

Sobre un tipo de psicosis metodológica. (O de un entre Freud y Descartes)

FABIO BURITICÁ TRUJILLO*

Psicoanalista



Sobre un tipo de psicosis metodológica (O de un entre Freud y Descartes)

Resumen

A partir de las consideraciones freudianas acerca de la función intelectual del juicio, de su origen psicológico, de los caracteres comunes y diferenciales de las neurosis y de las psicosis y de su grado de compromiso con la realidad, se aborda el análisis de las “Meditaciones metafísicas” de Descartes, centrado en las implicaciones subjetivas de la aplicación del método de la duda para el acceso al conocimiento claro y distinto de sí, de Dios y del mundo. Se arriba a la consideración de que dicha aplicación del método implica la inducción de un estado al que se denomina “Psicosis metodológica”. Se considera que dicho artificio cartesiano puede ilustrar lo que acontece en el artificio metodológico aplicado en la investigación psicoanalítica.

Palabras clave: duda, investigación, juicio, método, psicosis.

On a Kind of Methodological Psychosis (Or between Freud and Descartes)

Abstract

Drawing on Freud's considerations regarding the intellectual function of judgment, its psychological origin, the common and differentiated characters of neurosis and psychosis, and their degree of commitment to reality, this article analyses Descartes's *Metaphysical Meditations*, focusing on the subjective implications of applying the method of doubt to the search for clear and distinct knowledge of the self, God, and the world. The consideration is reached that such application of the method implies induction into a state that is referred to as “Methodological Psychosis.” It is maintained that the Cartesian artifice may illustrate what happens in the methodological artifice applied to psychoanalytic investigation.

Keywords: doubt, judgment, method, psychosis, research.

À propos d'un type de psychose méthodologique (Ou d'un entre Freud et Descartes)

Résumé

Une analyse des « Méditations métaphysiques » de Descartes est entreprise ici à partir des observations freudiennes sur la fonction intellectuelle du jugement, de sa source psychologique, des aspects communs et différentiels des névroses et des psychoses y et de son degré d'entente d'avec la réalité. Ladite analyse s'adonne à l'examen des implications subjectives de la méthode du doute en tant qu'accès à la connaissance claire et distincte de soi, de Dieu et du monde. C'est ainsi qu'on arrive à penser qu'une telle application de la méthode implique l'induction d'un état qu'on appelle « psychose méthodologique ». Un tel artifice cartésien peut bien illustrer ce qui se passe dans l'artifice méthodologique appliqué dans la recherche psychanalytique.

Mots-clés : doute, jugement, méthode, psychose, recherche.

* e-mail: fabioburitica@hotmail.com

“El porvenir decidirá si la teoría integra más delirio del que yo quisiera o el delirio más verdad de lo que otros creen hoy posible”.

SIGMUND FREUD

Es mi interés adelantar, en el presente trabajo, una serie de consideraciones, a partir del estudio de las *Meditaciones metafísicas*¹ de Descartes, centradas fundamentalmente en las implicaciones subjetivas del método que adoptó para el acceso al conocimiento “claro” y “distinto” de sí mismo, de Dios y del mundo. Trato de mostrar, desde el psicoanálisis, que el método, aplicado a sí mismo, implica la inducción constitutiva de un estado psicótico y la puesta en juego de los correspondientes procesos de restitución. Al resultado de la aplicación consecuente del método me he permitido llamarlo “psicosis metodológica”, del que pretendo desprender algunas ideas en torno al “deber ser y hacer” del método de investigación en psicoanálisis.

Las implicaciones subjetivas del método se apoyan en lo expresado por Lacan² en torno al conocimiento paranoide, derivado de la estructura paranoica del Yo, así como en su afirmación acerca de la existencia de dramas subjetivos, cercanos a la locura³, concomitantes a la resolución de las crisis a que se ven abocadas las ciencias. Pero, más allá de Lacan, encuentran su punto de partida en el propio Descartes, cuando en la primera meditación constata que su negativa, derivada de la duda, a aceptar como cierta la pertenencia de sus manos y de su propio cuerpo, lo acercaría a la situación de los “insensatos” que con sus afirmaciones deforman la realidad: “Son locos, y yo no sería menos extravagante si me determinara por sus ejemplos”⁴. A partir, entonces, de la constatación de que la puesta en juego de su método exige situarse en un campo cercano al de la “locura”, y no arredrándose ante ello, emprende el camino de la duda y de la negación que ha de llevarlo a la afirmación de la existencia de verdades acerca de sí, del mundo y de Dios.

