

La exterioridad cartesiana

Ricardo Bianchi

Modernidad del sujeto

El presente ensayo se propone un itinerario que partiendo del conjunto de las tesis sostenidas por Jean-Claude Milner en *La obra clara*, encuentre su fundamento en la obra de Descartes, no sin atravesar la sorprendente lectura del texto cartesiano debida a Emmanuel Levinas.

No me parecen frecuentes las lecturas que recuperen la mutua influencia entre la filosofía de Levinas y la obra de Jacques Lacan. Estoy convencido, no obstante que el quiasmo de esa influencia ha sido decisivo. Y en ambos sentidos de una dirección única.

Para comenzar elijo -siempre hemos comenzado ya- “El doctrinal de ciencia”, *capítulo II* del libro de Milner. Las referencias son ya clásicas. Se trata de la *ecuación de los sujetos*,¹ que apoyándose en el párrafo de *La ciencia y la verdad* fija la identidad entre el sujeto de la ciencia y el sujeto del psicoanálisis; aunque el modo de inscripción en uno y en otro caso serán absolutamente heterogéneos.

Milner se detiene a continuación en varios puntos. Pretende establecer la filiación de un pensamiento en su advenimiento a la modernidad. La operación fundamental del pensamiento moderno queda determinada en lo que llama *hipótesis del sujeto de la ciencia*: “la ciencia moderna, en

¹ “Lacan plantea una ecuación: “el sujeto sobre el que operamos en psicoanálisis no puede ser sino el sujeto de la ciencia” (*La ciencia y la verdad*, E., 2, pág. 837). Esta ecuación de los sujetos enuncia tres afirmaciones: (1) que el psicoanálisis opera sobre un sujeto (y no, por ejemplo, sobre un yo [*moi*]); (2) que hay un sujeto de la ciencia, y (3) que estos dos sujetos hacen uno. Milner, J.C. *La obra clara. Lacan, la ciencia y la filosofía*. Manantial. Buenos Aires. Pág. 35.

tanto ciencia y en tanto moderna, *determina un modo de constitución del sujeto*”.²

Que este sujeto sea definido por su nombre, que se recupere la idea de *cortes* en un pasaje por las preciosas obras de Koyré y Kojève, que la ciencia moderna se reconozca en el vector diferencial promovido por el judaísmo, son cuestiones que no he de seguir ahora. Por el contrario sí quiero dedicarme a la pregunta que recupere ese momento -¿irrepetible?- el del acontecimiento en la Historia de la filosofía de la cuestión irreductible del *sujeto*.

Si bien hay opiniones serias -la de Lacan entre ellas- que asocian el advenimiento de la modernidad al nombre de René Descartes, hago la salvedad de que otras, no menos autorizadas aquí, Cassirer por caso, prefieren referirse por ejemplo, a Nicolás de Cusa. Particularmente me propongo en otro ensayo indagar los antecedentes -los precursores como diría Borges- del cogito cartesiano entre los autores medievales. La idea sería inversa a la de Gilson. En vez de reducir la innovación cartesiana a los límites sistemáticos de la *época* medieval, por el contrario habrá que mostrar las discontinuidades en autores que efectivamente desbordan el marco de la filosofía del período. Aquí, no obstante se tratará de Descartes.

Milner evoca las citas tomadas particularmente de *La instancia de la letra* y de *La ciencia y la verdad*. Lacan ha insistido, convengamos en ello, en la “tesis de que Descartes es el primer filósofo moderno, en tanto moderno”.³ Dejaremos que permanezca enigmática la atribución de esa tesis a Hegel. Recordaré sí, el conjunto de proposiciones que articulan el denominado *cartesianismo radical de Lacan*.⁴

La lectura de Milner -creo que este es uno de sus méritos- pasa por interrogar lo más obvio: *el pensamiento*. Después de recordar que es

² *Ídem*. Pág. 36. *Las cursivas, salvo indicación contraria, son mías. R.B.*

³ *Ídem*. Pág. 41.

⁴ “Un conjunto de proposiciones articulan lo que se puede denominar el *cartesianismo radical* de Lacan lo sostiene: ‘si Descartes es el primer filósofo moderno, lo es debido al *Cogito*’; ‘Descartes inventa el sujeto moderno’; ‘Descartes inventa el sujeto de la ciencia’; ‘el sujeto freudiano, en la medida en que el psicoanálisis freudiano es intrínsecamente moderno, no podría ser otro que el sujeto cartesiano’.” *Ídem*. Pág. 41.

Lacan quien propiamente habla de *sujeto*,⁵ evoca la operación lacaniana sobre el escenario de las *Meditaciones metafísicas*. En lo fundamental se debe a la *suspensión del paso cartesiano del primer al segundo momento del cogito*. Esta vacilación, este entre dos, en que decide permanecer Lacan, y en que según el propio Lacan, permanece aquello destinado a perdurar de la filosofía cartesiana, encontrará su eco en Levinas bajo la idea de *diacronía*.

Ahora bien, lo que Milner sugiere nos lleva mucho más allá de la mera disyunción entre un pensamiento y el conjunto de sus cualidades. Que se reconozca que “*hay pensamiento en el sueño*”,⁶ promueve el no recubrimiento radical entre pensamiento y conciencia consagrado por la tradición filosófica.

El psicoanálisis -notemos de pasada- funciona como instancia donde se marca el efecto de retorno del resto retórico que la operación filosófica expulsa de su dominio cuando divide el *logos* en géneros.

