

Del Cogito de Descartes al Sujeto del inconsciente de Lacan

Mauricio Ávila Barba

Universidad Autónoma de Querétaro

mauricio40@hotmail.com

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.

Martin Heidegger,

Nietzsche II.

Resumen

Lacan puso en el *centro* del psicoanálisis la *paradójica* vecindad entre éste 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 reconoció que tomó como hilo conductor cierto momento del *Sujeto* que consideró como un correlato esencial de la ciencia: un momento históricamente definido, aquel que Descartes inaugura y que se llama *Cogito*. Lacan también declaró 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 situó el psicoanálisis en su campo *propio* y fundar *debidamente* el inconsciente freudiano.

El objetivo de este trabajo es analizar la relación entre el psicoanálisis y la filosofía, a través de 1. la antropología moderna inaugurada por el *Cogito* cartesiano y 2. la articulación de éste con el psicoanálisis, que realiza Lacan.

Palabras clave: Ciencia, Saber, Antropología moderna, *Cogito* y Sujeto del inconsciente.

Introducción

Manifestar la *paradójica* vecindad entre el psicoanálisis y la filosofía es una compleja. Como apunta Slavoj Žižek, hay, al menos, dos modos de acercarse a la relación que guardan ambas *disciplinas*. Por un lado, 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, aquéllos deben confiar en una serie de presuposiciones conceptuales —la naturaleza de la conducta, de la realidad, etc.—, por lo que el psicoanálisis 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. (*cf.* Žižek 1998, 3-5 y *cf.* Assoun 2005, pp. 129 a 172).

En este trabajo no nos pronunciamos por una de estas posturas. Por el contrario, Michel 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, por ejemplo, ¿cualquier referencia al sujeto freudiano no es externa a la filosofía y, sin embargo, puede decirnos algo sobre el sujeto moderno cartesiano? En este sentido, 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.¹ Empero, también es innegable la recurrencia a Heidegger, a Hegel y a Descartes, en la *formulación* del psicoanálisis lacaniano. En congruencia con lo anterior, este trabajo tiene como objetivo mostrar la *vecindad* entre el *Cogito* de Descartes y el *Sujeto* del inconsciente de Lacan. Para tal efecto, es necesario delimitar una vía de análisis histórico que articule la relación entre la filosofía y el psicoanálisis, para lo cual es necesario definir las *condiciones de emergencia* del psicoanálisis; las cuales, según Foucault, están definidas por la antropología moderna. Para mostrar lo anterior, dividimos este trabajo en dos apartados. En el primero apartado, titulado “Psicoanálisis y filosofía: la antropología kantiana”, detallamos el horizonte histórico de emergencia del psicoanálisis. En el segundo apartado, titulado “Psicoanálisis de Lacan: una *articulación* Freud-Descartes”, exponemos la articulación de Freud y Descartes, que realiza Lacan para la formulación del psicoanálisis.

I. Psicoanálisis y filosofía: la antropología kantiana

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

¹ Este *recurso* no es gratuito. 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 (cfr. Dennett, 1991, pp. 21-42).

psicología una *ciencia*?; cuestión que se puede precisar si ponemos en claro qué entendemos por ciencia (Foucault 1996a, pp. 438 y ss.).²

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 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

² Cfr. Michel Foucault, “Filosofía y psicoanálisis”, <http://www.youtube.com/watch?v=Q9IJ4gpuX7U&feature=related> (último acceso: 22 de septiembre de 2011)

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” (cfr. 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 (cfr. 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 (cfr. 1971, pp. 145 -171; además, cfr. 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 acarrearaba 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.³

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

³ 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.

la necesaria afirmación de la primera proposición de la ciencia y la filosofía: *pienso, luego existo*. Con esta sentencia, el pensamiento –definido como conciencia⁴– 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 (2000, 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 “antropología”. En todo ello ya se ha tomado una particular decisión acerca de la relación del hombre con el ente en cuanto tal ((2000, p. 119).

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.

⁴ 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.

