



## Descartes, Freud y Lacan: el pasaje al acto y la pesadilla

Benito Arbaizar Gil<sup>1</sup>

Recibido: 22 de junio de 2023 / Aceptado: 7 de noviembre de 2023

**Resumen.** Partiendo de la noción lacaniana de *pasaje al acto*, se interpreta el proceso de la duda y los momentos clave de su superación en los términos de un pasaje al acto humano que dará lugar al *cogito* y un acto divino del cual, a su vez, brota el orden inmutable de las verdades eternas. De ese modo, se trata de explicar la manera en que Descartes constituye el marco fantasmático de la ciencia. Si bien en el seguimiento del proceso de la duda el texto de referencia será las *Meditaciones metafísicas*, se indica cómo en dicho proceso es reconocible el eco de una experiencia onírica decisiva que Descartes tuvo a los 23 años; experiencia que hace más visible el impacto de angustia que hay detrás del giro metafísico cartesiano. La vía preferente que se emplea en la interpretación es la del psicoanálisis de Freud tal y como es desarrollado por Lacan.

**Palabras clave:** acto; angustia; *cogito*; Dios; pesadilla; real.

### [en] Descartes, Freud and Lacan: the passage to the act and the nightmare

**Abstract.** Starting from the Lacanian notion of *passage to the act*, the process of doubt and the key moments of its overcoming are interpreted in terms of a passage to the human act that gives rise to the *cogito* and a divine act from which, in turn, springs the immutable order of eternal truths. Thus, it tries to explain the way in which Descartes constitutes the phantasmatic framework of science. Although the *Metaphysical Meditations* is the reference text in following the process of doubt, in this process, the echo of a decisive dream experience that Descartes had at the age of 23 is recognizable. An experience that makes more visible the impact of anguish behind the Cartesian metaphysical turn. The preferred path used in the interpretation is that of Freud's psychoanalysis as developed by Lacan.

**Keywords:** act; anguish; *cogito*; God; nightmare; real.

**Sumario:** 1. Introducción; 2. El sujeto, la angustia y lo real; 3. La pesadilla; 4. El pasaje al acto del *cogito* y el acto de Dios; 5. Conclusión; 6. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Arbaizar Gil, B. (2023) "Descartes, Freud y Lacan: el pasaje al acto y la pesadilla", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 56 (2), 327-344.

---

<sup>1</sup> Universidad Santiago de Compostela  
be.arbaizar@usc.es

## 1. Introducción

Decía Lacan que el primer tiempo de la meditación cartesiana tiene la traza de un pasaje al acto.<sup>2</sup> Lacan aborda por primera vez el tema del pasaje al acto en *Estructura de las psicosis paranoicas*, en donde indica que el desencadenamiento de la acción “alivia al sujeto de la presión de la idea parásita, de modo que después de muchas dudas, el cumplimiento del acto pone fin al delirio.”<sup>3</sup> En el caso de Descartes, nos hallamos ante un *cogito* que pone fin al tortuoso proceso de la duda evacuando la presión máxima que el sujeto alcanza con la suposición satánica de la duda hiperbólica.

El acto homicida, en algunas formas de psicosis, es la manera de poner fin a una tensión insoportable que, por más que provenga del núcleo del sujeto, se personifica en la figura del otro amenazante; en el acto suicida el sujeto pone fin a la invasión que lo enajena poniéndose fin a sí mismo y en la autolesión el sujeto quiere *cortar* con lo que lo desborda infligiéndose un corte sobre su carne (abriendo, de ese modo, una vía en lo real, allí en donde lo simbólico no viabiliza).

El genio maligno cumple en Descartes la función de Otro amenazante y, como se mostrará, emerge desde lo nuclear. Si lo que busca el psicótico con su acción disruptiva es “asestar su golpe contra lo que se le presenta como el desorden”,<sup>4</sup> lo que buscaba Descartes era asestar un golpe contra el desorden personificado en el genio maligno. La consecuencia del *acto* que asesta ese golpe no será, sin embargo, una destitución del sujeto, sino una institución del mismo que signa el *acta* de nacimiento del discurso moderno.<sup>5</sup> Lo que vendrá a marcar el *cogito* será un corte con la tradición que abre una nueva vía simbólica, una destrucción que obra una creación; de modo que, al otro lado del pasaje al acto, el sujeto reencuentra su presencia renovada.<sup>6</sup>

El presente artículo rastrea el origen del pasaje al acto de Descartes en una decisiva experiencia onírica que este tuvo en su juventud y que fue narrada en tercera persona por su biógrafo Baillet. Si bien no se trata de ninguna de las obras principales del filósofo francés, el relato de Baillet nos permite adentrarnos en un subsuelo de la filosofía cartesiana que permite comprender mejor desde qué oscuridad fue alumbrada la modernidad. No obstante, antes de abordar dicha experiencia me detengo en el próximo apartado a explicar una serie de conceptos lacanianos básicos que sirven de soporte a la ulterior exégesis. Seguidamente se avista la pesadilla de Descartes como escenario previo de un pasaje al acto que dará lugar, tal y como se muestra en el apartado cuarto, a un *cogito* que tiene su réplica en lo que podríamos llamar un pasaje al acto divino en virtud del cual se constituirá el marco fundacional del saber.

---

<sup>2</sup> Lacan, J., El Seminario IX. *La identificación*, versión crítica de Ricardo Rodríguez Ponte, Escuela Freudiana de Buenos Aires, 1999, Clase 2, p. 17. Por lo que se refiere a los Seminarios de Lacan he optado, siempre que fuese posible, por citar según la edición castellana de Paidós. Por lo que se refiere a los seminarios XII, XV y XXV cito según el texto disponible de L.A.L.I. (*L'Association Lacanienne Internationale*) cuya dirección on-line se referencia en la bibliografía final. Finalmente, por lo que se refiere al Seminario XIV, traduzco de la edición francesa de Seuil del año 2023.

<sup>3</sup> Lacan, J., “Structure des psychoses paranoïaques”, *Ornicar? Revue du Champ Freudien*, nº 44, Paris, Seuil-Navarin, 1988, p. 12.

<sup>4</sup> Lacan, J. “Acerca de la causalidad psíquica”, en *Escritos I*, México, Siglo XXI, 2009, p. 170.

<sup>5</sup> Lacan, J. Séminaire XV. *L'acte psychanalytique*, L.A.L.I. *L'Association Lacanienne Internationale*, 1967-68, pp. 9-14.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 59.

## 2. El sujeto, la angustia y lo real

Para Lacan lo “real no es el mundo. No hay la menor esperanza de alcanzar lo real por la representación.”<sup>7</sup> Por el contrario, lo que nos aleja de lo *real* es la *realidad*, que no es sino “un montaje de lo simbólico y lo imaginario”.<sup>8</sup> Cuando Lacan nos dice que *lo imposible es lo real*,<sup>9</sup> es porque lo real es lo excluido de las posibilidades simbólicas, algo que precede tan poco a lo simbólico como lo *fuera de la ley* a la *ley*. Lo *real* no sería sino la imposibilidad concomitante a las posibilidades abiertas por el símbolo, un afuera gestado por “exclusión interna”<sup>10</sup> que es caracterizado como la *exterioridad íntima* de una *extimidad* que anuda *prójimo* y *próximo*.<sup>11</sup>

