

Reflexiones sobre Descartes. La meditación anti-cartesiana de Enrique Dussel frente al sujeto con locura de Slavoj Žižek

Reflections on Descartes. The anti-Cartesian meditation of Enrique Dussel in front of the crazy subject of Slavoj Žižek

Carlos Humberto Contreras Tenzohua
UAEM
Cuernavaca, México

Resumen: Este trabajo se propone analizar algunos aportes de Descartes a la filosofía y las reflexiones que sobre él hicieron Enrique Dussel y Slavoj Žižek. Entre los principales aportes de Descartes estuvieron el método y el *cogito*, y mientras Dussel critica ambos aspectos, Žižek se centró más en las cuestiones del *cogito*. La finalidad es examinar las distintas conclusiones que sobre un mismo filósofo hicieron ambos pensadores, y como lejos de encontrar puntos de encuentro, se pueden encontrar varios desacuerdos sobre un filósofo.

Palabras clave: método, cogito, abstracción, locura.

Abstract: This paper aims to analyze some contributions of Descartes to philosophy and the reflections made about it by Enrique Dussel and Slavoj Žižek. Among the main contributions of Descartes were the method and the cogito, and while Dussel criticizes both aspects, Žižek focused more on cogito issues. The purpose is to examine the different conclusions that both thinkers made about the same philosopher, and as far from finding points of encounter, several disagreements can be found about a philosopher.

Keywords: method, cogito, abstraction, madness.

Reflexiones sobre Descartes. La meditación anti-cartesiana de Enrique Dussel frente al sujeto con locura de Slavoj Žižek

Reflections on Descartes. The anti-Cartesian meditation of Enrique Dussel in front of the crazy subject of Slavoj Žižek

Maestro Carlos Humberto Contreras Tenzohua
UAEM
Cuernavaca, México

Introducción

Las reflexiones sobre Descartes, así como las críticas hacia su trabajo han marcado a la filosofía por generaciones. Mientras existen quienes se han distanciado de su pensamiento, todavía hay quienes defienden sus aportes, y ese es el caso de las dos reflexiones que sobre él hicieron tanto Enrique Dussel como Slavoj Žižek. En este trabajo, en primer lugar, se examinarán los principales aportes de Descartes, para después exponer las meditaciones que Enrique Dussel hizo sobre el filósofo francés, en las que buscó tomar distancia de él, y para ello hizo una crítica tanto histórica como de su biografía; además de la crítica de su método y de su *cogito*. Posteriormente se analizarán las reflexiones de Žižek sobre Descartes, en las que a diferencia de Dussel, considera que el aporte de Descartes se mantiene, y que es importante reflexionar sobre cómo la experiencia del cogito se repite en la actualidad. Antes de cada reflexión sobre Descartes, se describirán brevemente los aportes teóricos de Enrique Dussel y de Slavoj Žižek, para así entender el porqué de sus posturas frente a Descartes. La finalidad consiste en ver que la lectura que se tenga de un filósofo tiene mucho que ver con la propia postura de cada autor, más allá de las intenciones que dicho filósofo pudo haber tenido.

1. Algunos aspectos sobre los aportes teóricos de Rene Descartes

La filosofía de Descartes gira principalmente alrededor del método, su fin es proporcionar un fundamento a partir del cual poder investigar sin temor a caer en el error. El método consiste en erradicar los prejuicios, los conocimientos adquiridos, así como toda enseñanza, para poder

forjar algo nuevo. La duda es el principal método de Descartes, con el cual incluso exige desconfiar de los sentidos así como de los recuerdos. Al comenzar a reflexionar sobre el método, Descartes dice: “Me propuse arrancar de mi espíritu todas las ideas que me enseñaron, para sustituirlas con otras si mi razón las rechazaba o para reafirmarme en ellas si las encontraba a su nivel” (Descartes, 2012, p. 15). Esto es, antes de decir algo sobre el conocimiento, o sobre lo que es posible conocer, primero hay que deshacerse de todos los pensamientos que se tengan, pues lo que Descartes quería era establecer un conocimiento que partiera de sí mismo, y no de lo que le hubieran enseñado antes sus maestros: “(...) mi propósito es el de levantar el edificio de mis ideas y de mis creencias sobre un cimiento exclusivamente mío” (Descartes, 2012, p.15).

¿De dónde venía el interés de Descartes de crear algo que fuera sólo suyo? Particularmente Descartes deseaba partir de un cimiento suyo, ya que según él las mejores construcciones son aquellas que las dirige un solo arquitecto, y no aquellas que son dirigidas por varios. El conocimiento que Descartes había tenido, eran enseñanzas de otras personas, y eran los cimientos de esas personas, no las de Descartes. Si quería conocer algo nuevo, era preciso partir de sus propios hallazgos y no de los impuestos por alguien más. En ese aspecto podríamos considerar que Descartes percibía los conocimientos que había adquirido como: “(...) menesterosas de un suelo, de un cimiento que los entes son, pues, son captados como esencialmente caedizos, frágiles, inconsistentes que las asegure” (Sánchez, 2013, p. 62), de tal manera que para evitar seguir tratando a los entes como frágiles e inconsistentes era preciso deshacerse de ellos, y la manera de hacerlo era dudando.

La duda aparece como tema fundamental tanto en sus *Meditaciones Metafísicas*, como en el *Discurso del Método*. El método de Descartes es el siguiente:

El primero de estos preceptos, consistía en no recibir como verdadero lo que con toda evidencia no reconociese como tal, evitando cuidadosamente la precipitación y los prejuicios, y no aceptando como cierto sino lo presente a mi espíritu de manera tan clara y distinta que acerca de su certeza no pudiera haber la menor duda. El segundo, era la división de cada una de las dificultades con que tropieza la inteligencia al investigar la verdad, en tantas partes como fuera necesario para resolverlas. El tercero, ordenar los conocimientos, empezando siempre por los más sencillos, elevándome por grados hasta llegar a los más compuestos, y suponiendo un orden en aquellos que no lo tenían por naturaleza. Y el último, consistía en hacer enumeraciones tan completas y generales, que me dieran la seguridad de no haber incurrido en ninguna omisión (Descartes, Discurso, p.17).

