirige a Aristóteles, ya que éste distinguía, por una parte, el *logos semantikós* –indicar, señalar— del *logos apophantikós* –presentar, mostrar—; y por otra parte, indicaba que no toda oración

o el hablar se relaciona con el *ser-verdadero* o *el ser-falso*. Heidegger explica entonces que Aristóteles señaló que hay oraciones que no son verdaderas ni falsas, por ejemplo, el ruego o la enunciación interrogativa. Esto se debe a que toda habla es un cierto dejar ver, pero no toda habla es apofántica, sólo la que puede ser verdadera o falsa. Heidegger presume que Aristóteles hacía referencia al *logos* en un sentido más amplio que el proposicional y, además, él indica que el *logos* de la proposición no hace referencia, en todos los casos, a la verdad; en lógica, no todo decir es veredero, existen los ruegos, promesas que no tiene esta calidad.

Estas consideraciones introdujeron a Heidegger en el *quid* de la cuestión en torno a la relación entre *logos* y verdad, cuya vía de análisis se guiará a través de la explicación etimológica del término ‘verdad’: *alétheia*. Él hace notar que si antes se ha traducido la verdad y falsedad aristotélicas como ser verdadero y ser falso, sin embargo es preciso advertir también que *a-leteuîn*, como *a-letheia*, puede dividirse en dos partes. La primera consta de una *a* privativa y la segunda de un *létho*, es decir, ocultar. Resulta entonces que en ambos casos se hace referencia a un *des-ocultar*. El sentido de la partícula ‘a’ –‘des’— es relevante para Heidegger pues indica que la función de verdad no es constructiva, sino que más bien designa el movimiento en el que las cosas se manifiestan. Consiste en una función *des-ocultadora* que está a la base de la estructura proposicional que puede explicar, además de la verdad, la posibilidad del engaño o error. El análisis etimológico corrobora las afirmaciones anteriores. Lo falso puede traducirse como engaño o engañar, es decir, es un ocultar, lo inverso del des-ocultar. Finalmente, para la definición de la noción de *alétheia* Heidegger también destaca el término griego ‘apofántico’. Señala que se puede observar que éste es un vocablo compuesto: *apo-phainomai*. *Apo* indica procedencia; *phainomai*, mostrar. Es decir, sacar a la luz o des-ocultar, pero no en el sentido del mero iluminar, sino en un dejar ver que se mantiene “en cuanto tal y de antemano en un ámbito de accesibilidad”; en este sentido lo ente se mantiene abierto, pero no bajo el esquema sujeto-objeto, un objeto para un sujeto (Heidegger 2000b, p. 116).

Sin embargo, Heidegger advierte que todo este análisis etimológico no descubre por sí solo el alcance de la noción de *alétheia* como el lugar privilegiado de la verdad. Sumado a lo anterior, la caracterización de la verdad en la filosofía heideggeriana se define a través del análisis de las maneras de conducirse del *Dasein*, la base fenoménica de la exégesis reside entonces en la relación inmediata de aquél con lo que le rodea. Con este viraje, Heidegger también pone de manifiesto el carácter derivado de las nociones tradicionales de *sujeto* y *objeto*, propias de la teoría del conocimiento y sobre las cuales es posible la noción de verdad como *adaequatio*.

El siguiente paso consiste entonces en establecer la relación entre el *logos* y el *Dasein*, pues ésta no es una mera propiedad de la existencia sino que se identifica con su propia constitución. Es por esta razón que Heidegger advierte que el *logos* no equivale a facultad alguna, sino que es la forma de ser del *Dasein* y, por tanto, determina totalmente a la existencia humana. En el párrafo 31 de *Ser y tiempo*, Heidegger tematiza la noción del comprender como una de las estructuras originarias en las que se mantiene el ser del *Dasein*. Es patente que esta propuesta tendrá como finalidad superar la dualidad sujeto y objeto que Descartes habría enfatizado con la *res cogitans* y la *res extensa*, pues el comprender (y el interpretar) hace referencia al modo de ser-en-el-mundo en el cual éste (el mundo) es previamente descubierto “antes” de toda división sujeto-objeto (2000c, pp.160 y 161).

El comprender hace referencia entonces al estado abierto del *Dasein* en el cual el mundo es siempre accesible de tal manera que en ello puede destacarse expresamente su “cómo qué” (*cfr. ibid.*, 167.). El “cómo” constituye la estructura del “estado expreso” de algo comprendido. Así, continúa Heidegger, toda articulación sobre lo comprendido en el *acercarse* interpretativamente debe pensarse como algo que es “anterior” a la tematización explícita que uno puede hacer en el habla sobre un asunto: es un tener “a la mano” de los entes, en esta significatividad se considera un evento posterior toda afirmación proposicional sobre ellos. Solamente bajo esta relación del *Dasein* con el mundo se puede explicar la noción de *alétheia* como el lugar originario de la verdad: en el lenguaje

apofántico, el mundo y el *Dasein* se encuentran en un estado abierto, *con sentido*, lejos de una división sujeto-objeto. En este entendido, el “lugar” original de la verdad no es el juicio. En todo caso, el *logos* es el modo de ser del *Dasein* que puede ser descubridor o encubridor. Esta doble *posibilidad –de-velar y juicio—*es lo relevante en el ser verdadero del *logos*.

El fenómeno originario de “ser-en-el-mundo” marca un rumbo seguro para la reconsideración de los presupuestos de una lógica en la cual se ha determinado a la proposición como la *casa* de la verdad; hilo conductor que Heidegger ha seguido para desentrañar un sentido más originario de la verdad, propuesto ya por Aristóteles. En este contexto, la verdad presupuesta en el ámbito de la lógica tendría que ser entendida como una derivación de esta otra verdad originaria: la *alétheia* (quitar el velo que oculta o cubre algo).

Resuena entonces la distinción hombre como medida de todas las cosas que se descubre en Protágoras y Descartes. En su análisis sobre la voluntad de poder nietzscheana, Heidegger da cuenta que en la historia de occidente la referencia al yo (ego) es explícita, al menos, desde la sofística. En la frase “Medida de todas las cosas es el hombre, de las que son en cuanto que son, de las que no son en cuanto que no son”, el hombre, dice Heidegger, es el respectivo “yo”, hombre comprendido “yoicamente”, y la verdad de lo ente en cuanto tal es considerada y medida por medio del “ego”. Sin embargo, este “referirse al” hombre no tiene el mismo sentido en Protágoras y en Descartes.

El percibir de Protágoras no es un re-presentar. En todo caso, este percibir, apunta Heidegger, se mantiene en cuanto tal y de antemano en un ámbito de accesibilidad, en un ámbito de desocultamiento. Paradójicamente, este ámbito ha sido *olvidado* y, sin embargo, todo los días recurrimos constantemente a él, pues un ente no se vuelve accesible por el simple hecho de que un yo representante, lo haga comparecer ante él como objeto, sino porque hay previamente una dimensión abierta, dentro de cuya apertura pueda volverse accesible algo como objeto para un sujeto (*cf.* Heidegger 2000b, 161). La prioridad del sujeto ante este ámbito de desocultamiento queda abatida, en todo caso, la división sujeto- objeto sería una derivación de esta dimensión abierta que le antecede. Así, el hombre

encuentra *su espacio* en el ámbito de lo ente sólo por referencia a este ámbito abierto previo a su toma de posición como sujeto. En este sentido, Heidegger señaló que:

El hombre se convierte en “ego” por la limitación, y no por un volverse ilimitado en el modo de que el yo que se representa a sí mismo se eleve previamente a medida y centro de todo el ente. “Yo” es para los griegos el nombre para el hombre que se inserta en esta limitación y de ese modo, cabe sí, es él mismo. Por la pertenencia a este entorno se asume al mismo tiempo un límite frente a lo no presente. Aquí, por lo tanto, el sí mismo del hombre queda determinado como el respectivo “yo” por la limitación a lo des-oculto que lo rodea. La limitada pertenencia al entorno de lo des-oculto contribuye a constituir el desocultamiento mediante la medida y la limitación que se atiene a lo abierto más próximo, sin negar lo cerrado más lejano ni arrojar una decisión sobre su presencia y ausencia. (2000b, p.117).

La interpretación del hombre en tanto ser-en-el-mundo, no como sujeto representante a cuya presencia es remitido todo objeto, sólo es posible sobre la base y como un derivado de la interpretación griega del ser como presencia-ocultamiento y de la determinación de la esencia de la verdad como *alétheia* (*des-ocultamiento*). En este contexto, el hombre es –por decirlo de alguna manera— *medida* de la presencia y el desocultamiento en tanto se atiene a *lo* abierto; lo es por *limitación* –en donde lo que impera es el develamiento de lo ente— y no como un sujeto representante que se convierte en el punto de referencia de lo ente y su verdad.

En conclusión, si definimos con Heidegger al *cogito* cartesiano queda fijada la prioridad y fundamentalidad del *cogito* o del sujeto autoconsciente como el *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (fundamento último, inmutable, de la verdad). Con esto la realidad queda reducida a la objetividad, y en consecuencia se establece la *distinción* entre sujeto y objeto y, con ello, la reducción de la *verdad del ser* a la *verdad del sujeto* –del *cogito*, principio de la filosofía— a la claridad y distinción de la certeza. Frente a esta interpretación, con Heidegger destaca una noción de verdad como *alétheia*, que es relevante para nuestro trabajo ya que Lacan echará mano de ella en su planteamiento psicoanalítico.

II. 3. Otra perspectiva de la antropología moderna: Ernst Cassirer y Michel Foucault

Gianni Vattimo señala que la crisis de la subjetividad se anuncia, sobre todo, como el desenmascaramiento de la superficialidad de la conciencia definida en la modernidad por el *cogito* (Vattimo 1991, p. 119 y ss.). Hay toda una *tradición* que ha dirigido su vista en la destrucción de *yo-conciencia*. Para bien o para mal, el pensamiento, como ámbito de la conciencia, fue el punto central a atender: el odio del *yo* en la obra de Blaise Pascal o la descripción del calvario de la conciencia de sí en Georg Wilhelm Friedrich Hegel, fueron *caballitos de batalla* contra los privilegios de un *yo* narcisista obstinado por sus poderes. Otros críticos de Descartes, como John Locke, David Hume e Immanuel Kant, hicieron de la sentencia ‘yo pienso’ y su consecuente afirmación de su realidad sustancial su flanco de batalla.

Hume es uno de los homicidas de la identidad personal y, con ello, del *yo* cartesiano –del sujeto, para Heidegger—. De manera un tanto irónica, en la sexta parte del libro I del *Tratado de entendimiento humano. Un intento de introducir el método del razonamiento experimental en las cuestiones morales*, Hume señala que “hay filósofos que imaginan que somos conscientes íntimamente en todo momento de lo que llamamos nuestro *yo*, que sentimos su existencia y su continuación en la existencia; y se hallan persuadidos, aún más que por la evidencia de una demostración, de su identidad y su perfecta simplicidad” (Hume 2007, p. 133). Contra todo innatismo, Hume señala que si quisiéramos dar cuenta de nuestra identidad personal, tendríamos que determinar de qué impresión proviene tal idea. Recurriendo a la introspección cartesiana –obviamente, desligada de la duda metódica—, él advierte que por más íntimamente que penetremos en lo que llamamos nuestra propia persona, siempre tropezaremos con alguna percepción particular, ya sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de pena o placer; jamás nos sorprenderemos a nosotros mismos sin percepción alguna, como tampoco nunca tendremos algo más que percepciones y derivaciones de éstas. El acto de unificar este *haz* de percepciones hace evidente

lo problemático que es hablar de una identidad personal. En congruencia con esto, Hume indica que

...nuestros ojos no pueden girar en sus órbitas sin variar nuestras percepciones. Nuestro pensamiento es aún más variable que nuestra vista, y todos nuestros demás sentidos y facultades contribuyen a este cambio y no existe ningún poder del alma que permanezca siempre el mismo ni aun en un solo momento. Cuando mis percepciones se suprimen por algún tiempo, como en el sueño profundo, no me doy cuenta de mí mismo y puede decirse verdaderamente que no existo (2007, p. 134).

En este sentido, todo mi mundo se *reduce* a *mis* percepciones, y éste será uno de los principios de su fenomenología; entiéndase que no está proponiendo un ideísmo –o como lo llama Johannes Hessen: un idealismo psicológico— a la manera de Berkeley. Si lo único que tengo del mundo –como buen empirista— son mis percepciones, Hume concluye que

...el espíritu es una especie de teatro donde varias percepciones aparecen sucesivamente, pasan, vuelven a pasar, se deslizan y se mezclan en una infinita variedad de posturas y situaciones. Propiamente hablando, no existe en ellas simplicidad ni identidad en uno o en diferentes momentos, aunque podamos sentir la tendencia natural a imaginarnos esta simplicidad e identidad. La comparación del teatro no debe engañarnos. Sólo las percepciones sucesivas constituyen el espíritu y no poseemos la noción más remota del lugar donde estas escenas se representan o de los materiales de que están compuestas (*idem.*).

Lo que comúnmente se llama espíritu no es otra cosa más que una colección de percepciones variadas que tienen entre sí ciertas relaciones –ya sea por la elaboración o recombinación de la memoria o la imaginación, por relación de contigüidad, de semejanza, de causa y efecto, esto como un hábito— a las que equivocadamente les atribuimos una simplicidad e identidad perfectas, lo cual es ficticio.

Como se sabe, con la doctrina humeana se anula el sujeto de las ciencias cuya primacía era indispensable en el árbol del conocimiento. Dado que no hay

ninguna idea innata, ningún principio en donde fundamentar todo juicio sobre la realidad, todo fundamento de la ciencia queda en duda.

La devastación de la ciencia que hace Hume –critica sus presupuestos fundamentales, comenzado por el yo de la certeza cartesiana y continua con la noción de causalidad— da paso a la doctrina kantiana. Si bien Kant, en la introducción a la *Crítica de la razón pura*, reconoce la importancia de Hume para despertar del sueño dogmático propio de la doctrina de Leibniz y el cartesianismo, sin embargo en su giro copernicano hacia el sujeto trascendental se dirigirá más allá de una identidad personal construida a partir de procesos de asociación (*cfr.* Kant 2005, p. 37).

Precisamente, Hume había visto que el conocimiento implicaba principios subjetivos, por los cuales nosotros *organizábamos*, en la memoria o la imaginación, lo dado por la experiencia. Sin embargo, los principios de la naturaleza humana tenían un carácter meramente psicológico, los procesos de asociación se encargaban de organizar nuestras representaciones (percepciones) o gracias a ellos nosotros podríamos reconstruir en *la memoria* cierto pasaje de nuestras vidas. Por el contrario, para Kant el sujeto trascendental, que llama “apercepción originaria”, es el principio de la filosofía crítica y condición necesaria para todo conocimiento: “siempre que hay un conocimiento hay una conciencia que lo precede como una propiedad de volverse sobre sí mismo y, a la vez, como su condición de existir” (Bilbeny 1994, p.19). Pero este *yo trascendental*, como lo muestra en el tercer paralogismo, es una condición lógica, no tiene relación alguna con la existencia de un alma que sea una y sí misma cada momento. Kant propuso entonces que los principios del entendimiento deberían dar cuenta de nuestros propios procesos subjetivos así como también de los hechos que son dados en la experiencia. Esto va a significar que tales principios no son empíricos o psicológicos, y en todo caso apelan a una subjetividad trascendental; ésta, para decirlo con Deleuze, significa la posibilidad de una sumisión necesaria de lo dado en la experiencia a nuestras *representaciones a priori* y, correlativamente, de una aplicación necesaria de las *representaciones a priori* a la experiencia (*cfr.* 2004b, p.22). Con esto, Kant no sólo se desliga de Hume, también se deslinda de la

antropología alemana; un área de estudio que había estado presente al menos desde los trabajos de Otto Casmann, con su *Psicología antropológica* de 1594.⁹

Para Kant, 'representación' quiere decir aquí síntesis de lo que se presenta. Por medio de la síntesis la diversidad es representada, es puesta en unidad en una representación que está en el espacio y en el tiempo como formas *a priori* de la intuición; pero, además, el propio tiempo y el espacio son traídos a cuenta, son "re-presentados" (*ibid.*, p.28). Empero, para Kant el conocimiento implica, además la síntesis, la conciencia, la facultad *activa* que hace posible tal síntesis. Por esta razón él advierte que:

El Yo pienso tiene que poder acompañar a todas mis representaciones; pues, si no, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo cual significa tanto como decir que la representación sería, o bien imposible o al menos nada para mí. La representación que pueda ser dada antes de todo pensar, llámese intuición. Así pues todo múltiple de la intuición tiene una relación necesaria con el yo pienso, en el mismo sujeto en donde ese múltiple es hallado. Esa representación empero es un acto de la espontaneidad, es decir, que no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad. Denomínela apercepción pura, para distinguirla de la empírica, o también apercepción originaria, porque es aquella autoconciencia que, produciendo la representación yo pienso (que tiene que poder acompañar a todas las demás y que es una y la misma en toda conciencia), no puede ser deducida de ninguna otra. A su unidad doy el nombre de unidad transcendental de la autoconciencia, para señalar la posibilidad del conocimiento *a priori* nacido de ella. Pues las múltiples representaciones, que son dadas en una cierta intuición, no serían todas ellas mis representaciones, si no perteneciesen todas ellas a una autoconciencia, es decir, que, como representaciones mías (aunque no sea yo consciente de ellas como tales), tienen que conformarse necesariamente con la condición bajo la cual tan sólo pueden coexistir en una autoconciencia universal, pues de otro

⁹ La antropología se entendía como una investigación empírica del hombre como siendo un compuesto de cuerpo y alma; en esta forma fue tratada por los precursores más inmediatos de Kant, como Alexander Gottlieb Baumgarten y Christian Wolff, este último con su obra *Psychologia empirica*.

modo no me pertenecerían todas absolutamente (Kant 2005, p. 107).

El sujeto trascendental es el presupuesto necesario del conocimiento pues todas mis representaciones son mías a condición de sólo traerlas a la unidad de la conciencia, todo uso del entendimiento implica la unidad del yo pienso y los conceptos *a priori* (categorías). El “yo pienso”, que Kant remite al *cogito* de Descartes, es la representación que sostiene a todas las otras representaciones: es un “yo pienso” que supone la unidad de la conciencia; condición que no está posibilitada por una sustancia pensante. Kant postula entonces una tesis *pre-empírica* en donde todas las representaciones requieren, si ellas son susceptibles de ser conocidas, un *acompañamiento* que dé unidad al conocimiento.

Kant no está preocupado entonces por los procesos que se llevarían a cabo en una auto-atribución psicológica –como un reporte de mis estados de conciencia; en todo caso, esta última sólo sería posible en virtud de una suerte de “subjetividad” *a priori*. Esta “subjetividad” es, en tanto *autoconciencia* que está desprovista de material empírico, una apercepción original. En este sentido, Kant en una carta a Marcus Hertz en 1772 advierte que:

Los conceptos puros del entendimiento no deben ser, pues, abstraídos de las impresiones de los sentidos, ni expresar la receptividad de representaciones a través de los sentidos; han de tener, al contrario, su origen en la naturaleza misma del alma, y esto en la medida en que no son ni producidos por el objeto, ni causas del objeto. En la Disertación me había contentado con definir de una manera totalmente negativa la naturaleza de las representaciones intelectuales: sólo indicaba que no son modificaciones producidas en el alma por el objeto (Kant 1972).

La unidad trascendental de la conciencia precede, aunque no temporalmente, a toda síntesis de las representaciones, y es una unidad no-empírica de síntesis en la medida que posibilita toda cognición empírica, incluso a toda auto-conciencia empírica (*cfr.* Chofe 2010, pp. 154-163).

La unidad analítica de la apercepción, en la cual puedo enlazar en una conciencia una multiplicidad de representaciones, sólo es posible presuponiendo

una unidad sintética. En este sentido, el tipo de autoconciencia expresado por la sentencia “yo pienso p”, donde ‘p’ es cualquier proposición, tiene como sustento la unidad sintética que es la base para el uso de conceptos y la elaboración de juicios e inferencias (Kepler 2004, pp. 65 y ss.). El yo trascendental es el fundamento de la unidad de los diversos conceptos que están presentes en un juicio, como una especie de condición *unificadora* de los conceptos. Por poner un ejemplo muy visual y gráfico, en un juicio ‘p’, tal como ‘el cuerpo es pesado’, se conjugan –por un acto espontáneo— una representación –la de cuerpo— con otra –la de ser pesado—, y esto es posible gracias a la apercepción trascendental (Kepler 2004, pp. 71 y ss.).

Cada juicio ‘p’ presupone un “pienso esto p”, donde el pensamiento no es un simple acto *performativo* –yo afirmo esto ‘p’—, más bien significa que la *composición* establecida en el juicio objetivo ‘p’ es remontada hacia un *atrás* que es el sujeto más que al objeto. En cualquier afirmación de una proposición, el sujeto que juzga generalmente no es consciente de la síntesis que implica este acto, sin embargo, en principio no quiere decir que siempre sea así. Todas mis representaciones, si ellas son susceptibles de ser *conducidas* al sujeto trascendental, necesariamente deben ser acompañadas del ‘yo pienso’. Sin embargo, esto no significa un solipsismo, todo juicio que se haga en estas condiciones será objetivo; esto es, siguiendo con la proposición ‘el cuerpo es pesado’, toda persona que levante un cuerpo experimentará su presión. En este sentido, Pierre Kepler (2004, p.7) advierte que

...todo juicio presupone tanto una *autoconciencia personal*, que Kant llama la apercepción empírica, como una *autoconciencia impersonal*, que él llama la apercepción trascendental. El juicio presupone la autoconciencia personal en la medida en que éste implica un compromiso implícito o explícito por parte de la parte de la persona que afirma –o niega— si las cosas son de tal o cual modo. Al mismo tiempo, el juicio también presupone una autoconciencia impersonal, ya que cuando uno hace un juicio realiza una aserción de las cosas que no sólo implica el propio y particular punto de vista, esto que uno afirma, pertenece a un conocimiento en general.

Kant resolvió el problema del conocimiento reconduciéndose a la condición de posibilidad que lo determina: el *sujeto trascendental*. Así, al retornar a los principios que rigen la experiencia del mundo Kant venció el escepticismo filosófico. En este sentido, la *revolución copernicana*, iniciada por Kant, es una *continuación y radicalización* de aquella vuelta al *sujeto* que podemos ubicar en los inicios de la filosofía moderna en el *cogito* cartesiano. Siendo así, para decirlo con José Gaos (1976, p. 55), con el pensamiento moderno se habría llegado a reducir todo lo existente a fenómenos: “fenómenos de conciencia, fenómenos para la conciencia, eso es todo”.

Llegado este punto es posible comprender y definir qué es el sujeto cartesiano de la ciencia, visto a través de la mirada de la filosofía kantiana y heideggeriana. Un presupuesto que quisimos mostrar con todo este recorrido es que, sin asumir una postura unívoca, podemos advertir una resonancia de la filosofía kantiana en la interpretación que Heidegger tiene del *cogito* cartesiano. Al respecto, hay que recordar que Heidegger señala que

...lo que quiere decir, ante todo, la proposición: *cogito me cogitare*. Ahora podemos parafrasearla del siguiente modo: la conciencia humana es esencialmente autoconciencia. La conciencia de mí mismo no se agrega a la conciencia de las cosas, por así decirlo, como un observador de la conciencia de la cosa que apareciera al lado de ésta. La conciencia de las cosas y objetos es en primer lugar, esencialmente y en su fundamento, autoconciencia, y sólo como tal es posible la conciencia de objetos. Para el *re-presentar* así caracterizado, el sí mismo del hombre es esencialmente lo que subyace como fundamento. El sí mismo es *sub-jectum* (Heidegger 2000b, p.129).¹⁰

En congruencia con lo anterior, también sugerimos que la exigencia de un *sujeto* conformador del mundo, punto y medida, es coherente con los postulados de la filosofía kantiana que con los presupuestos de la doctrina cartesiana.

¹⁰ Adviértase que no estoy diciendo que Heidegger sea kantiano. En realidad lo único que apuntamos es que la crítica al *cogito* cartesiano que hace Heidegger es conducida por la vía del sujeto trascendental kantiano. Para advertir una relación entre Kant y Heidegger *cfr.* la obra de este último, titulada *Kant y el problema de la metafísica*.

¿En qué sentido entonces el *cogito* cartesiano es el sujeto de la ciencia? Si continuamos en la línea marcada por Kant y Heidegger, habría que apuntar que el *cogito*, en tanto sujeto fundador, está lejos de ser una *descripción* meramente psicológica, pues no se dirige en primer lugar a los datos de la conciencia *cotidiana*, tales como los reportes que puedo dar sobre mis estados de ánimo, deseos, etc. La duda metódica no es un mero proceso introspectivo y, en este sentido, la *conciencia* de la que hablaba Descartes no es, guardando toda distancia con el discurso psicoanalítico, la punta de un iceberg en cuyo fondo se *encuentra* lo inconsciente.

Con base en esto, podemos adelantar una primera *conclusión* de nuestra tesis: el *cogito*, bajo esta interpretación, no es *sujeto de la ciencia* que está definido por *la conciencia empírica*. Me explico, y para ello recurriré a la fenomenología husserliana.

La motivación de la fenomenología husserliana daba cuenta de la ausencia del fundamento de las ciencias en el sentido de un fundamento subjetivo del conocimiento. El *sujeto trascendental* se levanta entonces como ese sostén que regresaría a las ciencias del espíritu por el buen camino. Para hablar de esta subjetividad que fundamentaría el conocimiento, Husserl realiza una distinción entre un sujeto anclado en la psicología y un sujeto trascendental.

Para llegar a este fundamento de la ciencia, Husserl recurre a la duda metódica como un camino que es indispensable y pertinente, comenzando con nuestra actitud natural en la vida ordinaria. Por decirlo de alguna forma, Husserl advierte que en la actitud natural todo reporte que damos sobre nosotros mismos se mantiene en la explicitación de un estado de ánimo, de una creencia, de un deseo, que de suyo está presente; hablo aquí de un reporte psicológico. Si damos un paso más adelante, se interrumpe la vida cotidiana para experimentar las cosas en el marco de la *epojé* fenomenológica:

a través de la reflexión aprendemos, en vez de las cosas puras y simples, en vez de los valores, los fines, los útiles simples y puros, las vivencias subjetivas correspondientes en las cuales llegan a ser para nosotros “conscientes”, en las cuales, en un sentido amplísimo, se nos aparecen. De aquí que todas estas vivencias se llamen

también fenómenos; su características más general es ser como “consciencia-de”, “aparición de” (Husserl 1992, p. 32).

Así, para Husserl, “en tanto tener conciencia de algo no es un mero y vacío tener ese algo” (*idem.*, p.33), en la duda metódica, la conciencia humana en tanto intencional se abre a las formas de ser del mundo. Por poner un ejemplo, se puede decir que el contenido intencional que apunta a lo que en este momento está enfrente de mí, no es propiamente una nada –sólo un engaño—, pues en este fenómeno se muestra el ser del mundo en un ámbito preciso: el pensamiento. Así, lo que tengo frente de mí es un mundo valorado, un mundo que me abre a expectativas de acciones, deseos, etc. El *sujeto trascendental*, el cual Husserl finca en el *cogito*, no es un sujeto psicológico. Por el contrario, este sujeto se abre con el mundo y desde el mundo en un marco fenomenológico-ontológico que da cuenta de los modos de ser del mundo en tanto valorado, en tanto éste nos lanza a expectativas, anhelos, acciones, etc.

De la misma forma, y guardando toda proporción, ya con palabras de Descartes hay que señalar que el *cogito*, en tanto primera verdad que se encuentra al final de la duda, no se asemeja a un reporte psicológico de mis estados de conciencia, mucho menos la constatación de estos estados, como lo pretendían los positivistas lógicos.¹¹ Frente a toda lectura *psicologizante*, en el *cogito* cartesiano no hay apertura a mis contenidos de conciencia, como lo manifestamos en el capítulo uno, sino la apertura del pensamiento a la verdad en un ámbito de claridad y distinción.