Para Lacan la realidad tiene un carácter poético-fantasmático.<sup>12</sup> De ahí que nos diga que “no se sueña solamente cuando se duerme”<sup>13</sup> y que el ser humano sólo puede constituirse como sujeto “en una estructura que, por más verídica que se presente, es una estructura de ficción.”<sup>14</sup> El fantasma enmarca nuestra realidad escenificando el vínculo con el objeto *a*, esto es, con aquella causa gravitacional del deseo que se mantiene como un éxtimo de la cadena simbólica, como una *parte* caída fuera de la *ley a partir* del momento en el que el sujeto se constituye con la *ley*. Al objeto *a* corresponde la *objetividad* no de lo que es *objeto*, sino de lo que *objeta* y “simboliza lo que, en la esfera del significante, se presenta siempre como perdido, como lo que se pierde con la significantización.”<sup>15</sup>

El fantasma actúa a modo de cortina que establece una distancia de seguridad entre el sujeto y el objeto *a*, abriendo así un escenario dentro del cual el deseo simultáneamente se sostiene y se difiere a lo largo de la cadena significante. Sosteniendo el desplazamiento significante dentro de los límites orbitales que regulan el principio del placer (tal y como Lacan ilustra inscribiendo el recorrido deseante en la figura del toro),<sup>16</sup> el fantasma protege al sujeto de la irrupción de un goce insignificanzable. La angustia es lo que mora en la hiancia entre goce y deseo,<sup>17</sup> en el lugar en donde se descorre el velo protector del fantasma y el sujeto se topa con lo real irrepresentable al que refieren el objeto *a* o la Cosa.

La Cosa es el objeto de la pulsión de muerte porque para acceder a ella el sujeto tendría que situarse fuera de la *ley*, deshilar todo el tejido lógico que lo constituye y retornar al estado pre-simbólico y, por lo tanto, pre-subjetivo, esto es, tendría que aniquilarse. La Cosa no es sólo condición de posibilidad del sujeto, sino que es también condición de imposibilidad del deseo, pues este es inseparable de la castración que corta la vía de retorno al origen. El objeto *a* “encarna el obstáculo con el que tropieza el deseo en su acceso a la Cosa”<sup>18</sup> y “la manifestación más llamativa

<sup>7</sup> Lacan, J. “La Tercera”, en *Intervenciones y textos 2*, Buenos Aires, Manantial, 2001, p. 82.

<sup>8</sup> Lacan, J., Le Séminaire XIV, *La logique du fantasme*, p. 20.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 328.

<sup>10</sup> Lacan, J., “La ciencia y la verdad”, en *Escritos 2*, México, Siglo XXI, 2009, p. 818.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>12</sup> Lacan, J., Le Séminaire XXV. *Le moment de conclure, L’A.L.I. L’Association Lacanienne Internationale*, p. 544.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 524.

<sup>14</sup> Lacan, J., El Seminario X. *La angustia*, p. 129.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>16</sup> Lacan, J., El Seminario IX, *La identificación*, Clase 17, p. 21.

<sup>17</sup> Lacan, J., El Seminario X. *La angustia*, p. 121.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 293.

de ese objeto *a*, la señal de su intervención, es la angustia”.<sup>19</sup>

Cuando Lacan señala que *a lo real no le falta nada*, pone de manifiesto que es estructuralmente imposible que el sujeto, constitutivamente faltante, pueda estar en lo real.<sup>20</sup> Lo que en la angustia de la pesadilla se aproxima es lo real como falta de falta, como quiebra de límite y, por lo tanto, el asalto de una plenitud insoportable que anuncia la inminencia de lo imposible, de lo prohibido por estructura, de la muerte.<sup>21</sup>

Lejos de alejarnos de lo real, piensa Lacan que los sueños nos lo acercan,<sup>22</sup> de modo que “lo inquietante es que, en lo irreal, lo que nos atormenta es lo real”.<sup>23</sup> En relación a ese tormento llama la atención, observa Lacan,<sup>24</sup> la poca atención que el psicoanálisis ha prestado a las pesadillas. Jones<sup>25</sup> señala que angustia, opresión y parálisis serían los tres rasgos más característicos del sufrimiento que les es propio, rasgos que encontramos en la pesadilla de Descartes.

Jones<sup>26</sup> indica que en *nightmare* (que originalmente significaba *night-fiend*, esto es, demonio nocturno), *mare* nos remite al anglosajón *mara* (significando íncubo o súcubo). El sufijo anglosajón *a* denota un agente, *mara*, del verbo *merran*, que remite, como la palabra ‘pesadilla’, a algo que pesa opresivamente. En francés *cauchemar*, viene del antiguo francés *cauquemare*, que se compone de *cauche*, del verbo *cauchier* (golpear, pisar, presionar, apremiar) y *mare*, que remite, como el *mare* de *night-mare* a un fantasma nocturno. ‘*Cauche-mar*’ vendría a significar el opresivo abalanzarse de un demonio o fantasma nocturno. Esto último es lo que significa *Alb*, palabra que en el alemán *Albtraum* o *Alptraum* nombra lo mismo que *Nachtmahr*, caída en desuso y que equivale al *nightmare* inglés.

En opinión de Freud, las pesadillas estarían vinculadas a un contenido latente que no ha sido suficientemente deformado como para adaptarse a las exigencias de la censura, de modo que entonces se dispara una alarma de emergencia capaz de interrumpir súbitamente el sueño ante el surgimiento inaceptable del ilícito:

El sueño de angustia es, por lo común, un sueño de despertar; solemos interrumpir el dormir antes de que el deseo reprimido del sueño haya impuesto, contra la censura, su cumplimiento pleno. En este caso el sueño ha fracasado en su cometido, pero no por eso se modifica su esencia. Hemos comparado al sueño con el guardián nocturno ...

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>21</sup> Recordemos, en este punto que, para Heidegger, la angustia remite a aquel encontrarse fundamental que, “quebrantada hasta las entrañas la cotidiana familiaridad”, (*Sein und Zeit*, ed. F.-W. von Herrmann, Band 2, en *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Klostermann, 1977, p. 189) revela el estado de abierto del *Dasein* como el estar *no en casa* (*Un-zuhause*) de la *inhospitalidad* (*Unheimlichkeit*). La angustia expone al *Dasein* como ser finito cara al fin (*Sein zum Ende*) y lo confronta con su *ser cara a la muerte* (*Sein zum Tode*). La existencia se desarrolla entre el *aún no* y el *ya no* de un morir que es la posibilidad más esencial e inseparable del *ser ahí*, y lo es en tanto que “posibilidad de la imposibilidad” (*Möglichkeit der Unmöglichkeit*, *Ibid.*, p. 262), esto es, en tanto que posibilidad de finar y *ya no* tener más posibilidades. El *Da-sein* opera como un *no-todo*, un *no-conjunto* que sólo es mientras la muerte falta y que, cuando esta llega, cuando esta *ya no* falta, lejos de realizarse, el *Da-sein* se des-realiza. (*Ser y tiempo.*, § 45, § 48, §50; *Was ist Metaphysik?*, en *Gesamtausgabe*, Band 2, ed. F.-W. von Herrmann, 1976, p. 111).

<sup>22</sup> Lacan, J., “Radiophonie”, en *Scilicet* 2/3, Paris, Seuil, 1970, p.60.

<sup>23</sup> Lacan, J., El Seminario X. *La angustia*, VI-3.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>25</sup> Jones, E., *On the nightmare*, London, Hogarth Press, 1931, p. 20.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 243.