La pretensión milneriana sobre *una teoría no trivial del sujeto* responde al despejamiento de la homologación clásica pensamiento-conciencia. Este despejamiento propio de la elaboración freudiana parte del supuesto ilevantable de que *hay inconsciente*. Por otra parte inconsciente que no es ajeno ni al pensar, ni al sujeto de un pensar.⁷ *Unbewusst* que Milner aproxima en virtud de su estructura a lo *Unendlich*. También Lacan ha sostenido con claridad la función decisiva del *Unbegriff* a propósito del anuncio freudiano de un pensamiento descompletado, escindido por un límite impensable, borde o frontera.⁸ Y que en el *Seminario*

⁵ “Correlato sin cualidades supuesto a un pensamiento sin cualidades, se aprecia en qué ese existente –nombrado sujeto por Lacan, no por Descartes- responde al gesto de la ciencia moderna”. *Ídem*. Pág. 42.

⁶ “De ello se sigue el razonamiento: *si hay pensamiento en el sueño* (en la agudeza, en los malogros de la vida cotidiana, etc), *entonces el pensamiento no es lo que dice de él la tradición filosófica; principalmente no es un corolario de la conciencia de sí*”. *Ídem* Pág. 43.

⁷ “El inconsciente, en tanto que el psicoanálisis tiene que ver con él, no es, pues, ajeno ni al sujeto, ni al pensamiento. Como contrapartida, *ni el sujeto ni el pensamiento exigen la conciencia*”. *Ídem*. Pág. 44.

⁸ Lacan, J., *Seminario Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós. Buenos Aires, 1987. Pág. 51.

Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis parafrasea como *Begriff* del *Un*, función de la negación, función del corte, introducida por el pensamiento moderno. Vemos que los alcances del prefijo privativo alemán interrumpen -en Freud- cualquier complementariedad entre los términos. “Lo infinito es lo que dice “no” a la excepción a la finitud; el inconsciente es lo que dice “no” a la consciencia de sí como privilegio”.⁹ Así como lo inconsciente no es la inversión de lo consciente, lo infinito no es la inversión de lo finito, ni lo *Unheimlich* es la inversión de lo familiar. Milner nos dice con una sencillez que no debería dejar de sorprendernos que no se trata de una distinción de dominios, sino de la idea extraña de que “lo infinito parasita incesantemente lo finito”.¹⁰ Idea que junto con Levinas volveremos a reconocer en la trama del texto cartesiano. Milner ha puesto así de manifiesto hacia donde tiende el aforismo lacaniano: “Dios es inconsciente”; “el nombre de inconsciente estenografía la inexistencia de cualquier fuera-de-universo”.¹¹ No alude así ciertamente la no existencia de una tendencia hacia un *más allá* del universo, sino a que cualquier *más allá* no deja de figurarse por una marca -exterioridad interna-, por un borde, por un límite inmanente en un universo determinado. Recordemos a Wittgenstein, incluso al primero, el del *Tractatus* (5.632): “El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo”. Quizás toquemos apenas, con la punta de los dedos, una de las mayores dificultades que promueve Lacan en su retorno a Freud.

Contemplamos así impávidos la consumación de la anticipación, debida a Rabelais, concerniente a la invención de una ciencia sin consciencia, irremediable ruina del alma.

El género de las meditaciones

Pocas veces se insiste en la invención genérica, en la nueva forma empleada por Descartes en las *Meditaciones Metafísicas*. Propiamente se

⁹ Milner, J.C. *op. cit.* pág. 69.

¹⁰ *Ídem.* Pág. 69.

¹¹ *Ídem.* Pág. 68.

trata de un estilo que rompe con las determinaciones de género atribuibles a la escolástica cristiana. La meditación cartesiana solitaria e inercial, es una escritura en primera persona. Su estilo nos retrotrae sobre el polémico argumento que busca decidir las determinaciones entre forma y contenido. ¿Es accidental la forma que viste un determinado género filosófico? ¿Podría el estilo cartesiano, por lo menos el de la meditación, revestir otra forma distinta? Debemos responder manteniendo la inseparabilidad entre forma-contenido. Nada hay pues de accidental en ese vínculo a excepción de que entendamos lo *accidental* en el sentido del trauma freudiano. Como aquello que imprevisible de antemano, reordena desde el porvenir -Lacan lo invoca como aquello que pertenece al orden de lo no nacido-, inesperadamente un campo.

Tomaré brevemente ahora la referencia de François Regnault. En *Meditaciones sobre la Suma*¹² hilvana las figuras de la Biblioteca, la Escritura -con mayúscula-, la Universidad, y el *magister* a propósito de la estilística epocal. Los criterios de verdad se basan, en su presentación del estilo universitario, pensemos en la Universidad de París, en criterios de autoridad. Bien que mediatizados por la operación de recopiado del libro ya que: “sin ejemplares no habría Universidad”.¹³ Disiento aquí con Regnault pues si bien la Suma recopia libros, nuestro autor considera que lo decisivo se encuentra en el “paso que hay entre las autoridades y esta nueva autoridad”,¹⁴ en referencia al *magister*, al que inclusive sitúa como *autor*. Desde mi perspectiva, nada hay que funcione en esa textualidad según pretende Regnault como “garante de su opinión”. Todo el tramado de la Suma, con su estructura de citas, la *quaestio*, pretende más bien procurar enteramente la borradura de cualquier acto singular de enunciación. El criterio de verdad, en efecto un criterio de autoridad, se introduce a partir del encabezamiento: *Philosophus dicit*, marca que nos advierte de la inminencia de la palabra verdadera, ante la cual el *magister* se inclina. Este ritual escolástico, marca transferencial, es el emblema del

¹² Regnault, F., *Meditaciones sobre la Suma*. En *Dios es inconsciente*. Manantial. Buenos Aires, 1986.

¹³ Aforismo paduense citado por Regnault. *op. cit.* Pág. 24.