En el capítulo uno, apuntamos que el conocimiento filosófico-científico era para Descartes un saber absolutamente fundamentado, que se cimenta sobre un saber inmediato y apodíctico que por su evidencia excluye cualquier posible duda imaginable. Solamente el *cogito* –cuyo acto *reflexivo* es pleno, sin huecos — cumple con estos requisitos. El *cogito* cartesiano –el supuesto *subjectum*—

¹¹ En los inicios del positivismo lógico, cuando estaba muy arraigado a la propuesta de los enunciados protocolares de Ludwig Josef Johann Wittgenstein, Rudolf Carnap y Moritz Schlick interpretaban el contenido proposicional del *cogito* como “cogitatio est”, lo que significa “existen mis estados de conciencia”. Con esto ellos daban cuenta de que en el primer principio cartesiano no se podía fundamentar ningún conocimiento (*cf.* Ayer 1993).

designa entonces al pensamiento como el principio arquimédico del conocimiento, *sostén* que apunta a una esfera en donde lo evidente está a salvo de la duda.

Descartes en la Regla III de las *Regulae*, pone de manifiesto que existen dos actos del pensamiento por los cuales podemos llegar al conocimiento de las cosas sin temor al error: la deducción y la intuición (AT X, 419), y es precisamente esta última la que nos conduce al fin de la duda universal. La definición de intuición que da en las *Regulae* (1628) no es diferente a la definición de percepción clara y distinta que ofrece en *Los principios de la filosofía*, una de las últimas obras de Descartes, fechada en 1644. Las dos definiciones que Descartes nos ofrece en estas obras son:

Entiendo por intuición, no la creencia en el variable testimonio de los sentidos o en los juicios engañosos de la imaginación, sino la concepción de un espíritu sano y atento, tan distinta y tan fácil que ninguna quede sobre lo conocido; o lo que es lo mismo, la concepción firme que nace de un espíritu sano y atento, por las luces naturales de la razón (AT X, 368).

Llamo idea clara a la que está presente y manifiesta para una mente atenta, de la misma manera que decimos que vemos claramente aquello que miramos, y que está presente ante nuestros ojos afectándolos con suficiente intensidad. Y llamo distinta a la que, además de ser clara, es de tal modo precisa y separada de todas las demás, que no contiene más que lo que es claro (AT VIII-2, 45).

Es notorio que en estas dos definiciones de intuición puede reconocerse una exigencia hacia el pensamiento y hacia aquello que se ofrece a éste: un pensamiento atento en espera o dirigido a algo que se presenta de manera peculiar: claro y distinto. De esta forma, Luis Villoro nos recuerda que para Descartes el pensamiento, en tanto principio del conocimiento, está definido metafóricamente como una esfera en donde lo evidente está a salvo de la duda. El pensamiento se concebirá entonces como una luz que recae en todo objeto al conocerlo con claridad, pues permite que éstos sean vistos. La luz natural sólo alcanza lo patente, es decir, lo verdadero: “La luz natural o facultad de conocer dada a nosotros por Dios, nunca puede alcanzar objeto alguno que no sea verdadero en la medida en que es alcanzado por ella; esto es, en la medida de

que es clara y distintamente percibido” (AT VIII, 18). Por esta razón, como se anotó anteriormente, Descartes se burla de Herbert de Cherbury, por pretender dar una definición de verdad, y advierte que a ella se llega –más que por definiciones—yendo a la experiencia del *cogito*.

En este sentido, el *cogito* cartesiano, en tanto principio del conocimiento no es más que este *espacio* en donde la verdad se *devela* en lo claro y distinto, y esto acontece en el marco de la duda, de la epojé fenomenológica. Finalmente, una vez alcanzados los principios de la filosofía, se lanza hacia la comprensión del mundo, hacia todo lo que sea capaz de conocer. ¿Se parece entonces el *cogito* a un *subjectum* de la ciencia? Siguiendo con la lectura heideggeriana, como primera verdad evidente remitida al campo de la conciencia, el *cogito* se afirma como *punto de referencia* de toda la realidad; en él está toda condición de posibilidad del saber, si hemos de buscar la verdad debemos comenzar con la reflexión del “yo” que piensa sobre sus propias operaciones, sobre sus propios límites. En la doctrina cartesiana el *cogito* está ubicado en el centro del conocimiento, siguiendo la metáfora del árbol del conocimiento, aquél ocupa un lugar privilegiado: las raíces.

Si atendemos a esta la lectura de Descartes por Kant y Heidegger presenta varias coincidencias, y una de las principales es la remisión al sujeto como un *agente creador*, punto de toda *síntesis* de las representaciones. Es claro que hay muchas evidencias en la propia filosofía cartesiana para fundamentar esta interpretación. Recordemos que Descartes llamó pensamiento a todo aquello que ocurre en nosotros de tal manera que tenemos conciencia de ello, en este sentido, no sólo entender, querer e imaginar sino también sentir es lo mismo que pensar (*cf.* Descartes 1989, pp. 32-33 §I, 9). Conforme a un *status* epistémico, el pensamiento es el atributo fundamental de la sustancia por lo que éste tendrá una *prioridad* en el proceso de conocimiento. Por esta razón, en la “Segunda meditación” Descartes apunta que:

Puedo afirmar con pleno convencimiento que los cuerpos no son conocidos propiamente por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino por el entendimiento; ...puedo asegurar que no los conocemos en cuanto los vemos o tocamos sino en cuanto el

pensamiento los comprende o entiende bien –veo claramente que nada es tan fácil de conocer como mi espíritu. (AT VII, v. Segunda meditación).

Además, también hay que recordar que en las *Observaciones sobre el programa de Regius*, Descartes advierte que:

Quien aprecia exactamente el alcance de nuestros sentidos y qué es con precisión lo que de ellos puede llegar a nuestra facultad de pensar, deberá admitir que los sentidos no exhiben las ideas de cosa alguna, tal y como las formamos en el pensamiento. De tal forma esto es así que nada hay en nuestras ideas que no haya sido innato a nuestra mente o facultad de pensar, si exceptuamos las circunstancias propias de la experiencia: a saber, el hecho de que juzgamos que estas o aquellas ideas que tenemos presentes a nuestro pensamiento se refieren a ciertas cosas que están fuera de nosotros. Ciertamente, no porque las mismas cosas hayan enviado a nuestra mente las ideas por medio de los órganos sensoriales, sino porque han facilitado algo que a la mente le dio ocasión de elaborar esas ideas precisamente en un tiempo y no en otro, en virtud de su facultad innata (AT VIII-2, 358).

Si hay una *centralidad* del *cogito* cartesiano en el conocimiento ¿por qué no pensarlo entonces como un *subjectum*? Zuraya Monroy, Ernst Cassirer, Gilles Deleuze y Michel Foucault nos dan la clave para dudar de esta interpretación.

En su libro *La filosofía de la ilustración*, Cassirer señala el cambio radical que ocurre con el tránsito de la naciente modernidad hacia la ilustración kantiana. Él da cuenta de cómo con la Ilustración la razón pasa de ser una *posesión* a ser una *adquisición* –de la posesión de la verdad a su conquista—, lo que significa que la razón para Descartes

...era la región de las verdades eternas comunes al espíritu humano y divino, una especie de tesorería en dónde el espíritu guarda la verdad. En este sentido las ideas innatas son signos que el arquitecto divino ha impuesto en su obra; y no es menester preguntarse por su relación con la realidad y por la posibilidad de su aplicación son aplicables a la realidad porque, como ésta, proceden de la misma y por lo tanto no existe contradicción alguna entre su propia estructura y la estructura de las cosas: (1984, p. 28).

Guardando toda proporción con lo propuesto por Cassirer, la relación de los signos en la obra cartesiana ha sido trabajada por Zuraya Monroy –en un primer momento vía J. W. Yolton. Ella advierte una suerte de realismo directo –frente a la tesis del *velo perceptual*— que implica una noción de verdad correspondentista en la filosofía cartesiana. Frente a la noción de correspondencia en la cual se concibe a la verdad como una relación de semejanza –como la semejanza más o menos perfecta que existe entre un *retrato* y su *modelo*—, Monroy advierte que Descartes sustituye la noción de imagen-semejante por la noción de ‘signo’, en este sentido para que haya una correspondencia entre pensamiento y cosa no es condición necesaria una similitud entre idea y cosa. Basta, para decirlo en términos llanos, que un estímulo físico como signo –como un *medio* de la naturaleza— dé sentido a la idea *representada* en el pensamiento (*cfr.* Monroy 2006, pp. 337-339 y 165- 166). En congruencia con esto, hay que advertir que Descartes aceptaba una especie de verdad de la cosa:

Se puede explicar bien el sentido de la palabra a los que no entienden el lenguaje y decirles que esta palabra, ‘verdad’, en su apropiada significación, denota la conformidad del pensamiento con el objeto, pero que cuando se lo atribuye a las cosas que están afuera del pensamiento significa sólo que estas cosas pueden servir de objeto a pensamientos verdaderos, sean los nuestros, o los de Dios (AT II, 387).

Así, la verdad metafísica, la *verdad de la cosa* –en tanto esto se entienda como “algo” en la cosa que puede ser conocido de forma clara y distinta— puede servir de regla y medida de la verdad de nuestros juicios con respecto a la realidad objetiva. En este sentido, tanto para Sto. Tomás como para Descartes, la verdad se define como la adecuación entre la cosa y el entendimiento: *adaequatio rei et intellectus*. Sin embargo, como apunta Raul Landhim, Descartes no asume de forma gratuita la verdad como correspondencia, en todo caso, una vez puesto los criterios de evidencia, él averiguó “si la verdad es posible, y no sólo la correspondencia entre la proposición y el objeto (1992, pp. 54 y ss.).

Que se adviertan estas tesis correspondentistas –realistas— en la filosofía cartesiana, nos da luces para poner en duda la interpretación del *cogito* cartesiano entendido como *sujeto*. Descartes habita en un mundo creado por Dios, y eso no es poca cosa. Por dar un ejemplo, Descartes en su obra el *Mundo*, al referirse a algunos problemas de la física relacionados con el movimiento, advierte que, de acuerdo con la razón, es necesario pensar que Dios conserva la misma cantidad de movimiento en la materia. En este contexto, es difícil concebir al *cogito* cartesiano como un sujeto creador y estructurador. Aunque Descartes afirme que todo lo que es *llevado* al pensamiento se hace vía las ideas, es difícil empatar este hecho con el esquematismo del sujeto trascendental kantiano. Más bien habría que pensar con Cassirer (1984, p.115) que

...La razón como sistema de las ideas claras y distintas y el mundo, como totalidad del ser creado, en ningún punto pueden divergir, ambas constituyen dos expresiones diferentes, dos representaciones distintas de una sola esencia unitaria. El intelecto arquetipo de dios se constituye así, en la imagen cartesiana del mundo, en el eslabón de hierro que sostiene juntos al pensar y al ser, a la verdad y a la realidad.

Precisamente, es este presupuesto el que va a ser cuestionado en el criticismo kantiano: la supuesta *paridad* entre las ideas y el mundo y el recurso a dios u otra causa como garante de esta concordancia. En la carta a Marcus Herz en 1772, Kant se cuestiona el punto de partida del entendimiento para concebir principios reales sobre la posibilidad de las cosas, principios a los cuales la experiencia debería adecuarse fielmente, aun siendo tales principios independientes de ella. Él advierte que

Tal pregunta deja siempre una oscuridad con respecto a nuestra capacidad de conocer, a saber: ¿de dónde le viene al entendimiento tal conformidad con las cosas mismas? Platón tomó como fuente primera de los conceptos puros y de los principios del entendimiento una contemplación espiritual pretérita de la divinidad; Malebranche una contemplación siempre persistente y actual de este Ser primero; distintos moralistas lo mismo con respecto a las leyes morales fundamentales; Crusius ciertas reglas ínsitas para juzgar y ciertos

conceptos que Dios plantó en el alma humana, tal como éstos deben ser, para estar en armonía con las cosas; de estos sistemas se pueden llamar a las reglas influjo hiperfísico y a los conceptos armonía intelectual preestablecida. Pero un *Deux ex machina* para la determinación del origen y de la validez de nuestros conocimientos es lo menos apropiado que se puede elegir y tiene, además de encerrar un círculo vicioso y engañoso en la cadena del razonamiento, la desventaja de favorecer todas las quimeras y todas las fantasías piadosas o ensimismantes (Kant 1772).

Deleuze (2004b, p.22) señala que éste es el punto crítico que da paso a la revolución copernicana: una vuelta de hoja al racionalismo dogmático, a la teoría del conocimiento que se funda sobre una presunta correspondencia entre el sujeto y el objeto, a un hipotético acuerdo entre el orden de las ideas y el orden de las cosas, el cual suponía dos aspectos: una finalidad y un principio teológico que la garantizara. En este sentido, Deleuze (2004b, pp.22 y 23) apunta que:

La idea fundamental de lo que Kant llama revolución copernicana consiste en esto: sustituir a la idea de una armonía entre el sujeto y el objeto (acuerdo final) el principio de una sumisión necesaria del objeto al sujeto. El descubrimiento esencial es que la facultad para conocer es legisladora, o más precisamente, que en la facultad para conocer *hay* algo de legisladora.

El hombre se descubre con una potencialidad: salgamos de la minoría de edad, sirvámonos de nuestro propio entendimiento –reza la sentencia kantiana. Así, continúa Deleuze, lo primero que uno aprende con la revolución copernicana es que nosotros *dirigimos, controlamos*: “se viene abajo el antiguo diseño de la sabiduría: el sabio se definía, en cierto modo, por sus propias sumisiones, en otras palabras, por su acuerdo con la final de la Naturaleza. Kant se opone a esta imagen, ahora somos nosotros los legisladores de la naturaleza” (*ibid.*, p.23).

El cuadro se completa con Foucault. Con él podríamos advertir que la antropología moderna no comienza con Descartes sino con Kant. En su tesis complementaria de doctorado, *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Foucault analiza la cuarta pregunta de Kant: ¿Qué es el hombre? Su punto de partida es lo expuesto por Kant en su *Antropología en*

sentido pragmático; aunque es evidente que en ésta resuena lo dicho en las tres críticas. La tesis son: el hombre es un ciudadano en el mundo, finito y libre. Al respecto, Foucault señala que Kant a la antropología:

Le asigna como objeto a determinar lo que el hombre hace o puede hacer o puede y debe hacer de sí mismo en tanto ser que actúa libremente... Así, al tratar al hombre como libre, la antropología despeja toda una zona de libre intercambio en la que el hombre hace circular sus libertades como de mano en mano, lo que hace de él un ciudadano del mundo.

Toda reflexión sobre el hombre es una reflexión sobre el mundo. El mundo es descubierto en las implicaciones del “Yo soy”. No se trata de una perspectiva naturalista en la que una ciencia del hombre implicaría un conocimiento de la naturaleza. Lo que está en cuestión no son las determinaciones dentro de las cuales es tomada y definida en el nivel de los fenómenos, la bestia humana, sino el desarrollo de la conciencia de sí y del yo soy (2009, pp. 61 y 91).

En este entendido, la antropología será la ciencia del hombre en donde éste fundamenta y limita su propio conocimiento; privado de la existencia de Dios. Tiene sentido entonces por qué en la entrevista que Foucault tuviera con Alain Badiou, él advirtiera que antes de Kant no existía el hombre, pues toda reflexión sobre éste estaba sujeta a lo infinito, era una reflexión de segundo orden. La teoría del conocimiento en la naciente modernidad —en el cartesianismo— trataba de responder cuestiones que implicaban lo infinito, esto es: dado que la verdad es lo que es, o dado que con la matemática o la física podemos conocer las cosas, dado que somos criaturas hechas a semejanza de Dios, cómo sucede que percibimos como percibimos, que conocemos como conocemos, o que nos equivoquemos como nos equivocamos. (*cfr.* Foucault 1996, pp. 445 y 446). Podemos escuchar un eco de este señalamiento que hace Foucault en la teoría cartesiana del error. (*cfr.* Descartes 1989, pp. 32 y 33 §9). La pregunta para Kant sería entonces: ¿puede haber un conocimiento empírico de la finitud, suficientemente liberado y

fundado, para pensar la finitud en un sentido positivo?¹²

Con la revolución kantiana se lleva a cabo una inversión. El problema del conocimiento y del hombre, ya no se establece más a partir de lo infinito, cuya sombra es el propio hombre. Desde Kant ya no nos es dado más el infinito y es, en este sentido, que la doctrina kantiana posibilita –con todos sus peligros, como advierte Deleuze— una antropología. A partir de Kant, el discurso filosófico se tornará en un discurso de la finitud que, en este marco, interpela en las determinaciones de su libertad o en los límites del conocimiento.

Si bien entonces, hay muchas razones para poner en duda la supuesta centralidad del *cogito* cartesiano como *subjectum* de la ciencia, sin embargo, para los fines de este trabajo, vamos a continuar con la interpretación heideggeriana del *cogito*, pues consideramos que es la que se hereda y se pone en discusión en la filosofía francesa contemporánea, y en este marco convive la formulación del psicoanálisis por parte de Lacan. Por fines meramente expositivos y para darle continuidad a este trabajo, repetimos la interpretación del *cogito* bajo la mirada de Kant y Heidegger: con la modernidad la interpretación del mundo se arraiga en la antropología, y esto encuentra su sustento en el hecho de que la posición fundamental del hombre frente a lo ente en su totalidad se determina como visión del mundo, como un objeto que comparece ante un sujeto “que busca lo verdadero y lo real en la incondicionada humanización de todo lo ente” (Heidegger 200b, p. 10). Dentro de la literatura filosófica contemporánea la referencia a la exaltación del sujeto como eje de la reflexión filosófica –que daría inicio a la Modernidad— tiene su origen en las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, en las cuales él definió al “hombre” como un sujeto frente a un objeto, como una *sustancia pensante* –toda conciencia— frente a una *sustancia extensa*. En palabras de Arturo Leyte,

...la modernidad se ha entendido tópicamente y escolarmente a través de la figura de Descartes cuando interpreta que el *verdadero* ser, el *subjectum* de la tradición latina (que traduce a su vez el

¹² Según Foucault aunque se podría considerar que los análisis epistemológicos de empiristas como Hume prescindían de Dios para fundamentar el conocimiento, ellos se quedaban encerrados en una negatividad, en el marco de una imposibilidad (Foucault 2009, p.125).

hipokeímenon griego), reside en el yo y, más específicamente, en el yo pensante. Que Descartes simplemente traslada el *subjectum* de las cosas al yo sin ni siquiera profundizar mucho en la naturaleza del yo lo muestra que denomine a éste el título de *res cogitans*, es decir, de cosa pensante. Este proceder revela también que Descartes de todos modo comprende el yo según la estructura de las cosas, aunque a la postre, la conciencia que quiere convertirse en principio de la realidad acabe convertida exclusivamente en el principio de garantía y validez de sus propios resultados pensados, pero no del ser real de las cosas que nos rodean (Leyte 2005, pp. 30 y 31).

Con el giro antropológico propio de la filosofía cartesiana, la constitución del sujeto de la ciencia a través de la duda metódica, tal como está expuesta en las *Meditaciones metafísicas*, está caracterizada por 1. la prioridad y *fundamentalidad* del *cogito* o del sujeto *autoconsciente* que se constituye, desde Descartes, en *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*; 2. la reducción de la realidad a la objetividad y la sustitución de la noción de *ente* por la de *objeto*, y 3. la distinción del ser en *sujeto* y *objeto* y en consecuencia la reducción de la verdad del ser a la verdad del sujeto, a la claridad y distinción de la certeza representativa.

¿Cuál es entonces el *uso* que Jaques Lacan le da a la noción de sujeto cartesiano de la ciencia, discusión que define en la cultura francesa uno de los momentos en los que traslaparon el discurso psicoanalítico y el discurso filosófico?

III. Psicoanálisis y filosofía

La vecindad entre el psicoanálisis y la filosofía no deja de ser paradójica. Los matices de esta trabazón son diversos. Oscilan entre una proximidad y una insalvable ruptura de los discursos. Para decirlo en forma precisa, la distancia y cercanía de Sigmund Freud con René Descartes, con Arthur Schopenhauer o con Friedrich Wilhelm Nietzsche, y de Jacques Lacan con Martin Heidegger, son actualmente un tema recurrente en los ámbitos académicos. Al mismo tiempo podemos advertir una diversidad de pensadores involucrados con la filosofía - como Michel Foucault, Gilles Deleuze, Slavoj Žižek, Michel Onfray- que, desde distintos supuestos, se han acercado a diferentes perspectivas psicoanalíticas -a esas que denominamos freudiana y lacaniana-, ya sea para retomarlas o para censurarlas.

Paul-Laurent Assoun advirtió que en los inicios del psicoanálisis, la indagación fundamental sobre la relación entre éste y la filosofía quedó aplazada. Normalmente se trató al psicoanálisis como un objeto de estudio de la filosofía; incluso, la historia de la relación de Freud con el pensamiento filosófico se redujo al aspecto anecdótico, abandonándose a la condición de hecho curioso (*cfr.* Paul-Laurent 1966, pp. 5-55).

No siempre queda claro, entonces, cómo es que el análisis filosófico tiene cabida en el discurso psicoanalítico y viceversa. Esto se debe a una suerte de delimitación del ámbito propio. Por poner un ejemplo, Serge Cottet sugiere que no le toca a la filosofía, sino al psicoanálisis, elaborar una teoría del sujeto que sea adecuada a la experiencia freudiana y que demuestre que “el yo no es amo en su propia casa” (*cfr.* Cottet 1988, p. 13). Aún más, el propio Lacan, en el prólogo al libro de Anika Rifflet-Lemaire titulado *Lacan*, sugiere que sus *Écrits* no son aptos para el análisis filosófico, pues por naturaleza son tan antitéticos que ni siquiera sirven para una tesis, particularmente la universitaria (*cfr.* Rifflet-Lemaire 1981, pp. 10 y ss.).

¿Qué tiene que ver entonces lo dicho por Freud y por Lacan –su discurso que emanó y se nutrió de una práctica concreta: la clínica— con el discurso filosófico? Si bien es tan problemático delimitar fronteras como realizar

superposiciones gratuitas entre disciplinas, y aunque estamos a mucha distancia de armarnos -cual popperianos- de una potente epistemología normativa para hacer una filosofía del psicoanálisis, no podemos soslayar los actuales debates, préstamos y quizá deudas entre el psicoanálisis y la filosofía; tampoco debemos eludir el intento de reconocer sus ámbitos propios. El psicoanálisis no está en juicio en este trabajo –sería poco prudente proponerse tal labor—, éste, como muchos otros paradigmas, en tanto se ha *puesto* una tarea, lo inconsciente, buscará sus formas para ponerse al día. Por lo pronto, nosotros nos quedamos en la frontera demarcada por Freud en los inicios del psicoanálisis.¹

Es así que la referencia al psicoanálisis por la filosofía y viceversa, tiene tantas aristas, encuentros y desencuentros, homenajes y rechazos, que es menester intentar dar claridad al respecto. En este marco, para entender a la *trabazón* histórica y doctrinal entre el discurso psicoanalítico y el discurso filosófico es necesario plantear una primera idea sobre dichos vínculos; pues si no queremos adelantarnos a todo juicio debemos proveernos de un rudimento crítico provisional y hacer nuestras las advertencias de Hegel sobre toda anticipación del conocimiento y las nociones vacías del saber.

Para articular la discusión entre el psicoanálisis y la filosofía hemos elegido una ruta que el propio Lacan siguió: el cartesianismo. En este capítulo el tema central es entonces la inclusión de Descartes en el ámbito psicoanalítico, y para realizar esta tarea se nos imponen tres momentos: 1. un recorrido en las opiniones que Freud y Lacan tuvieron sobre la filosofía, como también por los juicios que los filósofos han sostenido sobre el psicoanálisis; esto es relevante para nuestro tema ya que nos coloca en el lugar en donde Freud y Lacan se pensaban con relación a la filosofía 2. explicitar la situación de la pensamiento francés del siglo XX en relación al problema del hombre (Humanismo), el vínculo con el psicoanálisis y el estructuralismo, destacando cómo se pone en juego la tradición del *cogito*

¹ Paul-Laurent Assoun narra que Freud para dar cuenta de lo inconsciente se escabullía de toda exigencia filosófica. Al parecer, él se negaba a desligarse del diván –de la propia práctica médica— para obtener información sobre este descubrimiento, cualquier otra información resultaba un tanto ajena. En los inicios del psicoanálisis, Freud se propuso encontrar entonces la epistemología apropiada para éste (*cfr.* “L’inconscient, philosophie et psychanalyse”, Assoun 2005, pp.15-22).

cartesiano discutida al interior de la fenomenología. 3. La discusión de Lacan con Descartes, y la inclusión de éste en la elaboración de la propuesta psicoanalítica lacaniana.

III.1. Freud y Lacan: sus vínculos con la filosofía

Ernest Jones, biógrafo de Sigmund Freud, documentó ampliamente los vínculos existentes entre la filosofía y la historia del nacimiento del psicoanálisis. Nos recuerda que en 1873 Freud queda seducido por la lectura de la obra de Goethe titulada *La naturaleza*, cuyo entusiasmo lo lleva a inscribirse en la Facultad de Medicina de Viena (Jones 1981, p. 54; también, Freud 1925, p. 4). Además, se sabe que entre 1874 y 1875 Freud asiste a la cátedra de Franz Brentano dedicada a la lógica aristotélica y que en 1876 agrega a su agenda ya muy cargada otros tres cursos sobre Aristóteles; en estos mismos cursos se familiariza con el pensamiento de John Stuart Mill y Platón (Jones 1981, p. 60 y ss. y Assoun 2000, p. 17). P. L. Assoun considera que la investigación de Brentano —plasmada en su *Psicología desde el punto de vista empírico*—, la cual unía la exigencia especulativa y la fundación de una ciencia *empírica*² —original alianza entre la especulación y la observación—, habría sido un atractivo irresistible para Freud y “formaba una especie de banco de prueba para las ideas en gestación” (Assoun 2000, pp. 17 y 18).

Assoun advierte también que en 1897 Freud declara que en sus años de juventud sólo aspiraba a conocimientos filosóficos, anhelo que viera realizado cambiando sus estudios de medicina por los de psicología (Freud, “Carta a Fliess” 1897, citado por Assoun 2000, p. 20). Finalmente, está bien documentada la correspondencia entre Ludwig Binswanger y Freud. En las cartas del 15 y 22 de febrero de 1925, Freud reconoce la *influencia* de Friedrich Strauss (con su obra *La vida de Jesús*) y Ludwig Andreas Feuerbach (con su obra *La esencia del*

² Empero, ciencia empírica no tiene el mismo sentido que ciencia natural: una homologación *uno a uno* con la física o la biología. Por ciencia empírica se entiende, al menos, la investigación del mundo entero de nuestros fenómenos psíquicos y físicos, en cuanto son dados a la conciencia (cfr. Franz 1997, p. 77).

cristianismo) en su análisis de la cultura llevado a cabo en su obra *El porvenir de una ilusión* (cfr. Adams 1996, pp. 15 y 16; y James 1998, pp. 3 y 4).

En contraste, la relación de Freud con la filosofía no siempre fue cordial. Desde la *Interpretación de los sueños* (1900), obra inaugural del psicoanálisis, Freud se puso en guardia contra el prejuicio *conciencialista* que habría dominado no sólo el pensamiento filosófico abierto con Descartes, también a la propia psicología científica fundada con Wilhelm Wundt. La denuncia rezaba así: la supuesta paridad entre la psique y la conciencia convierte en absurda la idea de procesos inconscientes. De esta manera, en tanto la filosofía cartesiana excluye al inconsciente, ésta –y su herencia en la fenomenología con E. Husserl— tomaría la forma de un *obstáculo epistemológico* dentro del terreno de la investigación psicoanalítica (Assoun 2000, pp. 71 a 75).