En la primera meditación, que trata “De las cosas que se pueden poner en duda”, Descartes hace ver:

1. Descartes, *Meditaciones metafísicas* (Madrid: Alba, 1987).
2. Jacques Lacan, “La agresividad en psicoanálisis”, en *Escritos II* (México: Siglo XXI, 1979).
3. Jacques Lacan, “La ciencia y la verdad”, en *Escritos I* (México: Siglo XXI, 1979).
4. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 45.

[...] las razones por las cuales podemos dudar en general de todas las cosas y en particular de las cosas materiales, al menos tanto que no tendremos en las ciencias otros fundamentos que los que hemos tenido hasta el presente. Ahora bien, aunque la utilidad de una duda tan general no aparezca en un principio, es sin embargo tan grande que nos libera de toda clase de prejuicio y nos prepara un camino muy fácil para habitar nuestro espíritu a despegarse de los sentidos y, en fin, para que sea posible que no lleguemos nunca a dudar de las cosas que descubramos como verdaderas.⁵

Inicia Descartes la primera meditación exponiendo los motivos que lo inducen a aplicarse “[...] seriamente y con libertad a destruir, en general, todas mis antiguas opiniones”⁶, motivos que se remontan a sus primeros años, a partir de los cuales ha recibido opiniones falsas como verdaderas, y sobre las cuales ha construido un saber que es necesario derrumbar para elaborar sobre fundamentos más firmes el conocimiento. Dicha tarea, al presentársele como inaplazable, le ha demandado el hacerse de condiciones especiales como la liberación de preocupaciones y pasiones y el rodearse de un ambiente propicio de soledad.

En esta meditación, a partir de la puesta en duda del conocimiento proveniente de los sentidos, arriba a la duda sobre su propia existencia, sobre la del mundo natural y sobre la de Dios. Para ello recurre al expediente de comparar la “realidad” del sueño con la de la vigilia, al examen de la existencia de cosas simples y ciertas que fueran el fundamento de cosas compuestas no existentes, como el contenido fantaseado de los cuadros de un pintor, en donde lo único verdadero fuera la existencia de los colores, y al estudio sobre la existencia del mismo Dios. El resultado de dicha pesquisa lo conduce a la necesidad de asumir la duda total sobre la verdad de todo lo existente:

[...] estoy obligado a confesar que no hay nada de cuanto creía antes verdadero de lo que no pueda dudar de alguna manera, y no por inconsideración o ligereza, sino por razones muy poderosas y consideradas con madurez, de suerte que en lo sucesivo debo abstenerme menos atentamente de dar crédito y más a lo que sería manifiestamente falso, si quiero encontrar algo cierto y seguro en las ciencias.⁷

Luego de considerar la existencia de opiniones antiguas y arraigadas que, a pesar de ser dudosas, comportan un componente de probabilidad, adopta deliberadamente la posición de asumirlas como enteramente falsas e imaginarias, con el fin de acceder progresivamente a un juicio “[...] no dominado por malos hábitos y apartado del camino recto que lo puede conducir al conocimiento de la verdad”⁸. Siendo consecuente con lo anterior, se determina a la tarea de negar la realidad a todo lo existente, considerándolo solo como ilusión proveniente, no de Dios, sino de un genio maligno, astuto



5. *Ibíd.*, 35.

6. *Ibíd.*, 44.

7. *Ibíd.*, 48.

8. *Ibíd.*, 49.

y todopoderoso. Por esta misma vía vislumbra la posibilidad de suspensión total del juicio, que se identifica con la puesta en ejercicio de la duda total:

Yo supondría, pues, no que Dios —que es muy bueno y que es fuente soberana de verdad—, sino que cierto genio maléfico, no menos astuto y falaz que poderoso, ha empleado toda su industria en engañarme; pensaría que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las demás cosas exteriores no son nada más que ilusiones y ensueños de que se ha servido para tender trampas a mi credibilidad; consideraría que yo mismo carezco de manos, de ojos, de carne, de sangre, que no poseo ningún sentido, pero que creo falsamente tener todas esas cosas; permanecería obstinadamente ligado a ese pensamiento, y si con ese medio no está en mi poder el llegar al conocimiento de verdad alguna, *al menos sí está en mi poder el suspender mi juicio. Por ello tendré buen cuidado de no dar crédito a ninguna falsedad y prepararé mi espíritu para todas las asechanzas de ese gran engañador tan bien que, por poderoso y astuto que sea, no podrá nunca imponerme nada.*⁹