También el guardián nocturno se ve en la coyuntura de despertar al durmiente, a saber, cuando se siente demasiado débil para ahuyentar por sí solo la perturbación o el peligro. No obstante, muchas veces se logra seguir durmiendo aunque el sueño empiece a ponerse peliagudo y a volcarse a la angustia. Nos decimos, dormidos: «Esto no es más que un sueño», y seguimos durmiendo.<sup>27</sup>

Los tres elementos señalados por Freud están presentes en los sueños de Descartes, que concluye dentro del sueño que sueña,<sup>28</sup> es demasiado débil para ahuyentar el peligro (de hecho, ni siquiera puede mantenerse en pie) y se despierta angustiado. Con respecto a la interpretación que Freud haría, en el marco de su segunda tópica, de las pesadillas como sueños en donde el *super-yo* castiga a *yo*, señalar que Descartes interpretó sus dos primeros sueños como “advertencias amenazadoras tocantes a su vida pasada; la cual podía haber sido no tan inocente ante Dios como ante los hombres. Y creyó que esa era la razón del terror y del espanto que habían acompañado a estos dos sueños” (Baillet, pp. 84-85).

La relación entre angustia y culpa tiene que ver, sin embargo, para Lacan con el hecho estructural de que el sujeto se constituye *ab initio* como sujeto faltante, esto es, como sujeto al que le hace falta la falta para poder llegar a ser.<sup>29</sup> La falta original es el verdadero trauma del nacimiento<sup>30</sup> del cual nos protege el fantasma. Cuando vacila el fantasma vacila la defensa tras la cual el sujeto se parapeta y este queda expuesto a la intemperie de una angustia que, como indica Miller, “aparece cuando hay un desfallecimiento de la cobertura fantasmática.”<sup>31</sup>

Si comparásemos al sujeto con un sistema axiomático, la caída del fantasma sería la caída de los axiomas que soportan el sistema,<sup>32</sup> esto es, la caída de aquel marco de sujeción que le ofrecía al sujeto la posibilidad de hospedarse en un espacio simbólico; sería como si las reglas cayesen sobre el tablero destruyendo el juego y confrontando al sujeto con la imposibilidad de su propia conjugación. Con dicha caída se vuelve visible lo que, justo por ser lo que enmarca la visión, nunca debería ser objeto de la misma y salta a la escena lo *unheimlich*, lo *ominoso* o *inhospitalario* que amenaza la morada.

Con respecto a la relación entre *heimlich* y *unheimlich* Freud señala que, por un lado, en *un-heimlich* encontramos la irrupción de lo des-conocido que aterra negando la tranquilidad de aquello *heimlich* con lo que ya estábamos familiarizados,<sup>33</sup> mas, por otro lado, señala también que hay suficiente ambivalencia en *heimlich* como para hacer de *unheimlich*, no su opuesto, sino una de sus modulaciones. Prueba de ello es el hecho de que, vinculado al significado de *heimlich* como lo entrañable, íntimo

<sup>27</sup> Freud, S., “Conferencias de introducción al psicoanálisis, 14º conferencia: El cumplimiento del deseo”, en *Sigmund Freud, Obras completas*, vol. XV, Buenos Aires, Amorrortu, 1991, p. 199.

<sup>28</sup> Baillet, A., *Vie de Monsieur Descartes*, I, D. Horthemels, Paris, 1691, p. 83. Las referencias a la esta obra se realizarán integradas en el texto entre paréntesis. La traducción de los textos de Baillet es propia; no obstante, se han tenido en cuenta las traducciones de García-Hernández (*Descartes y Plauto: la concepción dramática del sistema cartesiano*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 251-54) y de Olaso y Zwanck (*Descartes. Obras escogidas*, Buenos Aires, Charcas, 1980, pp. 21-31).

<sup>29</sup> Lacan, J., El Seminario X. *La angustia*, p. 299.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>31</sup> Miller, J-A, *Dos dimensiones clínicas: síntoma y fantasma*, Buenos Aires, Manantial, 1989, p. 23.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 53-54; Lacan, J., Seminario XIV, *La logique du fantasme*, p. 421.

<sup>33</sup> Freud, S., “Lo ominoso”, en *Sigmund Freud. Obras completas*, vol. XVII, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, pp. 220, 241.

y hogareño, se desarrolla el significado de aquello que, en su intimidad, se sustrae a la mirada ajena y se mantiene oculto. *Heimliche*, de este modo, se vincula a lo místico, secreto y oscuro, de modo que la frontera entre *heimlich* y *unheimlich* se desvanece.<sup>34</sup> La angustia provocada por lo *Unheimliche* es así el efecto de un retorno de lo familiar-entrañable<sup>35</sup> que viene de nuestro propio ombligo y “el prefijo ‘un’ de la palabra ‘unheimlich’ es la marca de la represión.”<sup>36</sup> Tal y como resume Freud:

Si esta es de hecho la naturaleza secreta de lo ominoso (*des Unheimlichen*), comprendemos que los usos de la lengua hagan pasar lo familiar (*Heimliche*) a su opuesto, lo ominoso (*Unheimliche*), pues esto ominoso no es efectivamente algo nuevo o ajeno, sino algo familiar de antiguo a la vida anímica, sólo que enajenado de ella por el proceso de la represión. Ese nexo con la represión nos ilumina ahora también la definición de Schelling, según la cual lo ominoso es algo que, destinado a permanecer en lo oculto, ha salido a la luz.<sup>37</sup>

En la angustia que acompaña el salir a la luz de eso oculto se concitan para Freud tanto el darse a luz del nacimiento como con el apagarse de la muerte. Habría, según Freud, una angustia inaugural que acompaña al ser humano *ab initio*,<sup>38</sup> y de ahí que esta se reproduzca automáticamente, como una reacción de huida ante el peligro, en situaciones que rememoran el nacimiento. Freud<sup>39</sup> nos recuerda que el nombre de angustia (*Angst*) remite a la experiencia del angostamiento (*Enge*) y la falta de aliento que acompaña al momento en el que al nacer somos separados del cobijo materno.

También subrayó Freud<sup>40</sup> la relación de lo ominoso y espeluznante del *unheimlich* con “la angustia primitiva frente al muerto” e indicaba<sup>41</sup> tanto que la fantasía terrorífica de ser enterrado en vida no era más que la transmutación de la fantasía de volver al seno materno, como que andar era sustitutivo simbólico de pisar el cuerpo de la Madre Tierra siendo la interrupción del andar (presente en la pesadilla de Descartes) expresión de la interdicción. Volver a la madre representaría volver al origen, volver a lo más *heimlich*, sin embargo, esa vuelta confronta con la amenaza de lo más *unheimlich*, la interrupción radical, la *muerte*, y la interdicción radical, el *incesto*.

Así como en Freud se concitan el origen de la madre y el final de la tumba, se concitan madre y muerte en la interpretación lacaniana de la angustia, puesto que lo que la angustia anuncia para Lacan es que “volvemos al regazo”,<sup>42</sup> a ese lugar de aparición de la angustia que Lacan denomina *Heim*.<sup>43</sup> Ahora bien, ese retorno al seno materno es el retorno a esa falta de falta, esa falta de límite que nos emplaza ante una

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 223-26.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 245.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 244.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>38</sup> Freud, S., “Inhibición, síntoma y angustia”, en *Sigmund Freud. Obras completas*, vol. XX, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 130.

<sup>39</sup> Freud, S., “25ª conferencia. La Angustia”, en *Sigmund Freud. Obras completas*, vol. XVI, Buenos Aires, Amorrortu, 1991, p. 361.

<sup>40</sup> Freud, S., “Lo ominoso”, p. 242.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p.243.