De la misma forma, en su obra titulada “Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico” Freud declara su ignorancia respecto a un texto de Schopenhauer y atribuye tal falta a su escaso gusto por la lectura de autores filosóficos en sus años de juventud (1914, pp. 6 y 7). Asimismo, en su “Presentación autobiográfica” Freud señaló de forma explícita que evitó una aproximación propiamente dicha con la filosofía (1925, pp. 42 y 43): los problemas filosóficos y sus formulaciones le eran tan ajenos que él realmente no sabrá qué decir al respecto. Finalmente, también hay que decir que Freud en algún momento concibió a los filósofos como gente que profesaba que el viraje por la vida era imposible sin un *Baedecker* de tal género que les diera información sobre *todas* las cosas; exigencia típicamente filosófica de *inteligibilidad absoluta*: el camino filosófico requiere la brújula que suministre una clave universal de orientación en lo real (Assoun 2000, p. 61).

En fin, se puede reconocer a lo largo de la obra de Freud una multiplicidad de críticas y hasta sarcasmos hacia los filósofos y la filosofía. Sin embargo, de manera paradójica y desconcertante, Freud también llenó su discurso de referencias a teorías filosóficas precisas. En este marco, hay que destacar que Freud pretendió mantenerse al margen de la filosofía del *cogito* cartesiano y esto tenía una motivación específica: desarrollar la ruta propia del psicoanálisis; toda

intervención filosófica en esta labor podría llevar a una simple impostación o una tergiversación de la escucha psicoanalítica a la que se había dado tarea, la cual exigía para su buen desarrollo dejar “hablar al síntoma”, en tomar como significativo el discurso del paciente y no reducirlo a meros balbuceos sin sentido, propios de un enfermo.

Por el contrario, ya en el ámbito de la filosofía debemos advertir que Heidegger reconoció explícitamente la *técnica* psicoanalítica freudiana, empero él señaló que las posiciones filosóficas que podrían desprenderse del psicoanálisis freudiano eran realmente equivocadas (*cf.* Towarnicki y Palnier, 1981). En los *Seminarios de Zollikon*, Heidegger deslinda la doctrina freudiana del ámbito de la filosofía al establecer una distinción entre la pregunta filosófica por el ser y las preocupaciones del psicoanálisis (2007, pp. 25 y 26). Mark Letteri advierte que en estos seminarios Heidegger rechaza cualquier orientación, explícitamente científica o de otra índole, que interpreta al ser humano como un objeto o como entidad semejante a una cosa, y advierte que “nosotros no *deberíamos* acercarnos a los seres humanos como unidades físicas que son *dóciles a una disección* –aunque ellos sean biológicos y, como tales, obviamente sean analizables y manipulables físicamente” (2009, p. 91).

Tampoco está de más recordar la hostilidad de Popper hacia la epistemología psicoanalítica. Lo que él advierte es que las hipótesis psicoanalíticas no son aptas para un proceso de falsación, esto es, nunca podemos determinar su falsedad o veracidad (Popper 1982, pp. 78 a 80 §20). En este mismo tenor, Michel Onfrey recientemente realizó una crítica muy semejante a la de Popper, en la cual advierte que el psicoanálisis –al menos se refiere al freudiano— siempre tiene la razón (*cf.* Lanez 2010, 71-81).

De forma similar, guardando toda proporción, el legado de Lacan ha padecido este jaloneo entre la filosofía y el psicoanálisis. Lacan mantuvo con los filósofos una relación *sui generis*; unas veces de acercamiento, otras de alejamiento entre el psicoanálisis y la filosofía, o con cierta *filosofía*.³

³ Al menos con la filosofía entendida como *síntoma socrático*: un pensamiento que refleja un “afán humano de notoriedad, de reconocimiento, de victoria sobre el otro” (*cf.* Tamayo 2001, pp. 2 a 11).

Más allá del par de entrevistas en las cuales se dieron cita Lacan y Heidegger –por cierto, se cuenta que fueron medio accidentadas (Roudinesco 1997, pp. 218 y 219) —, establecer una continuidad o ruptura entre ambos es una tarea harto espinosa. Habrá que estar en guardia, nos advierte François Balmès, de aquellos filósofos de orientación heideggeriana o analistas que niegan toda relación esencial o, por el contrario, ven en ellos una continuidad fundamental (Balmès 2002, p. 19). Y si bien podemos encontrar en los textos lacanianos referencias explícitas hacia Heidegger o a nociones tales como *alétheia*, *ser...* el propio Lacan proclama que “[su enseñanza] ...no tiene realmente nada de heideggeriana, ni de neo-heideggeriana, a pesar de la excesiva reverencia que me merece la enseñanza de Heidegger” (Lacan, “L’identification”, citado por Balmès, pp. 21 y 22).⁴ Por su parte, Alain Badiou en su artículo “Lacan y Platón: ¿es el *matema* una idea?” nos advierte que Lacan nunca se concibió como un filósofo (*cfr.* 1997, pp. 125 y ss.). También hay que destacar que Lacan constantemente tuvo el empeño de dialogar paso a paso con la historia de la filosofía, pasando por Platón, Descartes, Hegel y Heidegger.

Para el caso que nos compete en este trabajo, la vinculación del psicoanálisis y la filosofía, debemos destacar que en su retorno a Freud, la relevancia de la doctrina cartesiana es central en la obra de Lacan, pues a lo largo de ella no cesó en el empeño de referirse al *cogito*. En el seminario *Problème crucial pour la psychanalyse*, el examen del sujeto cartesiano se anuda a la explicación del descubrimiento de Freud (el inconsciente), convirtiéndose en el punto de perspectiva desde donde se divisa la fórmula lacaniana del *sujeto del inconsciente*. Asimismo, en “La science et la vérité” Lacan apunta que el sujeto sobre el que se opera en análisis no es otro más que el *sujeto de la ciencia*: el sujeto cartesiano que busca el conocimiento verdadero rechazando toda autoridad (1966, pp. 856 y ss.).

⁴ Esta es una aseveración que hay que matizar, pues si bien Lacan no tenía la pretensión de *hacer* filosofía, sus seminarios están plagados de referencias a Heidegger. Lacan encuentra en la doctrina heideggeriana elementos para dar cuenta de la clínica psicoanalítica, pero no se puede concluir por eso que haya sido un filósofo o un psicoanalista heideggeriano; como tampoco lo hacen un filósofo o un psicoanalista cartesiano por haber recurrido a Descartes. Digamos que se puede encontrar a Heidegger en la enseñanza de Lacan, empero sus investigaciones no son paralelas.

Finalmente, también debemos señalar que las menciones que Lacan hace acerca del *cogito* tienen, al menos en el contexto de su retorno a Freud, una vena muy bien localizada; en palabras de Mark Zafiropoulos: la antropología de Lévi-Strauss y la lingüística de Roman Jakobson. La filiación de Lacan con el estructuralismo se establece con su formulación de las nociones de *inconsciente estructurado como un lenguaje* —está estructurado, es decir, es objeto posible de un análisis estructural— y el *sujeto del inconsciente* (Descombes 1979, p. 128). No hay que olvidar la influencia de Lévi-Strauss —profesional *renegado* de la filosofía— en estas nociones (Dosse 2004a, p. 135). En el Discurso de Roma —momento central en el desarrollo del psicoanálisis lacaniano—, el propio Lacan pondera la antropología estructuralista, específicamente la enseñanza de Lévi-Strauss vertida en *La eficacia de lo simbólico* (Lacan 2001, pp. 133-164). Guardando toda proporción, tanto para Lévi-Strauss como para Lacan, la irrupción del *infant* en lo simbólico convertiría al inconsciente en un efecto del lenguaje, de sus reglas y de sus códigos. Por otro lado, en “L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud”, Lacan se apoya totalmente en la lingüística estructural y cita con fervor tanto a Saussure como a su amigo Jakobson.

Lacan se sitúa entonces en el interior del saussurianismo, cuya conceptualización retoma, aunque adaptándola a sus intenciones: “lo que la experiencia psicoanalítica descubre en el inconsciente es toda la estructura del lenguaje” (Lacan 1966, pp. 493 y ss.). De esta forma, al *cogito* filosófico que estaba en el centro de ese milagro que hace al hombre moderno tan seguro de ser él mismo en sus incertidumbres sobre sí, se le conjuraría ahora a través de esta máxima: *no pienso donde soy, luego soy donde no pienso* (cfr. Lacan 1966-1967, clase 4, 14 de diciembre de 1966). Esta orientación abría una nueva visión de un sujeto descentrado, partido (*Spaltung*), que se desarrolló en los demás campos estructuralistas de las ciencias del hombre.

Esta caracterización del *sujeto* se convierte en una de las razones por las cuales se traslaparon el discurso psicoanalítico y el discurso filosófico. Tales consideraciones no dejaron de tener oposiciones. Tres cuestiones fueron

fundamentales: 1. el problema del hombre en el pensamiento francés: la fenomenología –también como crítica al cartesianismo— y el estructuralismo; 2. frente a la irrupción del estructuralismo, fue indispensable cuestionarse si el *triunfo* de este nuevo saber era o no, como ciertos augurios lo pronosticaban, el fin de la filosofía; y 3. la inclusión del psicoanálisis en el paradigma estructuralista y la reacción de los filósofos frente a esta nueva *koiné*. Consideramos que si analizamos estos tres momentos que caracterizan al pensamiento francés, que se mantiene durante la segunda mitad del siglo XX, podremos dar claridad a la atadura del discurso psicoanalítico con el discurso filosófico.

III. 2. Pensamiento francés: filosofía, psicoanálisis y estructuralismo

En su “Panorama de la filosofía francesa contemporánea”, Alain Badiou comienza con una *paradoja*:

...eso que es lo más universal es también, al mismo tiempo, lo más particular. Es lo que Hegel llama el universal concreto, la síntesis de lo que es absolutamente universal, que es para todos, y de lo que al mismo tiempo, tiene un lugar y un momento particular. La filosofía es un buen ejemplo; como sabéis, la filosofía es absolutamente universal, la filosofía se dirige a todos, sin excepción, pero hay en filosofía muy importantes particularidades nacionales y culturales. Hay eso que yo llamaría momentos de la filosofía, en el espacio y en el tiempo (2005, p. 176).

La filosofía se caracteriza por una ambición universal de la razón y al mismo tiempo se manifiesta por momentos enteramente singulares.⁵ Bajo estas premisas, Alain Badiou sostiene entonces una tesis histórica y nacional que corrobora con múltiples ejemplos:

⁵ "Tomemos dos ejemplos, dos momentos filosóficos particularmente intensos y conocidos. En primer lugar, el momento de la filosofía griega clásica, entre Parménides y Aristóteles, entre los siglos V y III a .C., momento filosófico creador, fundador, excepcional y finalmente bastante breve en el tiempo. Después tenemos otro ejemplo, el momento del idealismo alemán, entre Kant y Hegel, con Fichte y Schelling, todavía un momento excepcional entre el fin del siglo XVIII y el inicio del siglo XIX, un momento intenso, creador y, ahí también, en el tiempo, un momento breve" (Badiou 2005, p. 176).

...ha habido o hay, según me sitúe, un momento filosófico francés que se mantiene durante la segunda mitad del siglo XX..., asimismo, durante este periodo no sólo existió un vínculo significativo de la filosofía con el psicoanálisis y viceversa, sobre todo, la cuestión sobre el sujeto fue central (*ibid.*, p. 177).

Con la discusión sobre el sujeto lo que se ponía en juego era, para bien o para mal, aquello que Descartes había considerado como la primera verdad evidente y principio de la filosofía: el *cogito*. En congruencia con esto, Vincent Descombes y Alain Badiou dan cuenta de una herencia y evolución de la filosofía francesa que pasa de la generación de las “3 H” (Hegel, Husserl y Heidegger) hacia los tres maestros de la sospecha: Marx, Nietzsche y Freud; pero que en el punto más lejano, al cual apuntan los orígenes de la filosofía francesa contemporánea, debe ubicarse una herencia cartesiana. Así, la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo es una inmensa discusión sobre Descartes. Con razón o sin ésta, se ve en él al

...inventor filosófico de la categoría de sujeto y el destino de la filosofía francesa, su misma división, es una división de la herencia cartesiana. Descartes es a la vez un teórico del cuerpo físico, del animal-máquina, y un *teórico* de la reflexión pura. Se interesa así pues, en cierto sentido, en la física de las cosas y en la metafísica del sujeto. Se encuentran textos sobre Descartes en todos los grandes filósofos contemporáneos. Hay, en definitiva, tantos Descartes cuantos filósofos hay en la segunda mitad del siglo XX. Lo que muestra de una manera muy simple que esta batalla filosófica es también finalmente la de la apuesta y de aquello que está en juego en Descartes (2005, p. 176).

Este ponerse en juego del cartesianismo no sólo se condujo en el marco de las propuestas fenomenológicas (la de Sartre y la de Merleau-Ponty), además, ya que con el giro lingüístico se dio una nueva ruta a la filosofía, la discusión sobre el sujeto cambió de dirección, se dirigió –si se me permite la analogía— del sujeto-conciencia al hombre aristotélico dotado de lenguaje (*cfr.* Gadamer 1991b, p. 145-147). La filosofía debía crear una *nueva* figura del sujeto, pues el sujeto racional consciente heredado del cartesianismo (fundador de la certeza, para decirlo con Heidegger; o la instancia indispensable para sintetizar todas mis representaciones,

para decirlo con Kant) “debía ser alguna cosa más oscura, más vinculada a la vida, al cuerpo, ...alguna cosa que es como una producción o una creación que concentra en ella fuerzas más vastas” (Badiou 2005, p. 181).

El psicoanálisis entra en la escena filosófica –si se quiere, a pesar de Freud y Lacan— convirtiéndose en un interlocutor de ésta, pues con lo inconsciente se daba cuenta de que la cuestión del sujeto era más vasta de lo que se pensaba en los albores de la filosofía moderna con Descartes o con Kant. El descubrimiento freudiano interpelaba entonces a la posición del sujeto filosófico, éste entendido como condición de posibilidad del conocimiento o como entidad libre y hacedora de la historia con sus decisiones. En congruencia con lo anterior, una de las rutas que se plantean para entender la relación entre el psicoanálisis y la filosofía es la incursión de Lacan –en su acto fundador del psicoanálisis con su retorno a Freud— en el ámbito de lo simbólico; cuestión que lo vinculó en mayor o menor medida con los presupuestos de la antropología estructuralista, sin por ello decir que Lacan fuera un *miembro* más de ésta.

En palabras de François Dosse, el éxito que tuvo el estructuralismo en Francia durante los años cincuenta y sesenta no tuvo precedentes en la historia de la vida intelectual de este país (2004a, p. 16). Las razones de este éxito tuvieron que ver esencialmente con el hecho de que el estructuralismo se presentó a la vez como un método riguroso que podía dar esperanzas sobre algunos avances decisivos de la ciencia. Pero también, y fundamentalmente, con el hecho de que el estructuralismo fuese un momento particular de la historia del pensamiento que se puede calificar de tiempo fuerte de la conciencia crítica (*ibid.*).

El triunfo del paradigma estructuralista es el resultado, continúa François Dosse, en primer lugar de un contexto histórico particular marcado desde fines del siglo XIX por la declinación progresiva de occidente. Pero, es también el fruto del notable desarrollo de las ciencias sociales que enfrentó el dominio hegemónico de la vieja Sorbona, detentadora de la legitimidad científica y dispensadora de las humanidades clásicas: “Una verdadera estrategia inconsciente de superación del academicismo en el poder se encarnó entonces en un programa estructuralista que tuvo una doble función de impugnación y de contracultura” (*ibid.*). Pero para

que el estructuralismo triunfara debía *matar* primero a la figura titular de los intelectuales de la posguerra: Jean Paul-Sartre; que pese a sus críticas a Descartes, se le consideró inmerso en la tradición cartesiana del *cogito*.

La irrupción de Sartre en el escenario filosófico –como en su momento lo va a estar el psicoanálisis— está signada por una *preocupación* más o menos generalizada por el hombre, en el pensamiento francés de la posguerra. En *Los fines del Hombre*, Jacques Derrida (1998, pp.145 y ss.) apuntó que esta cuestión era, para bien o para mal, una de las rutas fundamentales que seguía el pensamiento francés de la posguerra. Así, advierte que

...el humanismo o el antropologismo era en esta época una especie de suelo común de los existencialismos, cristianos o ateos, de la filosofía, espiritualista o no, de los valores, de los personalismos, de derecha o de izquierda, del marxismo de estilo clásico. Y si se toman sus indicaciones sobre el terreno de las ideologías políticas, el antropologismo era el lugar común, desapercibido e incontestado, del marxismo, del discurso social-demócrata o demócrata-cristiano. Esta concordia profunda se apoyaba, en la expresión filosófica, sobre lecturas antropológicas de Hegel (interés por la Fenomenología del espíritu tal como es leída por Kojève), de Marx (privilegio concedido a los Manuscritos del 44), de Husserl (del que se subraya el trabajo descriptivo y regional, pero a quien se niegan las cuestiones trascendentales), de Heidegger de quien no se conocen o no se retiene más que un proyecto de antropología filosófica o de analítica existencial (*Sein und Zeit*) (*ibid.*).

Con el fin de la segunda guerra mundial, el existencialismo –cristiano o ateo— junto con el personalismo, representaban el pensamiento humanista que dominaba en Francia. En este horizonte, Sartre planteaba su antropología filosófica (una ontología-fenomenológica) que ponía al *nosotros-hombres* en el horizonte de la humanidad: el existencialismo es un humanismo, reza su sentencia; en la obra de Sartre, en última instancia, el horizonte y el origen irreductible de su filosofía era “la realidad humana”. Este horizonte humano tiene varias betas muy bien ubicadas. Para nuestros intereses sólo recurriremos a

aquella que nos lleva a plantear el *sujeto trascendental* sartreano: la herencia hegeliana a través de Kojève.⁶

En 1946, Alexandre Kojève contemplaba la posibilidad de que el porvenir del mundo, el sentido del presente y la significación del pasado, en el fondo dependía de la manera en que fueran interpretados los escritos hegelianos. En Hegel, autor de la *Fenomenología del espíritu* y de la *Filosofía de la historia*, se manifiesta un sentido histórico fundador de una lógica nueva: la dialéctica; una lógica de la unidad y de la identidad de lo contrario, del devenir. En palabras de Vincent Descombes, la sentencia hegeliana "todo lo real es racional" era una de las claves para entender las contradicciones de la modernidad, y esto les encomendaba una tarea a los pensadores de este momento: filosofar por medio de "un pensamiento que se pretenda dialéctico y que inicie, por definición, un movimiento de la razón hacia lo que le es fundamentalmente ajeno, que abarque lo *mismo* y lo *otro* (cfr. Descombes 1979, pp. 15 y ss.).

En el marco de este humanismo francés de la posguerra, lo que se jugaba con Hegel era la historia de la humanidad, su destino –como apunta Kojève; tarea *renovadora* de la filosofía, quizá de la misma envergadura del proyecto restaurador de Husserl de la crisis de las ciencias europeas, que iba a levantar a la fenomenología frente al historicismo y el positivismo comteano. Esta *fe* en la historia y en la *salvación*, como señala Karl Löwith, llevó a Hegel a preguntarse sobre la finalidad de todo este padecer histórico, desprovisto de una ley, de un derecho o de una moral, y que se determina por los intereses y las pasiones de los hombres. Löwith continúa entonces:

...la filosofía de la historia -con Hegel—consistió en desarrollar el principio que impregna todas las transformaciones históricas. La filosofía, al apartar los 'ojos de la razón' y mirar el mundo de manera

⁶ Otra herencia importante en la filosofía sartreana es Martin Heidegger. Sin ahondar mucho en el asunto, sólo advertimos que en Sartre, la "realidad humana" se puede leer como una traducción –monstruosa en tantos aspectos, apunta Derrida— del *Dasein* heideggeriano, colocado en una antropología filosófica. En otras palabras, cuando Sartre se pregunta por la unidad del ser y postula el *ser en sí* y el *ser para sí*, daba cuenta de una realidad humana "que no era otra cosa que la unidad metafísica del hombre y de Dios... el proyecto de hacer a Dios como constituyente de la realidad humana" (Derrida 1998, p. 49); así, el ser libre que se hace en el tiempo, que se define por sus acciones, no más que una *onto-teología*.

racional, reconoce el contenido racional de la historia universal, si no en todas las existencias individuales y casuales, sí a grandes rasgos. La razón de la historia reside en que es un progreso continuo en la conciencia de la libertad, por el cual la libertad se produce a sí misma para hacer de sí un mundo; proceso que para Hegel va del mundo oriental, pasa por el grecorromano y llega al cristiano-germano (Löwith 1998, p. 354).

La dialéctica, esta lógica de la identidad y diferencia, bien podría dar cuenta de lo *otro* que pone en peligro *lo mismo* –siguiendo con los términos de Descombes—, o en palabras llanas, podría revelar el despliegue y las posibilidades de los hombres.

La resonancia de Hegel en la filosofía francesa del siglo XX es clara. Se puede notar en *El ser y la nada* así como en la *Crítica de la razón dialéctica*, obras emblemáticas de Jean-Paul Sartre; también es notoria en la *renovación* del marxismo por Louis Althusser. Sin embargo, la interpretación de Hegel por Kojève no sólo abrió una nueva reinterpretación de la historia de occidente –con todas sus versiones contemporáneas: el *fin de la historia* con Francis Fukuyama, el *fin de la historia universal* con Gianni Vattimo, por mencionar algunas—, además estableció un nuevo estatuto de la conciencia: ésta no consiste en un simple representarse a sí mismo, es la *representación* de un ser impugnado por el universo exterior, que tiene que luchar por existir y cuya identidad es precaria (Descombes 1978, p. 144).

Con Sartre podemos evidenciar esta influencia hegeliana en la historia y este nuevo estatuto de la conciencia. En el capítulo IV, "La conception phénoménologique du néant", de la obra *L'être y néant*, Sartre (*cf.* 1943, pp. 51-55) hace suya la tesis de Hegel sobre la negación como perteneciente al ser –del ser en sí y para sí— y con esto erige su propuesta dialéctica de la historia que tendrá eco en su *Crítica de la razón dialéctica* y en sus objeciones al materialismo histórico. Con su humanismo existencialista y marxista —que le valdría el rechazo de Heidegger—, Sartre pretendía trazar un horizonte de desarrollo –emancipación— del hombre. La necesidad de plantear una razón dialéctica surge con la exigencia de una racionalidad absoluta de lo *real humano*, esto frente a

toda racionalidad analítica que sólo se contentaba con comprobar que si las cosas eran *de tal o cual modo*. La razón dialéctica sería una racionalidad *total*, pues no sólo da cuenta de la *praxis* humana –por medio de ella se hace inteligible toda forma de totalización, se trate de un acto simple, de una vida humana o más aún de la Historia— además ella da cuenta de sí misma, ella misma se funda (1960a, p. 149). La razón dialéctica es entonces la lógica viva de la acción, frente al simple curso de la naturaleza (*idem.*, p. 154). En este sentido, ella sólo se aplicará al sector de una *materialidad* que, como tal, no puede ser explicada por la sola razón analítica: el sector humano, que es el sector de la *praxis*. La temporalidad dialéctica de la acción humana sería entonces la *condición* de posibilidad de la historia.

Este proyecto de humanidad implica otra condición: la subjetividad: ¿cómo hacer una dialéctica de la historia si no se empieza por establecer cierto número de reglas? Estas reglas se puedan localizar en el cogito *cartesiano*, en el terreno de la subjetividad (Sartre 1960b, p. 58). Sartre sugiere repetidas veces que si bien esta retirada o retroceso a la subjetividad corresponde al momento del *cogito* –al acto reflexivo que es constitutivo de la conciencia—, sin embargo, está lejos de proponer una subjetividad pura, es decir un “yo pienso” cartesiano, en el cual el hombre se capta en su soledad, lo hace incapaz de ser solidario con los otros hombres que están afuera del yo, que no pueden captarse en el *cogito*. El sujeto *irreflexivo* sartreano –heredero de la noción de intencionalidad de Franz Brentano y desarrollada por Edmund Husserl, y de la filosofía de Martin Heidegger— será un ser con otro y el mundo como constitutivos del *sujeto*, un ser-en-el-mundo: que el *Ego* no está ni formalmente ni materialmente *en* la conciencia: es afuera, *en el mundo*; es un ser del mundo, como el *Ego* del otro (Sartre 1966, p.13).

La dialéctica de este hacer humano, del uno *con* el otro, se funda sobre la base de la libertad, la negación y la contingencia. La *negación* (*néantisation*) – concepto clave de la ontología de Sartre— no es sólo la negación (*négation*) que puede aparecer en el orden del discurso, además concierne a la estructura de la realidad. La negación tampoco es un sinónimo de ‘destrucción’ que sea contrario al de ‘creación’, sino *producción* en el seno del no-ser; que no implica decir que la

nada sea subsistente por sí misma. La *causa* del *no-ser* es el hombre, bajo la forma del deseo, de la interrogación, de la duda, de la espera, etc., lo que revela que él está rodeado de la *nada*. En este sentido, Sartre advierte:

Pero, además, ¿de qué sirve afirmar que la Nada funda la negación para hacer después una teoría del no-ser que, por hipótesis, escinde a la nada de toda negación concreta? Si emerjo en la nada allende el mundo, ¿cómo puede esa nada extramundana fundar estas pequeñas lagunas de no-ser que a cada instante encontramos en el seno del ser? Digo que “Pedro no está ahí” que “No tengo más dinero”, etc. Realmente, ¿es necesario trascender el mundo hacia la nada y retornar luego hasta el ser, para fundar esos juicios cotidianos? ¿Y cómo puede efectuarse la operación? No se trata en modo alguno de hacer que el mundo se deslice en la nada, sino simplemente, de negar, manteniéndose en los límites del ser, un atributo a un sujeto (1943, pp. 53 y 54).

Con la negación se abre la cuestión de la libertad, la trascendencia y la temporalidad, que son diferentes formas de aquélla. Se reconoce la capacidad del hombre para introducir el no-ser mediante la libertad de oponer un "no" a lo que es *dado*. Esta libertad mostraría que el hombre no es una cosa, sus acciones revelan un principio: su *posibilidad negadora*. No hay determinismo, el hombre es libre, es libertad: el hombre es el porvenir del hombre (Sartre 1960b, p. 22): “No hay diferencia entre ser libre, ser como proyecto, como existencia que elige su esencia, pues aunque el hombre esté condicionado por la historia él contribuye [con sus elecciones libres] en su determinación” (*idem.*, p. 35). La libertad es entonces la esencia del hombre que supera toda determinación metafísica.

Las reacciones ante esta postura filosófica que dominaría la escena francesa de la primera mitad del siglo XX no se dejaron esperar. Lévi-Strauss, considerado el más sistemático en el seno de los poseedores del método estructural en las ciencias humanas, fue muy claro y cortó explícitamente todos los lazos con la filosofía de la subjetividad. En primer lugar, rechazó la filosofía del sujeto de Sartre que lo define como libre y la historia como la realización de esta libertad; recordemos en particular que todo el último capítulo del *Pensamiento*

salvaje fue dedicado a una refutación de las tesis que Sartre sustentaría en su *Crítica de la razón dialéctica*:

Quien empieza por instalarse en la pretendida evidencia del yo queda atrapado aquí. El conocimiento de los hombres les parece más fácil a quienes se dejan apresar en la trampa de la identidad personal. Pero de esta manera se cierran la puerta del conocimiento del hombre... De hecho, Sartre queda cautivo de su *Cogito*: el de Descartes permitía el acceso al universal, pero a condición de ser psicológico e individual; al sociologizar el *cogito*, Sartre cambia solamente de prisión (Lévi-Strauss 1962, pp. 329 y 330).

Por su parte, Lacan también tendría una opinión en relación con la fenomenología —la de Merleau-Ponty y la de Sartre— y señala que:

En definitiva, nos parece que el "yo pienso" al que se pretende reducir la presencia, no cesa de implicar, por más indeterminación a la que se lo obligue, todos los poderes de la reflexión por los que se confunden sujeto y conciencia, y especialmente el espejismo que la experiencia psicoanalítica sitúa en el principio del desconocimiento del sujeto y que nosotros mismos hemos intentado aislar en el estadio del espejo... (2001, p. 179).