En el método, Descartes sugiere comenzar dudando por todo aquello que se tenga por verdadero, y si bien después sugiere tanto las divisiones de la investigación, así como también toma en cuenta las dificultades, no obstante al final vuelve a sugerir la duda para así evitar errores en la investigación. La lección es que sólo con la duda se podrá construir un conocimiento sólido, y sólo mediante ella se pueden evitar los errores. Aquí, sin embargo, cabe destacar que la duda es usada con el fin de establecer un cimiento a partir del cual se podrá investigar, y que cuando ese cimiento quede constituido, la duda se dejará de lado:

Puesto que la tarea consiste en buscar el fundamento, la duda -entendida como indefinición, indecisión- sólo persiste mientras se mantiene la búsqueda. Una vez hallado el fundamento, la duda forzosamente se disipa. Por consiguiente, la duda no vale por sí misma, sino que está subordinada a un determinado objetivo, que es justamente disolverse (Sánchez, 2013, p. 66).

Así pues, con Descartes se tiene un método que está hecho para generar algo y posteriormente desaparecer. En las *Meditaciones metafísicas*, es donde Descartes razonó de forma más profunda sobre la duda como principio. En dicho texto su duda es radical, pues afirma:

Todo lo que hasta ahora he tenido por verdadero y cierto ha llegado a mí por los sentidos; algunas veces he experimentado que los sentidos engañan; y como del que nos engaña una vez no debemos fiarnos, yo no debo fiarme de los sentidos. (Descartes, 2012, p.61)

Comienza dudando de los sentidos, considera que todo lo que provenga de ellos es falso, y con ello supone al mundo exterior como frágil y carente de solidez. Descartes no puede confiar en la fragilidad, requiere de algo sólido sobre lo cual poder construir algo, y nuevamente, al igual que en el método recurre a la duda para destruir toda la fragilidad sobre la que se cimenta su realidad, sus creencias y sus conocimientos adquiridos:

Supongo que todos los objetos que veo son falsos; me persuado de que nada ha existido de lo que mi memoria, llena de falsedades, me representa; pienso que carezco de sentidos; creo que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar son ficciones de mi espíritu. ¿Qué hay, pues, de digno de ser considerado como verdadero? (Descartes, 2012, p.65).

Así pues se deshace de todo lo que tiene en su mente, e incluso da por hecho que su cuerpo y lo que éste siente es todo falso. Queda reducido a algo, a un ente que no es un cuerpo, que no es materia, que es otra cosa menos algo concreto, entendiendo por concreto algo que se material. Mención aparte merece el hecho de que al poner en duda todo, el individuo se confronta consigo mismo, y de repente ya nada es lo que le había parecido, con esto, lo que hubiese creído se desvanece, y con ello el individuo también, hasta el hecho de no poder

reconocerse; si bien Descartes habla en términos epistemológicos, no obstante cuando analicemos a Žižek, veremos cómo su lectura del francés sí toma en cuenta la cuestión de la identidad individual, y por eso en su reflexión la duda cartesiana es capaz de barrer con la identidad de un individuo.

En ese momento, es cuando Descartes comienza a preguntarse sobre lo que es, pues ya que su cuerpo ni sus memorias son verdaderos, entonces ¿qué clase de ente es y si acaso es? Es decir, si es verdad que existe. Se responde así:

(...) yo era, puesto que me he persuadido o he pensado algo. Pero hay un no sé qué muy poderoso y astuto que emplea toda su industria en engañarme siempre. No hay duda de que soy, si él me engaña; y me engañe todo lo que quiera, no podrá hacer que yo no sea en tanto piense ser alguna cosa. De suerte, que después de pensar mucho y examinar cuidadosamente todas las cosas, es preciso concluir que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, siempre que la pronuncio o la concibo en mi espíritu (Descartes, 2012, pp.65-66).

Aquí inicia su argumentación sobre el genio maligno, que es un ente más poderoso que él, que lo manipula y lo engaña, Descartes, que en ese momento ni siquiera sabe si es algo o no. Así, la argumentación de Descartes se vuelve interesante, pues dice que si lo manipula es porque es algo, y que no importa ni cómo lo engañe ni cuánto lo engañe, puesto que lo que importa es que es algo, y con eso existe. Pero sólo existe mientras piensa, y si deja de pensar, deja de existir. Por eso es que terminó diciendo: *cogito ergo sum*, pienso por lo tanto existo. Finalmente Descartes afirma: “(...) no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento, una razón (...)” (Descartes, 2012, p.66).

En las siguientes meditaciones, Descartes sigue argumentando a favor del *cogito*, y además argumenta a favor de Dios y de la duda, pues dice que Dios no necesita dudar para existir, puesto que es un ser perfecto, mientras que el cogito es un ser imperfecto, y por eso requiere de la duda para establecer un cimiento sólido a partir del cual conocer y razonar. Por supuesto, la teoría cartesiana rompió con paradigmas del pensamiento y abrió espacios para nuevas problemáticas filosóficas. A continuación se examinará desde las perspectivas de Dussel y Žižek.

2. La crítica de Enrique Dussel a Rene Descartes.

A lo largo de sus diferentes obras, Enrique Dussel defiende las tesis de la filosofía de la liberación, teoría a la que describe como: “(...) un discurso filosófico desde la periferia, desde

los oprimidos” (Dussel, 2011, p. 76). Una de las máximas preocupaciones de Enrique Dussel fue darle a la periferia, sobre todo a América Latina, una filosofía a partir de las cuáles pensar sus problemas, pero sobre todo para formar parte de un proyecto para la liberación política y económica de toda la región.