Interesa retener de la anterior cita la voluntad expresa de no dejarse engañar por el “genio maléfico” y la certeza en el logro de su cometido, ya que con ello configura un Otro del engaño con el cual se batirá en pos de la constitución del Otro de la Verdad, garante de todo lo verdaderamente existente. De la misma manera, subrayamos su declaratoria del poder de suspensión del juicio, ya que es el elemento que permitirá el enlace con planteamientos psicoanalíticos y el análisis de las implicaciones subjetivas de tal posición metodológica. Para ello nos permitiremos una amplia cita de Freud en donde se especifica la función intelectual del juicio y su origen psicológico:

Dado que la misión de la función intelectual del juicio es negar o afirmar contenidos ideológicos, las consideraciones que preceden nos conducen al origen psicológico de esta función. Negar algo en nuestro juicio equivale, en el fondo a decir: esto es algo que me gustaría reprimir. El enjuiciamiento es el sustitutivo intelectual de la represión, y su “no”, un signo distintivo de la misma, un certificado de origen, algo así como el *made in Germany*. Por medio del símbolo de la negación se libera el pensamiento de las restricciones de la represión y se enriquece con elementos de los que no puede prescindir para su función.

La función del juicio ha de tomar, esencialmente, dos decisiones. Ha de atribuir o negar a una cosa una cualidad y ha de conceder o negar a una representación la existencia en la realidad. La cualidad sobre la que ha de decidir pudo ser, originariamente, buena o mala, útil o nociva. O dicho en el lenguaje de los impulsos instintivos orales más primitivos: esto lo comeré o lo escupiré. Y en una transposición posterior más amplia:

9. *Ibíd.*, 49. Las cursivas son más.

esto lo introduciré en mí, y esto lo excluiré de mí. O sea: debe estar en mí o fuera de mí. El yo primitivo, regido por el principio del placer, quiere introyectarse todo lo bueno y expulsar de sí todo lo malo. Lo malo, lo ajeno al yo y lo exterior son para él, en un principio, idénticos.

La otra decisión de la función del juicio, la referente a la existencia real de un objeto representado, es un interés del yo real definitivo que se desarrolla partiendo del yo inicial regido por el principio del placer (examen de la realidad). No se trata ya de si algo percibido (un objeto) ha de ser o no acogido en el yo, sino de si algo existente en el yo como representación puede ser también vuelto a hallar en la percepción (realidad). Como puede verse, es esta, de nuevo, una cuestión de fuera y de dentro. Lo irreal, simplemente representado, subjetivo, existe solo dentro; lo otro, real, existe también fuera. En esta evolución ha dejado ya de tenerse en cuenta el principio del placer. La experiencia ha enseñado que lo importante no es solo que una cosa (objeto de satisfacción) posea la cualidad “buena” sino también que exista en el mundo exterior, de modo que pueda uno apoderarse de ella en caso necesario. Para comprender este proceso hemos de recordar que todas las representaciones proceden de percepciones y son repeticiones de las mismas. Así, pues, originalmente, la existencia de una representación es ya una garantía de la realidad de lo representado.¹⁰

Como hemos visto, se postula el juicio de atribución como dependiente del principio del placer, y el de existencia, enlazado con el principio de realidad. Ambos, conjuntados, constituyen en estadios muy tempranos la subjetividad que campea sobre el mundo de lo real.

Encontramos, en Descartes, consideraciones que bien podríamos enmarcar en los dos tipos de juicio planteados por Freud, cuando analiza la confusión proveniente de adscribir, como procedentes de la naturaleza, contenidos falsos o verdaderos que solamente derivan del ejercicio adecuado o inadecuado del espíritu:

Pero, a fin de que no haya nada en esto que no conciba claramente, debo precisamente definir lo que entiendo propiamente cuando digo que la naturaleza me enseña algo [...]. Ahora bien, esta naturaleza me enseña a huir de las cosas que causan en mí el sentimiento del dolor y a acercarme a las que me producen algún sentimiento de placer, pero no veo que aparte de esto me enseñe sino que de estas diferentes percepciones de los sentidos no debemos jamás deducir nada concerniente a las cosas que están fuera de nosotros sin que el espíritu las haya examinado madura y atentamente, pues es, según me parece, solo al espíritu y no al compuesto de espíritu y cuerpo al que corresponde conocer la verdad de esas cosas.¹¹



10. Sigmund Freud, “La negación”, en *El yo y el ello* (Madrid: Alianza, 1978), 156.

11. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 119.