La cultura francesa de la segunda mitad del siglo XX está caracterizada entonces por un profundo y creciente descrédito de la generación filosófica (la de Sartre y Merleau-Ponty) fincada en la dialéctica histórica y la fenomenología, entendida como método universal de descripción (Descombes 1997, pp. 105 y ss.). En este sentido, Bernard Sichère apuntó que el hecho de que estas referencias (Sartre y Merleau-Ponty) hayan sido denunciadas masivamente, puso en evidencia el lugar alrededor del cual se centró la ruptura de la nueva generación: se enjuició a la fenomenología como método (regla de la experiencia vivida y de la conciencia de sí como regla de verdad (*cfr.* 1996, p.1).

Además, si bien se está seguro que el pensamiento filosófico de los años 60 y 70 es inseparable de la referencia explícita a la *cientificidad* de las ciencias y al análisis estructural, hay que destacar que el estructuralismo se presentó como un pensamiento de la sospecha, que colocó, entre otras cosas, como problemático el hecho de poder acceder a la verdad segura y definitiva. Este hecho llevó a distintos historiadores —Giovanni Reale es uno de ellos— a integrar en esta

vertiente a una diversidad de pensadores, cuyos rasgos comunes no siempre eran explícitos. Sin embargo, una cosa es cierta, el estructuralismo convivió –y hasta se mezcló— con diversas *vertientes* que se habían puesto una *tarea* común: *diluir* al hombre.⁷

La obra de Michel Foucault es muy iluminadora al respecto: él no sólo se interesó en la historia de las ciencias –recibida particularmente por su maestro Canguilhem—, además, al mismo tiempo, hizo referencia a los tres maestros de la sospecha: Nietzsche, Marx y Freud (*cfr. idem.*). ¿Esto quiere decir que la generación precedente a Foucault no leía a Marx? Sí, pero el Marx humanista que era compatible con una teleología del sentido (*dirección*), mientras ahora se trata del Marx que acusa toda producción de sentido como arraigada en el juego inadvertido de las *fuerzas de producción*, del Marx, por consiguiente, que tiene una vecindad tanto con Freud (que la generación filosófica precedente verdaderamente no había integrado jamás) como con Nietzsche (que masivamente se había ignorado, a excepción de Georg Bataille, cuya influencia será decisiva en lo sucesivo).⁸

Esta tensión entre un ideal positivo de científicidad y el pensamiento de la sospecha se aclara si se toma en consideración que el dominio (*campo*) de referencia de estos nuevos pensamientos y de estas nuevas filosofías es el del *lenguaje*, considerado éste como la *realidad* decisiva. Un lenguaje en el cual ninguna verdad simple e inmediata deja de cuestionarse. Un lenguaje que no

⁷ En general, guardando toda proporción, en *el discurso* estructuralista se han agrupado a pensadores como “...Lévi-Strauss, Althusser, Foucault y Lacan, quienes enfrenándose con el existencialismo, el subjetivismo idealista, el humanismo personalista, el historicismo y el empirismo crasamente factualista, dieron origen a un movimiento de pensamiento o mejor dicho a una actitud,... que propone soluciones muy distintas (a las filosofías antes mencionadas) a los urgentes problemas filosóficos que hacen referencia al sujeto humano o “yo” (con su presunta libertad, su presunta responsabilidad y su presunto poder de hacer historia) y al desarrollo de la historia humana (y su presunto sentido)” (Reale 2005, pp. 824 y 825).

⁸ *Cfr. idem.* También hay que advertir que la hostilidad hacia Hegel y Marx –el Marx que es aparejado con *la lógica del sentido*— coincide con el espectacular hundimiento del sistema socialista soviético al este de Europa. Jacques D'Hondt señala que “antes, nos preguntábamos cuál podía ser la relación esencial entre la teoría de Marx y de Engels con un sistema efectivo social y político. Ahora nos interrogamos por la relación que puede haber entre esta teoría y la caída del sistema soviético. La situación intelectual de Francia es extremadamente confusa. En muchos medios intelectuales se puede advertir una desaprobación del marxismo y en otros podemos asistir a un renovado interés. Actualmente, buscamos una explicación -que le sea favorable o no- a este drama histórico” (*cfr. D'Hondt 1979, p. 227*).

coincide con la conciencia del sujeto *parlante* ni se confunde con la intención de comunicar ni con el *mensaje* que conscientemente se expresa. Un lenguaje, en suma, cuyo juego *ordenado* se juega en *otro* lugar (*cf. idem.*). El pensamiento de la sospecha se colocaba entonces sobre el campo general de los enunciados humanos, pues éstos dicen siempre otra cosa de lo que creen decir: enunciado de la voluntad de poder según Nietzsche, del inconsciente según Freud y de la lucha de las clases y de las relaciones de producción según Marx.

Empero, las tesis de tan diversas perspectivas que concurrían en una misma dirección rezaban así:

La lingüística estructural, a partir de Saussure, ha mostrado los complejos mecanismos (fonológicos y sintácticos...) de las estructuras formadas por el lenguaje, dentro de cuyas posibilidades se mueve el pensamiento; la etnolingüística (Sapir y Whorf) nos han hecho ver cómo y en qué medida nuestra visión del mundo depende del lenguaje que hablamos. El marxismo ha puesto de relieve el peso de la estructura económica en la construcción del individuo, de sus relaciones y sus ideas. El psicoanálisis sumergió nuestra mirada en la estructura inconsciente que rige los hilos del comportamiento consciente del “yo”. La antropología y las ciencias etnográficas ponen en evidencia los sistemas compactos de reglas, valores, ideas y mitos que nos conforman desde el nacimiento y nos acompañan hasta la tumba. Una renovada historiografía, sobre todo bajo el estímulo de Bachelard (su noción de “ruptura epistemológica” es un elemento central), nos coloca ante una historia del saber en cuanto desarrollo discontinuo de estructuras que informan el pensamiento, la praxis y las instituciones de diferentes épocas, y junto con ello, un desarrollo de segmentos culturales diferentes y separados del hombre (Reale 2005, pp. 825 y 826).

En pocas palabras, frente a las estructuras psicológicas, económicas, epistémicas y sociales, que parecen ser inevitables en la constitución de los hombres, seguir hablando de un “sujeto”, de un “yo” libre, creativo y hacedor de sentido, podría ser catalogado como una broma, un engaño o simplemente ignorancia.⁹

⁹ Hay un importante registro de “hombres” que han crecido “fuera” de la cultura. Víctor de Aveyron, encontrado en esta región en últimos años del siglo XVIII. Kamala y Amala, niñas criadas por lobos, encontradas en región de Calcuta en 1920. Ellos son *testimonios* de las determinaciones de la cultura. Aquí habría que ponderar qué se entiende por esta inclusión en la cultura. Para Freud

A decir de Mark Zafiropoulos, entre los años 1951 y 1957, Lacan habría dado varios pasos en la formulación del sujeto implícito en su teoría psicoanalítica: su adhesión a la antropología estructural llevada a Francia por Levi-Strauss. Así es que:

...en lo concerniente a la estructuración del *sujeto del inconsciente* – y la de los síntomas—, Lacan abandona en ese momento las leyes durkheimianas de la familia para adherirse a las de la palabra y el lenguaje. Esas incluyen, claro está, la organización simbólica de la sociedad y por lo tanto de la familia, pero en una versión estructural totalmente modificada por las investigaciones de Claude Levi-Strauss, quien, desde su regreso de Estados Unidos y la tesis de 1947, las estructuras elementales del parentesco, estremecen en París todo el campo de las ciencias del hombre (Zafiropoulos 2006, p.38).

De este modo, al reconocer la función simbólica sobre las sociedades, es decir, un sistema de interpretación que explique de manera simultánea los aspectos físicos, fisiológicos, psíquicos y sociológicos de todas las conductas, Lacan encuentra algunos fundamentos para llevar a cabo su retorno a Freud y poner en evidencia la radicalidad de la propuesta freudiana sobre el inconsciente. En otras palabras, Lacan mostrará a través de las propuestas de la antropología estructural mucho de lo que la técnica psicoanalítica freudiana le debe a los manejos de las reglas del lenguaje y las palabras en la experiencia de la cura, así como en las lecturas de las formaciones del inconsciente (*ibid.*, pp.83-91).

La “eficacia simbólica” es entonces una referencia levistraussiana inaugural en la obra de Lacan, él cita por primera vez las investigaciones del etnólogo cuando alude precisamente a ese artículo en su presentación en el XVI Congreso Internacional de Psicoanálisis el 17 de julio de 1949 con “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique” (Lacan 1966, 93 y ss.).

del *Porvenir de una ilusión*, la cultura tiene una *carga negativa*, pues el hombre debe soportarla – como si fuera algo externo— y aplazar la satisfacción de sus pulsiones. En cambio, para Foucault –incluso para Lacan— el hombre encuentra sus posibilidades en su inserción en lo simbólico, fuera de éste no hay posibilidades.

La noción de eficacia simbólica dio nombre a un artículo de Levi-Strauss en el cual señalaba que la cura médica desvincula el universo de la causa objetiva de la enfermedad del mundo subjetivo del paciente, mientras que en la cura chamánica, a la inversa, no se plantea esa disyunción. Y ese elemento es, a criterio del etnólogo, el que permite su éxito, pues en el universo chamánico la causa de la enfermedad sigue siendo la misma materia simbólica del universo de las representaciones subjetivas del enfermo. Por esta razón Levi-Strauss apuntó que:

...la relación entre monstruo y enfermedad es interior a ese mismo espíritu, consciente o inconsciente: es una relación de símbolo a cosa simbolizada o, para utilizar el vocablo de los lingüistas, de significante a significado. El chamán proporciona a su enferma un "lenguaje" en el cual pueden expresarse de inmediato estados no formulados e in formulables de otro modo. Y el pasaje de esa expresión verbal provoca el desbloqueo del proceso fisiológico, es decir, la reorganización en un sentido favorable de la secuencia cuyo desarrollo padece la enferma (Levi-Strauss 1958, p. 218).

Levi-Strauss explicita perfectamente, entonces, la lógica de la interpretación chamánica como una modificación del universo simbólico del sujeto y se refiere al trabajo de los lingüistas (lo mismo que posteriormente hará Lacan) para situar el registro de esa interpretación, a saber del significante.

Pero si Levi-Strauss distingue *científicamente* la interpretación chamánica de la cura occidental, lo hace en cambio y de manera complementaria, para compararla en estos términos con la experiencia analítica:

En ambos casos se propone llevar a la conciencia conflictos que hasta ese momento han permanecido inconscientes, sean razón de su represión por otras fuerzas psicológicas, sea a causa de su propia naturaleza, que no es psíquica sino orgánica e incluso simplemente mecánica. En los dos casos, también, los conflictos y la resistencia se resuelven, no debido al conocimiento, real o supuesto, que el enfermo adquiere poco a poco acerca de ellos, sino porque ese conocimiento hace posible una experiencia específica, durante la cual los conflictos se reactualizan en un orden y un plano que permite su libre desenvolvimiento y conduce a su desenlace. Esa experiencia vivida recibe en psicoanálisis el nombre de "abreacción". Sabemos que su condición es la intervención no provocada del analista, quien, por el doble mecanismo de la

transferencia, aparece en los conflictos del enfermo como protagonista de carne y hueso y frente al cual este último puede restablecer y explicitar una situación inicial que había quedado informada. Todos esos caracteres se encuentran en la cura chamánica (*ibid.*, p. 219).

La importancia de las nociones de lenguaje, resistencia, transferencia y reinterpretación significativa es explícita en el texto de Levi-Strauss, las cuales fueron de capital importancia en las investigaciones de Lacan.

Así, para Levi-Strauss la cura chamánica no se confunde con el psicoanálisis, pues él apuntó que:

Todos esos caracteres se encuentran en la cura chamánica, en ella también se trata de suscitar una experiencia y, en la medida en que ésta se organiza, ciertos mecanismos situados al margen del control del sujeto se regulan de manera espontánea para llegar a un funcionamiento ordenado. El chamán tiene el mismo doble papel del psicoanalista; el primer papel —de oyente para el psicoanalista y de orador para el chamán— establece una relación inmediata con la consciencia (y mediata con el inconsciente) del enfermo. El enfermo afectado de neurosis acaba con un mito individual al oponerse a un psicoanalista real; la parturienta indígena supera un verdadero desorden orgánico al identificarse con un chamán míticamente traspuesto.

El paralelismo, por tanto, no excluye diferencias. De hecho, la cura chamánica parece ser un equivalente exacto de la cura psicoanalítica, pero con una inversión de todos los términos, los dos aspiran a provocar una experiencia; y las dos lo logran al reconstruir un mito que el enfermo debe vivir o revivir, pero en un caso se trata de un mito individual que el enfermo construye con la ayuda de elementos de su pasado; el otro, es un mito social, que el enfermo recibe del exterior y no corresponde a un estado personal antiguo (*ibid.*, pp.219 y 220).

De esta forma, si la interpretación es eficaz en los dos tipos de cura se debe a que ambos tienen el mismo tipo de cura que el síntoma. Lévi-Strauss apuntó entonces a una verdadera teoría del inconsciente y sus formaciones individuales como el mito individual del neurótico que al reencontrar el origen del mito (o del síntoma) se cierra como un tesoro.

Para apreciar la importancia de la teoría levistraussiana del inconsciente como herramienta de lectura de Freud por parte de Lacan, es preciso comprender que Levi-Strauss rechaza los aspectos de la teoría freudiana del inconsciente pues a su juicio competen a una historia inexpresable y los reemplaza por las reglas de la función simbólica como operador de producción de aquél. Por tal razón, Lévi-Strauss en 1949 apunta que,

[éste] ...deja de ser el refugio inefable de las particularidades individuales, el depositario de una historia singular que hace a cada uno de nosotros un ser irremplazable. Se reduce a un término mediante el cual designamos una función: la función simbólica, específicamente humana, sin duda, pero que se ejerce en todos los hombres de acuerdo con las mismas leyes; que se limita, de hecho, al conjunto de esas leyes (*ibid.*, p.224).

De esta forma, asemejándose a la propuesta de Lévi- Strauss, años más tarde, en 1953, Lacan apuntará que el objetivo del análisis no es otro que el reconocer la función que asume el sujeto en el orden de las relaciones simbólicas que abarcan todo el campo de las relaciones humanas y que la dimensión propia del análisis es la reintegración por sí misma de su historia hasta sus últimos límites sensibles; es decir, hasta una dimensión que supera con mucho los límites individuales. Lo que revela esa dimensión es el acento que Freud pone en puntos esenciales y que la técnica debe conquistar, lo que se llama *situaciones de la historia* (Lacan 1966, p. 401).

Al comparar a Lacan, en 1953-1954, y a Lévi-Strauss, en 1949, se nota que en ambos autores la formación del inconsciente está por encima de la historia del individuo. Tanto en uno como en el otro las estructuras simbólicas organizan las funciones del inconsciente y llegado el caso, dan su carácter traumático a las situaciones vividas (*cf.* Zafiropoulos 2006, pp.31-35). Levi-Strauss indica que en lo concerniente a la inscripción de cada vida, es menester saber distinguir el lugar de depósito de los acontecimientos en una especie de léxico que no es el inconsciente pero que mantiene con éste las mismas relaciones que el vocabulario con las leyes del discurso. En relación con este punto, Lévi-Strauss se pronuncia con mucha claridad y exige analizar las particularidades sintomáticas del sujeto según las leyes del inconsciente que han dado el carácter del discurso a los

acontecimientos de la vida del sujeto o los han convertido en síntomas (Lévi-Strauss 1958, v. cap. 1).

Éste es el marco teórico en el que Lacan expondrá dos de las tesis fundamentales de su propuesta psicoanalítica: el inconsciente estructurado como un lenguaje y el *sujeto del inconsciente*. Anna Rifflet-Lemaire, apunta que el sujeto sería *efecto* de estructuras tales como el Edipo y el lenguaje (orden de signos independientes, ligados por unas leyes concretas), y aquí habría que buscar la explicación de muchos de nuestros actos (Rifflet-Lemaire 1981, p. 34.). La metáfora del *Nombre del padre* es un proceso inaugural en la evolución psíquica en más de un aspecto. Además de permitirle al niño advenir sujeto al acceder a lo simbólico (y a la práctica de la lengua materna), establece en éste una estructura de división psíquica (*Spaltung*) irreversible. Ahora bien, el principio que gobierna la metáfora del Nombre del padre se sustenta exclusivamente en un efecto signifiante, particularmente en una sustitución signifiante. Es precisamente este orden el que hace que el sujeto llegue a su estructura de división. Esto equivale a decir que el sujeto está dividido por el lenguaje. Por otra parte, la metáfora paterna se apoya en la represión originaria, es decir, en el advenimiento del inconsciente. Por lo tanto, el inconsciente como tal, está también a su vez sujeto al orden del signifiante. Esta organización metapsicológica, que constituye indudablemente el argumento más crucial a favor de la tesis del inconsciente estructurado como un lenguaje, exige un examen detallado tanto en sus principios constitutivos como en sus implicaciones (*cfr.* Dor 1994b, pp. 152 y ss.).

En resumen. Con el estructuralismo como con el psicoanálisis –desde otros supuestos, con Marx y Nietzsche— no sólo entonces se problematiza la verdad de los enunciados –si la hay, no es la que los sujetos creen—, al mismo tiempo toda la filosofía de la subjetividad, de la conciencia y de la experiencia vivida, quedó globalmente desvalorizada y recusada; esto no en provecho de un *irracionalismo* (*irrationalisme*), sobre todo se tenía como objetivo la desestimación de un cierto modelo de racionalidad que en la actualidad puede considerarse caduca. En el pensamiento francés el asunto sobre el “campo trascendental sin sujeto” es un tópico recurrente, en palabras de Descombes:

...el origen hacia el que nos harían remontarnos las reducciones fenomenológicas no sería el “ego absoluto” de Husserl (que presenta toda clase de inconvenientes: solipsismo, etc.), sino un modo de “se”, de origen neutro (ni yo, ni tú) a partir del cual se formaría luego el “yo” (Descombes 1972, p. 107).

La nueva *koiné*, el paradigma de la lingüística en el centro de las ciencias humanas (el estructuralismo), se encargará de socavar la conciencia fenomenológica y la lógica de la identidad. La *muerte* del *ego* cartesiano, del sujeto (o soporte) de los entes, se expresó en términos lingüísticos con la *impersonalización* del “yo” a través de un “se”.

Cuenta Vincent Descombes que la fama del estructuralismo —palabra que sólo algunos pensaban claramente y que otros veían en ella contradicciones y dudas— a veces hizo creer que la filosofía terminaba a favor de las ciencias humanas: comenzaba la edad de oro del etnólogo, del antropólogo, del lingüista, del psicoanalista y del historiador. En este sentido, hay que decir que si bien en Lacan no se ve ninguna pauta que lo afilie a este slogan, sin embargo, su clara *apertura* —al menos en su retorno a Freud¹⁰— al estructuralismo de Lévi-Strauss y a la lingüística de Roman Jakobson, fue una causal para que fuese incorporado — pese a él mismo— en la misma *bolsa*.

Empero, el profetismo de la muerte de la filosofía padeció de vista corta, aunque haya tenido sus razones. Las reacciones no se dejaron esperar. El texto de Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, expone un deslinde de la problemática filosófica en torno al *sujeto* con respecto al planteamiento estructuralista y, en particular, la obra que hiciera conjuntamente con Philippe Lacoue-Labarthe, *El título de la letra: una lectura de Lacan*, es una *ajuste* de cuentas en torno a la cuestión del lenguaje en el psicoanálisis.

En *Ego sum*, Jean-Luc Nancy comienza denunciando esta inercia en la que ha caído la reflexión sobre el *sujeto*. Él advertía que se había llegado a un punto de ni siquiera sospechar que existía un trabajo y discurso filosóficos que

¹⁰ Expuesta en *La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis*; ampliación de una conferencia pronunciada en la clínica neuropsiquiatría de Viena el 7 de noviembre de 1955, aparecida en *L'évolution Psychiatrique*, 1956, n.1 (cfr. Lacan 1996, p. 401).

mantuvieran relaciones determinadas y operatorias en toda su extensión con la actualidad, es decir, con aquello que, en ese momento, sería definido como “no filosófico”; tal discurso “no filosófico” estaría fundado en una nueva *episteme*: la antropología (1973, p. 6). Sin embargo, y en contra de este discurso que pudiera minimizar la relevancia de la filosofía, Nancy –sin comprometerse necesariamente con la ontología herdegeriana— apunta que:

[sin] hacer de las líneas que siguen una garantía, y sin tenerlas por simplemente verdaderas, no evitaremos recordar lo que por lo menos tenía de justo este texto de 1929 [Kant y el problema de la metafísica], que es de Heidegger: la analítica de ésta (=la existencia cotidiana) tendrá metódicamente cuidado de no dejar la interpretación de Dasein en el hombre confundirse con una descripción antro-po-psicológica de los “estados vivos” y las “facultades” del hombre. Esto no tiende a declarar “falso” el saber antro-po-psicológico. Pero se trata de mostrar que, a despecho de su exactitud, éste es ante todo y definitivamente incapaz de hacer comprender el problema de la existencia del Dasein...” (idem.).

La distinción entre las pretensiones de la filosofía y el discurso sobre el *sujeto del inconsciente*, incorporado a la antropología, quedaría marcada por esta diferencia óntico-ontológica. Así, con la distinción ontológica que Heidegger explicita en su obra *Kant y el problema de la metafísica*, se querían poner las cosas en su lugar y ubicar a la filosofía en su ámbito propio. En este sentido, la analítica de la cotidianidad tenía a la vez el propósito metódico de evitar que la interpretación del *ser ahí* en el hombre invadiera el terreno de una descripción antro-po-psicológica de las vivencias y facultades de éste (Heidegger 1996a, p. 197).¹¹

¹¹ Sentencia parecida se encuentra en los *Seminarios de Zollikon* con relación al psicoanálisis freudiano. En su explicación de la ontología fundamental a psiquiatras y psicólogos, Heidegger advierte que *hay* dos clases de fenómenos:

- a. fenómenos perceptibles, que son = fenómenos ónticos, por ejemplo la mesa.
- b. fenómenos no-perceptibles-sensiblemente, por ejemplo el existir de algo = fenómenos ontológicos.

[En el primer caso podemos encontrar el psicoanálisis freudiano, puesto que éste, según Heidegger, considera que] ...lo real y verdadero es aquello que psicológicamente puede ser subordinado a ininterrumpidas conexiones causales de fuerzas (*cfr.* Heidegger 2007, pp. 23 a 29).

En este momento, se pensó al psicoanálisis como casado con la *koiné* estructuralista, razón por la cual Nancy pretendía denunciar, no la inclusión del psicoanálisis en la antropología, sino la irrupción de éste en la explicación del ser del *hombre* con un marco que le quedaba muy chico para plantear el problema ontológico que implica.

En el marco de la distinción óntico-ontológica propuesta por Heidegger, la formulación del *sujeto del inconsciente* fue considerada entonces por Jean-Luc Nancy y Jacob Rogozinski. Desde diferentes supuestos, ambos realizaron una crítica a la *antropologización* del *ego* que se lleva a cabo en el planteamiento lacaniano del *sujeto del inconsciente* y su inscripción en la antropología. En términos generales, Nancy propone que esta noción lacaniana sobre el sujeto termina por ser una metafísica del *subjectum*, propiamente, de un nuevo *cogito*.¹² Desde este punto de vista, se insiste entonces en la expansión prolija del *sujeto* antropológico –de éste que ha accedido al manejo del símbolo. El psicoanálisis –el de Freud y el de Lacan— habría constituido la avanzada extrema de la metafísica del sujeto y, simultáneamente, también habría constituido la extrema antropologización –acción que está ligada a la inscripción socio-institucional de este antropologismo (Nancy 1973, p. 11 y ss.). El argumento, a grandes rasgos, es el siguiente.

Nancy toma como punto de partida el *cogito* cartesiano. Advierte que si Descartes hubiera cometido un fraude no sólo por hipostasiar el *yo* sino además por pretender tan oscura identidad en el *cogito*, al dirigir su investigación por la antropología, Lacan quizá simplemente desplazó hacia otro lado el problema de la *sustancia*. Si bien Lacan cuestiona este sujeto *individual* –que como apunta Colomer es el eje de gravedad de la filosofía moderna, que en su autoconciencia está seguro de sí mismo y reconstruye a partir de sí mismo el universo entero de los entes— en palabras de Nancy, él llevó la *razón* de la pérdida del *sujeto-conciencia* –por su falta de identidad— hacia otro “lugar”, hacia un “por debajo de”.

¹² Cfr. Nancy 1973 pp. 30 y 31. Rogozinski, 2006. Por su parte, Xavier Zuviri advierte que la noción de estructura parece revivir los viejos problemas sobre la esencia o los *absolutos metafísicos* (cfr. Zuviri, 1985).

Para Jean-Luc Nancy, si el *sujeto de la conciencia* no puede explicar la ruptura en las representaciones —la distancia entre el sueño y su interpretación—, *el sujeto del inconsciente*, a pesar de no constituirse sobre la base del individuo *subjectum* —como lo habría hecho la modernidad— constituye este “otro lugar” que me permite dar razón de la falta de identidad. En palabras llanas, podría pensarse que en el sueño, en los *lapsus*, se nos revele este “otro lugar” al cual *atribuir* las representaciones ausentes. Si bien el *sujeto del inconsciente* no corresponde uno a uno con el *cogito*, pues no se refiere a esta *singularidad* a la cual el pensamiento cartesiano habría estado ligado y que forma parte de su *solipsismo*, siguiendo a Nancy, se podría pensar que proponer tal sujeto del psicoanálisis equivaldría a

...reportar cada vez hacia atrás la forma general de una *instancia* que sostiene y comanda la posibilidad de asignar a partir de ella todas las figuras del sujeto, y de identificarlas (comenzando por la pobre, pálida y vacilante figura del sujeto consciente, a la que se complace con reducir al *cogito*, para mejor ridiculizar o deplorar la enormidad de su inconsistencia). Semejante instancia [prosigue Nancy] sea cual sea el nombre que se le dé y donde quiera que uno vaya a inscribirla —sobre “otra escena” o en otra combinatoria bioquímica— forma así propiamente la sustancia de un nuevo ‘cogito’ es a ella la que se reportan todas las representaciones del sujeto, y es ella la que los identifica. Toda operación de identificación de un sujeto, así desembocase ésta en una identidad puramente negativa, crítica, disociativa o caótica, es ella misma en definitiva *el Sujeto*, el verdadero *substratum* (1973, 18 y ss.).

Desde esta perspectiva, la construcción del *sujeto del inconsciente* en el psicoanálisis, guardando toda proporción, implicaría la creación de un *subjectum*, tal como lo presupone la metafísica moderna, una suerte de sujeto trascendental en donde se sintetizan las *representaciones inconscientes*. En palabras de Nancy, el sujeto del inconsciente involucraría un *subjectum disimulado*.¹³

¹³ Si bien voy siguiendo *al pie* las observaciones Jean-Luc Nancy en torno al problema del psicoanálisis vinculado con el análisis estructuralista, quisiera advertir que esta lectura tiene su contraparte. Consideramos que el concepto de *inmixtion* nos pone en guardia contra esta lectura *sustancialista* de Lacan. Para esto dejo dos citas en extenso, en donde Lacan —en el contexto del sueño de la inyección de Irma de Freud— nos da pista para entender la noción de *inmixtion* como una suerte de *inmiscuirse* de los sujetos; en este sentido, ese pretendido “detrás de”, anunciado por Nancy, es bastante dudoso ya que la *Otredad* con la que *opera* un analista, no es la otredad de un sujeto ni propiamente de los sujetos.