Desde el punto de vista de Enrique Dussel, Latinoamérica se ha visto conquistada, dominada y saqueada por más de cinco siglos, tanto por Europa como por Estados Unidos, quienes han usado el terror y la guerra para mantener tal estado de dominación. Dussel piensa que tal dominación parte de un:

(...) *ego conquiro* (yo conquisto, protohistoria del *ego cogito*), situando a los otros pueblos, a las otras culturas, y con ello a sus mujeres y sus hijos, los dominó dentro de sus propias fronteras como cosas o útiles manipulables bajo el imperio de la razón instrumental (Dussel, 2011, p. 19).

Bajo tal *ego conquiro*, no fue raro que el imperio creyera, y siga creyendo, que: “(...) los habitantes de la periferia no son humanos (...) se les puede matar y corromper como conejitos de laboratorio. Ésta es la praxis del imperialismo; la praxis es la realidad.” (Dussel, 2011, p. 123), por tal razón no sienten culpa cuando se les aniquila, o cuando se les expolia en todos sus recursos. Cuando se aniquila a los habitantes de la periferia, se usa contra ellos: “La guerra expansiva [que] es la realización última de la praxis de la dominación; es la dominación en estado puro” (Dussel, 2011, p. 100). Con tal forma de operar, el imperio se mantiene dominando, y consigue su fin principal: “(...) reduce al otro al no-ser” (Dussel, 2011, p. 100). Tanto Europa como Estados Unidos se hicieron poderosos al dominar a América Latina, Asia y África. Para seguir siendo poderosos deben procurar mantener a esos continentes en la nada.

Tal *Ego Conquiro* dio para Dussel como resultado el *Ego Cogito* de Descartes. Así pues la práctica de la dominación, dio como resultado una filosofía que justificaba la dominación. Afirma Dussel:

Esa ontología eurocéntrica no surge de la nada. Surge de la experiencia práctica de dominación sobre otros pueblos, de la opresión cultural sobre otros mundos. Antes que el *ego cogito* hay un *ego conquiro* (el “yo conquisto” es el fundamento práctico del yo pienso”) (Dussel, 2011, p. 19)

Así pues, según Dussel toda filosofía que surja de la práctica de la dominación terminará sirviéndole como fundamento. Por eso para nuestro autor es de vital importancia que surja una filosofía que sirva de fundamento para la liberación latinoamericana, una filosofía que no sea presa de una ontología de la dominación:

Contra la ontología clásica del centro, desde Hegel hasta J. Habermas, por nombrar lo más lúcido de Europa, se levanta un contradiscurso, una Filosofía de la liberación de la periferia, de los oprimidos, de los excluidos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar, el silencio interpelante sin palabra todavía (Dussel, 2011, p. 42).

Para Dussel la filosofía es de suma importancia para todo proyecto político, pues puede formar las categorías que sirven para crear fundamentos, sobre los cuales se sostiene tal proyecto político. Si un país de la periferia quiere emprender su camino de liberación, no puede usar, sin crítica de por medio, a la filosofía europea pues: “La ontología y la filosofía del centro justifican la acción de los poderes centrales y de los ejércitos imperiales” (Dussel, 2011, p. 94), mientras que: “En el nivel internacional o mundial la alienación de los pueblos periféricos se produce por el imperialismo; filosóficamente lo funda la ontología europeo-estadunidense (...)” (Dussel, 2011, p. 122)

El proyecto filosófico de Dussel es al mismo tiempo un proyecto político, que busca que la periferia, pero sobre todo América Latina, pueda liberarse de la opresión política y económica. Es necesario un gran movimiento político que mueva al pueblo, para que éste se libere. Se necesita una filosofía que le sirva de base, y para ello Dussel desarrolló una filosofía de la liberación que es el:

(...) pensamiento crítico radical desde la alteridad de muchos rostros oprimidos y excluidos: los de las mujeres, de las razas no-blancas, de los ancianos y los niños, de los marginales y los inmigrantes, de los obreros y los campesinos, de los indígenas y las culturas negadas, de los países periféricos del capitalismo trasnacional globalizado (...) (Dussel, 2011, p. 15).

Es en ese momento que Dussel hace una crítica radical de la filosofía europea, pero no para negarla de tajo, sino para examinar cómo esta ha contribuido a la dominación sobre América Latina. Para Dussel, el principal deber de la filosofía de la liberación es: “Vislumbrar el origen de la Modernidad con «nuevos ojos» (...) situarse fuera de la Europa germano-latina y verla como un observador externo («comprometido» evidentemente, pero no desde un «punto cero» de la observación)” (Dussel, 2008, p. 157).

Hegel y Descartes han sido objeto, como indicamos líneas atrás, de la crítica dusseliana. Son varios los filósofos que dan por hecho que: “(...) el nacimiento del proyecto filosófico de la modernidad puede ser ubicado, sin temor a equivocarnos, en los primeros trabajos desarrollados por Descartes en torno a la naturaleza del conocimiento humano.” (Quintana, 2018, p. 104). Dussel se opone a tal visión, añadiendo a la crítica anterior vinculada con el *ego conquiro*, el hecho de que a Descartes se le considere el padre de la modernidad

filosófica, sin pensar que antes del francés hubo otros filósofos que marcaron el camino de la razón y el sujeto: “(...) la Modernidad no comienza filosóficamente con Descartes, y éste debe ser situado como el gran pensador del segundo momento de la Modernidad temprana (...)” (Dussel, 2008, p. 194). Antes que Descartes hubo otros filósofos, que tuvieron similares preocupaciones teóricas y metodológicas. Enrique Dussel piensa particularmente en:

(...) Pedro de Fonseca (1528-1597), como uno de los creadores en Portugal de la llamada «escolástica barroca» (1550-1660) (...) De 1548 a 1551 estudió en Coimbra, donde comenzó a enseñar desde 1552. Los Comentarios a la *Metafísica* de Aristóteles (1577) es su obra más famosa. Sus escritos fueron publicados, en repetidas ediciones (hasta 36 veces su comentario a la *Metafísica*), en Lyon, Coimbra, Lisboa, Colonia, Venecia, Maguncia o Estrasburgo. Aunque no fue obra personal de Fonseca, él formó el equipo de jesuitas (entre ellos Marcos Jorge, Cipriano Soares, Pedro Gomes, Manuel de Góis y otros) que se propuso modificar completamente (Dussel, 2008, p. 169).