Coincide, pues, Freud con Descartes en la apreciación del papel del placer y del displacer en la configuración del juicio de atribución y en la reserva de otra instancia para la formulación, verdadera o falsa, del juicio de existencia: la conciencia para Freud y el espíritu para Descartes. Partir del juicio de atribución sobre la realidad del mundo no es garantía de la verdad de su existencia.

[...] antes bien veo que, tanto en esto como otras cosas semejantes, he acostumbrado a pervertir y confundir el orden de la naturaleza, ya que si esas sensaciones o percepciones solo han sido puestas en mí para significar a mi espíritu qué cosas son convenientes o perjudiciales al compuesto del cual forma parte, y si hasta aquí han sido suficientemente claras y distintas, me sirvo de ellas como si fuesen reglas seguras con las cuales pudiera conocer inmediatamente la esencia y la naturaleza de los cuerpos que están fuera de mí, de la cual sin embargo no me pueden enseñar nada que no sea muy oscuro y confuso.¹²

Pareciera que, en la posición metodológica adoptada por Descartes, el énfasis estuviera puesto en relieves, en los juicios de atribución, más que el carácter placentero o displacentero de los objetos a los que se aplica, su condición de verdad o falsedad. No otra es su posición tendiente a asumir en su espíritu solo aquellas ideas que, por su carácter claro y distinto, ostentan el rango de verdad; y de rechazar todas aquellas que, por ser dudosas, se ve obligado a asumir como falsas.

Su duda inicial total parte de la desvalorización de los conocimientos procedentes de los sentidos, los que primariamente nos informan sobre la bondad o maldad de los objetos que nos impresionan y de los cuales tenemos memoria en cuanto representación. La *suspensión de todo juicio* sobre lo que se le aparece como existente y verdadero tiende a desbrozar el camino que le permita hacer juicios de atribución sobre la verdad de los contenidos de su pensamiento, a partir de los cuales pueda, con toda certeza, formular los correspondientes juicios de existencia. Esta misma suspensión de todo juicio es lo que enlaza su posición metodológica con lo que, en psicoanálisis, conocemos como estructura psicótica.

Para Lacan, el origen de la psicosis se explica por la puesta en juego del mecanismo de la “forclusión”, diferente del de la represión, consistente en el repudio por parte del sujeto de un significante fundamental: el del Nombre-del-Padre. Este significante es el que introduce al sujeto en el orden de lo simbólico, al desplazarlo de la relación metonímica e imaginaria con su madre, permitiéndole, a la vez, el despliegue del juicio de atribución y de existencia:

La “forclusión” o repudio no efectúa ni el juicio de existencia ni la negación y solo el símbolo permanece; pero este pierde, debido a la ausencia de su relación con el

12. *Ibíd.*, 120.

significado, su verdadero valor de significante, de símbolo. No es nada más que una imagen tomada en su valor de realidad. Lo imaginario se ha convertido en lo real.¹³

Freud propone lo que denomina su fórmula genética para precisar los caracteres comunes y diferenciales de las neurosis y de las psicosis, haciendo énfasis en el grado de compromiso que comportan respecto de la realidad:

[...] advertimos que podríamos completar nuestra fórmula genética sin abandonarla. La neurosis de transferencia corresponde al conflicto entre el yo y el superyó, y la psicosis al conflicto entre el yo y el mundo exterior [...]. La afirmación de que las neurosis y las psicosis nacen de los conflictos del yo, con sus distintas instancias dominantes, esto es, que corresponden a un fracaso de la función del yo, el cual se esfuerza, sin embargo, en conciliar las distintas exigencias, precisa aún de nuevas investigaciones para ser completada.¹⁴

Para el fin propuesto, el esclarecimiento de las implicaciones subjetivas del método de la duda cartesiana, en cuanto instauración de lo que he denominado “psicosis metodológica”, considero autorizado desatender lo que en forma puntual se señala como sus factores desencadenantes, es decir, los conflictos entre instancias psíquicas —yo, ello y superyó—, para centrar exclusivamente el análisis en el conflicto entre el yo y el mundo exterior y en las consecuencias respecto a la consideración y manejo de la realidad por parte del yo, habida cuenta de que tal psicosis se configura fundamentalmente como un dispositivo metodológico. No obstante, nos sorprendemos al constatar en ella correspondencias formales con las psicosis propiamente dichas, con el camino que puede llevar a su remisión y con el proceso originario por medio del cual se constituye la subjetividad sin que estas correspondencias velen sus elementos diferenciales. Continuamos, por lo tanto, apoyándonos ampliamente en Freud:

Podría ahora esperarse que en la génesis de la psicosis se desarrollase algo parecido al proceso que tiene efecto en la neurosis, aunque, naturalmente, entre otras instancias; esto es, que también en la psicosis se hiciesen visibles dos avances, el primero de los cuales arrancararía al yo de la realidad, mientras que el segundo tendería a enmendar el daño y restablecería a costa del ello la relación con la realidad. Y, efectivamente, observamos en la psicosis algo análogo: dos avances, el segundo de los cuales tiene un carácter de reparación; pero luego la analogía se convierte en una coincidencia mucho más amplia de los procesos. El segundo avance de la psicosis tiende también a compensar la pérdida de realidad, pero no a costa de una limitación del yo, como en la neurosis a costa de la relación con la realidad, sino por otro camino mucho más independiente; esto es, mediante la creación de una nueva realidad exenta de los



13. Anika Rifflet-Lemaire, *Lacan* (Barcelona: Edhasa, 1971), 368.

14. Sigmund Freud, “Neurosis y psicosis”, en *El yo y el ello* (Madrid: Alianza, 1978), 148.

motivos de disgusto que la anterior ofrecía. Así, pues, este segundo avance obedece en la neurosis y en la psicosis a la misma tendencia, apareciendo en ambos casos al servicio de las aspiraciones del poder del ello, que no se deja dominar por la realidad. En consecuencia, tanto la neurosis como la psicosis son expresión de la rebeldía del ello contra el mundo exterior o, si se quiere, de su incapacidad para adaptarse a la realidad, diferenciándose mucho más entre sí en la primera reacción inicial que en la tentativa de reparación a ella consecutiva [...]. Esta diferencia inicial se refleja luego en el resultado. En la neurosis se evita, como huyendo de él, un trozo de la realidad, que en la psicosis es elaborado y transformado. En la psicosis, a la fuga inicial sigue una fase activa de transformación, y en la neurosis, a la obediencia inicial, una ulterior tentativa de fuga. O dicho de otro modo, la neurosis no niega la realidad; se limita a no querer saber nada de ella. La psicosis la niega e intenta sustituirla. Llamamos normal o “sana” una conducta que reúne determinados caracteres de ambas reacciones; esto es, que no niega la realidad, al igual que las neurosis, pero se esfuerza en transformarla, como la psicosis. Esta conducta normal y adecuada conduce naturalmente a una labor manifiesta sobre el mundo exterior y no se contenta, como en la psicosis, con la producción de modificaciones internas; no es autoplástica, sino aloplástica.

En la psicosis, la elaboración modificadora de la realidad recae sobre las cristalizaciones psíquicas de la relación mantenida hasta entonces con ella; esto es, sobre las huellas mnémicas, las representaciones y los juicios tomados hasta entonces de ella y que la representaban en la vida anímica. Pero esta relación no constituía algo fijo e inmutable, sino que era transformada y enriquecida de continuo por nuevas percepciones. De este modo, se plantea también a la psicosis la tarea de procurarse aquellas percepciones que habrían de corresponder a la nueva realidad, consiguiéndolo por medio de la alucinación [...]. En la psicosis, el trozo de realidad rechazado trata probablemente de imponerse de continuo a la vida anímica, como en la neurosis el instinto reprimido, por esta razón surgen en ambos casos las mismas consecuencias.¹⁵

Podemos ubicar el primer avance que Freud señala como característico de la psicosis, y que consiste en una retracción de la realidad, en la primera meditación de Descartes, cuando, por una suspensión total de su juicio, duda de la existencia de todo y, por ende, de las atribuciones que le corresponderían, por lo que la duda recae sobre cristalizaciones psíquicas tales como recuerdos, representaciones y juicios, obedeciendo al disgusto de sentirse en un mundo pleno de opiniones falsas sobre el cual se edificaban falsas certezas.

En este primer avance, ubicable en la primera meditación, también se insinúa el deseo de procurarse nuevas percepciones en cuanto marcadas por la carencia de

15. Sigmund Freud, “La pérdida de la realidad en la neurosis y en la psicosis”, en *El yo y el ello* (Madrid: Alianza, 1978), 162.

confusión e indistinción. La instalación de esta nueva realidad no se realiza por medio de la alucinación, como en las psicosis propiamente dichas, sino por intermedio del ejercicio del espíritu que se aplica a la “creación” de una realidad diferente a la anterior, en cuanto signada por las cualidades de claridad y distinción.