<sup>42</sup> Lacan, J., El Seminario X. *La angustia*, IV-3.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 57.

situación en la que “de pronto falta toda norma”<sup>44</sup> y en la que irrumpe “lo horrible, lo oscuro, lo inquietante, todo aquello con lo que traducimos, como podemos, en francés, el magistral *unheimlich* del alemán”.<sup>45</sup>

En la angustia “se levanta el telón” y surge “lo que ya estaba allí, mucho más cerca, en la casa, *Heim*.”<sup>46</sup> Se trata de aquello que, siendo *Heim* y “*Geheimnis* [secreto], nunca pasa por los rodeos, las redes, los tamices del reconocimiento. Ha permanecido *unheimlich*” y “por eso es falso decir que la angustia carece de objeto”,<sup>47</sup> es más, “designa muy probablemente el objeto, por así decir, más profundo, el objeto último, la Cosa”.<sup>48</sup>

### 3. La pesadilla

En los sueños se abren para Lacan vías que aproximan a lo *real* fisurando el constructo fantasmático que llamamos *realidad*. Esta última se articula en el marco de un campo de posibilidades de significado que ampara frente a lo imposible. Dentro de los sueños, nada nos acerca tanto a la irrupción de la imposibilidad como la pesadilla, de la cual estos no vendrían a ser más que una visión moderada o amortiguada del impacto con lo real que se vuelve inminente en ella.<sup>49</sup>

Los sueños de Descartes tuvo en la noche del 10 de noviembre comienzan con una pesadilla en la que este se encuentra expuesto a una intemperie intransitable. Su situación recuerda a quien es asediado por lo que Lacan denomina el “peso opaco de goce extranjero, que te aplasta”;<sup>50</sup> peso que en la pesadilla de Descartes se manifiesta en un genio maligno que opera cual íncubo o súcubo. Se trata de un goce que, como indica Lacan, irrumpe “una vez atravesada la barrera del bien, o sea, del principio del placer, y por eso dicho goce puede traducirse como un *Unlust* [displacer].”<sup>51</sup> Frente a la fuerza demoniaca que lo arrastra, lo que Descartes ansía es un lugar en donde hallar amparo:

Después de haberse dormido, su imaginación se sintió impresionada por la representación de algunos fantasmas que se le presentaron y le espantaron de tal manera que creyendo marchar por las calles, se veía obligado a inclinarse del costado izquierdo para poder avanzar hacia donde quería ir, pues sentía una gran debilidad en el costado derecho, en el que no podía sostenerse. Avergonzado por caminar así, hizo un esfuerzo por enderezarse; pero sintió un viento impetuoso que arrebatándolo en una especie de torbellino le hizo dar tres o cuatro vueltas sobre el pie izquierdo. No fue esto lo que más lo espantó. La dificultad que tenía de arrastrarse le hacía creer que iba a caer a cada paso, hasta que, avistando un colegio abierto en su camino, entró en él para encontrar un refugio y un remedio para su mal (Baillet, p. 81).

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 86.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>49</sup> Lacan, J., El Seminario XXIII. *El sinthome*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 125.

<sup>50</sup> Lacan, J., El Seminario X. *La angustia*, p. 73.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 139.

Cabe destacar que la pesadilla, iniciada con presencias espectrales que autoras como Hama<sup>52</sup> vinculan a almas de difuntos, tiene lugar la noche del 10 de noviembre, esto es, en un mes de los muertos en donde las celebraciones se extendían hasta el día 11 y en donde el 12 se celebraba el San René, de quien Descartes toma su nombre (*Re-né/Re-natus*) y que se vinculaba a una leyenda de resurrección. El sueño nos emplaza así en un escenario de entrecruzamiento en donde se desvanecen las fronteras que separan el mundo de los vivos y el de los muertos. Señalaba Derrida que el *espectro* es una escurridiza “cosa” que no es del todo alma ni cuerpo, ni vivo ni muerto, participando de lo uno y de lo otro. Y es por ello que en la espectralidad aparecen toda una serie de seres intermedios.<sup>53</sup> Lacan, a su vez, señalaba que cuando el ser humano queda descubijado de protectora *realidad* es cuando se expone a “los seres intermedios: silfos, gnomos y hasta formas más elevadas de estos ambiguos mediadores”.<sup>54</sup>

Cabe también destacar que al espanto producido por los fantasmas se añade “una gran debilidad en el costado derecho, en el que no podía sostenerse”, lo cual obliga a Descartes “a inclinarse del costado izquierdo para poder avanzar”. Para Lacan la verdad se revela en el síntoma como “algo que cojea”;<sup>55</sup> en su pesadilla Descartes avanza como cojeando y, a mayor abundamiento de esta falta de conducción consciente, Descartes es zarandeado por “un viento impetuoso que arrebatándolo en una especie de torbellino le hizo dar tres o cuatro vueltas sobre el pie izquierdo.”

Tanto Freud<sup>56</sup> como Jung<sup>57</sup> abundan en el vínculo entre, por un lado, el camino *a sinistra* con lo siniestro, y, por otro lado, el camino *a diestra* con lo moralmente recto. Lo izquierdo representa en la pesadilla de Descartes un querer más profundo que el de la conciencia racional, careciendo esta última de fuerza suficiente como para dirigir la motricidad. Descartes no puede apoyarse en lo diestro y, arrastrándose sobre el costado izquierdo, siente el empuje de un poder siniestro personificado en un genio maligno (Baillet, p. 85).

En el *Evangelio de San Juan* (3,9) se nos dice que el espíritu es como el viento, que sopla y no se sabe de dónde viene ni a dónde va, y en el *Génesis* (2,7) se relata que “Dios formó al hombre con polvo de la tierra; luego sopló en su nariz un aliento de vida”. Del *anemos* (viento, sopro) de las traducciones griegas, se pasó al latín *anima* y de ahí a *alma*. En árabe *rih* es viento y *ruh* alma o espíritu. Zubiri nos recuerda que para muchos antiguos *espíritu* era pura y simplemente el viento de Dios.<sup>58</sup> El latín *spiritus* tiene el significado de *soplo* y Descartes, que dijo expresamente ver en el viento un símbolo del espíritu (AT, X, p. 218),<sup>59</sup> quiere en su pesadilla encontrar un cobijo en el espacio acotado de un colegio en donde el viento acabará por amainar y pueda mantenerse erguido (Baillet, pp. 81-82).

<sup>52</sup> Hama, S., *La nuit de songes de René Descartes*, Paris, Aubier, 1998, p. 63.

<sup>53</sup> Derrida, J., *Espéctros de Marx*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 20, 25.

<sup>54</sup> Lacan, J., Seminario XI, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 32.

<sup>55</sup> Lacan, J., Le Séminaire XIV, *La logique du fantasme*, p. 274

<sup>56</sup> Freud, S., “La interpretación de los sueños”, en *Sigmund Freud, Obras completas*, vol. V, Buenos Aires, Amorrortu, 1991, p. 363.

<sup>57</sup> Jung, C. G., *Los complejos y el inconsciente*, Madrid, Alianza, 1992, p. 428.

<sup>58</sup> Zubiri, X., *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Madrid, Alianza-Fundación Xavier Zubiri, 1997, pp. 161-62.

<sup>59</sup> Las obras de Descartes se citan en conformidad con la edición de las obras completas de Charles Adam & Paul Tannery (1969-74): *Oeuvres de Descartes*, París, Vrin.

Del latín *ventus* procede también la “ventana” que ventila, y el *fantasma* es para Lacan el lugar en “donde se constituye para cada uno su ventana sobre lo real”.<sup>60</sup> La ventana permite mirar afuera sin exponernos a la intemperie, pues no es como la puerta por la que salimos al exterior. Así como la ventana permite el contacto visual pero aleja del estar en el afuera, el fantasma viabiliza el deseo por los cauces del principio del placer, pero evitando la inundación de la desmesura de goce. La ventana es un espacio abierto en la opacidad del muro que enmarca la visibilidad del mundo, y el fantasma enmarca una relación sujeto-objeto que, anudando lo simbólico y lo imaginario, da protección frente a lo real.