La razón que lleva a Dussel a pensar en Fonseca como alguien que se anticipó a Descartes, fue que él, así como su equipo de jesuitas, se preocupó en gran manera por el método, así como por la manera más efectiva de resolver problemas y aclararlos. Para Pedro de Fonseca:

(...) el «orden metódico tiene tres objetivos: solucionar problemas, revelar lo desconocido y aclarar lo confuso» (...) teniendo al método matemático como ejemplar, lo que le conduce a un «esencialismo tópico-metafísico» sui generis, que de alguna manera anticipa el método cartesiano. (Dussel, 2008, p. 169).

Es en el *Discurso del método* donde Descartes se preocupó por las cuestiones sobre la claridad en las investigaciones, pero en efecto, antes que él hubo quienes ya se habían preocupado por esos problemas. Dussel piensa que mucho tuvo que ver el hecho de que Portugal, de donde era Pedro de Fonseca, estaba en pleno proceso de colonización de América, y eso le permitía tener otra clase de contactos y descubrimientos que el resto de Europa todavía no tenía. Para Dussel, tanto España como Portugal y sus conquistas en América fueron la primera fase de la modernidad:

La incorporación de este nuevo continente a Europa significa una ruptura mayor en la historia de la Cristiandad latino-germánica. Nace así propiamente la Modernidad, el primer imperio moderno, el colonialismo y el capitalismo propiamente dicho. América hispana (no la anglosajona) es la periferia de donde procede la riqueza originaria que se acumulará como capital. La plata y el oro, el trabajo de los indígenas explotados en la hacienda y la mita, y de los esclavos africanos comprados para las producciones tropicales, se acumula en Europa (junto al exiguu plusvalor del obrero europeo). Por España, Europa comienza a ser «centro» de su primera «periferia» colonial. Estaríamos en el «Imperio-mundo» (World-Empire) de Wallerstein. Se trata de la primera fase de la Modernidad temprana (Dussel, 2007, p. 200).

Con todo eso, pudieron desarrollar la filosofía a un nivel más alto, con nuevas metodologías. Por eso Dussel insistentemente se opone a pensar en Descartes como el padre de la modernidad filosófica: “El 1637 de *Le Discours de la Méthode* publicado en los Países Bajos, desde un orden dominado ya por la burguesía triunfante, no sería el origen de la Modernidad sino su segundo momento.” (Dussel, 2008, p. 194).

Unido a lo anterior, Dussel considera necesario retrotraerse momentáneamente a la biografía de Descartes, para así poner de relieve que su pensamiento filosófico no surge de la nada, sino que hay factores históricos determinantes que contribuyen a su desarrollo. Primero que nada Descartes estudió en La Flèche:

(...) el español vasco Ignacio de Loyola (que nace casi con la Modernidad en 1491, un año antes del «descubrimiento del Atlántico» occidental por Colón, y que muere en 1556, cuarenta años antes del nacimiento de Descartes), estudiante en filosofía en París, fundó colegios para formar filosóficamente a clérigos y jóvenes nobles o de estamentos acomodados burgueses. En 1603 fueron llamados los jesuitas por el rey Enrique (después de haber sido expulsados de Francia en 1591), fundando el colegio de La Flèche en 1604, alojado en un enorme palacio (cuatro hectáreas cuadradas) donado a los padres por el mismo rey. La formación según el Concilio de Trento (el concilio que «moderniza» a la Iglesia Católica racionalizando todos sus aspectos) era completamente «moderna» en su *ratio studiorum*” (Dussel, 2008, p. 160).

Dussel observa cómo desde el catolicismo, ya se practicaba un análisis filosófico y racional muy moderno para su época, y que eso va en contra de quienes piensan que la modernidad es un fenómeno puramente protestante. Al contrario, en dicha escuela:

Cada jesuita constituía una subjetividad singular, independiente, moderna, sin cantos ni oraciones en el coro de una comunidad como en el caso de los monjes benedictinos medievales, realizando diariamente un individual «examen de conciencia.» (Dussel, 2008, p. 160).

Es decir, ya el ritual religioso no era en grupo ni era simplemente una práctica material, era más bien un ritual que conllevaba una práctica racional, mental e individual. Era un encuentro del individuo consigo mismo. Dussel cree que ello le ayudaría a Descartes a formular posteriormente su teoría del *cogito ergo sum*, pues además Descartes debía hacer tal práctica diariamente:

(...) el joven Descartes debía cada día en tres oportunidades retirarse en silencio, reflexionar sobre su propia subjetividad, y «examinar» con extrema claridad y autoconciencia la intención y el contenido de cada acción, las acciones cumplidas hora por hora, juzgando lo actuado bajo el criterio de que «el hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios (Dussel, 2008, p. 160).

Si bien, Descartes reflexionaba para establecer contacto con Dios, lo cierto es que también reflexionaba pensándose como una subjetividad, y eso sí que era un gran avance para el pensamiento moderno. Tal práctica que Descartes llevó a cabo, le hace pensar a Dussel que:

En todos los momentos del «argumento cartesiano» pueden observarse influencia de sus estudios con los jesuitas. Desde la reflexión radical de la conciencia sobre sí misma en el ego cogito, hasta el «salvataje» del mundo empírico gracias al recurso del Infinito (...) (Dussel, 2008, p. 161).