El segundo avance planteado por Freud, tendiente a la reparación de la realidad, se inicia, propiamente en Descartes, en la segunda meditación, cuando “[...] el espíritu que, usando de su propia libertad, supone que no existen las cosas de cuya existencia tiene la menor duda, reconoce que es absolutamente imposible que sin embargo él no exista, lo cual también es de gran utilidad, ya que por este medio hace con facilidad distinción de las cosas que le pertenecen, es decir, a la naturaleza intelectual, y de las que pertenecen al cuerpo”¹⁶. Dicho avance continúa a través de las meditaciones restantes, para culminar en la sexta con la recuperación de la realidad:

Y debo rechazar todas las dudas de estos días pasados como hiperbólicas y ridículas, particularmente esa incertidumbre tan general concerniente al sueño, que no podía distinguir de la vigilia, pues ahora encuentro una notable diferencia: que nuestra memoria no se puede jamás relacionar y unir nuestros sueños unos con otros y con toda la sucesión de nuestra vida así como acostumbra a unir las cosas que nos acontecen estando despiertos [...]. Pero cuando percibo cosas de las cuales conozco claramente de dónde vienen y dónde están y el tiempo en que se me presentan, y puedo sin ninguna interrupción enlazar el sentimiento que tengo de ellas con la sucesión del resto de mi vida, estoy completamente seguro de que las percibo despierto y no durante el sueño. Y no debo de ninguna manera dudar de la verdad de estas cosas si, después de haber apelado a todos mis sentidos, a mi memoria y a mi entendimiento para examinarlas, no he consignado nada a través de ninguno de ellos a lo cual repugne lo que me ha sido aportado por los otros. Pues del hecho de que Dios no es engañoso se sigue necesariamente que no me engaño en ello.¹⁷

La recuperación de la realidad que se inicia con la meditación segunda presenta una discordancia con el proceso normal de subjetivación del ser humano, pues en este el juicio de existencia correspondiente al principio de realidad se apunala sobre el primario juicio de atribución proferido sobre objetos placenteros o displacenteros, mientras que en aquella el juicio de existencia sobre sí mismo solo es posible por la atribución de la voluntad de engaño, y no de verdad, de un ser maligno:

Me he persuadido de que no había nada en el mundo, que no había cielo, ni tierra, ni espíritus ni cuerpos: ¿no me he persuadido también, pues, de que yo existía? Ni muchos menos; yo existo, sin duda, si me he persuadido o simplemente he pensado en algo. Mas hay un no sé qué engañador muy poderoso y astuto que emplea toda



16. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 35.

17. *Ibíd.*, 127.

su industria en engañarme siempre. No hay, pues, ninguna duda de que yo existo si me engaño; y aunque él me engañe tanto como quiera nunca podrá hacer que yo no exista en tanto que yo piense ser algo. De suerte que, tras haberlo pensado bien y haber examinado detenidamente estas cosas, hay que concluir y tener por constante que esta proposición: soy, existo, es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncio o la concibo en mi espíritu.¹⁸

Se establece de esta manera el primario juicio de existencia sobre sí, aunque las atribuciones que le correspondan aún sean ignoradas. Es una primaria verdad, por su claridad y distinción, que solo puede constituirse en confrontación con el engaño representado en el genio maligno, y vehiculizarse por medio de una proposición pronunciada o concebida.

Solo el juicio puede expresar la verdad o falsedad: “Pues aunque haya observado antes que es solamente en los juicios donde se puede encontrar la falsedad verdadera y formal, se puede no obstante encontrar en las ideas una cierta falsedad material, a saber, cuando representan lo que no es nada como si fuese algo”¹⁹.

Constituida la certeza sobre la existencia de sí mismo, se aboca a la construcción de las condiciones que le permitan la formulación del juicio de atribución correspondiente a su existencia: “Mas todavía no conozco con claridad lo que soy, estando seguro de que existo, de suerte que de ahora en adelante es preciso que me cuide mucho de no tomar imprudentemente alguna otra cosa por mí mismo y así no dejarme confundir en este conocimiento, que yo mantengo que es más cierto y evidente que cuantos he adquirido con anterioridad”²⁰.

Emprende, entonces, la tarea de reexaminar sus anteriores convicciones sobre sí mismo a partir de las consideraciones en torno al cuerpo y al alma, hasta arribar a un atributo que se le presenta con claridad como el que en propiedad corresponde a su ser:

[...] otro es pensar, y encuentro aquí que el pensamiento es un atributo que me pertenece; él solo no podría existir, separado de mí. Soy, existo, esto es verdad, pero ¿cuánto tiempo?: tanto mientras pienso, pues tal vez, si fuera posible hacer que cesara totalmente de pensar, cesaría al mismo tiempo de ser. Ahora no admito nada que no sea necesariamente verdadero; no soy, pues, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido. Ahora bien, soy una cosa verdadera y verdaderamente existente, pero ¿qué cosa? Lo he dicho: una cosa que piensa [...]. Mas ¿qué es entonces lo que soy? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Una cosa que duda, que entiende, “que concibe”, que afirma, que niega, que desea, que no desea, que imagina y que siente.²¹

18. *Ibíd.*, 52.