¹⁴ *Ídem*. Pág. 24.

sacrificio de la lectura. El *magister* resigna expresamente la operación de la lectura,¹⁵ pese a lo cual no deja de leer. Este es el secreto público de los comentarios escolásticos: repiten, difieren, interrumpen, cortan, cuando pretenden meramente parafrasear, citar, evocar. Me parece que Regnault no acierta cuando sugiere que la meditación toma la forma de un *fluir continuo* y se refiere a las *Meditaciones metafísicas* y a la *Investigación* de Malebranche. Lacan ha mostrado que la vacilación, la discontinuidad, la heterogeneidad es más bien la forma en que adviene la *experiencia* del cogito. Si volviendo a Regnault la meditación expresa una potencia indirecta, segunda, frente a la *Suma* como potencia primera, habrá que concluir en que lo indirecto de una potencia segunda deconstruye los fundamentos de la *Suma*.

A pesar de lo anterior, comparto otra sugerencia de *Meditaciones sobre la Suma*, cuando pone de manifiesto la estructura agonal de la *Suma* medieval. La Universidad como sede del debate, que malamente pretende reproducir la estructura de la *quaestio*, en definitiva restituye la dimensión inquietante del *logos*, o si se prefiere del *sermo*. Hay antes que nada una política del *sermo* lo que no es más que la retorización inevitable que acompaña a cualquier acto de habla; y la enseñanza -pienso siempre en la Universidad parisina- es uno de esos actos, de ahí su poder de condena y canonización. El engaño estructural en la *Suma* pasaría por lo siguiente: la diferencia entre argumentación dialéctica y retórica supone que la primera carece de cualquier finalidad práctica, así el dialogismo en juego, o la aparente polifonía en las citas, sólo se fundarían en la búsqueda de una verdad más elevada. La dialéctica de la *quaestio* busca expulsar las pasiones del dominio de la *Suma*. Las pasiones del *magister*, las de la autoridad -garante del movimiento textual-, las de los ocasionales agonistas, pero también las del lector.

Comparto también con Regnault que a diferencia de la soledad -aun

¹⁵ La escolástica cristiana consagra antes bien otra operación, la *hermenéutica*, de la que Gadamer ha dicho que procura reconducir a un plano de familiaridad la extrañeza de una obra. La lectura, Barthes encontraba su certeza en el momento en que asombrado levanta la cabeza del libro, está atravesada por cierta alteridad cuya instancia es la sorpresa.

que de ningún modo solipsismo- de Descartes,¹⁶ el *magister* está sometido a una escena mucho más riesgosa y agitada. No obstante Descartes nunca descuida el lazo inseparable entre el *sermo* y el poder -lazo mortal en Bruno y en tantos otros-, de ahí su invocación, al comienzo de su obra a los maestros de la Universidad de París. Pese a todo la soledad de Descartes, abrigada y ociosa, en una escena donde la vigilia y el sueño se confunden, no carece del apremio y la inquietud a que nos somete la angustia.

La intimidad cartesiana

La interpretación de la filosofía de Descartes con la que estamos familiarizados supone una escena íntima. Un desapego del mundo -de paso recuerdo que el *desapego* es fundamental en la mística de un Eckhart, por ejemplo- parece ordenar la operación que sugiere el nuevo uso impuesto al significante latino *intuitus*¹⁷ que propiamente significa: un volver la vista, admirado, reflexivo, narcisista. Recuerdo que *intus* que resuena en el verbo, funciona como adverbio con el sentido de

¹⁶ “Frente a esto le importará a Descartes no ser ni condenado ni canonizado, no ser ningún maestro, dejar hablar en él *el* sujeto de *la* ciencia, ser único (“No hay tanta perfección en las obras compuestas de varias piezas, y hechas por la mano de diversos maestros como aquellas en las cuales ha trabajado *uno solo*”) y solo (“Permanecía todo el día encerrado, *solo* en un cuarto junto a la estufa”). Su retiro en Holanda difiere de la circulación agitada, esperada, acompañada, del escolástico con algo de monje mendicante”. Regnault, F., *op. cit.* Pág. 25. Descartes descubrirá, pese a todo, la irreductible dimensión de extrañeza, la insoportable exterioridad de nuestra soledad. Mientras que el monje mendicante siempre gozará en la posibilidad de reducir esta extrañeza a la dimensión familiar del semejante.

¹⁷ “Por lo demás, para que algunos no se sorprendan del nuevo uso de la palabra *intuición* y de otras cuya significación ordinaria me veré obligado a modificar en lo sucesivo, advierto aquí, en forma general, que *no tengo en vista el sentido con que esas expresiones han sido empleadas en estos últimos tiempos en las escuelas*, porque sería muy difícil servirse de los mismos términos teniendo ideas enteramente diferentes, *sino que únicamente me atengo a la significación latina*, a fin de que cuando falten vocablos apropiados, tome los que me parezcan más adecuados para darles el sentido que me interesa”. Descartes, R., *Reglas para la dirección del espíritu*. Selección de obras. Ed. Charcas. Buenos Aires.

interiormente, dentro. La *intuición*, tal como se nos dice en las *Reglas* es uno de los únicos dos actos de nuestro entendimiento, el otro es la deducción. Descartes abunda con criterio metalingüístico para advertir al lector que *el empleo del término excluye el uso de los sentidos y de la imaginación*, por inciertos. La intuición se basa en el *concepto*, formado por la inteligencia pura. Esta operación permite a cada uno tener la certeza de que existe, que piensa, que el triángulo está limitado por tres líneas o que la esfera lo está por una sola superficie.¹⁸

El lector debe preguntarse ineludiblemente en este punto, en términos kantianos, si la intuición nos pone ante el caso de juicios -conclusiones en cuanto a su certeza- analíticos o sintéticos, a priori o a posteriori. En la respuesta a esta pregunta se juega el porvenir de la filosofía cartesiana.

El mismo Descartes -un autor nunca es enteramente dueño de su opinión- difiere en cuanto a su posición. Así por ejemplo en el *Discurso del método* y en relación al argumento ontológico de Anselmo, y también a los argumentos geométricos -el concepto puro de triángulo, el de esfera- opta por la alternativa analítica, y por un cierto apriorismo.¹⁹ Mientras que en otros, por caso las *Reglas* y determinados pasajes de las *Meditaciones*,²⁰ la perspectiva es abiertamente sintética en tanto que hay un excedente del atributo sobre su sujeto en el juicio, y a la vez a priori, ya que la idea de Dios preexiste al cogito.