Por esa razón es que Dussel se opone a pensar en la modernidad como algo de simple inspiración protestante. Ya el catolicismo, al menos con los jesuitas, mostró una gran capacidad para el razonamiento, por ello, no se puede entender la modernidad sin la influencia del catolicismo, pero tampoco sin la influencia de la colonización de América llevada a cabo por España y Portugal. Una prueba de eso, es: “La primera obra filosófica que estudia [Descartes] (...) la denominada *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez, publicada en 1597, un año después del nacimiento de Descartes” (Dussel, 2008, p. 160). Francisco Suárez (1548-1617) fue un filósofo español, que además también fue jesuita, con lo que se confirma que la filosofía de Descartes no habría sido posible sin su formación jesuita, o al menos eso es lo que Dussel quiere decir. Descartes aprendió lógica gracias a la colonización de América, la prueba es que Descartes aprendió lógica de:

(...) la *Logica mexicana sive Commentarii in universam Aristotelis Logicam* (publicada en Köln en 1606, año en el que Descartes entraba al colegio de La Flèche) del filósofo mexicano Antonio Rubio (1548-1615)¹⁷. ¡Quién hubiera pensado que «Cartesio» estudió la parte dura de la filosofía, la Lógica, la Dialéctica, en una obra de un filósofo mexicano! (Dussel, 2008, p. 161)

Los esfuerzos teóricos de Dussel intentan poner en evidencia la importancia de América Latina en la historia mundial, pero también en el desarrollo filosófico, por ello es que desarrolla unas *Meditaciones Anti-cartesianas*, no para desechar a Descartes, sino para mostrar cómo fue posible Descartes, y cómo es que América Latina también influyó en él. Dussel se opone a pensar a Descartes como alguien que hizo una ruptura completa con el pasado filosófico. Eso para Dussel no es posible, de hecho, él considera que parte de los argumentos cartesianos se inspiraron en los argumentos de otros filósofos anteriores como Agustín de Hipona:

Descartes había leído y se había inspirado en Agustín, lo que no quita el sentido novedoso y profundo de su argumento —que no sólo refuta al escéptico, sino que funda la subjetividad en ella misma, intención completamente ausente en Agustín, que debía fundarla en Dios, y además nunca como subjetividad solipsista en el caso del cartaginés (Dussel, 2008, p. 163).

De acuerdo a Charles Taylor, Agustín se retiró antes que el francés al ámbito de la interioridad:

El vuelco de Agustín hacia el yo fue un vuelco hacia la reflexividad radical; y fue eso lo que hizo que el lenguaje de la interioridad fuera tan irresistible. La luz interior es la que brilla en nuestra presencia ante nosotros mismos; la que es inseparable del hecho de que seamos criaturas con un punto de vista de primera persona. Lo que la diferencia de la luz exterior es precisamente lo que hace que la imagen de la interioridad sea tan imponente: ilumina el espacio en el que yo estoy presente ante mí mismo (Taylor, 1996, p. 14).

Como dice Dussel, las reflexiones de Descartes partían de un antecedente, es impensable considerar que un filósofo pueda romper completamente con el pasado, y considera que con Descartes sucede lo mismo. Ahora bien, más allá del método cartesiano, considera como principal aportación cartesiana su reflexión sobre el cogito, su capacidad de abstraerse, incluso de lo material, así como el pensar en la posibilidad de deshacerse de todos los prejuicios. Y es precisamente en ese punto donde Dussel encuentra los principales problemas de Descartes:

Descartes enfrentó una aporía que nunca podrá solucionar. Por una parte, necesitaba que el ego del ego cogito fuera un alma independiente de toda materialidad, de toda extensión. El alma era para Descartes una res, pero «cosa» espiritual, inmortal, substancia separada del cuerpo (Dussel, 2008, p. 164)

Esto resulta problemático, porque pretende fijar un punto de partida indubitable para el conocimiento, y, al parecer, lo consigue. Lo cierto es que al obtenerlo, produce un ente inmaterial, el cual no obstante debe ser capaz de conocer lo material. ¿Cómo es posible que algo inmaterial conozca algo material, que sea su punto de partida? Según Dussel:

El cuerpo era la mediación necesaria. Caía así en un círculo: para abrirse a un mundo exterior necesita como presupuesto la unión del cuerpo y el alma; pero la unión del cuerpo y el alma se fundaba en el presupuesto de un mundo exterior al que nos abrimos por los sentidos, la imaginación y las pasiones que han sido puestos en cuestión por el cogito (Dussel, 2008, p.164).

Así pues, con eso llegaría la problemática del cuerpo y de la mente, ambos son entes distintos, que no obstante se mantienen en comunicación, pero ¿cómo puede tener lugar tal unión entre mente y cuerpo? Para Dussel, Descartes intentó algunos recursos demasiado dubitables, por ejemplo, ubicar en la glándula pineal el lugar orgánico de coincidencia entre mente y cuerpo: “La primera es: ¿cómo puede comunicarse una máquina física con una substancia inmaterial? La hipótesis de los «espíritus animales» (transportados por la sangre) que en la «glándula pineal» se unen al cuerpo no era convincente” (Dussel, 2008, p. 165). Todavía hoy se discute si realmente hay una distinción entre mente y cuerpo, y si es que vale la pena seguir pensando en esos términos.

Además de lo anterior, Dussel criticará también a Descartes por haber propuesto un ente abstracto, sin características concretas:

Esa pura máquina no advertirá su color de piel ni de raza (evidentemente Descartes sólo piensa desde la raza blanca), ni obviamente su sexo (igualmente piensa sólo desde el sexo masculino), y es la de un europeo (no dibuja ni se refiere a un cuerpo colonial, de un indio, de un esclavo africano o de un asiático) (Dussel, 2008, p. 165).

Descartes hizo un ente con razón, pero sin características, y en dicha indeterminabilidad, Dussel observó lo que sería:

(...) el comienzo de todas las abstracciones ilusorias del «punto cero» de la moderna subjetividad filosófica y de la constitución del cuerpo como mercancía cuantificable con un precio (como acontece en el sistema de la esclavitud o del salario en el capitalismo) (Dussel, 2008, p. 165).

Descartes no fue para Dussel el comienzo de la modernidad filosófica, pero sí fue el comienzo del: “(...) paradigma solipsista de la conciencia, del ego cogito, inaugura su desarrollo arrollador, desbastador, durante toda la Modernidad europea posterior y llegará muchas veces modificado hasta Hume, Kant, Hegel, J. P. Sastre o P. Ricoeur” (Dussel, 2008, p.194). Así pues, Descartes construyó el ente racional a partir del cual Europa dominaría el mundo. Es por ello que Dussel, en su filosofía de la liberación, parte de reflexiones anti-cartesianas, que sean capaces de razonar sobre el paradigma del que parte la dominación del imperio anglosajón-europeo, para con ello formar una filosofía que pueda ir en su contra, pero sin caer en el irracionalismo.