19. *Ibíd.*, 74.

20. *Ibíd.*, 53.

21. *Ibíd.*, 56.

Arriba, así, a la conjunción del juicio de existencia y del juicio de atribución, asumiéndose de manera cierta como sujeto. A partir de aquí está allanado el sendero para la recuperación de Dios, en cuanto garante de la verdad de la existencia del mundo y de sí. Si hasta este momento la búsqueda de la verdad estaba mediada por la posibilidad de escapar al engaño agenciado por el genio maléfico, ahora que ya posee una verdad cierta, en cuanto conocimiento claro y distinto de su existencia y de su atributo fundamental, puede emprender la tarea de demostración de la existencia clara y distinta del Dios no engañador, del Dios fundamento de todas las verdades. Esta demostración, al igual que la de su propia existencia, toma la vía del lenguaje, o más precisamente, el camino de la restitución de ese significante que lo precede y que se le impone, significando la infinitud y la eternidad:

Por consiguiente, no queda más que la idea de Dios en la que haya que considerar si hay algo que no haya podido venir de mí mismo. Por el *nombre* de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, sabia, todopoderosa y por la cual yo mismo y todas las restantes cosas que existen (si es cierto que hay cosas que existen) han sido creadas y producidas.²²

No sería aventurado adelantar que el empeño de Descartes por demostrar la necesidad de la existencia de Dios encubre la búsqueda y demostración fundamental de la existencia de la Verdad. Que prima en él, más que la necesidad de la existencia de Dios, la atribución de verdad que le corresponde:

Y así reconozco con gran claridad que la certeza y la verdad de toda ciencia depende del solo conocimiento del *verdadero* Dios, de suerte que antes de que lo conociese no podía saber perfectamente ninguna otra cosa. Y ahora que lo conozco tengo el medio de adquirir una ciencia perfecta respecto a infinidad de cosas, no solamente a las que están en él sino también a las que pertenecen a la naturaleza corporal en tanto que puede servir de objeto a las demostraciones de los geómetras, a cuya existencia no se ponen reparos.²³

Si el esfuerzo por demostrar la existencia de Dios se subsume en el empeño por conocer la Verdad, se podría plantear en Descartes la articulación entre Deseo y Verdad, asumiendo la voluntad como expresión del deseo. De esta manera, las *Meditaciones* tenderían fundamentalmente al logro de tal articulación y todo su trabajo estaría orientado por el Deseo de la Verdad.

Al examinar sus facultades, constata que la voluntad desborda en perfección a las restantes, siendo sus propiedades las que le indican su semejanza con Dios:



22. *Ibíd.*, 76.

23. *Ibíd.*, 105. *Cursivas del autor.*

De la misma manera, si examino la memoria o la imaginación, o cualquier otra facultad que haya en mí, no encuentro ninguna que no sea muy pequeña y limitada y que en Dios no sea inmensa e infinita. Solamente experimento en mí la voluntad o la libertad del franco arbitrio tan grande que no concibo la idea de otra más amplia y extensa, de suerte que es ella principalmente la que me hace conocer que poseo la imagen y semejanza de Dios. Pues aunque incomparablemente mayor en Dios que en mí, sea en razón del conocimiento y del poder que se hallan junto con ella y que la hacen más firme y eficaz, sea en razón del objeto en tanto que abarca y se extiende infinitamente a muchas cosas, no me parece, sin embargo, mayor si la considero formal y precisamente en sí misma, pues consiste solo en que podemos hacer o no hacer la misma cosa, es decir, afirmar o negar, perseguir o huir la misma cosa, o más bien consiste solo en que, para afirmar o negar, perseguir o huir las cosas que el entendimiento nos propone, obramos de tal suerte que no sentimos que ninguna fuerza exterior nos fuerce a ello.²⁴

Solo por la posesión de una voluntad formalmente semejante e igual a la de Dios, pudo aplicarse a la puesta en duda inicial de la existencia de Aquel que la posee en grado sumo. Solo por la existencia del deseo insaciable de verdades que aquélla recubre, pudo empeñarse en la búsqueda de la Verdad que opera como fundamento de las mismas. Verdad que se le insinúa, pero que a la vez se le escapa, por el hecho de que el hombre no puede contener su voluntad dentro de los límites de su conocimiento finito. Interpretando a Descartes, el hombre, como intermediario, se debatiría entre su deseo casi infinito de acceder a la Verdad y el carácter ineluctablemente finito del saber sobre ella: “[...] es preciso confesar que la vida del hombre está sujeta a errar con gran frecuencia en las cosas particulares y, en fin, es preciso reconocer la imperfección y debilidad de nuestra naturaleza”²⁵.