Voy a detenerme en lo que sigue sobre la posición excéntrica que poseen la idea de Dios y la experiencia del cogito, en el contexto del

¹⁸ *Ídem*. Pág. 43.

¹⁹ “Mientras que volviendo a *examinar la idea* que yo tenía de un *Ser perfecto*, encontraba que *la existencia estaba comprendida en ella* de la misma manera que *en la de un triángulo está comprendido que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos, o en la de una esfera que todas sus partes distan igualmente de su centro* o incluso con mayor evidencia aún...” Descartes, R., *Discurso del método*. Ed. Charcas. Buenos Aires, Pág. 163.

²⁰ “...en cierto modo *tengo en mí la noción de lo infinito antes que la de lo finito, es decir, de Dios, antes que de mí mismo*. Pues, ¿cómo sería posible que yo pudiera conocer que dudo y que deseo, es decir que me falta algo y que no soy completamente perfecto, *si no tuviera en mi alguna idea de un ser más perfecto que yo*, en comparación con el cual conociera los defectos de mi naturaleza?”. Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*. Ed. Charcas. Buenos Aires. Pág. 244.

sistema cartesiano. Entendiendo por tal sistema aquello que se cierra con el pasaje del primer al segundo momento del cogito -Milner lo destaca-, y que también se encuentra en las páginas de las *Meditaciones*. Sugiero que nuestra lectura de Descartes debe reconocer el sistema y -en términos de Adorno- su límite inmanente, lo que supone su escisión, su incompletitud. Hay el sistema y un más allá. Quien ha ensayado esta estrategia de lectura crucialmente en el caso cartesiano es Emmanuel Levinas.

Quiero referirme principalmente al último curso de Levinas en La Sorbona que llevó por título “Dios y la ontoteología”, aunque toda su filosofía queda sobredeterminada por esta vuelta a Descartes.

Para comenzar -siempre estamos sobre las líneas de la *Segunda Meditación*- Levinas formula su idea de *diacronía*:²¹ *división de la verdad en dos tiempos*, rechazo de la perspectiva sintética. Aunque debemos agregar enseguida que el rechazo levinasiano alcanza solamente a la síntesis lograda, en el sentido hegeliano de la *Aufhebung*. Se trata en cambio de mantenerse en la vacilación, entre ambos momentos del cogito, tal como sugiere Lacan. Negarse a dar el paso de cierre, sostenerse en el vértigo, antes de la escapada hacia la *res cogitans*. Lo decisivo en Levinas es ese intervalo, el entre dos, que la diacronía nombra, sin superar nunca. Paradojalmente el punto de partida de esta vía filosófica se halla en el propio Hegel, en la *Introducción a la Fenomenología*, en su sorprendente idea de *experiencia*. Levinas concuerda: “Hay que poner en duda la experiencia como origen de todo sentido”,²² hablar de *an-arquía*, de una experiencia estructurada en la tachadura de su origen.

Esta idea de diacronía sirve para poner de manifiesto que la del cogito

²¹ “La tematización de Dios en la experiencia religiosa ha carecido de la desmesura de la intriga del infinito que rompe la unidad del *pienso*. Esta posibilidad de no tener o de eludir la desmesura significa una *división de la verdad en dos tiempos* -el de lo inmediato y el de lo reflexionado-, pero dicha división, que debe incitar a la prudencia, no conduce a la subordinación de uno a otro. En esta división o dualidad, existe una estructura específica del sentido: sentido como *diacronía*, como algo necesariamente en dos tiempos y, *por tanto*, un sentido que rechaza la *síntesis*. Dicha diacronía -coincidir y, a la vez, no coincidir- es quizá lo propio de la trascendencia”. Levinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*. Catedra. Teorema. Madrid, 1993. Pág. 253.

²² *Ídem*. Pág. 250.

es una *experiencia*. Y en Levinas, la experiencia supone un cierto plano de pasividad ilevantable, “pasividad sin igual”. Esta pasividad es la de la precedencia de la idea de infinito: “nació y se produjo conmigo, desde que fui creado”,²³ inequívoca anterioridad de lo infinito.²⁴

Pero el talmudista añade que la insuperable aportación de Descartes “reside en la ruptura de la consciencia, ruptura que no es un rechazo en el inconsciente, sino un desengaño o despertar”.²⁵ Quisiera retener la puesta en contacto de ruptura y desengaño. Recuerde el lector la idea bachelardiana que presenta la verdad como rectificación de un error anterior, idea localizable también en la citada *Introducción* a la *Fenomenología*, donde el movimiento dialéctico supone la transformación del sujeto, del objeto y de la pauta de verdad. La *diacronía* de la verdad en Levinas repite lo anterior en tanto el Dicho debe ser desmentido, y a su vez el Desmentido resultante debe desmentirse de nuevo. El desengaño del cogito, su escisión, quedan marcados en la textualidad cartesiana por la sombra del Gran Engañador, que como en el duelo freudiano cae cubriendo a su agnista: ¿Porqué Dios, finalmente, no habría de ser engañador?

En la escena de la supuesta intimidad de la meditación filosófica, rompe la idea de Dios toda continuidad. Y notemos que la figura bajo la cual adviene la divinidad en las *Meditaciones* es la de *la idea de lo infinito*.

Levinas distingue en esta idea singular los dos tiempos de la diacronía: “Dios *cogitatum* de una *cogitatio*; existe la idea de Dios” y “Dios es aquello que significa lo no contenible por excelencia, lo que sobrepasa toda capacidad”.