Críticas similares podemos encontrar en otros autores. Tal es el caso de Renée Bouveresse que, en su libro *Las críticas al psicoanálisis*, apunta que éste es un reflejo significativo de nuestra época –moderna—. Podría verse al psicoanálisis como una ilustración contundente de uno de los grandes sueños filosóficos de la modernidad: descubrir las fuerzas y las lógicas que someten al hombre sin que tenga conciencia de ello, dándole así la posibilidad de dominar lo que antes se conformaba con padecer y la de cambiar merced a esto el curso de su destino. Un proyecto así, continúa Bouveresse, se apoya con frecuencia en la idea de que la imagen del mundo y de sí mismo –que la conciencia da espontáneamente al hombre— es engañosa, y que lo esencial está en otra parte, en *otro escenario*, para decirlo con una expresión freudiana. ¿Dónde hay que buscarlo? En las proximidades de lo que nos da miedo y de lo cual no osamos hablar. ¿En dónde hay que buscar la explicación no sólo de las representaciones ausentes, además de la *irracionalidad* con que suceden las cosas, llámese habla o actos fallidos? En las *estructuras*, en un “por debajo” que organiza lo que en apariencia está desorganizado (Bouveresse 1993, pp.137-152).¹⁴

Guardando toda medida y sólo como ejemplo, podríamos decir que así como en el lenguaje el *sentido* es el “efecto” de la estructura de la cadena de los significantes, cuyos patrones seguimos de forma inconsciente en el habla; también

“Hay dos operaciones: tener el sueño e interpretarlo. Interpretar es una operación en la cual intervenimos. Pero no olviden que en la mayoría de los casos también intervenimos en la primera. En un análisis no sólo intervenimos en tanto que interpretamos el sueño del sujeto-si es cierto que lo interpretamos-, sino que como ya estamos, a título de analistas, en la vida del sujeto, ya estamos en su sueño.”

“La estructura del sueño nos muestra con claridad que el inconsciente no es el ego del soñante, que no es Freud en tanto Freud prosiguiendo su diálogo con Irma. Es un Freud que ha atravesado ese momento de angustia capital en que su yo se identificó al todo bajo su forma más *inconstituida*. El, literalmente, se ha evadido; ha apelado, como Freud mismo escribe, al congreso de todos los que saben. Se ha desvanecido, reabsorbido, abolido tras ellos. Y, por último, otra voz toma la palabra. Podemos jugar con el alfa y la omega de la cosa. Pero aun cuando tuviésemos N en lugar de AZ, se trataría de la misma gansada: podríamos llamar Nemo a este sujeto fuera del sujeto que toda la estructura del sueño designa. Este sueño nos revela, pues, lo siguiente: lo que está en juego en la función del sueño se encuentra más allá del *ego*, lo que en el sujeto es del sujeto y no es del sujeto, es el inconsciente” (clase 8, 9 de marzo de 1955, titulada: “El Sueño de la Inyección de Irma” (Lacan 1954-1955).

¹⁴ En este sentido, las estructuras neurótica y psicótica propuestas por Lacan resultarían sospechosas. Pues aunque éstas no sean elementos característicos para un diagnóstico clínico, Bouveresse las consideraría como el anhelo hecho realidad por descubrir las fuerzas y las lógicas que someten al hombre.

el sujeto, según Anna Rifflet-Lemaire, sería “efecto” de estructuras tales como el Edipo y el propio lenguaje, y en este ámbito habría que buscar la explicación de muchos de nuestros actos (1981, p.34); advertencia que hace evidente una flagrante nostalgia de lo absoluto, según reza una sentencia de Steiner (*cfr.* 2001, pp. 35 a 58).

Finalmente, frente a todo olvido de la filosofía, habría que recordar entonces que la fuerza de estos nuevos discursos —el de la antropología y el de la lingüística estructural—, si bien no condujeron al fin de aquélla, por lo menos sí la llevaron a una reformulación profunda de la subjetividad filosófica (Sichère 1996, p. 1). Esto quería decir que ni la antropología ni el psicoanálisis ponían fin a la filosofía, y que estos discursos decían al mismo tiempo otra cosa de lo que presuntamente querían decir,

...que lo que estaba finalmente en juego, indirecta o tácitamente, en esta nueva pasión por el método no sólo era el funcionamiento de las sociedades *primitivas* o exóticas, los juegos impersonales de la lengua y el inconsciente, sobre todo era una voluntad por *homologar* la construcción de las ciencias humanas sobre las ciencias exactas, pero también, y más decisivamente, la voluntad de prolongar diferentemente, con otras señales y exigencias, la cuestión que cruza toda la historia de la filosofía francesa: la pregunta sobre el *ser* y el asunto del sujeto (*idem.*).

Sin embargo, pese a todas los malentendidos y dificultades entre la filosofía y el psicoanálisis, debemos hacer notar que Lacan no sólo hizo evidente su irrupción en los lugares en donde se impartía habitualmente la enseñanza del psicoanálisis: las instituciones psicoanalíticas (situación que le requirió una suerte de sistematización de la teoría psicoanalítica, la cual llevó a cabo abanderado con la exigencia de un retorno a Freud); además, como ya lo hemos mencionado, en este acto fundador del psicoanálisis la filosofía cartesiana fue central. El curso que tomó la *perspectiva filosófica* de Lacan le da la vuelta al sujeto cartesiano, lo retuerce y lo contorsiona.

La relación Freud-Descartes colocó a Lacan —pese a su intento por salir— dentro de las discusiones tradicionales de la filosofía; al menos en los problemas sobre el sujeto, la verdad y la metafísica (Baas y Zaloszyk 1990. v. capítulos I, II y

III). Y esto es patente en incontables lugares en los cuales Lacan elabora e intenta *formalizar* la teoría psicoanalítica. Sin embargo, la intervención de Lacan cuando “replanteó o rectificó la práctica psicoanalítica –en la medida en que ésta, de vuelta de su exilio fuera de Europa, seguía el camino de un refuerzo del yo—, hizo intervenir al psicoanálisis en un campo teórico, hasta proponer un nuevo trazado de la nueva configuración del uno –el psicoanálisis— y el otro –la filosofía—, y de uno *en el otro*” (Nancy y Lacoue-Labarthe, 2001, p. 13). La inscripción de Descartes en el campo freudiano no podría entonces resultar indiferente ni a la filosofía ni al psicoanálisis.

III. 3 Lacan y Descartes: el *sujeto de la ciencia*

Una vía de análisis para establecer el vínculo entre el discurso de Lacan y la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX se establece por medio del *cogito*, el sujeto de la fenomenología y a la nueva *koiné* antropológica. En este sentido, las relecturas de la filosofía cartesiana han encontrado un espacio considerable en las obras de los filósofos franceses y en el psicoanálisis de Lacan. Consideremos entonces ahora la paradójica inclusión de la filosofía en el psicoanálisis, la *irrupción* de Lacan en un ámbito filosófico que *no* le es propio: el sujeto cartesiano de la ciencia. Empero, en tal incursión en esta formulación se imponen varios matices. Por un lado, hay que pensar que Lacan propone una *relectura* de Descartes y gracias a esta *revisión* ubica su *posición* con respecto al campo filosófico. Por otro lado, la referencia de Lacan a la doctrina cartesiana no consiste en el *perfeccionamiento* de esta última; algo así como proponer una *nueva* modernidad o, en todo caso, una superación. Así, nuestro desafío será apreciar la profundidad de la lectura de Lacan de la filosofía cartesiana y, sobre todo, visualizar su fundamento: el regreso a la radicalidad del descubrimiento de Freud.

Esta cuestión propiamente filosófica –y psicoanalítica—, la irrupción de Lacan en la filosofía de Descartes, tuvo una dirección clara: la *entidad* cartesiana – el *sujeto* como *término inicial* del conocimiento— fue *enjuiciada* por una contra-propuesta que quería ser fundadora, el psicoanálisis. Con éste el sujeto cartesiano

se consideró bajo dos vertientes: en su aspiración a la racionalidad (*Discurso del Método*) y en la búsqueda de un fundamento (el *ego* de las *Meditaciones metafísicas*). En este sentido, Lacan apoya la idea de una subversión de la racionalidad científica (la oposición el saber y la verdad) y de un desbordamiento del *ego sum* (por la verdad de lo inconsciente).

Entre los años de 1964 a 1966, la referencia al *cogito* cartesiano fue para Lacan un punto obligado por el que debía transitar; cuestión que lo puso en camino de la epistemología del psicoanálisis y marcaría su posición con respecto a la filosofía, la ciencia y la lógica. Esta etapa marcada por muchos sucesos relevantes: por un lado, la fundación de la Escuela francesa de psicoanálisis, que se convertirá en la Escuela freudiana (con fecha del 21 de junio de 1964); por otro lado, en 1963 J. Lacan es rechazado por la *International Psychoanalytical Association* (IPA) y debe buscar un nuevo lugar para su enseñanza: el Seminario de 1963-1964 tendrá lugar en la sala Dussane de la *École Normale Supérieure*. Está documentado que estos años fueron extremadamente pesados para Lacan. En este tiempo él realizó un acto fundador del psicoanálisis: se involucro en la tarea de explicitar la forma de enseñanza y transmisión del psicoanálisis. El objetivo de Lacan era claro: establecer la *ratio* del discurso psicoanalítico en sus delimitaciones respecto a la metafísica y a la ciencia. El *sujeto* y la escena representativa de la metafísica (la del *cogito*) eran los puntos de llegada de su trayecto, con ello eligió dar una *correspondencia* filosófica al psicoanálisis. Pero, por otra parte, y de manera quizá más sutil, lo relevante de la tarea que emprende Lacan fue el haberse desplazado en esta topología con criterios y discursos —el filosófico y el psicoanalítico— que serían vecinos e incluso muy próximos al discurso científico. El texto “La science et la vérité” es un acta de la sesión de apertura del seminario celebrado en la Escuela Normal Superior en 1965-1966 (*El objeto del psicoanálisis*); éste ocupa un lugar privilegiado para pensar la articulación propuesta por Lacan entre ciencia, metafísica y psicoanálisis.

La pregunta que surge en el marco de la “La science et la vérité” apunta al estatus epistémico del psicoanálisis, ¿cómo en éste puede instituirse una conceptualización suficiente acerca de su objeto de estudio para garantizar su

estatus en las ciencias? Tal pregunta sería la cuestión inicial. Empero, si bien para Lacan con esta pregunta se trataría de especificar lo que sería el criterio de definición del campo y discurso científico del psicoanálisis, sin embargo no se trata aquí de *reivindicar* su carácter científico. La cuestión del posible carácter científico del psicoanálisis desemboca en primer lugar en la localización del campo de la ciencia por medio de la especificación del *sujeto de la ciencia*. Para tal efecto, Lacan se remonta a un *momento* en el nacimiento del sujeto –para decirlo con Colomer— como parte fundamental de la instauración del discurso científico del siglo XVII.

...no he dado ahora el paso que se refiere a la vocación de ciencia del psicoanálisis. Pero pudo observarse que tomé como hilo conductor el año pasado cierto momento del sujeto que considero como un correlato esencial de la ciencia: un momento históricamente definido del que tal vez nos queda por saber si es estrictamente repetible en la experiencia, aquel que Descartes inaugura y que se llama el *cogito*. Este correlato, como momento, es el desfiladero de un rechazo de todo saber, pero por ello pretende fundar para el sujeto cierta atadura en el ser, que para nosotros constituye el sujeto de la ciencia, en su definición, término que debe tomarse en el sentido de puerta estrecha (Lacan 1966, p. 865).

Insistimos, no se trata de proporcionarse criterios que permitiesen al psicoanálisis construirse un objeto de estudio o de integrarse en tal o cual campo científico, sino de situarse en una posición *subjetiva* adoptada en la producción del conocimiento científico. En este sentido, el *cogito* cartesiano fue novedoso en sus nociones de ‘saber’, de ‘ciencia’ y de ‘verdad’, que articulan y acompañan la noción de ‘sujeto’, de *subjetum de la ciencia*, de éste punto firme que se erige como *sustento* del conocimiento, *medida* de toda verdad –para decirlo con Heidegger. Con el tratamiento del *cogito*, de esa figura paradigmática que ejemplifica todas las posibilidades positivas del hombre, Lacan pretende dar claridad al descubrimiento de Freud: la verdad de lo inconsciente. Bajo este entendido, la subversión de la racionalidad de la ciencia cartesiana la vamos a tratar bajo tres aspectos: 1. la elaboración del sujeto del inconsciente a través del anudamiento Freud-Descartes. 2. el estadio del espejo y la incursión de Lacan en lo simbólico, ruta que vemos con Levi-Strauss; y 3. el sujeto cartesiano de la ciencia.

La incursión de Lacan en la filosofía de Descartes consistió en desmontar al hombre moderno. Asimismo, otro objetivo indirecto era consumir su ruptura con toda psicología que la *egología* cartesiana pudiera acreditar, por ejemplo, con la *psicología del yo*. El *cogito* se ofrece, en la ruta crítica lacaniana, como *pivote* alrededor del cual se puede dar la vuelta necesaria para el retorno al descubrimiento de Freud (el inconsciente), según una estrategia encomendada por él mismo: *Wo es war, soll Ich werden* (Donde *ello* –eso— era *yo* debo advenir).

El propio Lacan advirtió que parecería paradójico referirse a la noción de sujeto en la articulación del inconsciente –“sujeto del inconsciente”, expresión que no se encuentra en Freud—pues lo habría comprometido a pensar a éste identificándolo con la sustancia (*subjectum*); y si bien él habría tratado de no asumir tal *hipóstasis* al reconocer la falta de identidad del sujeto, esto quizá no sea suficiente para resolver el problema de convertir al psicoanálisis en una versión refinada de la metafísica de la sustancia (Nancy 1973, pp. 18 y ss.). Esta aproximación a Descartes es menos paradójica de lo que parece, ya que el *cogito* constituye la *matriz subjetiva* cuyo mejor término es la hipóstasis del *sujeto del conocimiento*. Así, uno de los propósitos de la referencia de Lacan a Descartes era evocar la instancia subjetiva –el *cogito*— que ejemplificaba el producto particularmente más acabado de una determinación del sujeto: su *cristalización* psíquica; para de esta forma poner en evidencia la escotomización que le es constitutivamente implícita: *el inconsciente*. Así, el psicoanalista no podía permanecer ajeno al *cogito* cartesiano, no puede dejar de atender la *forclusión*¹⁵ del sujeto dividido que –para decirlo con Freud— justifica y hace necesario postular lo inconsciente y la estructura que lo pone de manifiesto.

En el seminario *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* Lacan señala en qué medida el procedimiento de Freud, en su punto de origen, es cartesiano, pues de igual forma que las meditaciones cartesianas, en el acto psicoanalítico se parte del fundamento del sujeto de la ciencia, esto es, de la duda, como horizonte de la

¹⁵ El término “forclusión” hace referencia a un mecanismo propio de la psicosis. En ésta, el sujeto expulsa fuera de su universo simbólico un significante. Cfr. clase 25, 9 de Mayo de 1956, titulada: “El falo y el meteoro” (Lacan, 1964).

certeza y de la afirmación del *cogito*. En concreto, en el primer capítulo dimos cuenta que las *Meditaciones*, como un modelo de los ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola, habían sido el proceso por el cual Descartes descubre las raíces del conocimiento, que es encarnado en el *cogito*. De la misma forma que la vía cartesiana, el camino freudiano está sumergido en la duda. Esta es la ruta que —según Lacan— articula a Freud y a Descartes.

Con esto, Bernard Baas y Armand Zolozyc advierten que Lacan problematizó y reubicó el descubrimiento freudiano en el horizonte de la afirmación cartesiana del sujeto, y con ello que la experiencia propia de la duda metódica se inscribe en la misma perspectiva de la búsqueda de Freud (*cfr.* 1994, p. 30). Así, Lacan propone que en la formulación moderna del sujeto de la ciencia convergen Descartes y Freud. En Descartes, como se sabe, la certeza de sí aparece en el momento extremo de la duda, de la indubitabilidad de la duda: “la duda en acto, hace de esta duda la certeza propia del sujeto” (*idem.*).

En el *Discurso de Roma*, Lacan señala que podría verse el descubrimiento de Freud en el marco de la fenomenología hegeliana, “como el movimiento de la dialéctica que determina al sujeto sin que él lo sepa [y] que lo constituye en un orden que sólo puede ser ex-céntrico con relación a toda realización de la conciencia de sí” (2001, pp. 18 y 139). En este sentido, para Lacan lo vivido en el sueño —y su *reconstrucción* en el discurso analítico— está también jalonada por la duda que engendra el abismo manifiesto entre lo vivido y lo narrado: quien intenta reconstruir su sueño, sea Freud u otro, reconoce en la certeza de su duda el inicio de un pensamiento inconsciente (Lacan, 1964-65). En este sentido, Bernard Baas y Armand Zolozyc apuntan que si para el sujeto cartesiano en búsqueda de la certeza, la duda manifiesta un defecto, una falta de saber cuyo agotamiento introduce el *cogito*, para Freud, por el contrario, la duda implica el reconocimiento de un pensamiento ausente, que inspira sospechas en la pretendida autocerteza de sí, que define al sujeto-conciencia de la doctrina cartesiana (*cfr.* Baas y Zolozyc 1990, p. 31).¹⁶

¹⁶ Si bien nuestra intención en esta tesis fue la de demarcar una ruta de análisis —a través del sujeto cartesiano de la ciencia— que nos permita una discusión entre el psicoanálisis y la filosofía,

Baas y Zaloszc (*ibid.*, p. 20) señalan que habría que recordar que la experiencia de la duda se desarrolla a través de una especie de contracción progresiva del campo de la representación hasta el punto mínimo del puro *ego*, muy parecida a los esquemas astronómicos. En esta suerte de sistema concéntrico, el sujeto ocupa la posición central y en relación a él todas las representaciones son como satélites en órbitas cuyo grado de alejamiento al centro es proporcional al grado de incertidumbre o dubitabilidad. Como dijimos en el capítulo uno, Descartes por medio de la duda –que es dirigida a través de una meditación en donde se rompe con el curso de la vida cotidiana, llena de tantos obstáculos que no le dejaba razonar correctamente y así conducirse a una vida *interior*— reconstruye la estructura concéntrica que permite al hombre reencontrar su puesto central bajo la pura conciencia de *sí*, siguiendo con la metáfora cartesiana del árbol del conocimiento, el sujeto cartesiano se ubica en las raíces. A partir de este centro, el sujeto –como vencedor del escepticismo— puede ir a la conquista de la certeza de las otras proposiciones. En este sentido, en la experiencia de la duda que el sujeto hace por sí mismo, se confirma la resolución inicial de remitir todo conocimiento a su propia certeza de sujeto pensante. La empresa cartesiana, interpretada desde Heidegger, consistiría en la voluntad de fundar la ciencia en la verdad del sujeto; aunque, como también anotamos, esto tendría sus restricciones porque Descartes hace de Dios la garantía del criterio de evidencia.

Sin embargo, al contrario del sujeto cartesiano -que fincado en la sentencia *dubito, ego sum, ergo cogito*, recibe la continuidad de su existencia y toma el centro del universo de los entes-, para Lacan, en el relato del sueño, lo que es dudoso y se convierte en certeza -después de terapia, un lapsus- hace evidente que *existe* un “pensamiento” que proviene de “otro” lado, que *hay* un pensamiento *ausente*. Bernard Baas y Armand Zoloszc señalan que si el sueño es la vía del inconsciente, éste se halla en lo que del sueño *no se comunica* por el discurso, lo que se inscribe en los intervalos de este discurso. En el sueño se encuentra lo

es pertinente advertir una serie de precisiones en torno a la conciencia. Para esto, *cfr.* Apéndice I. “*Cogito* e inconsciente”.

inconsciente como el *sujeto cartesiano* lo hace en la falta de su saber, en la duda. Ésta es la aproximación que lleva a Lacan a emparentar a Freud y Descartes. Pero esta semejanza no es simétrica, la distinción estaría en este *encontrarse*. Bernard Baas y Armand Zolozyc apuntan que

...tratándose del sujeto cartesiano, puede decirse que se encuentra en su duda no sólo en el sentido en que allí está, se tiene y se sostiene, sino también que se encuentra, se descubre a sí mismo, se da a sí mismo la certeza de ser pensante y sujeto como pura presencia de sí. Por el contrario, decir que el inconsciente se encuentra en los intervalos del discurso del analizante no equivale a decir que el sujeto se apropie de sí mismo, se dé a sí mismo su ser de pensamiento inconsciente; es sólo decir que ahí hay un pensamiento ausente, y por lo tanto inapto para constituir la identidad consigo del sujeto (1990, p. 32).

En el sujeto cartesiano se anuncia la verdad del “sí mismo”, la certeza de sí por el yo soy. *Ego sum* es la proposición por la que el pensamiento, considerado ya mi pensamiento, constituye mi ser, es decir, mi realidad sustancial de ser pensante, *res cogitans*. En la proposición “pienso, luego soy” el *soy* sostiene y está implícito en el *pienso*, por ello es posible colocar el *sum* en primer plano como una realidad absolutamente cierta (*idem.*).

La afirmación de la proposición “soy” de la proposición “pienso” es el paso decisivo —el salto mortal— que finca la doctrina cartesiana. Es la toma de posición que, según Bernard Baas y Armand Zolozyc, Freud no sostiene, pues el pensamiento que en el sueño constituye el campo del inconsciente, está ausente: existe una suerte de *ruptura* que implica tomar en cuenta una separación constitutiva entre lo “real de su acto” y su consistencia discursiva (*cfr.* 1990, p. 32 y ss.). En este sentido, Lacan propone que este pensamiento que se encuentra en el discurso analítico, aunque ausente, es lo *propio* del sujeto, pues éste está como en su “casa” en el campo del inconsciente. Empero, para Lacan el “en *su casa*”, que constituye para el sujeto el campo del inconsciente, no es un *en-torno-a-sí*, un *bei sich* en el sentido de la dialéctica hegeliana. El sueño y la interpretación de éste no forman un proceso de apropiación de la identidad por la mediación de una síntesis que reconcilia los contrarios. En el sueño no hay un proceso de

identificación como sí sucede en la experiencia cartesiana. Justamente, con la exhortación de la experiencia del sueño y su comunicación, Lacan quiere advertirnos que el *cogito* no puede establecerse como la instancia —*el sujeto*— que reúne *las representaciones ausentes*:

En el sueño, el sujeto no ve adónde conduce éste, porque puede incluso separarse de él, decir que se trata de un sueño, pero no puede captarse en el sueño como en el *cogito* cartesiano, en el que se capta como pensamiento. Puede decirse “no es más que un sueño, pero no se capta como quien dice soy la conciencia de este sueño (1964, clase 6 del 19 de febrero de 1964).

Siendo así, Bernard Baas y Armand Zolozyc apuntan entonces que el inconsciente sólo es lo propio del sujeto a condición de que esto *propio* no es *apropiable*, esto es, no se puede atribuir al sujeto las *representaciones ausentes*, ni sirve para su identificación y este sería el sentido de la expresión *sujeto del inconsciente*. En este contexto, Bernard Baas y Armand Zolozyc dicen que

...ésta habría sido la diferencia radical entre el *cogito* cartesiano y el sujeto del inconsciente. Pues el sujeto cartesiano encuentra su propia realidad de ser pensante haciendo propia su sustancia, gesto de apropiación que indica la conjunción *ergo*. Lacan apunta que esta apropiación es un contrabando, una especie de acto fraudulento que Kant llama “ilícito” y que consiste en disimular el obstáculo, la falta de identificación, para la obtención de un privilegio o título. El título es el de sujeto consistente, idéntico a sí mismo, y el fraude sería disimular la ruptura, que prohíbe esa identificación (1990, p. 35).

El *sujeto del inconsciente* no es ni puede consistir en un *posicionarse* de sí (decir soy, existo), en todo caso con éste debe advertirse un desvanecimiento del yo (*ego*); así, con el reconocimiento de la ruptura (*Spaltung*) se hace imposible toda identificación del yo con la conciencia.

Para articular la ruptura (*Spaltung*) que se hace patente en el sueño debemos analizar dos ámbitos en los cuales el *cogito* cartesiano es introducido en el psicoanálisis: el estadio del espejo y la construcción simbólica del *sujeto*. Con

esto también daremos cuenta del desbordamiento del sujeto cartesiano de la ciencia por la verdad de lo inconsciente, cuya articulación nos abre una de las vías más relevantes para entender la relación entre el psicoanálisis y la filosofía.

Para el desarrollo de la teoría lacaniana del *Estadio del espejo*, iniciaré con el análisis que Jacob Rogozinski hace de una obra del siglo XVI, atribuido al pintor Furtenagel. El cuadro nos presenta una pareja, los esposos Burgkmair, cuya mujer tiene en la mano un espejo que lleva inscrita la sentencia socrática: *conócete a ti mismo* (cfr. 2006, pp. 58 a 62).¹⁷ Es curioso –señala Rogozinski— el dictamen que se advierte en esta obra, pues lo que se refleja en el espejo no es el rostro vivo del matrimonio sino sus cráneos descarnados. Sin embargo, en este detalle no está simbolizada la alegoría de nuestras vanidades. Si observamos bien la pintura, podremos ver que la pareja lejos de dejarse fascinar –como cabría esperar— por el emblema de su muerte, no es a ésta a quien miran, por el contrario, es al espectador a quien observan. En esta obra –considera Rogozinski— Furtenagel captura nuestra atención en un juego de imágenes de vida y muerte, entre las caras de carne y los esqueletos de la pareja, entre el *cuadro* y el espejo que intercambian sus posiciones vertiginosamente. Con esta *trampa* a nuestra mirada, lo que el pintor nos hace ver aquí es uno de los signos que se habían ignorado: “‘Yo soy, luego muero’ –escribía Jean Genet— ‘Soy una muerte que ve su esqueleto en un espejo’” (Rogozinski 2006, p. 59).

Encontramos la misma visión –el *reconocimiento* en el espejo— en los inicios del descubrimiento freudiano del psicoanálisis. Es revelador el pasaje donde Freud narra que Anna O, la paciente de Breuer, al entrar al consultorio ve *su* rostro pálido en el espejo que está ubicado junto a la puerta, sin embargo, en la imagen no se ve a sí misma sino a su padre con una calavera (Freud y Breuer 1989, p. 12 y ss.). Así, mientras que el pintor intentaba figurar la imposible experiencia de verse muerto, el histérico, por su parte, no reconoce su cara de cadáver, deniega su angustia de muerto proyectándolo sobre otro, sustituyendo su imagen por la de su padre.

¹⁷ Cfr. apéndice II.

Se dice que en el mito de Narciso esta fascinación lo cegó de su *propio* reflejo hasta provocar su muerte. Aprovechando esta alegoría, Lacan apuntó el carácter a la vez mortífero y *suicida* de nuestra relación narcisista con la imagen que se refleja en el espejo. La atadura primordial del *yo* como esencialmente alienado y el *sacrificio primitivo* como esencialmente suicida: las primeras elecciones identificatorias del niño, elecciones inocentes, no determinan otra cosa, en efecto —dejando aparte las patéticas *fijaciones* de la *neurosis*—, que esa locura, gracias a la cual el hombre se cree un hombre (Rogozinski 2006, pp. 13 y ss.). El *moi* está loco y es la locura de creer en el *moi*, que yo soy ese *moi*. Además, toda relación con otro se fundará sobre esta relación *mortífera* del *moi* con su propia imagen. Lacan conduce entonces al psicoanálisis dentro de un punto de vista *egocida* radical (*cfr.* Rogozinski 2006, pp. 50 y ss.).

Desde el inicio de su trabajo psiquiátrico y psicoanalítico Lacan abrigó la idea sobre el resquebrajamiento del sujeto. En su conferencia de 1936, para el congreso de Marienbad, titulada, “Más allá del ‘principio de Realidad’”, Lacan muestra un notorio interés por el carácter científico del psicoanálisis, de la técnica terapéutica y en el mito de narciso (desarrollado por Freud y que vinculará posteriormente al estadio del espejo). En relación a la ciencia, Lacan tiene un claro deslinde con la psiquiatría y la psicología de herencia empirista. La teoría asociacionista describe el psiquismo de manera *objetiva*, o al menos esa es su pretensión. Heredera de la ilustración, la psicología se sumerge —como lo advierte Ernest Cassirer— en la teoría del conocimiento que desarticula la conciencia para luego recomponerla de alguna forma. Así, Lacan advertía que el asociacionismo hace gala de toda una taxonomía de lo psíquico: “sensaciones, percepciones, imágenes, creencias, operaciones lógicas, juicios” (Lacan 1966, p. 74).