Con lo planteado hasta aquí considero que he esbozado el contenido de aquello que di en llamar “psicosis metodológica”, a propósito de las posibles implicaciones subjetivas del método propuesto y asumido por Descartes. He señalado su carácter de artificio metodológico, lo cual la diferencia de las psicosis propiamente dichas. He mostrado sus analogías formales con las etapas tempranas de la constitución de la subjetividad y con los procesos desencadenantes de los estados psicóticos. He indicado el camino gracias al cual se opera el proceso de restitución de la realidad perdida con un carácter más pleno y con un más profundo conocimiento del sujeto implicado en el artificio.

Queda solo rescatar algunos elementos que puedan ser transferidos al campo de los interrogantes que, desde el psicoanálisis, se hacen en torno al quehacer investigativo orientado desde él. El artificio psicoanalítico sería expresión de un procedimiento

24. *Ibíd.*, 90.

25. *Ibíd.*, 128.

metodológico conducente a una situación limítrofe con la locura, desde donde se accede al saber sobre ella sin que el movimiento de restitución de la realidad revista carácter alucinatorio. Desde este espacio, la realidad no se alucina, pero la teoría que da cuenta de la misma, necesariamente es delirante.

Para terminar, considero conveniente expresar algunas presunciones acerca del sentimiento experimentado por Descartes como consecuencia de la aplicación de su método.

A pesar de que en la parte introductoria nos ilustró acerca de la soledad que se procuró, como condición para el buen desarrollo de su tarea investigativa, no se aventuró arriesgar que dicha condición, a más de seguir siéndola, devino situación límite y catastrófica, al asumirse solo como duda pura en un no-cuerpo, en un no-espíritu y en un no-espacio ni-tiempo.

No podrá argüirse el carácter no extremo y no único de su experiencia, a partir de la consideración de que solo consistió en la puesta en juego de un artificio metodológico, si asumimos que no solo con el método operamos sobre la realidad, sino que también, y tal vez en mayor medida, el método opera sobre nosotros.

Si la práctica clínica en el campo de las psicosis nos informa sobre las experiencias angustiantes provenientes de la vivencia del cuerpo fragmentado y sobre la presencia de alucinaciones en donde pretendidos perseguidores y/o seductores acechan al sujeto, ninguna hasta ahora ha reportado la reducción del sujeto a una duda inubicable. Tal vez, en este contexto, cobre sentido la afirmación de Descartes de que el hombre es un intermediario entre el ser y la nada. Intermediario que no posee el estatuto del ser, pero tampoco el del no-ser; que no tiene asidero ni en lo infinito ni en lo finito; que no posee un cuerpo para gritar su angustia; y que, tal vez, duda de su existencia. Quizás por ello, en las meditaciones, la angustia no se referencia.

A más de tres siglos y medio de vivida y comunicada parcialmente su experiencia, es un deber para con su memoria pretender prestar nuestra voz a la angustia innumerable que la acompañó. Esperamos que en ese no-lugar y en ese no-tiempo en los que Descartes decidió situarse, no lo aborde la duda de acoger nuestra voz, por sospechar en ella una no-certeza.



BIBLIOGRAFÍA

- DESCARTES. *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alba, 1987.
- FREUD, SIGMUND. "La negación". En *El yo y el ello*. Madrid: Alianza, 1978.
- FREUD, SIGMUND. "La pérdida de la realidad en la neurosis y en la psicosis". En *El yo y el ello*. Madrid: Alianza, 1978.
- FREUD, SIGMUND. "Neurosis y psicosis". En *El yo y el ello*. Madrid: Alianza, 1978.
- FREUD, SIGMUND. *Paranoia*. Madrid: Alianza, 1971.
- LACAN, JACQUES. "La agresividad en psicoanálisis". En *Escritos II*. México: Siglo XXI, 1979.
- LACAN, JACQUES. "La ciencia y la verdad". En *Escritos I*. México: Siglo XXI, 1979.
- RIFFLET-LEMAIRE, ANIKA. *Lacan*. Barcelona: Edhasa, 1971.