Vemos pues que la diacronía para el caso singular de la idea de lo infinito expresa la imposibilidad de síntesis de ambos momentos. “Dios se escapa a la estructura del *cogito cogitatum* y significa aquello que no puede estar contenido. En este sentido pues, la idea de Dios hace estallar el pensamiento que sigue siendo siempre sinopsis o síntesis, encierra siempre una presencia o re-presenta, conduce a la presencia o deja ser”.²⁶

²³ Citado por Emmanuel Levinas. *op. cit.* Pág. 257. De la correspondencia de Descartes.

²⁴ Cfr. cita 20.

²⁵ Levinas, E., *op. cit.* Pág. 254.

²⁶ *Ídem.* Pág. 254.

Volvemos una vez más sobre lo más cercano: el pensamiento. Me atrae el título de Adorno: *Dialéctica negativa*. Claro se trata otra vez del prefijo negativo. El *Un* del *Unendlich*, que Lacan ya repitió con el *Un* del *Unbegriff*. “Todo ocurre como si la negación incluida en el *in*-finito no significase una negación cualquiera sino precisamente la idea de infinito, es decir, el infinito *en mí*”.²⁷ Y aún añade Emmanuel Levinas: leer el *in* del infinito a la vez -de acuerdo a la diacronía- “como un *no* y como un *en*”.

Por eso y volviendo sobre la escena intimista, creo que ni el círculo ni la elipse sirven para figurar -en caso de que el infinito cartesiano pueda figurarse- la filosofía del autor de las *Meditaciones*. Justamente eso pretenden Baas y Zalozyc.²⁸ Quienes con poco creativos esquemas pretenden representar una “suerte de sistema concéntrico” -eso es para ellos la vacilación cartesiana- donde el puesto central, el círculo más interior lo ocupa nada menos que el ego, rodeado en un nuevo cielo por las ideas innatas, y de otros sucesivos hasta llegar al del mundo, el más exterior. “Y en el instante del *cogito*, el límite de la certidumbre está señalado por el *ego* central”.²⁹ Nada de eso, por más que usen el término topología.

Hemos seguido a Levinas hasta el punto de concluir en que precisamente es la existencia de la idea del infinito lo que impide que la estructura del cogito adopte una forma cerrada. Levinas piensa el cogito cartesiano en proximidad al trauma freudiano. Se trata de la experiencia de lo incontenible, de lo imposible de contener, “una especie de traumatismo”, un estallido, una ruptura, que el cogito *sufre*, en una “pasividad más pasiva que cualquier pasividad”.³⁰

²⁷ *Ídem*. Pág. 255.

²⁸ Baas, B., y Zalozyc, A., *Descartes y los fundamentos del psicoanálisis*. Atuel-Anáfora. Buenos Aires, 1994.

²⁹ “Me parece que por la ficción de la duda Descartes construye esta estructura concéntrica que permite al hombre reencontrar el puesto central bajo la forma de pura conciencia de sí. El egocentrismo, en sentido literal, reemplaza al geocentrismo perdido”. Baas, B., y Zalozyc, A. *Op.cit.* Pág. 20. Donde aparece también el esquema de los círculos concéntricos.

³⁰ “La ruptura es una pasividad más pasiva que cualquier pasividad; es una especie de *traumatismo* bajo el cual se habría introducido en mí la idea de Dios. Y esta “introducción en mí” es un *escándalo* en el mundo socrático”. Levinas E., *op. cit.* Pág. 256. La referencia al escándalo socrático alude a las *Migajas* de Kierkegaard, donde la figura de Sócrates

Los autores de *Descartes y los fundamentos del psicoanálisis* toman a partir de la experiencia de la duda la referencia de los *Entretiens sur Descartes*, nada menos que de Alexandre Koyré. Allí se expone la diferencia de fondo que guardan la duda cartesiana y la duda escéptica. Y a la vez se sostiene el gesto de “desafío lanzado a los escépticos” que supone la duda en la obra de Descartes. Recordaré que Hegel en su *Introducción a la Fenomenología del espíritu*, precisamente, toma como contrapunto argumentativo la figura del escéptico. Esta vez con pertinencia Baas y Zaloszyc distinguen un “modelo circular” de argumentación, que asocian con el *dialello* o *círculo vicioso* y consideran como “uno de los principales argumentos escépticos para suspender el juicio”. Para inmediatamente añadir esta vez a propósito de Descartes: “El término de la experiencia de la duda es el límite de una ficción”.³¹

Tal vez la introducción de la idea de ficción no sea desacertada, pero en su pretensión de “corregir la interpretación de Koyré” descubrimos un cierto tropiezo. “De no ser fingida, la duda hiperbólica llevaría irremediablemente al sujeto a la incertidumbre de su ser mismo”.³²

Ahora bien, encontramos en las propias *Meditaciones* suficientes pistas que nos permiten sospechar que su autor tiende hacia esa función vertiginosa de la duda. Porque partiendo de la *obstinación* y de la postura escéptica en la suspensión del juicio,³³ no puede evitar la inmediata caída en la opinión y en el goce del esclavo que resiste a ser despertado de su sueño. No debemos interrumpir la lectura del célebre pasaje de la conclusión de Descartes: “...hay que concluir y tener por establecido que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera *siempre que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu*”.³⁴ Modo por el cual se

ilustra -pensemos en la reminiscencia- el interior no escindido y ajeno a cualquier exterioridad o extrañeza. El círculo absolutamente cerrado.

³¹ Baas, B., y Zaloszyc, A., *op. cit.* Pág. 19.

³² *Ídem.* Pág. 19.

³³ “Me mantendré *obstinadamente unido a este pensamiento*, y si, por este medio, no está en mi poder llegar al conocimiento de alguna verdad, por lo menos está en mi poder *suspender mi juicio*”. Descartes, R., *Meditaciones metafísicas. op. cit.* Pág. 222.