En su breve comentario a los sueños de Descartes,<sup>61</sup> Freud observó que eran reveladores de un conflicto interior. Al abordar el vínculo entre inhibición y angustia, Freud destaca la locomoción inhibida<sup>62</sup> y en *La interpretación de los sueños* identifica “la sensación de movimiento inhibido como una volición a la que se opone una volición contraria (...) por tanto un *conflicto de la voluntad*”.<sup>63</sup>

En la inhibición lo que para Lacan se pone en juego es una detención del movimiento<sup>64</sup> vinculada al *impedimento* íntimo que prelude el pasaje al acto. Dicha situación es una situación *em-barra-zosa*, pues “embarazo es exactamente el sujeto S revestido con la barra \$, porque *imbaricare* alude de la forma más directa a la barra, *bara*, en cuanto tal”, y al estar el sujeto dividido por la barra misma que lo constituye, este se enfrenta a “la vivencia más directa del embarazo. Cuando uno ya no sabe qué hacer con uno mismo, busca detrás de qué protegerse.”<sup>65</sup> En el medio de su embarazosa situación, cuando no sabe qué hacer ante un viento que lo zarandea a capricho, buscaba Descartes “un refugio y un remedio para su mal”.

En el pasaje al acto, el *embarazo* es agitado por una *turbación* (*émoi*) que trasciende la simple *emoción*. Dicha turbación (del latín *turbare*, que significa agitar, alterar o perturbar) es para Lacan “el trastornarse más profundo en la dirección del movimiento. El embarazo es el máximo de la dificultad alcanzada”<sup>66</sup> que pone al sujeto ante el abismo de su disolución. Haciendo un recorrido por la etimología de *émoi*, destaca Lacan el sentido de *esmayer* como un perturbar o atemorizar que conduce en el latín popular al *exmagare* como una pérdida de poder o fuerza y al *esmagar* como aplastar.<sup>67</sup> En su pesadilla, Descartes se siente atemorizado por fantasmas, con sus fuerzas debilitadas, perturbado con una dificultosa motricidad y avanzando a rastras (como si un íncubo lo aplastase contra el suelo). Esa situación embarazosa es, sin embargo, una situación gestante (un embarazo), algo que precursa, al modo de los dolores del parto, el darse a luz del *cogito*.

<sup>60</sup> Lacan, J., *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 254.

<sup>61</sup> Freud, S., “Carta a M. Leroy sobre u. sueño de Descartes”, en *Sigmund Freud. Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, vol. XXI, p. 202.

<sup>62</sup> Freud, S., “Inhibición, síntoma y angustia”, p. 85.

<sup>63</sup> Freud, S., “La interpretación de los sueños”, en *Sigmund Freud. Obras completas*, vol IV, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, p. 342.

<sup>64</sup> Lacan, J., El Seminario X. *La angustia*, p. 18.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 21-22.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 20-21.

#### 4. El pasaje al acto del *cogito* y el acto de Dios

Para Lacan “la angustia de la pesadilla es experimentada, hablando con propiedad, como la angustia del goce del Otro”.<sup>68</sup> Cuando un sujeto es desbordado por un delirio, el acto cumple la función de detener el sobrepasamiento que entraña tal desmesura.<sup>69</sup> El pasaje al acto brota como el gesto *in extremis* de un sujeto que quiere librarse del hundimiento de un goce intrusivo e insoportable.<sup>70</sup>

En el caso de Descartes es interesante seguir el juego de desplazamientos que cabe observar, si seguimos el curso de las *Meditaciones Metafísicas*, en la matriz por excelencia del delirio: la locura. Lacan reconoce que esta aparece desde los primeros pasos del recorrido de la duda, si bien señala que Descartes no profundiza en ella y “que bien habría podido, no sin provecho para su búsqueda, detenerse en el fenómeno de la locura.”<sup>71</sup> Esta aparece inmediatamente después de la duda acerca del conocimiento sensible (AT, VII, 19):

Pero, aun dado que los sentidos nos engañan a veces tocante a cosas mal perceptibles o muy remotas, acaso hallemos otras muchas de las que no podamos razonablemente dudar, aunque las conozcamos por su medio; como, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, con una bata puesta y este papel en mis manos, o cosas por el estilo. Y ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, si no es poniéndome a la altura de esos insensatos (*insani*), cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente ser reyes, siendo muy pobres, ir vestidos de oro y púrpura, estando desnudos, o que se imaginan ser cacharros, o tener el cuerpo de vidrio? Mas tales son los locos (*amentes*), y yo no lo sería menos extravagante (*demens*) si me rigiera por su ejemplo.

Vemos así cómo la duda hace acto de presencia para ser desalojada inmediatamente de la escena, puesto que, como observa Foucault, el loco es calificado por Descartes no solo médicamente como *insanus*, sino también descalificado jurídicamente como *amens-demens*, refiriéndose estas dos últimas palabras a personas incapacitadas para determinados actos públicos, esto es, personas a las que no se les reconoce su plena ciudadanía, que no entran en el círculo de los cuerdos dibujado por la luz de la razón, que quedan fuera de las murallas de la ciudad del *bon sens*. Descartes desestima así toda posibilidad de interlocución con la locura apelando, como indica Foucault,<sup>72</sup> a “la pura presunción de no estar loco”, con lo cual “se ha callado la libertad siempre peligrosa del diálogo; no queda más que la tranquila certidumbre de que hay que reducir la locura al silencio.”

Para Lacan “lo real, justamente, es lo que anda mal, lo que se pone en cruz ante la carreta, más aun, lo que no deja nunca de repetirse para estorbar ese andar”, aquello *imposible* que *no cesa de no escribirse*,<sup>73</sup> siendo por ello que “lo real es lo que

<sup>68</sup> Lacan, J., El Seminario X. *La angustia*, p. 73.

<sup>69</sup> Lacan, J., “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, en *Escritos 2*, México, Siglo XXI, 2009, p. 556, nota 38.

<sup>70</sup> Muñoz, P. D., *La invención lacaniana del pasaje al acto*, Buenos Aires, Manantial, 2009, p. 114-16.

<sup>71</sup> Lacan, J., “Acerca de la causalidad psíquica”, en *Escritos 1*, p. 162.

<sup>72</sup> Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, en *Œuvres*, I, París, Gallimard, 2015. pp. 646.

<sup>73</sup> Lacan, J., El Seminario XX. *Aun*, p. 114.

siempre vuelve al mismo lugar”.<sup>74</sup>

Lo que observamos, si seguimos el itinerario de la duda, es cómo la locura que Descartes echa por la puerta le vuelve a entrar, una y otra vez, por la ventana para amenazar el *bon sens* de forma cada vez más radicalizada.<sup>75</sup> Es así que, nada más Descartes desestima que la locura sea tenida en cuenta en la interlocución de la duda, esa exclusión provoca, como dos réplicas desde el subsuelo, dos grandes movimientos hiperbólicos. El primero es la reintroducción de la duda que sobre la propia inmediatez física proyectaba la locura, reintroducción que entra en juego a través de la hipótesis del sueño. Esta hipótesis actúa como una duda hiperbólica sensible en virtud de la cual, como indica Derrida, “*toda «idea» de origen sensible queda excluida del dominio de la verdad, bajo el mismo título que la locura*”.<sup>76</sup> No hace falta estar loco para errar acerca del propio cuerpo, basta simplemente con estar, ya que no sabemos si ese estar es onírico o no. La duda que afectaba a un grupo humano, el de los locos, y que había sido desdeñada, pasa a convertirse, con un salto que catapultaba exponencialmente esa duda, en patrimonio de la humanidad.