El empobrecimiento de los datos de lo psíquico a una mera función de verdad, propia de la teoría del conocimiento, conducía a la psicología asociacionista “a reproducir el alcance absolutamente mítico conferido por la tradición filosófica a este fenómeno en la cuestión escolástica acerca del error de los sentidos” (*cfr. ibid.* p. 75). En este contexto, el problema de la imagen, propia para entender el narcisismo y, posteriormente, el estadio del espejo, quedaban

reducidas en su función a la de mera ilusión; una especie de fantasía que, a lo mucho, podría buscársele un sustento en el campo biológico. En este sentido, la imagen, se consideraba una suerte de sensación debilitada, un desarraigo con la realidad, algo falso, que podría evidenciarse por los marcos teóricos y procesos de verificación propios de esta psicología. Para Lacan esta clasificación de los fenómenos psíquicos por su valor de verdad falseaba e imposibilitaba su análisis dentro del campo *propio* de la psicología.

Lacan da un paso más adelante, no sólo denuncia la pobreza de la psicología asociacionista, sobre todo advierte una *antropomorfización* de la psicología. Señala que los conceptos con los que trabaja la ciencia podrían ser interpretados como deseos del hombre por una garantía de verdad, una especie de proyección de la intención humana (*cf.* Lacan 1966, p. 87). No es que Lacan niegue que la ciencia tenga una pretensión de verdad, lo que advierte es, en todo caso, 1. la indecisión sobre la objetividad de las ciencias y 2. que el psicólogo se niega a “escuchar”, a llevar a cabo ese acto de apertura que abriría el camino al psicoanálisis. Pero, sobre todo, como recuerda Luis Tamayo, con la experiencia freudiana y la escucha del síntoma, se genera un modelo epistémico distinto al de la psicología que reduce a sus modelos teóricos todo fenómeno psíquico. Tal modelo no es más el que se fundó en la modernidad con el *cogito* cartesiano, un sujeto frente a un objeto, sino otro modelo en donde “el sujeto se investiga a sí mismo gracias a la pantalla de la transferencia que constituye el objeto (el analista)” (Tamayo 2006, pp. 118 y 119). En este contexto, surge el problema de lo *Otro* con lo que me identifico (que puede ser el analista vía la transferencia). Lacan en su puntualización de la psicología asociacionista quiere señalar esa identificación del sujeto que hace ciencia con la naturaleza y que no atiende a su escucha, ni a la imagen que él ha proyectado sobre ella: “se trataba de dar cuenta de esas imágenes con las que el sujeto se identifica una y otra vez para representar, como actor *único*, el drama de sus conflictos (Lacan 1966, p. 90). La conquista fenomenológica de la imagen por Freud pondrá a Lacan en un camino que seguirá en el resto de sus trabajos: ¿cómo a través de las identificaciones típicas del sujeto se constituye el yo en el que aquel se reconoce? (*ibid.*, p. 92). Esta cuestión

abría paso al estadio del espejo, a la cuestión de la fascinación en la imagen; problema que es colocado en el centro de su trabajo psicoanalítico, y que Lacan de testimonio de ello en su texto titulado “De nuestros antecedentes”.

Lacan convierte el estadio del espejo en uno de los puntos centrales por los cuales se deslindaría de la psiquiatría. Pero, y de manera central, aquí también advierte que el estadio del espejo lo pone en el proyecto de investigar el deseo en el campo de lo *Otro* que será la *fuerza* de mis identificaciones o de mis significaciones, ya que lo imaginario se da en el campo de la metonimia (Lacan 1990, pp. 65-72). La resonancia de esto es clara, al colocar la *identificación* en el campo de lo imaginario, Lacan se deslinda de toda filosofía del sujeto cartesiano que propondría la idea del yo fuera del campo de la experiencia. La subversión de la *verdad* del *cogito* queda cuestionada por la *verdad* de lo imaginario.

Entre 1936 y 1949 Lacan se pone en camino del *cogito* cartesiano. Él definió el *ego* en términos de narcisismo, como la imagen propia de un infante que es reflejada en un espejo (*cfr.* 1966, pp. 151 y ss.). Frente a los que pretendían reformar la teoría freudiana reajustándola sobre el yo, a los que proponían reforzar el yo debilitado del *neurótico* para que se adapte a la realidad social, Lacan insiste en la *demarcación* entre el *moi* como lo propondría la *psicología del yo* (*cfr.* Hartmann, 1996) y el *verdadero sujeto del inconsciente*. En la psicología del yo, la misión del psicoanalista es fortificar el yo, de hacerlo independiente del *ello*, así como de extender su campo de percepción y de consolidar su organización de modo que pueda apropiarse de sí. Por el contrario, Lacan propone que el *ego* se desarrolla a través de una *discordancia* primigenia entre el ser natural y la identificación del infante con las imágenes del mundo exterior que hace sobre él mismo. Las imágenes alienantes –no innatas— constituyen en el *ego* un *objeto* de su propia identificación: el *moi* es un espejismo, un “engaño” del imaginario; sin embargo, en la vida consciente, el *moi* no busca cuestionar o analizar la naturaleza de su propia estructuración.

Por otro lado, Lacan considera que nunca llegaremos a rebasar la *división* primitiva que se produce en mí con la identificación de la imagen en la cual me reflejo y reconozco: el *moi* siempre es imaginario y éste sólo se constituye por el

intermediario de una imagen exterior. Este reflejo que descubro en el espejo es mi imagen, pero a lo *lejos* me aparece como la imagen de un *otro* y en este sentido “el *ego* es siempre un *alter ego*”; la imagen de/con Otro. Así, el *moi* está constituido en su conjunto por una serie de identificaciones alienadas, por la experiencia de una sumisión íntima a otro, y esta alienación supone un desconocimiento radical puesto que creo reconocirme en la imagen del otro. (Le Gaufey 2011, p. 13).

El presupuesto principal del estadio del espejo no es un descubrimiento personal de Lacan; aunque su lectura sí es original. El psicólogo Wallon había observado que, a diferencia del mono o de otros animales, el niño humano al *llegar* al sexto mes de su vida se reconoce en un *espejo* que le ayuda a construir la imagen de su cuerpo. Apoderado de esta observación empírica, Lacan la eleva al rango de una *estructura ontológica* del mundo humano y dice:

El hecho de que su imagen especular sea asumida jubilosamente por el ser sumido todavía en la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia que es el *hombrecito* en ese estadio *enfans*, nos parecerá por lo tanto que manifiesta, en una situación ejemplar, la matriz simbólica en la que el *yo* [*je*] se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto (1966, p. 93).

Se trata pues de una identificación originaria: antes de esta experiencia crucial del espejo, no existe una imagen del *moi*, ni una imagen unitaria del cuerpo; el niño se aprehendía como un cuerpo dividido. Sin embargo, la crisis del niño en el estadio del espejo no se reduce a un asunto meramente biológico, pensar esto —apunta Lacan— subsume este acontecimiento en un esquema *causa-efecto*. Se trata en todo caso, de dar cuenta del origen de la fascinación: el secreto del júbilo del niño es mucho más que el sólo hecho de nacer. Se trataría entonces de dar cuenta del *Otro* en donde me identifico y la función de la falta. El *ego* cartesiano no sabría de esta *verdad originaria*: que él es el resultado de una serie de operaciones de identificación y necesariamente está subordinado a estas instancias más oriundas del que deriva (la imagen, el Otro...). La *definición* del *moi* por medio de la imagen conduce a Lacan a rechazar cualquier tesis que conciba al *yo* como centrado en el

sistema *percepción-conciencia*. La concepción que el psicoanálisis se hace del *moi* se opone a toda filosofía nacida directamente del *cogito* (Lacan 1996, pp. 855 y ss.), el desbordamiento del *ego sum* cartesiano, por la “verdad del inconsciente”, tendría este primer momento.

El complejo de Edipo es la figura que explica el *paso* del orden de lo imaginario al orden simbólico. Es, antes que nada, apunta Jean Allouch, un pasaje que describe el desarrollo cronológico de la teoría lacaniana, pero es también una forma de presentar las reflexiones teóricas de Lacan de una manera lógicamente coherente y pedagógicamente accesible (Allouch 1990, pp. 41 y ss.). La *falta* que se muestra en el estadio del espejo será entonces una de las claves para entender el desbordamiento del *cogito* en la verdad del inconsciente. Heredero de la dialéctica del amo y esclavo de Hegel, reinterpretada por Kojève, Lacan inserta la identificación del sujeto en el otro, esto gracias a la represión primaria y la alienación en el lenguaje. En el texto *De nuestros antecedentes*, Lacan señala que el estadio del espejo está inscrito en el ámbito de la metonimia (*la parte por el todo*), lo que da cuenta que él vio claramente aquello que Freud había concebido pero que sus coetáneos y los posfreudianos pasaron por alto: que lo inconsciente estaba inscrito en ámbito de lo simbólico.¹⁸ La metáfora de *la pizarra mágica*, que Freud utiliza para explicitar tanto la inscripción del signo en la psique como el *mecanismo* inconsciente-preconsciente-conciencia, es un claro intento por definir lo inconsciente más allá del ámbito de lo fisiológico o de un esquema conciencia-contenedor (Freud, el descubrimiento freudiano ya había marcado la ruta: “escuchar en el discurso esa palabra que se manifiesta a través, o incluso a pesar del sujeto”. Lacan 1953-1954, clase de 30 de junio de 1954).

Con el complejo de Edipo en niño se coloca *frente* a lo Otro fuente de sus significaciones: la ley, encarnada en el padre; que ata al niño a lo simbólico. En el seminario XI *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* esta tesis es reiterada con claridad: el sujeto es el sujeto del significante, determinado por éste. El sujeto

¹⁸ El tránsito de lo imaginario a la dimensión simbólica de la identidad es —apunta Jean Allouch— sólo un pasaje que describe el desarrollo cronológico de la teoría lacaniana, pero es también una forma de presentar las reflexiones teóricas de Lacan de una manera lógicamente coherente y pedagógicamente accesible (Allouch 1990, pp. 41 y ss.).

deviene en ser en tanto es representado por el significante, está colocado en una posición secundaria respecto a éste (Lacan 1964, clase del 19 de febrero de 1964). Cuando el niño es introducido en las leyes del lenguaje se torna sujeto, “habita en él y espera obtener una representación adecuada a través del mundo de las palabras” (Stavrakakis 1999. pp.13-39), es insertado a nivel de su existencia como siendo *este* o *aquel* y asume una estructura (Lacan 1961-2, Seminario del 30 de mayo, 1962).

Lacan va a insistir en que el lenguaje es la condición del inconsciente. El inconsciente es la implicación lógica del lenguaje: en efecto, no hay inconsciente sin lenguaje (Rifflet-Lemaire, 1981, p. 15 y ss.). Decir que el sujeto está dividido es para Lacan lo mismo que decir que no hay más *sujeto* que el ser hablante (*parlêtre*). Esto implica reconocer que la causa del sujeto se sustenta en la formación del Inconsciente. En otros términos, es aceptar que el orden significante es *causa* del sujeto, estructurándolo en un proceso de división que produce el advenimiento del inconsciente. A través de esta estructura de división del sujeto, la represión originaria participa, en primer lugar, en el advenimiento del sujeto del inconsciente (*cfr.* Le Gaufey 2011. p 17).

En esta relación el sujeto demuestra su carácter profundamente *no esencial*, ya que él desaparece como sujeto en la cadena significante. Es propio de la articulación del lenguaje evocar algo real por medio de un sustituto simbólico que produce, indefectiblemente, una escisión entre la vivencia real y aquella que la representa. En otros términos, el sustituto simbólico que significa ese hecho real no es en sí mismo lo real sino aquello que lo representa, de acuerdo con el aforismo de Lacan que apunta que la cosa debe perderse para poder ser representada.

El lenguaje posee, entonces, la singular propiedad de representar la presencia de algo real por medio de su propia ausencia como tal; es decir, gracias a la palabra que es una presencia hecha de ausencia, es la ausencia misma lo que se nombra (Lacan 1966, pp. 237). En este sentido, Joël Dor (1985, p. 122) apunta que

en tales condiciones, la relación del sujeto con su propio discurso se sustentará en el mismo efecto de la escisión. Eso quiere decir que

desaparece como sujeto y sólo se encuentra representado bajo la forma de un símbolo. Así, la relación del sujeto con su propio discurso reside en un hecho singular: el sujeto está presente en él a costa de mostrarse ausente en su ser.

El sujeto no es causa del lenguaje sino que él es causado por éste, lo quiere decir que el sujeto que adviene gracias al lenguaje sólo se inserta en éste como un efecto; derivación que lo hace existir para de inmediato eclipsarlo en la *autenticidad* de su ser:

Lacan designa este eclipse como el desvanecimiento del sujeto (*fading*) que hace que el sujeto sólo pueda captarse a través de su lenguaje, en calidad de representación de máscara que lo aliena pues lo oculta ante sí mismo. Esta alienación del sujeto dentro de su propio discurso es, precisamente la división del sujeto (Dor 1985, 123).

El *sujeto del inconsciente* es entonces un sujeto dividido por el orden del lenguaje, pues el ser hablante al acceder al lenguaje aliena una parte de su ser en el lugar del inconsciente inaugurado precisamente por la división. Dor advierte entonces que esta articulación es fundamental para entender por qué Lacan enfatiza en su lectura de la formulación del *cogito*, el hecho de que el *ser* (“luego soy”), dependa de un segundo momento: de la proposición “pienso (*cfr. idem.*)”.

Así, Lacan va a sostener que “no puede hacerse ninguna referencia a la verdad sin indicar que únicamente es accesible a un medio decir, que no puede decirse por completo, porque más allá de esa mitad no hay nada que decir” (Lacan 1969-1970, clase 14 de enero de 1970); si esto es así, la supuesta claridad y transparencia, fundamento del *sujeto de la ciencia* comenzará a desmoronarse.

El lenguaje que hace advenir al sujeto como barrado –signado por la falta— es una derivación del habla que, siendo tal, expresa la *estructura* del discurso. Esta articulación del discurso da cuenta de dos aspectos: el enunciado del discurso y el acto de enunciación que elabora ese enunciado. Esta distinción, clásica en la lingüística, es fundamental desde el punto de

vista de Lacan para especificar la relación que el sujeto hablante mantiene con el inconsciente (*cfr.* Dor 1985, 123 y ss.).

La enunciación es un acto del habla, en este sentido, el enunciado puede ser considerado como un fruto del acto de enunciación; en otras palabras, en el acto de enunciación –decir ‘yo’— se distingue del propio enunciado, el cual es una derivación de la enunciación. Así, en este acto el sujeto se actualiza en sus propios enunciados por medio del yo (*je*). Podría pensarse que la brecha que se abre entre el enunciado y el acto de enunciado tiende a disminuir en cuanto el sujeto articula un enunciado en primera persona. Sin embargo, el yo de un enunciado –aunque se pronunciado en primera persona— nunca de ser, a pesar de todo, un representante del sujeto en el discurso; más exactamente, un representante que irrumpe en el acto mismo de su enunciación.

Para reconocer la ruptura que Lacan advierte en el sujeto cartesiano de la ciencia es necesario “hay que distinguir entonces entre el sujeto del enunciado propiamente dicho de su participación directa subjetiva que lo convoca como tal en el discurso” (*cfr.* Dor 1985, 125). La oposición que existe entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación nos reitera de forma contundente la división que se pone en evidencia al interior del sujeto: esta distinción remite directamente a lo que Lacan señala entre lo “dicho” y el “decir”, que acarrea la consecuencia que la verdad del sujeto sólo puede decirse a medias: es aventurado decir con toda claridad y distinción “soy, existo”, como un verdad apodíctica.

En concreto, como el sujeto adviene gracias al lenguaje, se puede decir que su aparición se produce en el acto mismo de la articulación, es decir de la enunciación. Pero como se ha dicho, en cuanto ese sujeto aparece gracias al lenguaje, en ese instante él se pierde dentro en la verdad de su ser puesto que sólo aparece representado. Al mismo tiempo, la verdad del sujeto se muestra únicamente a través de aquello que permite el advenimiento del sujeto, es decir, en la articulación del lenguaje, en su *enunciación* y, en este sentido, la

verdad plena –propia del cogito cartesiano— queda velada (*cf.* Dor 1985, 126 y ss.).

La escisión que da en el sujeto gracias al lenguaje, tiene otra consecuencia: la dimensión del lenguaje oculta al *sujeto* de sí mismo en la verdad de su deseo. A la inversa, el deseo del sujeto “ello” habla de él en su discurso sin que lo sepa. En ese sentido, se puede decir que el deseo recubre estrictamente el registro del inconsciente. *El sujeto en la verdad de su deseo puede ser considerado entonces como sujeto del inconsciente.* El “ello habla de él”, “ello” designa a este sujeto del inconsciente y constituye aquello de lo que estamos indefectiblemente separados al estar únicamente representados por el lenguaje (Porge, 1992, p. 9).

¿Cómo es posible entonces saber de este saber, de esta verdad? No por medio de un acto reflexivo tal como el *cogito*, sino a través del lapsus, del sueño, del chiste (*Witz*), del acto fallido y del síntoma. Y es precisamente aquí donde la certeza que se hacía patente en el *cogito* se resquebraja. Es en la *verdad*, la del sujeto, en donde encontramos ese otro saber, el saber del inconsciente (Cresta, 1998, p. 25). Así, el concepto de *falta* en el sujeto permitirá a Lacan entender la fisura de la ciencia entre el saber y la verdad: se opone al “yo lo sé y es verdad” de la ciencia moderna, el “creía no saberlo, pero lo sé”. El análisis viene a denunciarnos que hay conocimiento que no se sabe: el del sueño, de los lapsus, si los analizamos caemos en la cuenta que sabemos cosas que creíamos no saber, o viceversa (*cf.* Dor 1985).

El psicoanálisis no podría trabajar entonces con un sujeto ligado a la conciencia, pues lo que tengo después de la duda no es la afirmación de un yo soy, pleno, sino la constatación de la *pérdida* de éste. Lacan dirá en el *seminario Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* :

Aquí se revela la disimetría entre Freud y Descartes. No está en el paso inicial de la fundamentación de la certeza del sujeto. Radica en que el sujeto está como en su casa en el campo del inconsciente. Y porque Freud afirma su certeza, se da el progreso mediante el cual nos cambia el mundo.

Para Descartes, en el cogito inicial -los cartesianos me devolverán la pelota en esto, pero lo propongo a la discusión- el yo

pienso, en tanto se vuelca en el yo soy, apunta a un real -pero lo verdadero queda fuera hasta tal punto que Descartes tiene que asegurarse, ¿de qué? De un Otro que no sea engañoso y que, además, pueda garantizar, con su mera existencia, las bases de la verdad, garantizarle que en su propia razón objetiva están los fundamentos necesarios para que el real del que acaba de asegurarse pueda encontrar la dimensión de la verdad. Sólo puedo indicar las prodigiosas consecuencias que tuvo esto de poner la verdad en manos del Otro, en este caso el Dios perfecto, cuyo asunto es la verdad pues, diga lo que diga, será siempre la verdad - si hubiese dicho que dos más dos son cinco, hubiera sido verdad (1964, clase del 29 de enero de 1964).

Finalmente, esta inclusión del sujeto en el lenguaje y la pérdida de su consistencia por la verdad de su deseo es lo que acercará a Lacan a Heidegger. Como plantea Luis Tamayo, una vez que el sujeto ha perdido su centralidad, el psicoanálisis renuncia –en primera instancia– a preguntarse acerca de si ‘es verdadero’ un discurso o lo enunciado por el analizante, en el sentido de la verdad proposicional. La verdad en el psicoanálisis, para ser congruente con este *debilitamiento* del sujeto, debe entenderse en términos de la *alétheia*, como un des-ocultamiento del ser (Tamayo 2001, p. 18). En este sentido, el sujeto cartesiano de la ciencia queda definido según Lacan por medio de la sentencia freudiana: *Wo es war, soll Ich werden*, "allí donde ello era, allí como sujeto debo advenir yo. En *La science et la vérité* la división del sujeto enmarca la distinción entre saber y verdad. Allí donde ese saber sabe y de ese saber no sé, allí debo yo advenir como saber sobre ese saber. El sujeto de la ciencia acontece entonces gracias al lenguaje, y se puede decir que su advenimiento se produce en el acto mismo de la articulación, es decir en la enunciación. Pero como se ha dicho, en cuanto ese sujeto aparece gracias al lenguaje se pierde dentro de él en la verdad de su ser, puesto que sólo aparece representado o como efecto del propio lenguaje.

Conclusiones

En el Seminario XI, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, Lacan apuntó que

El inconsciente de Freud no es en absoluto el inconsciente romántico de la creación imaginante. No es el lugar de las divinidades de la noche. Sin duda, éste tiene alguna relación con el lugar hacia donde gira la mirada de Freud, pero el hecho de que Jung, heredero de los términos del inconsciente romántico, haya sido repudiado por Freud nos indica bastante claramente que el psicoanálisis introduce otra cosa. Igualmente, para señalar que el inconsciente *tan valija* para todo, tan heteróclito, que durante toda su vida de filósofo solitario elaboró Eduardo Von Hartmann, no es el inconsciente de Freud, tampoco sería preciso preocuparse demasiado, puesto que Freud en el séptimo capítulo de "La interpretación de los sueños" se refiere a él en una nota, lo que quiere decir que hay que ir a verlo de más cerca para designar lo que en Freud se distingue de él (Lacan 1964, clase 2, 22 de enero de 1964).

Desde los inicios del psicoanálisis, Freud se propuso como una tarea primordial distinguir el inconsciente *psicoanalítico* de las otras formas que le precedieron, incluso diferenciarlo de las que le acompañaron. Esto inauguró una tensión entre la filosofía y el psicoanálisis, que a la fecha sigue vigente. Ésta es la causa que motivó este trabajo. ¿Qué puede decir la filosofía del psicoanálisis y viceversa, cuando el propio Lacan ha dicho que sus *Écrits* no son propicios para una tesis, en específico la universitaria? Aquí hay una lectura, una escucha y una toma de postura. Una lectura de eso que nos interpela y un horizonte desde dónde lo hace.

Para evitar todo traslape gratuito —esa es nuestra postura— avanzamos por algunas *circunstancias* histórico-doctrinales que entretejieron el discurso psicoanalítico con el discurso filosófico. En específico, arribamos a un lugar común en dónde ambos discursos *acudieron* —con todas sus traiciones, malentendidos y virtudes—: el *cogito* cartesiano; ésta es mi lectura y escucha. Partimos entonces a la búsqueda del *cogito* en sus interpretaciones para encontrar un evento que nos diera sentido al concepto de 'sujeto'. De esta forma, el sujeto es tal sólo a condición de que sea visto desde este presupuesto, lo que significa que lo definimos desde su construcción histórica; para decirlo con Foucault y

Deleuze: la noción de 'sujeto' ha cumplido una función particular en cada doctrina, en cada discurso y de ésta –si se quiere— pueden derivarse prácticas concretas.

Así, partimos de la antropología moderna, la que se funda con Descartes y la que inicia con Kant. ¿Qué consecuencia sacamos de esta modernidad caracterizada por la antropología? Primero que nada, hemos de advertir que la idea de una antropología cartesiana –esa que irrumpió en el psicoanálisis y que pone al sujeto como una instancia fundadora— tiene una vena kantiana-heideggeriana, y ésta articulación es la que ha caracterizado nuestra lectura antropocentrista de Descartes. Desde este punto de vista, pudimos constatar que con el cartesianismo quedó establecida la primacía filosófica del sujeto y con ello la metafísica moderna recibió el sello de una filosofía de la *subjetividad*. El antropocentrismo se convertiría en el modo de pensar específico de la modernidad y ella se definiría al menos bajo este aspecto esencial: como la época en la cual el hombre se *autocomprende* como *punto de referencia* de la realidad. Bajo este hilo conductor, es comprensible entender que el sujeto cartesiano de la ciencia marcó el rumbo de la filosofía moderna bajo la forma de una antropología, en la cual toda conciencia de las cosas y del *ente* en su totalidad es reconducida a la autoconciencia del sujeto humano como fundamento inquebrantable de toda certeza (Heidegger 2000b, p.109). El *Discurso del método* de Descartes puede entenderse como el certificado de nacimiento de la modernidad, por lo menos en lo que concierne a la filosofía. Esta perspectiva del proyecto cartesiano, en palabras de Colomer (1986, pp. 16 y 17) se caracterizó por los siguientes rasgos:

1. la prioridad y *fundamentalidad* del *cogito* o del sujeto *autoconsciente* que se constituye, desde Descartes, en *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (fundamento último, inmutable, de la verdad). El *yo pienso* se revela no sólo como fuente de certeza también como principio supremo de todo conocimiento humano;
2. la reducción de la realidad a la objetividad, en otras palabras, la sustitución de la noción de *ente* por la de *objeto*: si *cogito*, el sujeto pensante y *autoconsciente*, es el fundamento del conocimiento,

entonces la realidad sólo es en tanto dada a la conciencia, es decir, en cuanto que es un *objeto* para un *sujeto*; y

3. la *distinción* del ser en *sujeto* y *objeto* y, en consecuencia, la reducción de la verdad del ser a la verdad del sujeto, a la claridad y distinción de la certeza.

Para conducirnos hasta estas consecuencias del cartesianismo seguimos una ruta histórico-doctrinal que nos exigió dirigirnos hacia la naciente modernidad y poner en claro las condiciones en las que el escepticismo pirrónico colocó a todo *científico* que pretendiera conocer el mundo natural. Destacamos que con la crisis del criterio de verdad en la Reforma y su repercusión en el declive del aristotelismo, se buscó un nuevo fundamento de las ciencias. Ante tal cisma, la pregunta sobre cómo justificamos nuestros conocimientos o qué significa tener razones para creer, fueron necesarias y hasta obligadas. La modernidad quedó definida entonces por la *teoría del conocimiento*, cuya preocupación inicial fue la de establecer las posibilidades del conocimiento con la determinación de los límites de las facultades cognitivas humanas. En este contexto, señalamos que Descartes tomó la decisión de no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en sí mismo o en el gran libro del mundo. Se asió entonces a la determinación de dedicarse a la filosofía –tal como lo expresa en la *Carta al traductor de Los principios de la filosofía*—, buscar la verdad –si es que la hay— y, con ello, reconstruir el edificio del saber sobre cimientos firmes y seguros.

Esta exigencia de la investigación –la búsqueda de la verdad— condujo a Descartes a la búsqueda de un principio arquimédico; empresa que comienza con un ejercicio: la duda, la meditación. Él consideraba que los hombres de ciencia están tan atareados y distraídos en discusiones inútiles que no han podido ver los fundamentos reales del conocimiento. Es necesario entonces romper con el curso de la vida cotidiana, lleno de tantos obstáculos que no nos dejan razonar correctamente. Con esto, Descartes demarca un camino –una especie de ascesis metodológica en primera persona del singular— que, en palabras de Vidal Peña, es objetiva más que subjetiva, pues con las meditaciones se nos invita a diluir o

desubjetivizar el yo personal, invitando a todo yo a una reflexión semejante a la realizada por Descartes en la duda metódica.

Con la duda metódica se rechaza todo aquello que sea susceptible de sospecha. Pero, para que aquélla en realidad sea sistemática Descartes tomó una estrategia: dirigirse a la fundamentación de los conocimientos adquiridos, esto es, poner en *juego* todas nuestras posibilidades cognitivas, los sentidos y el entendimiento. Una vez que es transitada la duda y se sujetan las capacidades cognitivas a las exigencias de las reglas del método –no aceptar nada que no sea conocido de manera clara y distinta—, el *cogito* cumple con la doble exigencia de la regla de evidencia: 1. la claridad, lo cual significa que lo percibido está de cuerpo presente y abierto al pensamiento y 2. la percepción que nos muestra la verdad del *cogito* es distinta, pues siendo clara, lo que nos presenta está de tal modo separado de todo lo demás que no contiene en sí absolutamente más que lo que es claro. Esta verdad aunque es limitada ni el más extravagante escéptico puede ponerla en duda: la verdad de mi *ser*. Sin embargo, también señalamos que con el *cogito* sólo se instaura el ser de nuestro pensamiento, es decir, el ser que supone el hecho de pensar.