³⁴ *Ídem.* Pág. 224.

insostenible de una mentira continua, la potencia -nietzscheana- de la afirmación *yo miento*: “¿puede no haber una verdad de la mentira?”⁴⁰

En contraposición del libro de Baas y Zalozyc,⁴¹ la experiencia del cogito, la escena de la *Segunda Meditación*, inaugura una modernidad de pensamiento. Y el pensamiento moderno se localiza en el tránsito de la duda a la desesperación recordado por Hegel, pero vigente en Kierkegaard. Rectifico aquí solamente el sentido de lo que dicen, no su dirección, ya que eligen de manera muy acertada sus referencias. También abandono su esquema elíptico, que esta vez cierran en el círculo del foco al *escepticismo* –una postura forzosa pero imposible- mientras colocan al cogito y a Dios en órbita de cometas a su alrededor. Prefiero decir que es el fallido del escepticismo lo que habita al cogito, con la misma certeza con que se me impone -de antemano- la absoluta exterioridad interna de la idea de Dios.⁴²

Justamente, como se mostró antes, la lectura lacaniana juega con la vacilación estructural entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación, vértigo, afanisis⁴³ de eso que queda nombrado por el autor de

⁴⁰ *Ídem*. Pág. 45.

⁴¹ “En términos de Lacan, la duda hiperbólica llevaría a un “punto de desvanecimiento”. *De no ser fingida*, la duda sería vertiginosa, con el vértigo de la más profunda desesperación. Hegel hace notar en parentesco, en la lengua alemana, de los términos Zweifel (duda) y Verzweiflung (desesperación)”. Baas, B., y Zalozyc, A., *op. cit.* Pág. 19.

⁴² Nuestro autores entienden que hay en las *Meditaciones* una “absoluta necesidad de probar la existencia de Dios”, Heidegger ya se mostró sorprendido por el pedir pruebas de la existencia de Dios, Kierkegaard muestra que se prueba cualquier otra cosa menos la existencia. Levinas nos recuerda, por la misma senda, que la existencia de la idea de lo infinito, precede al cogito -lo cual vimos que literalmente sostiene Descartes-, parece que en el afán de trasponer el relevo del círculo por la elipsis, el furor analógico los llevó a pasarse de tono. Véanse las páginas 22 y 23 de *Descartes y los fundamentos del psicoanálisis*. *op. cit.* El torbellino efectivamente forma parte de lo más crucial de la enseñanza cartesiana. Finalmente cito para abandonar a Baas y Zalozyc lo que considero un bocadillo: “Pero lo dicho basta para comprender que la empresa de Lacan podría representar la tentativa última y más elaborada de la *metafísica de la subjetividad*”. *op. cit.* Pág. 39. Espero que se trate de una dificultad en la traducción. Ni la metafísica ni la subjetividad tienen nada que ver con lo que Lacan nombra sujeto.

⁴³ *Aphanisis* quiere decir en griego clásico *desaparición*. Desaparición que diverge entre la supresión de *destruir*, matar y otra modalidad no absoluta de la afanisis: volver *invisible*; *obscurer*; o *callar*.

El verbo sobre el que se forma la palabra también se empleaba con el sentido de destruir, matar.

los *Ecrits* mediante el artificio -heideggeriano- de escribir su letra inicial mayúscula y tachada. Y que además en tanto sujeto de la certeza nos interpela con el enigma de su indiscernibilidad. “Se trata siempre del sujeto en tanto que indeterminado”.⁴⁴

La experiencia escéptica

Quisiera detenerme de nuevo sobre el “camino de la duda o, más propiamente, el camino de la desesperación” en términos hegelianos: “...en él no nos encontramos, ciertamente con lo que se suele entender por duda, con una vacilación con respecto a tal o cual supuesta verdad, seguida de la correspondiente eliminación de la duda y de un retorno a aquella verdad, de modo que a la postre la cosa es tomada como al principio. La duda es, aquí, más bien la penetración consciente en la no verdad del saber que se manifiesta...”.⁴⁵ Hegel está hablando de la conciencia, y el punto alternante de la duda -marcado por su penetración en la no verdad de la conciencia- toma en su acontecimiento la forma de una “serie de configuraciones”, figuras que son las que articulan el libro, crónica del avance de la conciencia hacia la ciencia. Recuerde el lector que la *Fenomenología* fue subtitulada: *Ciencia de la experiencia de la conciencia*.

Retomemos la tesis de Koyré sobre la diferencia entre la duda escéptica y la duda cartesiana. Decía antes que Hegel hace jugar un rol agonal a la figura del escepticismo en su *Introducción*. El pliegue estructural de la conciencia hegeliana, habita la distancia que separa una *nada determinada* de una *nada absoluta*. Esta idea imposible -basta que la piense o la diga para que la difiera- la de una nada absoluta, sostiene el fantasma filosófico del escepticismo. Hegel dice: “...la exposición de la conciencia no verdadera en su no verdad no es un movimiento puramente *negativo*”.⁴⁶ Esta pequeña idea, es lo que enseguida veremos articularse bajo el término *experiencia*.

⁴⁴ Lacan, J., *op. cit.* Pág. 34.

⁴⁵ Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu. Introducción*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 1992. Pág. 54.

⁴⁶ Hegel, G. W. F. *op. cit.* Pág. 55.

Recuerdo esto porque a Lacan lo que le parece debe ameritarse es la *experiencia escéptica*.⁴⁷ Reunir escandalosamente los términos: *escepticismo* y *experiencia*. Hegel lo entiende análogamente. “Se trata, en efecto, del escepticismo que ve siempre en el resultado solamente la *pura nada*, haciendo abstracción de que *esta nada determina* la nada de aquello de lo que es resultado”. Elección hegeliana por el movimiento dialéctico de la conciencia. Nombrado decisivamente bajo el término de *experiencia*.⁴⁸

Bien, este movimiento de la conciencia, conciencia íntimamente extraña, *parasitada* -en términos de Milner- funciona bajo el ritmo de la *negación determinada*.⁴⁹ O dicho de otra manera, el escéptico no puede guardar silencio.