3. La locura como camino a la razón, Žižek ante el cogito cartesiano

Slavoj Žižek hace crítica de la ideología en sus diferentes obras a partir de la teoría psicoanalítica de Lacan. Él no cree que la ideología sirva para ocultar la realidad, sino que la ideología es parte de la realidad, donde: “La Realidad es una construcción de la fantasía que nos permite enmascarar lo Real de nuestro deseo” (Žižek, 2012, p. 76). Así pues, la realidad es fantasía, depende de la fantasía para operar. Con ello la labor de la ideología “(...) no es ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad, sino ofrecernos la realidad social misma como una huida de algún núcleo traumático” (Žižek, 2012, p.76). Ese núcleo traumático es lo real. Mientras la realidad opera con imágenes, lo real no es nada tangible, es una especie de agujero que se lo traga todo, incluyendo a las imágenes, y con ello a la realidad.

Para Žižek, la realidad no es algo que encontramos fácticamente ahí delante de nosotros, como bien podría pensarse desde un empirismo burdo, sino que ésta se encuentra mediada, sobre todo por la ideología. En virtud de ello, para que la realidad sea posible:

(...) algo debe ser excluido de ella; es decir, la “realidad”, como la verdad, por definición, nunca está completa”. *Lo que el espectro oculta no es la realidad, sino lo “primordialmente reprimido” en ella, el X irrepresentable sobre cuya “represión se funda la realidad misma* (Žižek, 2004, pp.31-32).

A juicio de Žižek, lo real es el capitalismo, que se desarrolla a través de la acumulación de plusvalía, a la par que mantiene a los dominados en su lugar. Con la ideología, se le da a los dominados un conjunto de imágenes que determinan el acceso del oprimido a la realidad, Teniendo lugar, en este acceso mediato-ideológico, el dominio del explotado. En este orden de ideas, una crisis del ámbito ideológico implica una crisis de realidad para el oprimido:

Cuando el marco fantasmático [ideológico] se desintegra, el sujeto padece una “pérdida de la realidad” y comienza percibirla como un universo “irreal” de pesadilla, sin ningún fundamento ontológico firme. Este universo de pesadilla no es “puro fantasma”, sino por el contrario, *lo que subsiste de la realidad cuando la realidad queda privada de su sostén en el fantasma [ideológico]* (Žižek, 2011, p.63).

El individuo no puede vivir sin ideología, la necesita para reconocerse, así como para conocer el mundo. El problema es que por medio de ella se le domina y se le somete, y es en ese punto donde el individuo debe razonar y pensar en cómo liberarse de la ideología dominante.

Ahora bien, es en ese punto en el que Žižek se pregunta por la pertinencia de la locura, y cómo la locura es parte de la razón, y con ello también forma parte del cogito cartesiano. De hecho, la única forma en que el cogito cartesiano pudo surgir de acuerdo a Žižek, fue por la experiencia de la locura total, del completo alejamiento del mundo social. Al ver las reflexiones sobre Descartes y su *cogito*, su argumento da cuenta de un ente que es una: “(...) subjetividad desgajada de todo contexto.” (Quintana, 2018, p. 108), y por todo contexto se refiere a cualquier contacto social con el mundo. Al comenzar a reflexionar sobre Descartes, Žižek trae a colación el tema del cogito como un ente independiente del sujeto y de su identidad, y ejemplifica el tema de la siguiente forma:

En uno de los episodios más perturbadores de la serie de televisión Alfred Hitchcock presenta, «El ojo de cristal», Jessica Tandy interpreta a una mujer solitaria que se enamora perdidamente de un guapo ventrílocuo, Max Collodi. Cuando, a solas en sus aposentos, reúne el valor de dirigirse a él, le declara su amor y se acerca para abrazarlo, y entonces descubre que en sus manos sostiene la cabeza de madera de un maniquí. Ella se echa hacia atrás horrorizada, y entonces el «maniquí» se levanta y se quita una máscara; vemos entonces la cara de un viejo enano triste, que salta sobre la mesa, y que le pide

desesperadamente a la mujer que se marche; el ventrílocuo es de hecho el maniquí, mientras que el horrible maniquí es en realidad el ventrílocuo. Es el órgano «muerto» separable, el objeto parcial que está efectivamente vivo, y cuya marioneta muerta es la persona «real», está simplemente viva, una máquina de supervivencia, un «animal humano», mientras que el sujeto que en realidad habla mora en el complemento aparentemente «muerto». En otras palabras, cuando un ser humano habla, no es esta presencia corporal concreta la que habla, sino una entidad espectral que está dentro de ella, un «fantasma en la máquina» más real que la realidad corporal de la persona en cuestión (Žižek, 2014, pp. 85-86).

Žižek pretende exponer el modo en que el cogito es un ente independiente del cuerpo humano, pero al mismo tiempo es un ente que controla al humano. Es, pues, una especie de parásito, que de alguna forma u otra, mueve al humano, pero no como si fuera el núcleo auténtico del humano, sino como una especie de invasor que se apodera del humano y lo domina:

(...) el sujeto pensante no es el alma que está presente en el cuerpo, sino un intruso ajeno, un homúnculo que habla a través de él. (...) el cogito cartesiano no es la forma sustancial de un cuerpo, sino que más bien designa el proceso puro de pensamiento sin propósito: «Pienso, luego existo» (Žižek, 2014, p.86).