Así, en tanto para Descartes la filosofía se asemeja a un árbol –cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física y las ramas que brotan de este tronco son todas las otras ciencias que se reducen principalmente a tres, a saber: la medicina, la mecánica y la moral—, la solución a la incertidumbre de los conocimientos y del propio mundo consistió en ir hacia *atrás* en dirección de la única certeza indubitable: las *raíces*, el *cogito*. Éste, como primer principio, se convertiría en el *sujeto* que se halla *detrás* de las ciencias (sujeto de la ciencia). Descartes –para decirlo con una expresión de Richard Popkin— es el vencedor del escepticismo, pues ni el más extravagante escéptico puede poner en duda que piensa y existe. Desde esta certeza fundamental, Descartes finca un método de investigación y delimita las posibilidades del entendimiento. Ahora, ya en tierra firme, una vez que Descartes ha dado con estas condiciones y límites del conocimiento, él pudo comenzar su investigación sobre el mundo natural. De esta forma, el conocimiento para Descartes se construye a partir de principios

metafísicos (extensión, alma y Dios), axiomas (v. gr. principio de no-contradicción), procesos del entendimiento (v. gr. análisis y síntesis, intuición-deducción) y los datos de la experiencia. Damos cuenta del árbol del conocimiento: la metafísica es fundamento de la física, ya que en la primera se establecen las condiciones de posibilidad para que la segunda sea un conocimiento fundado. En este contexto, definimos las características del sujeto cartesiano de la ciencia. El *cogito* se encuentra en las raíces de la filosofía y la ciencia porque: 1. delimita las condiciones de posibilidad del conocimiento humano, en él se encuentran las pautas del pensamiento propias para la investigación; y 2. descubre y se ciñe a esta verdad innata, *telón de fondo* en donde todo lo susceptible de ser conocido es mostrado al pensamiento de forma clara y distinta.

Sin embargo, esta historia de la modernidad que, con Heidegger, nos lleva a la caracterización de la doctrina cartesiana, tiene su contraparte, para decirlo con Foucault: una antropología kantiana. Con la filosofía de la ilustración, Cassirer nos conduce a otra lectura del cartesianismo y, gracias a ésta, pusimos en evidencia que la centralidad del hombre, como sujeto de la ciencia, puede ser atribuida a Kant más que a Descartes.

Con el giro copernicano de Kant, se da una vuelta de hoja al racionalismo dogmático, a la teoría del conocimiento que se funda sobre la presunta correspondencia entre el sujeto y el objeto –un hipotético acuerdo entre el orden de las ideas y el orden de las cosas. Para establecer las posibilidades del conocimiento, Kant propone el *sujeto trascendental*. Con esto él pretende superar toda filosofía que necesite de *Deus ex machina* en la determinación del origen y la validez de nuestros conocimientos, pues es lo menos apropiado que se puede elegir y tiene, además de encerrar un círculo vicioso y engañoso en la cadena del razonamiento, la desventaja de favorecer todas las quimeras y todas las fantasías piadosas o ensimismantes (Kant 1772, carta a Marcus Herz, 21 de febrero de 1772). Con esta determinación de Kant, la revolución copernicana lleva a cabo una inversión. El problema del conocimiento y del hombre ya no se establece más a partir de lo infinito, cuya sombra es el propio hombre. Desde Kant ya no nos es dado más el infinito y es, en este sentido, que la doctrina kantiana posibilita –con

todos sus peligros— una antropología. A partir de Kant, el discurso filosófico se tornará en un discurso de la finitud que interpela, por ejemplo, las determinaciones de la libertad del hombre o los límites del conocimiento. Por esta razón es que Deleuze advierte que lo primero que se aprende con la revolución copernicana es que nosotros *dirigimos, controlamos*: “se viene abajo el antiguo diseño de la sabiduría: el sabio se definía, en cierto modo, por sus propias sumisiones, en otras palabras, por su acuerdo con la final de la Naturaleza. Kant se opone a esta imagen, ahora somos nosotros los legisladores de la naturaleza” (Deleuze 2004b, *ibid.*, p.23).

Bajo estos presupuestos, hay que advertir que todo aquel que realiza una lectura del cartesianismo bajo la mirada antropológica en la cual se pone al hombre en el centro del universo, se inserta en una tradición que se articula, al menos, con Kant y Heidegger. Cassirer nos puso en otro camino que consideramos es congruente con el cartesianismo: una sujeción de Descartes a la reflexión filosófica con un corte de carácter teológico. Para ello advertimos entonces el cambio radical que ocurre con el tránsito de la naciente modernidad hacia la ilustración kantiana, en lo que respecta a la noción de razón. Señalamos que para Descartes la razón es la región de las verdades eternas comunes al espíritu humano y divino —una especie de tesorería en dónde el espíritu guarda la verdad—, de esta forma el conocimiento del mundo natural no se lleva a cabo por medio de un sujeto medida de lo ente —como lo señala Heidegger; en todo caso, con el *cogito* se establecen las pautas del pensamiento que quedan resguardadas por la existencia de Dios, y esto —contrario a toda antropología que pone al sujeto en primer plano—, coloca al hombre en la periferia más que en el centro. Desde esta perspectiva, compartiríamos la propuesta de Foucault, la cual señala que con Kant —no con Descartes— se inaugura la antropología moderna y, en este sentido, la prioridad del sujeto —el trascendental— en el conocimiento y determinación de lo ente.

Delimitado el anterior marco teórico, apuntamos que con el descubrimiento de procesos inconscientes, que comenzaba rompiendo con la tradición psicológica y psiquiátrica, se enfrentó a la tesis postulada por la filosofía que empataba el

pensamiento con la conciencia; de tal forma que la especulación fincada en la introspección quedaba trastocada por la *vivencia* de las pacientes de Freud (Allouch 1986, pp. 35 y ss.). La idea de una *unidad* del pensamiento quedó rota y la conciencia se relegó a una instancia del psiquismo, cuya caracterización tiene un estatus metodológico-epistémico más que metafísico (Assoun 2000, pp. 7 y ss.). Bajo este telón pudimos establecer un vínculo entre la filosofía y el psicoanálisis. Indicamos –con Jean-Luc Nancy— que en su retorno a Freud, Lacan hizo evidente su irrupción en los lugares en donde se impartía habitualmente la enseñanza del psicoanálisis: las instituciones psicoanalíticas (situación que le requirió una suerte de sistematización de la teoría psicoanalítica, la cual llevó a cabo abanderado con la exigencia de un retorno a Freud). Sin embargo, también advertimos que cuando levantamos los *estratos* que han conformado *nuestra* historia, podemos dar cuenta de la distancia y vecindad que el propio Freud y Lacan marcaron con respecto al psicoanálisis y a la filosofía. Ellos evitaron caer en un error flagrante realizando una transposición descuidada del discurso psicoanalítico al discurso filosófico, pusieron en tela de juicio la legitimidad de cualquier *posición* que tomara al psicoanálisis como objeto filosófico o que no cuestionara la asociación del psicoanálisis con una empresa teórica que le es *ajena*. En su momento Freud se alejó del discurso filosófico para dirigirse a la escucha del síntoma de sus pacientes, con ello inauguraría un modelo epistémico que resonaría en todas las enseñanzas de Lacan, poniendo en cuestión toda una lectura de la modernidad, la del *cogito*. Así, la noción de sujeto es una idea que Lacan lleva de la filosofía hacia el psicoanálisis: el sujeto que es trastocado con el psicoanálisis es el sujeto cartesiano de la ciencia, tal como fue expuesto en las *Meditaciones metafísicas*, el cual se instaura como el punto arquimédico de la ciencia moderna. Es por esto que Lacan señala como hilo conductor este momento –el cartesiano— como esencial en la irrupción de la ciencia: un momento históricamente definido del que tal vez nos queda por saber si es estrictamente repetible en la experiencia, aquel que Descartes inaugura y que se llama el *cogito* (*cfr.* Lacan 1966).

El *cogito* cartesiano –matizado por el idealismo kantiano— fue entonces la noción antropocéntrica que Freud enfrentó, lo que marcó la vecindad y el distanciamiento del naciente psicoanálisis con la filosofía, el cual tendría su resonancia en el psicoanálisis lacaniano: el conciencialismo era para Freud un obstáculo epistemológico que entorpece la escucha psicoanalítica. La epistemología centrada en la conciencia –cuya posición, guardando toda proporción, se ha atribuido a la doctrina cartesiana, también el empirismo inglés (Locke y Hume) y el idealismo alemán— fue entonces una de las primeras tesis que quedó cuestionada con el descubrimiento de Freud: el inconsciente; cuya postulación permitía responder y explicar en la práctica médica la presencia de síntomas que no podían ser descifrados a través de la patología-fisiológica.

Sin embargo, esta crítica a una epistemología centrada en la conciencia implica varios matices. En nuestra lectura también se nos descubre que para entender la articulación del psicoanálisis con la filosofía –vía el sujeto caracterizado por la conciencia— es necesario hacer una distinción –para decirlo con Husserl— entre un sujeto empírico y un sujeto trascendental. Lo que está en la mesa de discusión –siguiendo la lectura kantiana de Descartes— no es la conciencia como una instancia psicológica –como la punta de un *iceberg*—, en todo caso, lo que está en juego es el pensamiento como condición de posibilidad del conocimiento.

Por otro lado, también señalamos que en este distanciamiento –y acercamiento— del psicoanálisis de Lacan con respecto de la filosofía debemos tomar en cuenta al menos dos elementos que marcan –para bien o para mal— su insalvable traslape: por un lado, la recurrencia de Lacan al estructuralismo –Lévi-Strauss—. Para volver a la radicalidad de Freud, Lacan transitó –mas se distinguió— por las ciencias del hombre y la filosofía; por ese campo que explora, estructura y elabora Claude Lévi-Strauss, y que fijó con el título de *Pensamiento salvaje*. Esta *intromisión* de Lacan en el ámbito de la antropología constituye –para bien o para mal— una causal que traba el discurso filosófico con el psicoanalítico. Por otro lado, un elemento más que permite entender los vínculos del psicoanálisis con la filosofía es la incursión de Lacan en el cartesianismo o, propiamente dicho,

la articulación que Lacan realiza de Freud-Descartes en la formulación del *sujeto del inconsciente*.

En lo que respecta al primer caso —la incursión de Lacan en el estructuralismo—, la articulación del psicoanálisis con la filosofía se nos define a partir de la noción de “lo simbólico”; gracias a ésta la claridad y distinción con que se descubre el *cogito* queda eclipsada. En este sentido, Lacan señala que en la experiencia psicoanalítica lo que se descubre en el inconsciente es toda la estructura del lenguaje (*cf.* Lacan 1966, pp. 493 y ss.). De esta forma, se generó la desestimación de un cierto modelo de racionalidad que se consideraba caduco —la del sujeto trascendental—, se problematizó la verdad de los enunciados —si la hay, no es la que los sujetos creen— y, finalmente, se abrió una ruta de análisis: lo inconsciente y su vínculo con el lenguaje. Desde estos presupuestos, Lacan considera que el *cogito*, el cual finca el conocimiento en la certeza de sí, es una vía epistémica que no sólo permite un retorno a Freud, además en él se vislumbra una ruta crítica, que es articulada bajo la máxima: *no pienso donde soy, luego soy donde no pienso*.

Sin embargo, el auge del estructuralismo está enmarcado en un evento histórico de mayor envergadura: un momento francés que —para decirlo con Vincent Descombes— marcó toda una generación de la segunda mitad del siglo XX. En este momento, la crítica del *cogito* —especialmente vía Sartre y su existencialismo— fue corrosiva no sólo para toda filosofía vinculada a la conciencia, sobre todo, enjuició a la propia filosofía; lo que consideramos fue otra causal que trabó el discurso filosófico y el discurso psicoanalítico. En este sentido, pudimos dar cuenta que el auge del estructuralismo, como crítica a la fenomenología entendida ésta como *El* método filosófico de análisis, dio la idea —en palabra de François Dosse— de una irrupción y de un reinado de las ciencias del hombre así como de una posible muerte de la filosofía en *pro* de esta nueva *Koiné*. En este aspecto, señalamos con Jean-Luc Nancy que el vínculo de Lacan con el estructuralismo fue una causal para que la filosofía, al menos la de Jean-Luc Nancy, la de Jacob Rogozinski o la de René Bouveresse, pusiera el dedo en la llaga en esta pretendida sujeción del hombre al ámbito de antropología

estructural. Para ellos, desde diferentes supuestos, la antropología no puede dar cuenta ni agota la pregunta por el ser del hombre. En específico, para Nancy, la cuestión sobre el ser del hombre que puede perfilarse en su justa dimensión si atendemos al texto heideggeriano titulado *Kant y el problema de la metafísica*, en donde se señala que la analítica existencia –que dirige el rumbo de la pregunta ontológica sobre el ser del hombre— debe procurar que la interpretación del *Dasein* no se confunda con una descripción antro-po-psicológica de los “estados vivos” y las “facultades” del hombre. En este sentido, con la crítica a la antropología estructural se enjuició también al psicoanálisis lacaniano, en tanto se consideró que éste irrumpió en las ciencias del hombre, vía la lingüística.

Finalmente, en lo que respecta a la articulación de Freud con Descartes, advertimos que Lacan camina por la filosofía cartesiana, pues la considera como un momento memorable que inaugura el sujeto de la ciencia moderna con la *Verwerfung* (forclusión) de la cuestión del ser, justamente en cuanto ese ser se ve *reducido* a la cuestión del “yo”. Así, la referencia a la filosofía cartesiana es crucial en su vuelta a Freud. En el seminario *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, el examen del sujeto cartesiano se articuló con el descubrimiento de Freud (el inconsciente), y bajo esta amalgama se definió la fórmula lacaniana del *sujeto del inconsciente*. Asimismo, en “La science et la vérité”, Lacan apunta que el sujeto sobre el que se opera en análisis no es otro más que el *sujeto de la ciencia*: el sujeto cartesiano que busca el conocimiento verdadero rechazando toda autoridad. En el seminario *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* Lacan apunta:

Vamos a marcar y definir que, si esta forma es una de aquéllas en la cual podemos dar el soporte más adecuado a lo que yo pienso - en el punto de donde les he articulado las cosas para hacerles escuchar esto sin prestarse a malentendido - sobre lo que está bajo la estructura del lenguaje, no sin substancia, no sin *hypokeimenon*, sino el “bajo”, en tanto que yo digo que el sujeto es lo que el significante, como tal, representa cerca de otro significante. Esto que está bajo la trama del significante en la medida en que debemos considerar a todo sistema de significantes como constituyendo una batería coherente que, implícitamente, debe bastar, y no es muy necesario para el uso decir, el sujeto definido así como lo que del significante se representa en el interior del sistema del significante; está allí lo que entendemos por el sujeto. El

sujeto tiene una forma tal como aquélla, pues el sistema de nudo, de lazo a sí mismo, de costura a sí mismo de la superficie, es extremadamente limitada (1965, clase del 13 de enero de 1965)

En este sentido, la articulación del psicoanálisis lacaniano con la ciencia y la filosofía cartesiana partió con la exposición del estatuto del sujeto freudiano resultante de la escisión (*Spaltung*), estructura que el psicoanalista detecta en su *praxis*. Con ello entonces Lacan puede elaborar la noción de sujeto con la que se trabaja en el análisis, dar su especificidad a la *teoría* psicoanalítica y atender las necesidades epistemológicas de la práctica clínica.

Para dar claridad al *Spaltung* que caracteriza al sujeto del inconsciente, recorrimos dos vías que toma Lacan para desarticular al sujeto cartesiano de la ciencia: el orden imaginario y el orden simbólico. En el primer caso, Lacan propone que el *ego* se desarrolla a través de una *discordancia* primigenia entre el ser natural y la identificación del infante con las imágenes del mundo exterior que él hace sobre sí mismo. Las imágenes alienantes constituyen en el *ego* un *objeto* de su propia identificación y en este sentido el *moi* es un espejismo. Para el segundo caso, indicamos que el niño se torna en *sujeto* sólo a condición de ser introducido en las leyes del lenguaje, gracias a este ámbito él es insertado a nivel de su existencia como siendo *éste* o *aquéél*.

Para Lacan –como para Freud— las consecuencias de esto son contundentes. Por un lado, con la pérdida de la transparencia de la conciencia consigo misma, con la alienación del sujeto en el orden simbólico e imaginario, es necesario preguntarse ¿qué le resta al sujeto de la ciencia moderna? la ilusión de la *completud*. El psicoanálisis no podrá fincarse en este sujeto pues Freud se dirigió a éste para decirle algo nuevo: “Aquí, en el campo del sueño, estás en casa. *Wo es War, soll Ich werden*”. Por otro lado, la escisión del sujeto abrió –en el campo del psicoanálisis— una *división* entre el saber y la verdad que mina los fundamentos que habían articulado la ciencia moderna cartesiana. En el acto psicoanalítico se nos hace evidente que hay conocimiento que no se sabe: el discurso del sueño, de los lapsus, si lo analizamos caemos en la cuenta que sabemos cosas que creíamos no saber, o viceversa. En este sentido, Lacan

opone al “yo lo sé y es verdad” de la ciencia moderna, el “creía no saberlo, pero lo sé”; o como advierte al respecto Michel Plon:

Para el analista cabe ejercer la desconfianza, ‘no enloquecerse con una verdad, con la primera carita que encuentra a la vuelta de la esquina’. La verdad tiene más de un rostro.

El engaño de la verdad *una* se sostiene en una operación de sustantificación, en una coalescencia entre el *yo* (*je*) del enunciado y el de la enunciación, que da crédito a un saber pleno y no puede actuar de otro modo que no sea liberándose del inconsciente... El inconsciente es esencialmente molesto en tanto no comulga con el adagio que pretende que... *¡no toda verdad es adecuada para ser dicha!* (Plon 2008, p. 7.).

Desde las exigencias que se imponen en la práctica psicoanalítica, podría pensarse que Descartes concibió el sujeto de forma muy estrecha, como algo insular, aislado del mundo, con el que se relaciona mediante sus ideas o representaciones. Descartes no cayó en la cuenta, para decirlo con Hegel, que la autoconciencia no es un acto auto-referencial –solipsista—, de que yo no soy consciente de mí mismo sino en el acto de conocer ‘lo otro’; *Otro*, con el que quedo alienado y en donde encuentro *mi* verdad.

En concreto: la distancia y vecindad entre el discurso psicoanalítico y el discurso filosófico es una tarea ardua, con muchas aristas, nosotros hemos transitado dos rutas: por una lado, el jaloneo entre la apropiación no-filosófica de la filosofía (el *cogito* cartesiano llevado a otro campo –al psicoanálisis— y la especificación del ámbito en donde Descartes planteo el primer principio arquimédico –la filosofía—) y, por otro lado, la concurrencia de ambos discursos al lugar ocupado por el sujeto en la antropología inaugurada en la Modernidad.

Apéndice I. *Cogito e inconsciente*

El término ‘inconsciente’—como en su momento advertimos el de ‘sujeto’— no figura en la filosofía cartesiana. Con su definición del concepto ‘pensamiento’, Descartes parece haber cerrado la puerta a la existencia de una actividad pensante que esté ausente en la propia conciencia. Por esta razón, habitualmente se ha relegado el *cogito* al estudio y crítica de la conciencia, a través del *pre-juicio* de una auto-transparencia epistémica gracias a la cual, en palabras de Gilbert Ryle, “la mente puede ‘ver’ sus propias operaciones a la ‘luz’ que ellas mismas emiten” (2009, p. 141). Sin embargo, trabajos pioneros como el de Geneviève Rodis-Lewis, titulado *Le Problème de l'inconscient et le Cartésianisme*, y como el de Margaret Wilson, titulado *Descartes*, trastocan nuestra interpretación concienzialista del cartesianismo y nos abren distintas perspectivas de análisis. En este apartado, sólo indicaremos algunos aspectos del problema de la conciencia con relación a lo inconsciente, con la finalidad de sugerir otras rutas de análisis del *cogito* cartesiano y su relación con lo “inconsciente”.

Para Rodis-Lewis el problema del inconsciente se delimita a través de aquello que caracteriza a la conciencia y definea éste, en términos muy generales, como una suerte de para-sí que a ha de advenir (*cfr.* 1982, pp. 1 y 2). Sin embargo, y con esto comienza a definirse el escollo, si para Descartes el pensamiento es todo aquello que ocurre en nosotros de tal manera que tenemos conciencia de ello (AT VII, 2713; IX-1, 21), lo inconsciente, entendido como algo inactual, podría tornarse en una franca contradicción –o incluso en un mero pseudoproblema— en el cartesianismo. También hay que señalar que el propio Descartes no fue ajeno a esta conflicto, él admitió que una noción de pensamiento ligada a una autotransparencia y actualidad de la conciencia no deja de ser problemática si no se procede con método, y esto fue un tema que discutió con los autores de algunas de las objeciones a sus meditaciones metafísicas: Hobbes y Arnauld.

De antemano debemos advertir que no es posible concebir el “inconsciente” cartesiano a la manera de una sustancia. En una carta a Elisabeth, en mayo o

junio 1645 (AT IV, p. 220), Descartes señaló que hay gente que después de mirar el verdor de un bosque o el vuelo de un ave, ha creído que en ese momento no había pensado en nada, lo cual advierte que ellos eran nada menos que inconscientes o poco atentos a sus pensamientos. Amén de que posteriormente digamos algo más sobre la noción de ‘atención’ en la filosofía cartesiana, aquí sólo hay que señalar, como apunta Xavier Kieft en su artículo “Le problème de l'inconscient selon Descarte”, que lo inconsciente en Descartes es algo temporal, ocurre, pero tan pronto como es posible, se puede *actualizar la conciencia* o *salir* de esa inconciencia.¹ Tampoco debemos entender lo inconsciente como una suerte de facultad, no es presumiblemente un acto voluntario; ni siquiera es un modo del pensamiento, para Descartes al alma siempre piensa, está consciente.

Las tesis centrales que comprometen a Descartes con una noción fuerte de conciencia fueron desglosadas contemporáneamente, entre otros, por Margaret Wilson y Gilbert Ryle. En primer lugar, desde diferentes perspectivas, ambos advirtieron la herencia pirrónica en la filosofía cartesiana, en lo referente a la certeza de nuestras propias percepciones. De la misma forma que Pirrón de Elis, Descartes señala que toda percepción en tanto que presente en nuestra conciencia no puede ser causa de error, sólo podemos equivocarnos –por ejemplo— cuando atribuimos a esa percepción una correspondencia con la realidad; así entonces, mientras no emitamos un juicio no podremos estar errados. Con el *Cogito*, como señala Margaret Wilson (*cf.* 1990, p. 226), Descartes da cuenta de todo juicio acerca de *cogitaciones* particulares que estarían respaldadas por la evidencia del ‘yo pienso’: actos como sentir frío o escuchar un sonido, en tanto modos del pensamiento, es indubitable que los percibos, que los siento, que tengo su *idea*. En segundo lugar, Margaret Wilson también advierte que Descartes se comprometió con la tesis que reza que ‘en mi mente no hay nada de lo que no sea de alguna manera consciente’.

Los dos presupuestos anteriores tienen como consecuencia una exigencia epistémica del pensamiento muy fuerte. En palabras de Gilbert Ryle, para

¹ “Un estado inconsciente es necesariamente temporal y no un trasfondo o un substrato permanente en la conciencia, susceptible de ser objeto de una hipóstasis” (Kieft 2009, p. 309).

Descartes “los estados y operaciones de la mente son estados y operaciones de los que el sujeto tiene conocimiento directo e inmediato, que no puede ser erróneo” (2009, p. 140). En palabras de Wilson, aceptar esta perspectiva de la filosofía cartesiana nos conduciría a admitir que “mis cogniciones y juicios acerca de mis propios estados mentales nunca pueden comprender error y nunca hay un rasgo interno o intrínseco de mis propios estados mentales del que yo sea ignorante” (Wilson 1990, p. 229). Con lo anterior, la auto-luminosidad de la conciencia queda fincada y clausurado todo ámbito fuera de ella.

Sin embargo, ¿cómo podemos explicar entonces toda una serie de acontecimientos –muchos de ellos cotidianos— que parecen traicionar a autoluminosidad de la conciencia? Como apunta Xavier Kieft se trata de explorar la posibilidad de no tener el conocimiento o de no ser conscientes de “algo”, a pesar de haber definido el pensamiento a través de la auto-luminosidad (2009, p. 308); se trata de pensar ese advenir *para-sí*, como apuntábamos con Rodis-Lewis, que no es ajeno a la propia conciencia. Pero con esto, también se trata de señalar, como lo hace Margaret Wilson, que la doctrina cartesiana no tiene una explicación unívoca, no problemática, sobre la conciencia.

Las explicaciones cartesianas en torno al pensamiento definido por la conciencia recibieron críticas desde diversas perspectivas. Por ejemplo, como señala Rodis-Lewis, las observaciones de Arnauld se apoyaron en el principio cartesiano de que el alma no ejerce ninguna actividad sin ser consciente de ello, para objetarle a Descartes que él no sabe nada sobre su acción en los espíritus animales que mueven nuestro cuerpo. Así, a pesar de que la explicación cartesiana sobre las conductas *naturales* –como los procesos fisiológicos, que son comunes en el animal y el hombre— o las conductas adquiridas puedan sustentarse en presupuestos meramente mecánicos que hagan inútil el recurso a un inconsciente de orden psíquico, no dejan de problematizar el alcance de la conciencia: ¿deberíamos o no tener conciencia del movimiento de la glándula pineal, que es el *punto de contacto* entre el alma y el cuerpo? No queda muy clara la respuesta de Descartes a esta cuestión. Sin embargo, en tanto el alma no es un piloto a su navío con el cuerpo, sino que existe entre ellos una unión sustancial, la

propia interacción queda velada, es una noción confusa. Además, hay que señalar que la interacción entre alma y cuerpo está lejos de ser mecánica, por contacto; de esta forma, como señala Xavier Kieft, Descartes sólo responderá a esta cuestión diciendo que la acción del alma consiste en la inclinación de la voluntad hacia tal o tal movimiento, el resto —la emisión de los espíritus animales en los nervios y el estremecimiento que resulta— depende la configuración del cuerpo. Finalmente, cabe señalar para este caso, la propósito de esta objeción no parece ser solamente un señalamiento a la posibilidad o imposibilidad de la conciencia de nuestra actividad, además el problema que enfrenta el cartesianismo es la distinción propiamente dicha del alma y el cuerpo. Paul Churchland retoma este argumento y lo inserta en el marco de la introspección. Señala que el automiramiento del alma supone, en la teoría cartesiana, una virtud epistémica harto dudosa: a través de la introspección se puede revelar alguna naturaleza, al menos la pensante. Así, de igual forma que al alma que se vea sí misma no se le revela ninguna actividad corporal como constitutiva de ella, de la misma manera quien ve la superficie roja de una manzana no da cuenta de que ella es un arreglo de moléculas que reflejan fotones en determinadas longitudes de onda (Churchland 1992, p. 36). En este sentido, la filosofía cartesiana tendría que sustentar la efectividad de la ruta introspectiva de las *Meditaciones* y así poder justificar que la *inconciencia* de la actividad corporal no conlleva a la posible indiferenciación el alma y el cuerpo.

Hay otros ejemplos que revelan lo problemático que es atribuir una suerte de auto-transparencia del alma a la doctrina cartesiana: la posibilidad de que un niño que está en el vientre de su madre sea consciente de sí mismo y de la idea de Dios, la explicación de las propias inclinaciones personales² o el dormir, fueron casos que Descartes tuvo que responder a sus críticos.

Para dar claridad de las distintas perspectivas en las que se mueve el pensamiento cartesiano en torno a la posibilidad de un *pensamiento no-*

² Hay que recordar el anécdota relativa al amor que el joven Descartes le tuvo a una niña con problemas de estrabismo, la cual determinó, según él, una preferencia o inclinación hacia las mujeres con esta característica (*cfr.* Chanut, 6 de junio de 1647. AT V, 573-27).

consciente, Margaret Wilson propone tres rutas de análisis que se centran en torno a la noción de ‘idea’: una distinción entre conciencia actual y potencial, entre conocimiento explícito e implícito, y entre cognición reflexiva y no reflexiva (Wilson 1990, p. 232).