Emmanuel Levinas ha reconocido esta paradoja. Muy cerca por otra parte de la perspectiva de Kierkegaard⁵⁰ quien ha empleado el término griego *skandalídsesthai*, voz pasiva con el sentido de *ser chocado* el pensamiento por el Desconocido, lo imposible de ser pensado.

Levinas deja jugar ese escándalo trágicamente en su filosofía: “el no poder comprender el infinito a través del pensamiento no es una relación negativa, sino una relación con dicho pensamiento -del que no se sabe si se le puede seguir llamando pensamiento-...”.

Debiéramos decir que propiamente hablando se trata, en ambos autores, del fracaso de la categoría de *relación* para decir el vínculo entre

⁴⁷ “El escepticismo no consiste en dudar, de manera sucesiva y enumerable, de todas las opiniones, todas las vías por las que ha intentado deslizarse el camino del saber. Escepticismo es sostener la posición subjetiva *–no se puede saber nada*”. Lacan, J., *op. cit.* Pág. 231.

⁴⁸ “Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará *experiencia*”. Hegel, G.W.F. *op. cit.* Pág. 58.

⁴⁹ “...la relación de esta exposición con el escepticismo, o sea la de que todo resultado que se desprende de un saber no verdadero *no debe confluir en una nada vacía*, sino que debe ser aprendido necesariamente como la nada *de aquello cuyo resultado es*, resultado que contendrá así, lo que el saber anterior encierra de verdadero”. *Ídem.* Pág. 59.

⁵⁰ “La inteligencia no va más allá y sin embargo su sentido de paradoja la empuja a aproximarse y ocuparse, ya que querer describir su relación a ese desconocido negando su existencia no es correcto, porque *el enunciado de esa negación implica precisamente una relación*”. Kierkegaard, S., *Fragmentos filosóficos*. Editorial y Librería La Aurora. Buenos Aires. Pág. 77.

los agonistas de una teología moderna. En un comentario sobre la *Guía de los perplejos*,⁵¹ mostré de qué manera Maimónides entiende la función de la *relación*. Para este autor judío, se trata de una categoría que exclusivamente enlaza términos homogéneos. Solamente aplicable entre términos que pertenecen a un mismo conjunto o a una misma clase. Para el caso de la idea de *experiencia* hegeliana, estructura que se repite en Kierkegaard y por supuesto en Levinas no podemos en rigor hablar entonces de *relación*, ya que entre los términos hay la heterogeneidad más absoluta. En Levinas esto queda indicado por su rechazo a seguir llamando a esto, pensamiento. “¿Cuál es el sentido del traumatismo del despertar en el que el infinito *no puede situarse como correlato* del sujeto *ni hacerse su contemporáneo*? ¿Cómo es concebible la trascendencia como relación, si debe excluir la copresencia definitiva y más formal que cualquier relación garantiza a sus términos? ¿Cómo puede una relación negar a sus términos la contemporaneidad? ¡Es un problema, sin duda, formalmente irresoluble!”.⁵² Formalmente irresoluble, sin dudas, ya que las formas de un pensamiento descompletado por un vector de alteridad que lo *parasita*, tal es la operación atribuible a la modernidad filosófica, van a ser inéditas. Antes hice referencia a las *Meditaciones*, un filosofar en primera persona. Voy a recordar la ironía y la comunicación indirecta en Kierkegaard. Y más cerca nuestro la idea de *huella*. “Una idea que significa en la huella, que no se agota exhibiéndose, que no extrae su sentido de la manifestación. Que rompe con la coincidencia del ser y la apariencia en la que se apoya la filosofía, que rompe la sinopsis. En este sentido, expresa la propia diacronía. Una significación más antigua que la idea memorable que la representación retiene en su presencia”.⁵³

⁵¹ Bianchi, R., *Maimónides y la predicación homónima*. Trabajo presentado durante las *Jornadas de hermenéutica*. Organizadas por el Programa Interinstitucional de Filosofía y Política. Facultad de Humanidades y Artes. Año 2000. Publicado en el N° 3 “La huella y el pensamiento judío”, de revista *Nadja*, Abril del 2001, ediciones de las 47 picas. Rosario.

⁵² Levinas, E., Op.Cit. Pág. 259.

⁵³ Levinas, E., *op. cit.* Pág. 256.

Será a partir de un pensamiento estructurado por la idea de huella -en una escena escrituraria- que la modernidad, y el psicoanálisis en tanto crucialmente el *sujeto* es moderno, deban inventar nuevas formas, destinadas a nombrar y a decir ese “deslumbramiento en que el ojo retiene más de lo que retiene”.

Las ideas en la filosofía de Descartes

El problema de las ideas en la obra cartesiana permitirá a continuación la oportunidad de transitar uno de los mayores puntos de giro de su filosofía. La ruptura con el estilo de la escolástica cristiana, lo vimos en las citas de Regnault, pasa por la diferencia entre una potencia primera, aquí ubicaba la *Suma* medieval, y una potencia indirecta, la *meditación*. Por mi parte entiendo esta separación basada en criterios de tipo formal y estilístico. Para la escolástica “Es imposible que nuestro entendimiento en el presente estado de vida, durante el cual se halla unido a un cuerpo pasible, entienda en acto cosa alguna sin recurrir a las imágenes de la fantasía”.⁵⁴ Mientras que el autor del *Discurso del método* rechaza para las ideas de Dios y del cogito, en tanto *no son imaginables*, sino efecto de la sobredeterminación significativa -Lacan diría que esas ideas quedan determinadas simbólicamente- “esa máxima admitida por los filósofos y las escuelas”,⁵⁵ *nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos*. Para Descartes sería a propósito de esas dos ideas algo análogo a oler sonidos u oler colores con los ojos.