Ese ente que domina al humano es independiente de él. Y cuando Žižek dice que ambos son diferentes, se refiere a que ese ente no surgió junto al cuerpo humano, no surgió ya dado, sino que se originó a partir de una: “experiencia existencial muy precisa de autoretiro radical, de suspender la existencia de toda la realidad que me rodea en una ilusión que se desvanece, que es célebre en el psicoanálisis (como retiro psicótico) así como en el misticismo religioso” (Žižek, 2014, p. 86). Tal ente parasitario que es el *cogito*, sólo pudo surgir por medio del completo retiro de la realidad, de la absoluta negación con respecto a lo que sucede exteriormente. Tal experiencia es propia de la modernidad, donde un sujeto tiende a volverse un ente sin contacto con alguien más. Por supuesto, tal idea de Descartes siguió influyendo a filósofos posteriores:

(...) esta idea se utilizó en el pensamiento básico de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854), el gran idealista alemán para quien, antes de ser reivindicado como el médium del Mundo racional, el sujeto es la «falta de ser infinita» -«unendliche Mangel an Sein»-, el violento gesto de contracción que niega a todo ser fuera de sí mismo. Esta idea también forma el núcleo de la noción de locura de Hegel: cuando Hegel determina que la locura es un retiro del mundo real, el cierre del alma en sí misma, su «contracción», la ruptura de sus vínculos con la realidad externa, rápidamente concibe este retiro como una «regresión» en lo relativo al «alma animal» (Žižek, 2014, p.87)

Así pues, el surgimiento del sujeto como un ente razonable, fue acompañado de la locura que se unía a tal individuo con razón. Fue así que locura, razón y sujeto comenzaron a ir de la mano, y que lejos de ser distintos, los tres conceptos son parte fundamental de la experiencia moderna. A juicio de Žižek, es claro que para que la razón pudiera surgir, era necesario pasar por la locura:

El orden simbólico, el universo de la palabra, logos, sólo puede surgir de la experiencia del abismo. Como dice Hegel, este hacía dentro del puro Yo «también debe empezar a existir, devenir un objeto, oponerse a esta interioridad para ser externo; volver a ser (...)» (Žižek, 2014, p.88)

Y es así que, para que el sujeto sea posible, primero debe caer en la locura, tener la experiencia del abismo y perderse en medio de dicha experiencia, para después recuperarse y por fin volverse un sujeto con razón. Sólo de esa manera, se podrá entender que el sujeto razonable no es lo absolutamente opuesto a la locura:

(...) ya no es la luz de la Razón que se opone a la cosa opaca e impenetrable (de la naturaleza, de la tradición, etc.); su mismo núcleo, el gesto que abre el espacio para la Luz del Logos, es negatividad absoluta (...) (Žižek, 2014, p. 88).

No se trata sólo de que de la destrucción del sujeto pueda surgir un sujeto renovado, sino de la experiencia de que el sujeto sólo puede surgir a partir de la destrucción. Es en ese punto donde Žižek afirma que la locura es indispensable para construir algo nuevo, para que un sujeto se renueve y pueda proseguir su marcha. Una situación estable no se alcanza por sí sola, antes hay que pasar por la locura:

(...) no hay subjetividad sin este gesto de retiro -que es por lo que está plenamente justificado que Hegel invierta la pregunta estándar de cómo la caída/regresión a la locura es posible: la verdadera pregunta es más bien cómo el sujeto es capaz de salir arrastrándose de la locura y alcanzar la «normalidad»-. Es decir, al retiro-en-uno-mismo, al corte de los vínculos con el entorno, le sigue la construcción de un universo simbólico que el sujeto proyecta en la realidad como una especie de formación sustitutiva destinada a recompensarnos por la pérdida de lo real inmediato y presimbólico (Žižek, 2014, p.88).

Después de la destrucción, viene la construcción de algo que ponga fin a tal destrucción. Frente a quienes oponen a la locura frente a la razón, Žižek sostiene que ambas son parte del mismo proyecto: “(...) ¿qué es la mera locura causada por la pérdida de la razón comparada con la locura de la razón?” (Žižek, 2014, p.89). Es decir, cada vez que la razón avanza, la locura también lo hace. A cada nueva forma de razón que surja, surgirá a su lado una nueva forma de locura. Particularmente Slavoj Žižek piensa en las experiencias que han marcado a la humanidad al menos los últimos veinte años.

Nos encontramos con el cogito cartesiano en el núcleo mismo de lo que hoy en día está emergiendo como la forma predominante de patología, el denominado sujeto. Nuestra realidad sociopolítica impone múltiples versiones de intrusiones externas, traumas, que son sólo eso: interrupciones brutales sin sentido que destruyen la textura simbólica de la identidad del sujeto. Primero, hay violencia física externa: ataques terroristas como los del 11 de septiembre, el bombardeo masivo de Iraq por parte de los Estados Unidos, la violencia callejera, las violaciones, etc. pero también catástrofes naturales tales como terremotos, tsunamis y demás. Después, hay una destrucción <<irracional>> (sin sentido) de la base material de nuestra realidad interior: tumores cerebrales, la enfermedad de Alzheimer, lesiones cerebrales orgánicas, etc., que pueden cambiar completamente- incluso destruir- la personalidad de la víctima. Finalmente, están los efectos destructivos de la violencia socio-simbólica mediante la exclusión social, etc. (Žižek, 2014, p.89).

Para Žižek, es claro que Descartes comprendió parte de lo que era la subjetividad, en lo que se refiere específicamente a la experiencia de la locura y de la destrucción, pero que, no obstante, puede sobrevivir a tal proceso de locura y de autodestrucción. Žižek llama a esto: “Un sujeto postraumático [que] es por tanto una víctima que (...) sobrevive a su propia muerte” (Žižek, 2014, p.90). Después de la duda absoluta (o de la completa locura como diría Žižek) tal sujeto es capaz de recuperarse y volver a ser. Entre las características de tal sujeto, Žižek destacó la: “(...) falta de lazos emocionales, profunda indiferencia y desapego: se trata de un sujeto que ya no está «en el mundo» en el sentido heideggeriano de existencia personificada comprometida. Este sujeto vive la muerte como una forma de vida” (Žižek, 2014, p.90). Lo que describe Žižek, revela una experiencia propia de la modernidad. Se trata del completo desapego de la realidad que es parte del proyecto moderno, donde los individuos se separan los unos de los otros.