No obstante, lo más inquietante del loco es su delirio, el que sea una *res cogitans* que deambula descarrilada; ya no se trata solo de que no haya *correspondencia* entre lo que el loco percibe y lo que hay, sino que no hay ni *coherencia* en su pensar. Pues bien, para que esa suerte de delirio sea igualmente patrimonio posible de toda la humanidad, introduce Descartes la duda hiperbólica inteligible a través de la hipótesis del Dios engañador “que todo lo puede” de modo que “podría ocurrir que Dios haya querido que me engañe cuantas veces sumo dos más tres, o cuando enumero los lados de un cuadrado, o cuando juzgo de cosas aún más fáciles, si es que son siquiera imaginables (AT, VII, p. 21). Con lo cual Descartes, nos dice Derrida:<sup>77</sup>

va a convocar la posibilidad de una *locura total* ... una locura que no será ya solo un desorden del cuerpo, del objeto, del cuerpo-objeto, fuera de las fronteras de la *res cogitans*, fuera de la ciudad civilizada y confiada de la subjetividad pensante, sino con una locura que introducirá la subversión en el campo de las ideas claras y distintas, en el dominio de las verdades matemáticas que escapaban a la duda natural.

Las hipérboles, *sensible* y *absoluta*, a las que hace referencia Derrida, toman en consideración las dudas que la figura del loco, desconsiderada por Descartes, introducía: no me puedo fiar ni de la realidad de lo que veo (por inmediata que esta sea) ni de la coherencia de lo que pienso (por evidente que parezca), todo podría ser ilusión y delirio. La locura que Descartes había querido expulsar, acaba amenazando los cimientos mismos del edificio y convirtiendo su avance en una pesadilla de la razón que somete al *yo*, señala Lacan, a una “vacilación fundamental”.<sup>78</sup>

Cuando alguien enajenado llega a consumir un crimen o precipita un suicidio, su acción ejemplifica con su descarga la irreversibilidad de un pasaje al acto que modifica el estatuto del sujeto marcando un antes y un después.<sup>79</sup> El pasaje al acto

<sup>74</sup> Lacan, J., “La Tercera”, en *Intervenciones y textos 2*, p. 81.

<sup>75</sup> Un tratamiento detallado de este proceso puede seguirse en B. Arbaizar, “Discurso, exclusión y locura en Descartes”, *Revista de filosofía*, 48 (1), 2023, pp. 75-92.

<sup>76</sup> Derrida, J., “Cogito et histoire de la folie” en *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p.77.

<sup>77</sup> Derrida, J., “Cogito et histoire de la folie”, p. 81.

<sup>78</sup> Lacan, J., El Seminario 9. *La identificación*, Clase 22, p.12.

<sup>79</sup> Muñoz, P. D., *Ob. cit.*, p. 202.

se parece al modo en el que una tormenta descarga la tensión de un cielo cargado de nubes.

Cuando las sombras de la duda, tras la meditación primera, son más más espesas que nunca, se produce, en la meditación segunda, el rayo luminoso del *cogito*. Igualmente, en el paso del primer sueño al despertar del segundo sueño se cumple un tránsito de la oscuridad de la pesadilla a una eclosión luminosa, pues, tras oír “un ruido agudo y restallante que tomó por un trueno. El pavor que sintió lo despertó en el acto y, al abrir los ojos, vio muchas chispas ígneas (*étincelles de feu*) esparcidas por la habitación” (Baillet, p. 82).

Descartes confiesa que el “espanto que lo sacudió en el segundo sueño representaba, a su parecer, la sindéresis, es decir, los remordimientos de su conciencia tocantes a los pecados que podía haber cometido en el curso de su vida hasta entonces.” (Baillet, p. 85) Esta sindéresis marca para Descartes un corte con un pasado culpable y un avistamiento de un futuro prometedor. Es así que, tras una primera pesadilla que Descartes vincula al pasado, aparece, después del segundo sueño, un tercer sueño que:

no había sido sino muy apacible y muy agradable, señalaba el futuro; y no era así sino por lo que debía sucederle en el resto de su vida. En cambio, tomó los dos precedentes por advertencias amenazadoras tocantes a su vida pasada; la cual podía haber sido no tan inocente ante Dios como ante los hombres. Y creyó que ésa era la razón del terror y del espanto que habían acompañado a estos dos sueños (Baillet, pp. 84-85).

Así como el *cogito* señala un tránsito de la oscuridad de la duda a la claridad de la certeza, el despertar del segundo sueño señala un tránsito no sólo de la culpa pasada a la esperanza futura, sino también del espanto al sosiego, pues tras el sobrecogedor estruendo y estallido de luz Descartes “quiso recurrir a razones tomadas de la filosofía; y extrajo de ahí conclusiones favorables para su espíritu, tras haber observado, abriendo y cerrando los ojos alternativamente, la calidad de las formas que se le representaban. Así se disipó su pavor y se volvió a dormir con gran calma.” (Baillet, p. 84)

Así como en el pasaje al acto el sujeto salta fuera de una escena fantasmática que se resquebraja, en el *cogito* se deja atrás una duda que había sido llevada hasta el extremo de un delirio satánico que resquebraja toda certeza y “consume una puesta en suspenso de todo saber posible”.<sup>80</sup> En ese cartesiano saltar fuera se opera un pasaje en virtud del cual, para Lacan, se “pone en cuestión al sujeto mismo”<sup>81</sup> y se lleva a cabo una acción “en la que el sujeto como tal se disuelve, se eclipsa y desaparece”.<sup>82</sup>

Conviene aquí tener en cuenta las diferencias entre, por un lado, el *pasaje al acto*, que salta fuera de la escena y, por otro lado, el *acting out* o el *acto perverso* que viven de ella (obteniendo el perverso su goce en el marco de la escenificación). A su vez,

<sup>80</sup> Lacan, J. Séminaire XV. *L'acte psychanalytique*, p. 99.

<sup>81</sup> Lacan, J., Seminario IX, *La identificación*, Clase 2, p. 16.

<sup>82</sup> Lacan, J., El Seminario VIII, *La transferencia*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 375.

el *acto psicoanalítico* está mediado por una transferencia que, operando en estado descontrolado en el caso del *acting out*, el psicoanalista trata de domesticar con su tutela tratando de averiguar “cómo se hace entrar el elefante salvaje en el cercado, cómo poner el caballo a dar vueltas en el picadero.”<sup>83</sup> Por el contrario, el pasaje al acto no sucede al abrigo de la transferencia y supone un corte en donde el sujeto salta fuera de la escena en la que la figura del Otro se convoca. Cuando el pasaje al acto del *cogito* tiene lugar, Descartes se halla en una absoluta soledad sin tuteladas.