En esta *trama* antropológica de Occidente, en donde queda fincada la centralidad del sujeto, irrumpió el psicoanálisis con el descubrimiento de Freud: el inconsciente *descubierto* 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”.⁵ 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, autotranscendencia 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

⁵ Cfr. Michel Foucault, “Filosofía y psicoanálisis”, <http://www.youtube.com/watch?v=Q9IJ4gpuX7U&feature=related>, (último acceso: 15 de julio 2011).

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).

II. Psicoanálisis de Lacan: una *articulación* Freud-Descartes

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. 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.⁶

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 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

⁶ 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.

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”.

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 certeza y de la afirmación del *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” (Lacan, 1994, p. 30).

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).

Baas y Zolozyc (1990, 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. 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.

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

Zolozyc 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 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 (1990, p. 32). 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.

Conclusión

Foucault nos pone en el camino antropológico para entender las condiciones de emergencia del psicoanálisis: la antropología moderna. Con esto podemos articular no sólo el entramado de la filosofía y el psicoanálisis, sobre todo, podemos entender la referencia de Lacan al *cogito* cartesiano, y la articulación de éste con el psicoanálisis freudiano.

Desde esta horizonte, hay que señalar que, en congruencia con las propuestas históricas de Foucault, nuestro trabajo no sigue una crítica que desaprueba el planteamiento cartesiano del *cogito*; esto en vías de o adherirnos a una mejor propuesta – al inconsciente, al *Dasein* o a la neurociencia—. 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.⁷ 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

⁷ 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 (cfr. Cottet 1988, p.13).

“teórico” como en la *intervención* en tal teórico, a partir de un “afuera” que quiere interpelar e inspeccionar la teoría misma (1973, 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. 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).

Bibliografía

- Assoun, Paul-Laurent (2005). *Freud, la philosophie et les philosophes*. Paris : P.U.F.
- Baas, Bernard et Armand Zaloszc (1990). *Descartes et les fondements de la psychanalyse*, Navarin, Paris,
- Cassirer, Ernst (1984). *La filosofía de la ilustración*, México: FCE.
- Constante, Alberto y Leticia Flores Farfán (coord.), (2006). *Filosofía y psicoanálisis*, Colección Jornadas. México: FFyL, UNAM.
- Cottet, Serge (1988). “Pienso donde no soy, soy donde no pienso”, en Gerard Millar, *Presentación de Lacan*, Buenos Aires: Ediciones Manantial, S. R. L.
- Cresta, Michel, “Penser/Classer : le sujet” (1988). *Littoral, Il court il court, le sujet*, núm. 25, pp.71- 86.
- Dennett, Daniel (1991). *Consciousness Explained*, New York: Back Bay Books/Little, Brown and Company.
- Foucault, Michel (1969) *L'archéologie du savoir*, Paris : Gallimard.
- (1971). “Nietzsche, la généalogie, l'histoire, Hommage à Jean Hyppolite”. Paris. P.U.F.
- (1996a) *Dits et écrits. 1945-1969*. Paris : Gallimard. Tomo I.
- (1996b). *Dits et écrits. 1970-1975*. Paris : Gallimard. Tomo II.
- (2009). *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, México: Siglo XXI editores.
- 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>

Freud, Sigmund (1917) *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, Project Gutenberg's, publicado en 2009. Disponible en <http://www.manybooks.net/titles/freuds2909729097-8.html>

Gadamer, Hans-George (1991a). *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, tomo I.

----- (1991b) *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca, tomo II.

Heidegger, Martin. (2000). *Nietzsche*. Barcelona: Ediciones destino. Tomo II.

Lacan, Jacques, *Autres écrits* (2001). Paris : Éditions du Seuil.

----- (1966). *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil,

Nancy, Jean-Luc y Philippe Lacoue-Labarthe (1973). *La titre de la lettre*, Galilée, Paris.

Rohde, Edwin (1984). *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México: FCE.

Reale, Giovanni (2005). *Historia del pensamiento científico y filosófico*, Barcelona: Editorial Herder, tomo II.

Vayne, Paul (2008). *Foucault. Pensamiento y vida*, Barcelona: Paidós Contextos.

Villoro, Luis (1965). *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centros de estudios filosóficos. México: Publicaciones de Diánoia, Fondo de Cultura Económica.

Zizek, Žižek (1998). *Cogito and the Unconscious*, Durham: Duke University Press.