Ya con Dussel se había visto el problema del cogito como un ente sin sustancia concreta, como un ente con indiferencia respecto al cuerpo, en cambio Žižek se cuestiona por la relación entre identidad y cogito, cuando nos dice que el cogito nada tiene que ver con la identidad de un individuo, pues el cogito es lo que sobra cuando el sujeto sufre un trauma (Žižek, 2014, p.90) Todas las historias que los individuos se cuentan sobre sí mismos, así como las ideas con las que se identifican, son parte fundamental de la ideología con la que un sujeto se sostiene y se mantiene. Sin tales ideas el sujeto quedaría reducido a la nada, sería el cogito cartesiano, aislado y sin contacto con el mundo.

No es el cogito el que funciona al servicio de lo que Žižek llama la riqueza de la personalidad, sino al revés, es la riqueza de la personalidad la que está al servicio del cogito. En última instancia, todos somos simples cogitos que dependen de *la riqueza de la personalidad* para

sobrevivir y poder convivir. Al momento de encerrarse en uno mismo, lo que un individuo hace es repetir el gesto que hizo posible al cogito, vuelve al pasado y lo hace presente:

(...) el shock traumático repite el pasado, es decir, la pérdida traumática de sustancia pasada que constituye la dimensión misma de la subjetividad. Lo que se repite aquí no es cualquier contenido antiguo, sino el gesto mismo de borrar todo el contenido sustancial. (...) cuando uno somete a un sujeto humano a una intrusión traumática, el resultado es la forma vacía del sujeto «muerto-viviente», pero cuando uno hace lo mismo con un animal, la consecuencia es sencillamente la devastación total: lo que queda después de que un sujeto humano sufra una violenta intrusión traumática que borra todo su contenido sustancial es la mera forma de subjetividad, la forma que ya debía estar ahí (Žižek, 2014, p.91).

En toda experiencia renovadora, una persona se vuelve un cogito cartesiano, algo vacío que debe empezar de nuevo, lo cual es loco, lo cual no es algo cómodo, ni es algo que sea sencillo. A lo que quiere llegar Žižek, es a que la experiencia de la subjetividad moderna, la duda de todo lo exterior, es algo incómodo, es extremadamente difícil, y es una experiencia que puede destruir a un individuo. Pero, no obstante, Žižek considera que es algo necesario, puesto que de la negatividad absoluta, puede surgir alguien renovado, y lo mismo sucede a nivel social.

4. Conclusiones

Ambas lecturas de Descartes son diferentes. Dussel se opone a Descartes mientras Žižek considera que es importante para la experiencia moderna. Dussel no rechaza a la modernidad, al contrario aboga por una modernidad alternativa y razonable, pero critica al *ego conquiro*, del cual cree que Descartes forma parte necesaria. La crítica de Dussel no cae en el nihilismo, y nos invita a pensar en los fundamentos de la modernidad, la opresión que la sustenta, y no caer en el mito de la modernidad.

Al contrario de Dussel, Žižek sí considera que es posible comenzar de la nada, que es un proceso autodestructivo pero necesario para la evolución. Mientras Dussel piensa que eso no es posible, Žižek piensa que el *cogito* de Descartes es la prueba de que se puede comenzar de cero para formar algo nuevo. Žižek piensa en la enajenación total como parte necesaria de la modernidad, y que sin esa enajenación, la modernidad no hubiera sido posible. De hecho, piensa que tal experiencia del cogito enajenado y autodestructivo sigue operando, de diversas formas, y que cada vez que la persona sufre un trauma, queda reducido al *cogito*, y debe trabajar para estabilizar su situación. Así pues, la locura y la razón van de la mano.

Tanto Dussel como Žižek han hecho crítica del capitalismo, ambos quieren cambios sociales y justicia para los oprimidos, pero, no obstante, ambos juzgan a Descartes de diferente

manera. Mientras Dussel quiere tomar distancia de él, Žižek argumenta que de alguna forma u otra todos los sujetos han sido un cogito enajenado. Si bien Dussel nos enseña cómo es que Descartes es parte de un proceso filosófico y social que venía desde antes, y que no es el principio de la modernidad, y que quienes se dedican a la filosofía deberían ser conscientes de eso, no obstante, Žižek piensa que no es posible pensar la modernidad sin Descartes, y que es por Descartes que podemos pensar en situaciones concretas modernas, como la locura o la autodestrucción de un individuo.

Ambos autores nos muestran cómo el pensamiento moderno surge de la vuelta del sujeto sobre sí mismo. Tanto la meditación religiosa en el monasterio, como la enajenación con respecto a la realidad son dos rasgos determinantes de la experiencia moderna cartesiana. A eso se le debe sumar la locura, la conquista, la explotación y la destrucción de los individuos. Si existe el *ego conquiro*, al mismo tiempo es un ego loco, y un ego destructor, pero necesario para salir de la destrucción y de la locura, y hacer del mundo un lugar más racional, que es a lo que tanto Žižek como Dussel aspiran.

Referencias

- Descartes, R. (2012). *Discurso del Método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la filosofía*, México: Porrúa.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*, México: FCE.
- Dussel, E. (2007). *Materiales para una crítica de la liberación*, México: Plaza y Valdez- UANL.
- Dussel, E. (2008). “Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad”, *Tabula Rasa*, (9), pp. 153-197.
- Quintana Montes, J. (2018). “Ser-en-el-mundo y tradición: la subjetividad cartesiana en perspectiva”, *Cuestiones de Filosofía*, Vol. IV (23), pp. 101-128.
- Sánchez de León, J. (2013). “La pervivencia de la duda en la posteridad de Descartes”, *Estudios de Filosofía*, (47), pp. 59-82.
- Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós.
- Žižek, S. (2014). *Acontecimiento*, Madrid: Sexto Piso.
- Žižek, S. (2011). *El espinoso sujeto*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2012). *El sublime objeto de la ideología*, México: Siglo XXI.
- Žižek, S. (2004). *Ideología, un mapa de la cuestión*. México: FCE.