El *pienso luego soy*, ben podría ser vertido por Lacan como un *actúo luego soy*, dado que no hay articulación sujeto-ser antes del acto. “El sujeto”, nos dice Lacan, “no se encuentra solamente en posición de agente del yo pienso, sino en posición de sujeto determinado por el acto mismo en cuestión”.<sup>84</sup> Entre “En principio era la acción” de Goethe y el “En el principio era de Verbo” de San Juan, no hay, para Lacan, oposición alguna.<sup>85</sup> Cuando César cruza el Rubicón se a-signa su ser, al modo en el que tras un acto revolucionario hay una reasignación de ser o en el acto poético una reconfiguración palabra-deseo.<sup>86</sup> El acto del *cogito*, como el acto analítico, marca un antes y un después. Y así como el atravesamiento del fantasma, que acompaña el término del análisis, desancla al sujeto del amparo del *supuesto saber* haciendo con ello posible la renovación del marco conjugativo del deseo, también en Descartes la resignificación del ser presupone la eliminación implacable de todo *saber supuesto*.<sup>87</sup> Tal y como nos dice Lacan:

No olvidemos que cuando plantea su *Pienso, luego soy*, es porque ha sostenido durante un tiempo su *Yo pienso* en un cuestionamiento, en una puesta en duda de ese saber que he llamado adulterado, que es el saber elaborado ya durante mucho tiempo por la injerencia del amo.<sup>88</sup>

La injerencia del amo, con su consiguiente *saber supuesto*, es la injerencia del paradigma escolástico aristotélico,<sup>89</sup> al que cabe añadir la caótica proliferación

<sup>83</sup> Lacan, J., El Seminario X. *La angustia*, 139. El caso Dora ofrece un ejemplo de un *acting out* que concluye con un pasaje al acto. En la pubertad de Dora, cuando ella añoraba ser madre, es su madre la que da a luz un niño, esto es, comenta Freud “sucedió que recibió el hijo no ella sino la competidora odiada en lo inconsciente” (“Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina”, en *Sigmund Freud. Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, vol. XVIII, 1975, p. 151); lo cual provoca que, a partir de ese momento, comience a sentirse atraída por mujeres maduras que han sido madres. Con motivo de la decepción sufrida, Dora “se transmutó en varón y tomó a la madre en lugar del padre como objeto de amor” (*Ibid.*). Ello permite a Dora vengarse de un padre al que ofendía su lesbianismo y al que irritaba particularmente la relación con una dama que a sus ojos no era más que una vulgar *cocotte*. Un día que Dora se paseaba con esta última, se encuentra con su padre, quien lanza a ambas una mirada furiosa, tras lo cual, “ella se precipitó a las vías del ferrocarril” (*Ibid.*, 154). Ese momento en el que Dora (cortocircuitada en su orden simbólico y confrontada con su objeto *a*) cae fuera de la escena, es el momento del pasaje al acto. Ahora bien, todo lo que precede a ese momento fue un *acting out*, y solo una escenificación de cara al padre explica “las llamadas faltas de precaución de la muchacha” que, “exhibiéndose en público con la adorada, procuraba ir de paseo por las calles próximas al local donde el padre tenía su negocio y cosas parecidas. Por cierto, esas faltas de precaución no carecían de propósito” y ofrecían a Dora la satisfacción de la venganza (*Ibid.*, p. 153).

<sup>84</sup> Lacan, J. Séminaire XV. *L'acte psychanalytique*, p. 190.

<sup>85</sup> Lacan, J. Séminaire XV. *L'acte psychanalytique*, p. 76-77.

<sup>86</sup> Lacan, J. Séminaire XV. *L'acte psychanalytique*, p. 77-78.

<sup>87</sup> Lacan, J. Séminaire XV. *L'acte psychanalytique*, p. 87.

<sup>88</sup> Lacan, J., El Seminario XVII, *El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 164.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 84.

de saberes que unían magia y ciencia en el Renacimiento. A lo que asistimos en Descartes es a la constitución de un nuevo marco fantasmático, a una nueva puesta en escena de la que brotará una nueva percepción de realidad.<sup>90</sup>

Descartes hizo hincapié en las *Séptimas respuestas* en el hecho de que la reedificación del saber presupone estructuralmente un vaciado, que los constructores “abren primero grandes fosas, y sacan de ellas no sólo la arena, sino todo cuanto en ella se apoya o que con ella se halla mezclado o confundido, a fin de asentar luego los cimientos sobre terreno firme” (AT VII, pp. 537) y que lo mejor para separar las manzanas podridas de las sanas es comenzar vaciando el cesto (AT VII, p. 481).

Al *cogito* se llega como término de un proceso de vaciamiento que revela “el conjunto vacío que constituye el *soy*, en esta referencia donde *je*, en tanto que *soy*, se constituye de esto: de no contener ningún elemento”.<sup>91</sup> El *cogito* es el resto y residuo de una falta de saber.<sup>92</sup> Mas en ese residuo reside algo más verdadero que la verdad y la mentira, que la cordura o la locura, que el sueño o la vigilia. Retiradas todas esas alternativas duales, el *cogito* opera como una *alteridad* íntima a las cogitaciones pero *diferente* y *diferida* con respecto a las mismas; reina en un residuo vacío que sobrevuela toda dualidad y en el que reside todo cogitar.

Frente a ese supuesto carácter de *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, el *cogito* remite a algo “infinitamente más fluente, más deslizante, más vacilante que”, nos dice Lacan, “esa especie lapidaria con que se marca”, pues se trata de “un sujeto que se escabulle, un sujeto huidizo.”<sup>93</sup> Para Lacan el *yo pienso* es “ese punto en el que no hay salida, el punto entre la aniquilación del saber y el escepticismo”, por lo cual Descartes yerra al “decir que algo sabe sobre esta certeza y no hacer del *yo pienso* un simple punto de desvanecimiento.”<sup>94</sup>

Descartes cometería el doble error de sustancializar al sujeto y al Gran Otro, que procede “a ubicarlo al nivel de la esencia divina”<sup>95</sup> prolongando el *cogito ergo sum* en un *sum ergo Deus* “que el Dios de la tradición judeo cristiana facilita como el que se presenta siendo él mismo: *Soy el que soy*”.<sup>96</sup> Se trata de ese Dios que no puede ser engañoso al que también invocaba Einstein, apelando a una convicción, “aunque nadie repare realmente en ello”, apunta Lacan, “esencial a la constitución del mundo de la ciencia”.<sup>97</sup>

Descartes rescata al sujeto de su desvanecimiento anclándose en la roca de la plenitud divina. No obstante, el esfuerzo de Descartes por asegurarse “un Otro que no sea engañoso y que, además, pueda garantizar, con su mera existencia, las bases de la verdad”, tiene para Lacan “prodigiosas consecuencias”, pues, es tanto como

<sup>90</sup> No deja de divisarse aquí un aire de familia entre el *acto psicoanalítico*, el *acto artístico* y el *acto filosófico*. Y no es de extrañar que Lacan aluda, para ejemplificar el acto poético, a unos versos en los que Rimbaud habla de un *golpe de tambor* que “descarga todos los sonidos y comienza una nueva armonía” abriendo la “puesta en marcha” de un *nuevo amor* (Lacan, J. Séminaire XV. *L'acte psychanalytique*, p. 78). Como tampoco es de extrañar que comente Lacan (“Hommage fait à Marguerite Duras”, en *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001, pp. 192-93) que el psicoanalista debe “recordar con Freud que, en su materia, el artista siempre lo precede y que, por lo tanto, no tiene que actuar como un psicólogo allí en donde el artista facilita el camino.”

<sup>91</sup> Lacan, J., Le Séminaire XIV, *La logique du fantasme*, p. 119

<sup>92</sup> Lacan, J., Le Séminaire XII, *Les problèmes cruciaux de la psychanalyse*, L'ALI, p. 681.

<sup>93</sup> Lacan, J., Le Séminaire XII, *Les problèmes cruciaux de la psychanalyse*, L'ALI, p. 664.

<sup>94</sup> Lacan, J., El Seminario XI. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, p. 232.

<sup>95</sup> Lacan, J., Le Séminaire XIV, *La logique du fantasme*, p. 137.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>97</sup> Lacan, J., El Seminario III. *Las Psicosis*, Buenos Aires, Paidós, 1997, p. 196.

“poner la verdad en manos del Otro, en este caso el Dios perfecto, cuyo asunto es la verdad pues, diga lo que diga, será siempre la verdad -si hubiese dicho que dos más dos son cinco, hubiera sido verdad.”<sup>98</sup> El que las verdades eternas sean eternas porque Dios así lo quiere es, para Lacan, “uno de los más extraordinarios pases de esgrima de la historia de la mente”.<sup>99</sup> Tal y como indica Lacan:

lo que atañe a la verdad, se descarga en el Otro, en el gran Otro, en Dios, para decirlo todo. No hay ninguna necesidad intrínseca a la verdad; la verdad de dos y dos son cuatro es la verdad porque le place a Dios que así sea.