Para el primer caso, la conciencia actual y la potencial, hay que señalar que Descartes no tendría problemas en admitir la inactualidad de *ciertos contenidos* (ideas) de la conciencia: no todo debe estar presente en un instante. Así, un niño en el vientre de su madre tiene la idea de Dios aun y cuando él no pueda dar cuenta de ello. En este caso, lo inconsciente es, en sentido restringido, lo no sabido, pero de lo cual *bastaría* una reflexión para traerlo a cuenta. De la misma forma, un niño en el vientre de su madre podría ser consciente, aunque después él no pueda dar cuenta de ello, esto por causa de que esos pensamientos no se adhirieron a la memoria (AT VII, 246). En este sentido, Desmond M., Clarke (2002, p. 93) nos recuerda que la teoría cartesiana de la memoria supone que los espíritus animales, después de una impresión o una sensación, imprimen un rastro en el cerebro a través del cual se puede originar –por asociación— la presencia de una idea (donde la noción de ‘idea’ quiere decir un *estado cerebral*) o una disposición particular. De esta forma, todo aquello de lo que en su momento fue consciente un niño puede quedar perdido debido a que la huella que se registró en el cerebro fue muy débil. Lo inconsciente, en este sentido restringido, se definiría como la inactualidad de cierta idea en el pensamiento –por ejemplo, la inactualidad de la idea de lo perfecto, como es el caso de aquellos que no filosofan más allá de la inmediatez de los sentidos—o como la imposibilidad de dar cuenta de un estado de conciencia, debido a que las impresiones que se registran en la memoria son muy débiles.

De esta forma se puede explicar la inclinación cartesiana por las mujeres con principios de estrabismo. En las respuestas a las quintas objeciones a Gassendi, Descartes establece que recordar un acontecimiento supone el papel de ciertos vestigios cerebrales, pues mientras el alma está unida con el cuerpo, es necesario que algunos rastros del pensamiento se hayan imprimido en el cerebro; de esta forma, recordar es un “regresar” a esos vestigios, y esto se puede extender

al caso de un infante en el vientre de su madre o al de un soñoliento (*cf.* AT VII, p. 357). En palabras de Kieft (2007, p. 311) se puede entender la inclinación de Descartes por las mujeres con estrabismo si contemplamos dos momentos que se articulan: 1. la fijación de un objeto en la memoria corporal y 2. la asociación entre objetos semejantes gracias a un cierto aspecto que queda fijado en nuestro cerebro, que nos posibilita pensar o sentir cosas a propósito de la presencia de un objeto; con este mecanismo, viene la asociación entre una percepción dada (por ejemplo, la de una mirada perdida) y una emoción particular.³ En este contexto, lo “inconsciente” se conceptualizaría como “ciertas latencias referidas a ideas de las cuales *no* somos conscientes” (Wilson 1990, p. 234).

Por otro lado, la distinción entre conocimiento explícito e implícito da cuenta de la posibilidad de no tener en consideración cierta idea a pesar de ser consciente de esta idea. Por ejemplo, cuando Descartes da cuenta de la existencia de Dios, en el marco de la tercera meditación, asume más de lo que hasta ese momento –en sentido estricto— ha probado: p. ej. la causalidad. De la misma forma, cuando afirma la sentencia *cogito ergo sum*, figura como un entimema que presupone una premisa mayor: todo lo que piensa existe. Así, Margaret Wilson nos recuerda que cuando Descartes, en su libro *Búsqueda de la verdad*, hace hablar a Poliandro para definir lo que significa el concepto ‘dudar’, él quiere enfatizar que a pesar de que todos hemos dudado y somos conscientes de ello, no hemos contemplado *todo* lo que esto significa; de la misma forma quien ha leído mil veces las *Meditaciones metafísicas* y es consciente de la idea de Dios, no ha reparado en ésta. En este contexto, la *inconciencia* podría interpretarse “diciendo que uno sólo ha sido consciente de manera no atenta a sus ideas innatas” (*cf.* Wilson 1990, pp. 238 y 239).

Finalmente, en relación a la distinción entre conocimiento reflexivo y no reflexivo, Rodis-Lewis se pregunta si “pensar el *cogito*” es un acto pre-reflexivo;

³ Para el caso de las ideas de dios o de sí mismo, Descartes propondría una memoria intelectual, En una carta a Mersenne en 1640 (AT III, 48) señala que aparte de la memoria que depende del cuerpo, conoce otra memoria que es completamente intelectual y depende sólo del alma. Asimismo, en otra carta al Padre Mesland en 1644, Descartes señala que así como la memoria corporal depende de los rastros en el cerebro, la memoria intelectual que necesita de alguna clase de rastros no corporales (AT IV, 114).

obvia la alusión a Sartre (*cf.* Rodis-Lewis, pp. 36 y 37; Sartre 1943, p.16). De aceptar esta postura ¿a qué nos conduciría? En primerísimo lugar, al kantismo; a la necesidad de postular un sujeto trascendental que soportara cada una de mis representaciones sin la necesidad de regresar al infinito, pues si para saber que pienso se necesitará saber qué es el pensamiento, sería inevitable un conocimiento reflexivo “mediante el cual uno sabe que sabe y, además que [sabe que] sabe y así ad infinitum” (AT VII, p.442). En este sentido, habría que pensar el *cogito* cartesiano a la manera de un acto no-reflexivo. Un acto de conciencia “plena” –la de mi ser, inmediata, a la manera sartreana.

La noción de conciencia en la filosofía cartesiana no es unívoca y deja muchos huecos para pensar la posibilidad de una “in-actualidad” de ella. Pero esta in-actualidad será “gradual” –Descartes ha sostenido que la sustancia pensante siempre piensa—, dependerá la atención y de la memoria –tanto corporal como espiritual— para su determinación. Con ello habría que pensar entonces en una tesis sobre la conciencia en la doctrina cartesiana de forma menos estricta, distinta a la que presupone que los estados y operaciones de la mente son de tal modo que el sujeto tiene conocimiento directo e inmediato de ellos –el cual no puede ser erróneo—, y que nunca hay un rasgo interno o intrínseco de mis propios estados mentales del que yo sea ignorante.

Apéndice II



Bibliografía

- Adams, Laurie y Jaques Szaluta, 1996, *Psychoanalysis and the Humanities (Current Issues in Psychoanalytic Practice)*, Brunner/Mazel, Inc., Nueva York.
- Aguilar Álvarez, Tatiana, 1998, *El lenguaje en el primer Heidegger*, FCE, México.
- Allouch, Jean, 1986, "Freud ou quand l'inconscient s'affole", *Littoral, Quand l'inconscient se fait savoir*, núm. 1, pp. 75-97.
- , 1990, "Presencia del psicoanalista. Suscitación del objeto", en *Artefacto, El psicoanalista*, Revista de la escuela lacaniana de psicoanálisis, núm. 1, pp. 41-60.
- Althusser, Louis, 1997, *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, Siglo XXI, México.
- Amengual Gabriel, 1998, *Modernidad y crisis del sujeto: hacia la construcción del sujeto solidario*, Caparrós editores, Madrid.
- Ayer, A. J., (comp.), 1993, *El positivismo lógico*, FEC, México-Buenos aires.
- Assoun, Paul-Laurent, 2000, *La metapsicología*, Siglo XXI editores S.A. de C.V., México.
- , 2005, *Freud, la philosophie et les philosophes*, P.U.F, Paris.
- Aristóteles, *Física*, 1988a, Editorial Gredos, Madrid.
- , *Metafísica*, 1988b, Editorial Gredos, Madrid.
- Baas, Bernard et Armand Zaloszcyc, *Descartes et les fondements de la psychanalyse*, 1990, Navarin, Paris,
- Badiou, 2005, Alain, "Panorama de la filosofía francesa contemporánea", *Nómadas*, número 23, pp.175-183.
- , 1997, "Lacan y Platón: ¿es el *matema* una idea?", Balibar, E., A., Badiou y N., Avtonomova, *Lacan con los filósofos*, Siglo XXI Editores, México, pp. 125-144.
- Balmès, François, 2002, *Lo que Lacan dice del Ser*, Amorrourtu Editores, Buenos aires.
- Benítez, Laura, 1996, *El mundo de René Descartes*, Cuaderno 59, México: UNAM.
- , 2004, *Descartes y el conocimiento del mundo natural*, Editorial Porrúa México, México.
- Bilbeny, Norbert, 1994, *Kant y el tribunal de la conciencia*, Gedisa editorial, Barcelona.
- Boring, Edwing, 1980, *Historia de la psicología experimental*, Trillas, México.
- Bouveresse-Quilliot y Roland Quilliot, 1993, *Las críticas al psicoanálisis*, FCE, México.
- Brandhorst Kurt, 2010, *Descartes' Meditations on First Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Brentano, Franz, 1997, *Psychology from an empirical standpoint*, Routledge, Londres.

- Cassien Biller, Jean, 1998, *Kant et le kantisme*, Armand Colin, Paris.
- Cassirer, Ernst, 1984, *La filosofía de la ilustración*, FCE, México.
- Clarke, Desmond M., 1986, *La filosofía de la ciencia de Descartes*, Alianza, Madrid.
 ---, 2002, *Descartes's Theory of Mind*, Clarendon Press Oxford, Nueva York.
- Colomer, Eusebi, 1986a, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. La filosofía trascendental: Kant*, Editorial Herder, Barcelona. Tomo I.
 ----, 1986b, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, Editorial Herder. Barcelona. Tomo II
- Constante, Alberto y Leticia Flores Farfán (coord.), 2006, *Filosofía y psicoanálisis*, Colección Jornadas, FFyL, UNAM, México.
- Cottingham, John, 2005, "Why Should Analytic Philosophers do History of Philosophy", Tom Sorell, G. A. J. Rogers, *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press,
- Cottet, Serge, 1988, "Pienso donde no soy, soy donde no pienso", en Gerard Millar, *Presentación de Lacan*, Ediciones Manantial, S. R. L., Buenos Aires.
- Cresta, Michel, "Penser/Classer : le sujet", 1988, *Littoral, Il court il court, le sujet*, núm. 25, pp.71- 86.
- Crista Bürger y Peter Bürger, 2001, *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*, Akal, Nuestro tiempo, Barcelona.
- Churchland, Paul M., 1992, *Materia y consciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*, Ed. Gedisa, Madrid.
- Gilson Etienne, 1940, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, C. Scribner's, Nueva York.
- Dauler Wilson, Margarte, 1986, *Descartes*, Routledge, Nueva York.
- Deleuze, Gilles, *Foucault*, 2004a, Les éditions de munit, Paris.
 ----, 2004b, *La philosophie critique de Kant*, Quadrige/P.U.F. Paris.
 ----, 1998. "Respuesta a una pregunta sobre el sujeto". El texto original en francés está fechado en febrero de 1988. Apareció inicialmente en inglés en una traducción de Julien Deleuze para la revista *Topoi*, septiembre de 1988, pp. 111-112, bajo el título "A philosophical concept..." antes de ser nuevamente traducido para una revista francesa (el texto original para entonces se había extraviado). (Para esta edición utilizamos la traducción de R. Major titulada "Un concept philosophique").
<http://www.scribd.com/doc/18673071/Gilles-Deleuze-Respuesta-a-Una-Pregunta-Sobre-El-Sujeto>
- Derrida, Jacques, 1996, *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, Paris.
 ---, 1998, "Los fines del hombre", *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid.
- Descartes, René, 1977, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Editorial Alfaguara, Madrid.

- , 1984, "Búsqueda de la verdad" en *Dos opúsculos*, UNAM, México.
- , 1989, "Principios de la filosofía", Descartes y Leibniz, *Sobre los principios de la filosofía (Descartes: Principios de la filosofía, partes I y III/ Leibniz: Observaciones críticas sobre la parte de los principios cartesianos)*, Biblioteca hispánica de filosofía, Editorial Gredos, S. A., BHF, Clásicos de Gredos, No. 4, Madrid.
- , *Œuvres de Descartes*, Paris: Vrin/C.N.R.S., 1964-1976, 12 vols.
- Descombes, Vincent, 1979, *Los mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Editorial Cátedra, Madrid.
- D'Hondt, Jacques, 1979, *Hegel en France aujourd'hui*, Annales pour l'étude du marxisme, no. 3, Tokio, pp. 227-244.
- Dor, Joel, 1994a, *Introducción a la lectura de Lacan: el inconsciente estructurado como un lenguaje*, Gedisa, Barcelona.
- , 1994b, *Introducción a la lectura de Lacan II. La estructura del sujeto*, Gedisa, Barcelona.
- Dosse, François, 2004a, *Historia del estructuralismo. El campo del signo, 1945-1966*, Akal, Madrid, tomo I.
- , 2004b, *Historia del estructuralismo. El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*, Akal, Madrid, tomo II.
- Dreyfus, Hubert L., 2003, *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la Sección Primera de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, Editorial Cuatrovientos, Santiago de Chile.
- Echandía, Guillermo, 1988, "Introducción", en Aristóteles, *Física*, Editorial. Gredos, Madrid, 1988.
- Fichte, Johann Gottlieb, 1987, *Introducción a la doctrina de las ciencias*, Tecnos, Madrid.
- , 2005, *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*, S/E, Pamplona.
- Foucault, Michel, 1969, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris.
- , 1971, "Nietzsche, la genealogía, l'histoire", *Hommage à Jean Hyppolite*, P.U.F., Paris.
- , 1996a, *Dits et écrits. 1945-1969*, Gallimard, Paris, tomo I.
- , 1996b, *Dits et écrits. 1970-1975*, Gallimard, Paris, tomo II.
- , 2009, *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Siglo XXI editores, México.
- Freud, Sigmund, (1910) "La perturbación psicogenética de la visión según el psicoanálisis", Sigmund Freud, *Obras completas*, Buenos Aires: Amorrourtu editores, tomo XI.
- , 1914, *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung*, Imago Publishing Co., Ltd., London, 1946. ("Contribución al movimiento psicoanalítico, 1914", Sigmund Freud, *Obras completas*, Buenos Aires: Amorrourtu editores, tomo XIV).
- , 1917, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, Project Gutenberg's, publicado en 2009. Disponible en <http://www.manybooks.net/titles/freuds2909729097-8.html>
- , 1925a "Notas sobre la pizarra mágica", Sigmund Freud, *Obras completas*, Buenos Aires: Amorrourtu editores, tomo XIX).

- , 1925b, "Selbstdarstellung", International Psychoanalytic University, Berlin. ("Presentación autobiográfica, 1925", Sigmund Freud, *Obras completas*, Amorrourtu editores, Buenos Aires, 1998, tomo XX)
- , 1925b
- Gadamer, Hans-George, 1991a, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, tomo I.
- , *Verdad y método*, 1991b, Sígueme, Salamanca, tomo II.
- Gaos, José, 1976, *Obras Completas. De Husserl, Heidegger y Ortega*, UNAM, México, tomo X.
- Habermas, Jürgen, 1989, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus humanidades, Madrid.
- Hamelin, Octave, 1949, *El sistema de Descartes*, Losada, Buenos Aires.
- Hartmann, Heinz, 1996, *Ensayos sobre la psicología del yo*, Paidós, Buenos Aires.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1999, *Fenomenología del espíritu*, Siglo XXI editores, México.
- Heidegger, Martin, 1938, "La época de la imagen del mundo", en *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960.
- , 1996a, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México.
- , 2000a, "De la esencia de la Verdad", en *Hitos*, Alianza, Madrid.
- , 2000b, *Nietzsche*, Ediciones destino, Barcelona, tomo II.
- , 2000c, *Ser y tiempo*, FCE, México.
- , 2007, *Seminarios de Zollikon*, Jitanjáfora, Morelia.
- Hessen, Johannes, 1961, *Teoría del conocimiento*, Espasa-Calpe, Madrid.
- Höffe, Otfried, 2010, *Kant's Critique of Pure Reason. The Foundation of Modern Philosophy*, Springer, London, vol. X.
- Hume, David, 2007, *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, Oxford.
- Husserl, Edmund, 1988, *Las conferencias de París*, UNAM, México.
- , 1990, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Madrid.
- , 1992, *Invitación a la fenomenología*, Ediciones Paidós ibérica, S. A., Barcelona.
- , 1996, *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, Sección de obras de filosofía, México.
- Jaspers, Karl, 1973, *Descartes y la filosofía*, Pléyade, Buenos Aires.
- Jones, Ernest, 1981, *Vida y obra en Sigmund Freud*, Editorial Anagrama, Barcelona, tomo I.
- Julien, Philippe, 198, "La vérité parle, le savoir écrit", *Littoral, Blasons de la phobie*, núm. 1, pp. 99-124.

- Kant, I., 1967, "Anthropologie du point de vue pragmatique", en *Œuvres III*, Pléiade, Gallimard, Paris.
- , 2005, *Crítica de la razón pura*, Taurus, Pensamiento.
- , 1772, "Carta a Marcus Herz". Disponible en <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/ric/article/view/85/86>, (última fecha de acceso 15 de junio de 2011).
- Keller, Pierre, 2004, *Kant and the demands of self-consciousness*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Kieft Xavier, 2007, "Le problème de l'inconscient selon Descartes", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, P.U.F., tome 132, pp. 307-321.
- Kim Sang Ong-Van-Cum, 1999, "Descartes a-t-il identifié le sujet et la substance dans l'ego", *Descartes et la question du sujet*, éd. K-S. Ong-Van-Cung, PUF, Paris.
- Kuhn, Thomas S., 1996, *The Structure of Scientific Revolutions*, University Of Chicago Press, Chicago.
- Lacan, Jacques, *Autres écrits*, 2001, Éditions du Seuil, Paris.
- , 1966, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris.
- , 1953-1954, *Les Écrits techniques de Freud*, Séminaire I, versión de l'École lacanienne de psychanalyse. <http://www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque.php>.
- , 1954- 1955, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Séminaire II, de l'École lacanienne de psychanalyse. <http://www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque.php>.
- , 1964-1965, *Les fondements de la psychanalyse*, Séminaire XI, versión de l'École lacanienne de psychanalyse. <http://www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque.php>.
- , 1964, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, Séminaire XII, versión de l'École lacanienne de psychanalyse. <http://www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque.php>
- , 1966-1967, *La logique du fantasme*, Séminaire XIV, versión de l'École lacanienne de psychanalyse. <http://www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque.php>
- , 1967-1968, *L'acte psychanalytique*, Séminaire XV, versión de l'École lacanienne de psychanalyse. <http://www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque.php>
- , 1969-1970, *L'envers de la psychanalyse*, Séminaire XVII, versión de l'École lacanienne de psychanalyse. <http://www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque.php>
- Lanez, Émili, 2010, "Il lance la polémique sur la psychanalyse. Onfray déboulonne Freud", *Le point*, pp. 69-81, no. 1961.
- Landhim Filho, Raul, 1992, *Evidência e verdade no sistema cartesiano*, Coleção filosofia. Edições Loyola, San Paulo.
- Laplanche, Jean y Jean-Baptiste Pontalais, 1967, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Quadrige/ P.U.F., Paris.
- Letteri, Mark, 2009, *Heidegger and the Question of Psychology. Zollikon and Beyond*, value Inquiry Book Series, Rodopi, Amsterdam-Nueva York.
- Lévi-Strauss, Claude, 1958, *Anthropologie Structurale*, Plon, Paris.
- , 1962, *La pensée sauvage*, Plon, Paris.

- Leyte, Arturo, 2005, *Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid.
- Margot, Jean-Paul, 2001, *La inversión cartesiana del eje aristotélico-tomista del conocimiento*, *Revista praxis filosófica*, ed. Universidad del Valle, pp.43-51.
- Matthew L., Jones, 2001, "Descartes's Geometry as Spiritual exercise", *Critical Inquiry*, The University of Chicago Press, vol. 28, no. 1, pp. 40-71.
- Montaigne, Michel, 1999, "Apología de Raymond Sabunde", *Ensayos*, CONACULTA-OCEANO, México-Madrid.
- , 1769, *Essais*, Jean Nourse and Valliant, Londres, pp. 176-328
<http://books.google.com.mx/books?id=g6lvAAAAYAAJ&printsec=frontcover&dq=montaigne+essais&hl=es&cd=5#v=onepage&q&f=false>
- Mardones, J.M.,1991, *Filosofía de Las Ciencias Humanas y Sociales*, Anthropos Editorial, Madrid.
- Moreno Romo, Juan Carlos (Coord.), 2007, *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, Anthropos, México-Barcelona.
- Monroy Nasr, Zuraya, 2006. *El problema cuerpo-mente en Descartes: una cuestión semántica*, UNAM, México.
- Nancy, Jean-Luc, *Ego sum*, 1973, la philosophie en effect, Flammarion, Paris.
- Nancy, Jean-Luc y Philippe Lacoue-Labarthe, 1973, *La titre de la lettre*, Galilée, Paris.
- Pascal, Blaise, 1983, "Reflexiones sobre la Geometría en General. Del espíritu geométrico y del arte de persuadir", *Obras: Pensamientos, Provinciales, Escritos científicos, Opúsculos y Cartas*, Clásicos Alfaguara, Ediciones Alfaguara S. A., Madrid.
- Peña, Vidal, 1977, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Editorial Alfaguara, Madrid.
- Plon, Michel y Henri Rey- Flaud, 2008, *La verdad. Entre psicoanálisis y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Popper, Karl R., 1982, *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid.
- Popkin, Richard H., 1979, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Los Angeles, CA.
- , 1954, "Charron and Descartes: The Fruits of Systematic Doubt", *American Philosophical Association Eastern Division: Papers to be presented at the Fifty-First Annual Meeting*, Goucher College, Published by: Journal of Philosophy, Inc., vol. 51, núm. 25, pp. 831-837.
- Porge, Erick, 1992, "La division du sujet et le return a la vérité", *Littoral, Écritures lacaniennes*, núm. 36, pp. 9-26.

- Porge, 1996, Erik et Antonia Soulez (Co-Auteurs), *Le moment cartésien de la psychanalyse*, Éditions ARKANES, Paris.
- Quintás, Guillermo, 1995, "Mundus est fabula", Descartes, *Principios de la Filosofía*, Alianza editorial, México.
- Reale, Giovanni, 2005, *Historia del pensamiento filosófico y científico. Del romanticismo hasta hoy*, Herder, Madrid, tomo II.
- Reschers, Nicholas, *The coherence theory of true*, Oxford at the Clarendon Press, Nueva York.
- Rifflet-Lemaire, Anika, 1981, *Lacan*, Editorial Hermes, México.
- Rioja, Ana, 1991, "Introducción", Descartes, *Tratado del mundo*, Editorial Alianza, Madrid.
- Rodis-Lewis, Geneviève, 1950, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, PUF, Paris.
- Rohde, Edwin, *Psique*. 1984, *La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, FCE, México.
- Rogozinski, Jacob, 2006, *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse*, CEF, Paris.
- Roudinesco, Elisabeth, 1993. *La batalla de cien años*. (Tomo. I. *Historia del psicoanálisis en Francia, 1885-1939*; tomo II y III. *Historia del psicoanálisis en Francia, 1925-1985*), Fundamentos, Madrid.
- , 1997, "Vibrante homenaje de Jaques Lacan a Martin Heidegger", Balibar, E., A., Badiou y N., Avtonomova, *Lacan con los filósofos*, Siglo XXI Editores, México, pp. 209- 219.
- Rodis-Lewis, Geneviève, 1999, *Descartes, his life and thought*, translated by Jane Marie Todd, Cornell University Press, Ithaca y Londres.
- Sánchez, Francisco, 1972, *Que nada se sabe*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Jean-Paul Sartre, 1943, *L'être et le néant Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris.
- , 1960a, *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de Méthode), Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris, Tomo I.
- , 1960b, "El existencialismo es un humanismo", Jean-Paul Sartre y Martin Heidegger, *Existencialismo y Humanismo* (Jean-Paul Sartre: "el existencialismo es un humanismo"; Martin Heidegger: "carta sobre el humanismo"), SUR, Buenos Aires.
- , 1966, *La transcendance de l'ego*. Esquisse d'une description phénoménologique. Vrin, Paris.
- Segond, J., 1932, *La sagesse cartésienne et la doctrine de la science*, Libraire Philosophique J. Vrin, Paris.
- Sexto Empírico, 1993, *Esbozos pirrónico*, Gredos S. A., Madrid.
- Sichère, Bernard, 1996, *Cinquante ans de philosophie française*, Paris: adpf, URL: <http://www.culturesfrance.com/adpf-publi/folio/philo4/philosophie4SF.htm>

- Sipos, Joël, 1994, *Lacan et Descartes, la tentation métaphysique*, P.U.F., Paris.
- Spinoza, Baruch, 2008, *Tratado de la reforma del entendimiento*, Ediciones Colihue clásica, Buenos Aires.
- Stavrakakis, Yannis, 1999, "The Lacanian subject: The impossibility of identity and the centrality of identification", en *Lacan and the Political*, Routledge, Londres-Nueva York.
- Steiner, George 2001, *Nostalgia de lo absoluto*, Siruela, Madrid.
- Strachey James, 1998, "Nota introductoria", Sigmund Freud, Obras completas, Buenos Aires: Amorrortu editores, tomo XXI,
- Stroud, Barry, 1991, *El escepticismo filosófico y su significación*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Rodis-Lewis, Geneviève, 1982, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Presses Universitaires de France – PUF, Paris.
- Ryle, Gilbert, 2009, *The Concept of Mind*, Routledge, Nueva York.
- Tamayo Pérez, Luis, 2001, *Del síntoma al acto. Reflexiones sobre los fundamentos del psicoanálisis*, Universidad Autónoma de Querétaro/CIDHEM, Querétaro.
- , 2006, *La voz del analista*, Constante, Alberto y Leticia Flores Farfán (coord.), *Filosofía y psicoanálisis*, Colección Jornadas, FFyL, UNAM. México.
- , 2010, *Locura ecocida. Ecosofía psicoanalítica*, Fontamara, col. Argumentos 105, México.
- Tarski, Alfredo, 1972, *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*, Ediciones Nueva visión, SAIC, Buenos Aires.
- Towarnicki, Frederick y Jean-Michel Palnier, "Conversaciones con Heidegger", *L'Express*, nº 954, pp. 20-26 octubre de 1969. Traducido por Julio Díaz Báez, *Revista Palos de la Crítica*, nº 4 ½, México, abril septiembre de 1981. URL: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/heidegger_entrevista.htm.
- Turró, Silvio, 1985, *Descartes: del hermetismo a la nueva ciencia*. Ed. Anthropos, Barcelona.
- Vattimo, Gianni, 1991, "La crisis de la subjetividad de Nietzsche a Heidegger", *Ética de la interpretación*. Paidós, Barcelona.
- , *Introducción a Heidegger*, 1987, Gedisa, México.
- Vayne, Paul, 2008, *Foucault. Pensamiento y vida*, Paidós Contextos, Barcelona.
- Verneaux, Roger, 1985, *Epistemología General, crítica del conocimiento*, Curso de filosofía tomista, Herder, Barcelona.

- Villoro, Luis, 1965, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centros de estudios filosóficos, Publicaciones de Diánoia, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 2004, *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México.
- Williams, Bernard, 1995, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Penguin, Harmondsworth, 1978; *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, Traducción: Laura Benítez Grobet, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Colección: Filosofía Contemporánea, México,
- Wilson, Margaret, 1990, *Descartes*, Traducción: José Antonio Robles, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.
- Zafiropoulos, Markos, 2002, *Lacan y las Ciencias Sociales: la declinación del padre 1938-1953*, Nueva visión, Buenos Aires.
- , 2006. *Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud (1951-1957)*, Estudios de psicoanálisis, Manantial, Buenos Aires.
- Zizec, Žižek, 1998, *Cogito and the Unconscious*, Duke University Press, Durham.
- Zuviri, Xavier, 1985, *Sobre la esencia*, Alianza editorial, Madrid.