Pero en el contexto de la escolástica, el referente –véase Tomás de Aquino- funciona como punto de partida para la operación del entendimiento. Dejo de lado aquí el desdoblamiento entre entendimiento posible-entendimiento agente. Se trata necesariamente que donde hay un concepto, debió antes haber un referente. Y si bien puede haber conceptos irreales: el unicornio, un círculo cuadrado... antes tuvo que haber una

⁵⁴ Tomás de Aquino. *Suma teológica* Cuestión 84. Art. 7. En *Los filósofos medievales*. Selección de Clemente Fernandez. Tomo II. B.A.C. Madrid, 1979. Pág. 572.

⁵⁵ Descartes, R., *Discurso del método*. *op. cit.* Pág. 164.

captación formalmente fundada en el referente. Pero en Descartes “nunca se confronta una idea con un objeto, sino una idea con otra idea; es en ese nexo que hay realidad objetiva”.⁵⁶ Lo cual trae aparejada la conclusión -anunciada ya por Platón- de que jamás puedo plantear la relación entre un enunciado o una idea y el referente, sino a través de otro enunciado, o de otra idea.

Podemos decir entonces que en tanto estilo filosófico, la *meditación* se basa en un criterio puramente significativo o aún literal -sintáctico- de verosimilitud, como pauta que determina su modo de producción genérico. El modo en que se tienda el nexo entre enunciado y enunciado, entre idea e idea, finalmente una operación literal, una escena de escritura, determinará el fenómeno de la certeza y entonces el *esse* objetivo de las ideas.

Además Descartes reconoce en el juicio -y esto es fundamental- una *falsedad formal*, fuente de nuestros errores, en tanto nuestra voluntad “que no está encerrada dentro de ningún límite”,⁵⁷ es mucho más amplia que nuestro entendimiento. Pero también existe una cierta *falsedad material* que acontece *cuando las ideas representan lo que no es nada como si fuera algo*.⁵⁸ Tanto las ideas como las imágenes nunca dejan de parecernos que representan algo. Si en la filosofía cartesiana hay una caída del referente, el pliegue mismo de la potencia indirecta pone en un primer plano la función de la referencia. La pérdida del referente, su imposible encuentro en términos de Freud, es simultáneo a la potenciación de la *intencionalidad* medieval en el sentido de la referencia. Y recuerdo ahora la tesis de Benveniste: *el referente es imposible, la referencia es necesaria*.

Levinas ha dicho: “L’intencionalité que connaissait la philosophie médiévale reposait sur la distinction entre l’objet mental et l’objet réel. L’intencionalité consistait en la présence d’un objet mental dans la conscience. L’objet mental doublait l’objet réel; mais l’*ens in mente* était -que l’on pense à l’argument de saint Anselme- *una manière inférieure d’exister*”.⁵⁹ Destaco el final de la cita.

⁵⁶ La sugerencia fue hecha por Juan Ritvo, en el marco de sus clases en la Cátedra –entonces- de Epistemología el 10 de Agosto de 1984, en la Facultad de Humanidades y Artes, de la U.N.R.

⁵⁷ Descartes, R., *op. cit.* Pág. 256.

⁵⁸ *Ídem.* Pág. 242.

⁵⁹ Levinas, E., *En découvrant l’existence. Avec Husserl et Heidegger.* Vrin. París, 1945. Pág. 30.

Esto constituye todo el entramado de la extraña elaboración en torno a la sutil distinción en las *Meditaciones metafísicas* entre el *esse objetivo*, *esse formal* y *esse eminente* de las ideas.⁶⁰

Sobre esto pueden sostenerse opiniones divergentes. Por ejemplo Maurice de Gandillac acerca el *esse objetivo* y el *esse intencional*.⁶¹ Jean Wahl, a su turno disiente ligeramente: “Tenemos el *esse objectivum* y el *esse formale*: son dos aspectos de la idea. El *esse objectivum* es el objeto en tanto que está en el pensamiento. Por mi parte no veo que intervenga allí la idea de intencionalidad. Encuentro en esto -y aquí voy a blasfemar un poco-, esto va más lejos que Husserl. Considero que es *la afirmación de una presencia en mí de lo otro*”.⁶²

Son pasajes bellísimos por lo que desocultan. Jean Wahl sostiene que con el *esse objectivum* cartesiano se supera la idea escolástica de intencionalidad. Fracasaría según esta tesis la distinción entre el *objeto mental* y el *objeto real* antes referido por Levinas. Triunfan en Descartes criterios enteramente significantes como pautas no ya de la verdad, sino de verosimilitud. Y quiero insistir sobre *la afirmación en mí de lo otro*, sugerida antes por Jean Wahl. Maurice de Gandillac no sostiene algo diferente cuando dice que es dudoso “que para Descartes el sujeto esté propiamente encerrado en su subjetividad, donde encontraría, por así decir, un simple sistema de signos”.⁶³ Este es nuestro punto. La alteridad, extimidad-interna, es un acontecimiento que sólo ha podido advenir en una filosofía donde el estilo sea el de la marca significante, y de ningún modo el del signo.⁶⁴

⁶⁰ Véase por ejemplo Págs. 240-241. *op. cit.*

⁶¹ “Respecto de la crítica de Husserl a Descartes, quizás no carece de interés observar que el *esse objectivum* de la escolástica al que Descartes se refería sin cargar los términos no es otro que el *esse intentionale*, fórmula que corresponde al *esse in mente* pero no en el sentido de una simple acumulación de imágenes subjetivas”. Intervención de Gandillac, M., *Cahiers de Royamont. Tercer coloquio filosófico*. Paidós, 1968. Pág. 123-124.

⁶² Intervención de Jean Wahl. *Ídem*. Pág. 124-125.

⁶³ Intervención de Maurice de Gandillac. *Ídem*. Pág. 124.

⁶⁴ “El signo y la divinidad tienen el mismo momento de nacimiento. La época del signo es esencialmente teológica. Tal vez nunca *termine*. Sin embargo, su *clausura* histórica está esbozada”. Derrida, J., *De la gramatología*. Siglo XXI. México, 1978. Pág. 20.