Ese rechazo de la verdad por fuera de la dialéctica del sujeto y del saber es, propiamente hablando, el nervio de la fecundidad del proceder cartesiano. Porque bien puede él, Descartes, pensador, conservar durante un tiempo más la carcasa de la seguridad tradicional de las verdades eternas (son así porque lo quiere Dios), pero de esta manera igualmente se deshace de eso. Y por la vía abierta, la ciencia entra y progresa, e instituye un saber que ya no tiene que complicarse con sus fundamentos de verdad.<sup>100</sup>

La impenetrabilidad del abismo divino elimina de la ciencia para Descartes, *ab initio*, toda pretensión de buscar explicaciones finalísticas. En primer lugar, porque no hay por qué introducir en Dios el dualismo de una voluntad que opera según las finalidades del entendimiento y, en segundo lugar, porque aun en el caso de existir una tal finalidad, esta sería impenetrable para la capacidad humana. De ese modo, el investigador debía limitarse a desvelar conexiones mecánicas entre fenómenos (AT, X, p. 44; AT, III, pp. 431-32).

Lo más relevante aquí es, no obstante, la paradoja ante la que nos encontramos, pues si, en los primeros pasos de su itinerario, la duda hacía oídos sordos a la locura, en último término se cimenta todo el edificio en la mayor de las locuras: ya no en la locura del hombre sino en la de Dios, pues toda la necesidad lógica pende de la contingencia divina. Si la locura tenía una primera encarnación demoniaca en el Dios engañador, tiene una segunda encarnación en el Dios veraz. Y digo esto porque lo que volvía terrible al dios engañador era su poder para hacer que tres más dos no fuesen cinco o que me equivocase al decir que un cuadrado tiene cuatro lados, esto es, su poder para atacar la visibilidad de la evidencia, el *sancta sanctorum* de las *ideas claras y distintas*. Mas ese mismo es el poder del Dios fuente de verdad, estar más allá del principio de no contradicción, más allá de la lógica, pues, tal y como Descartes escribe a Mesland: “Dios ha sido libre e indiferente para hacer que no fuera cierto que los tres ángulos de un triángulo fuesen iguales a dos rectos o en general que los contradictorios no puedan existir juntos”, pues “aunque Dios haya querido que algunas verdades fuesen necesarias, esto no significa que las haya querido necesariamente” (AT, IV, 118).

Esta afirmación de que Dios puede lo imposible, pone de manifiesto, para Lacan, que en “la aperccepción filosófica de partida de Descartes, consecuentemente, lo real es lo imposible.”<sup>101</sup> No obstante, Descartes esgrimirá un paradójico argumentario que le va a permitir posar un velo de necesidad sobre la contingencia ontológica

<sup>98</sup> Lacan, J., El Seminario XI. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, p. 44.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>100</sup> Lacan, J., Le Séminaire XII, *Les problèmes cruciaux de la psychanalyse, L’A.L.I. L’Association Lacanienne Internationale*, 1964-65, p. 740.

<sup>101</sup> Lacan, J., Le Séminaire XII, *Les problèmes cruciaux de la psychanalyse*, p. 749.

fundamental, poniendo una distancia de seguridad entre el sujeto y el escándalo lógico de aquello que en el Otro es lo más íntimo, lo más *Heim* e insignificantizable. Es así que Descartes nos dice que si bien, por un lado, el *Dios veraz* es un *Dios Uno* tal que (al no poder separarse en él entendimiento y voluntad) podría quebrar cualquier orden lógico a voluntad, por otro lado, también por ser *Uno*, solo quiere una vez. Siendo así todo en su origen contingente, una vez originado se transubstancia en necesario.

El Dios veraz parece operar como un pasaje al acto del Dios engañador, como el lugar de detención de un satánico delirio en una divina decisión, pues el *Dios veraz* viene a ser un Dios con la potencia volitiva del *Dios engañador*, pero que inmoviliza la locura de dicha potencia en un único acto. En esa fijación se gesta el marco fantasmático que opera como espacio conjurativo del desorden, pues es en virtud de esa apelación cartesiana al autoacuerdo de Dios con su libérrima decisión *sub specie aeternitatis*, que se funda la cordura del hombre y de la ciencia construyéndose un marco estable de realidad.

## 5. Conclusión

Se ha tratado de hacer aquí el seguimiento de un pasaje al acto que lleva a Descartes desde la tensión insoportable de la duda hasta una rearticulación del fantasma que asentará los axiomas constitutivos que determinan lo que es la realidad para la ciencia moderna. En la angustia que atraviesa la pesadilla de Descartes chocan nacimiento y muerte: la muerte de un *supuesto saber* (del que Descartes en particular y su época en general querían deshacerse) y el nacimiento de una *nueva episteme*.

En el ínterin de eso que estaba muriendo y eso que estaba naciendo, en la angustiada estrechez de ese canal de parto de la modernidad, Lacan percibe cómo Descartes nos ubica ante “callejones sin salida”.<sup>102</sup> El pasaje al acto humano del *cogito* y el acto divino son los dos extremos que anudan la fundamentación cartesiana, pero ambos actos, que tienen lugar en la finitud del hombre y en la infinitud de Dios, se emplazan más allá de la locura y la cordura. Loco o cuerdo, *yo pienso*; dentro o fuera del principio de no contradicción, *Dios es*.

Para Lacan “todo cuanto de realidad nos está permitido abordar queda enraizado en el fantasma”<sup>103</sup> y “la ciencia ella misma no es más que un fantasma”.<sup>104</sup> En el caso de Descartes, todo lo expresable por la ciencia, su axiomática fundamental, es delimitado por los principios metafísicos de la física, principios dictados de una vez por todas por el Dios veraz. Desde tales principios, que exilian de la ciencia tanto el lenguaje cualitativo del aristotelismo como el emotivo del hermetismo, el sujeto proyecta su deseo en una actividad científico-técnica vinculada a la promesa de convertirlo en “dueño y señor de la naturaleza.” (AT VI, 62) Es así como establece Descartes la escena fantasmática de un mundo dócil al cálculo que le permitirá derivar las leyes del movimiento de la inmutable (i)lógica divina. De ese modo, se articula una realidad en la que el sujeto halla un sostén y marca una distancia frente a esa irrupción de lo imposible que amenazaba a Descartes en su pesadilla.

<sup>102</sup> Lacan, J., El Seminario IX, *La identificación*, Clase 15, p. 12.

<sup>103</sup> Lacan, J., El Seminario XX. *Aun*, p. 114.

<sup>104</sup> Lacan, J., Le Séminaire XXV. *Le moment de conclure*, p. 529.

## 6. Referencias bibliográficas

- Arbaizar, B., “Discurso, exclusión y locura en Descartes”, *Revista de filosofía*, 48 (1), 2023, pp. 75-92.
- Baillet, A., *Vie de Monsieur Descartes*, Paris, D. Horthemels, 1691.
- Derrida, J., *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1998.
- Derrida, J., “Cogito et histoire de la folie” en *L’écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 51-98.
- Descartes, R., (1969-74): *Oeuvres de Descartes*, Paris, Vrin. Se cita AT en correspondencia con la edición de Charles Adam & Paul Tannery (1969-74).
- Foucault, M., *Histoire de la folie à l’âge classique*, en *Œuvres*, I, Paris, Gallimard, 2015.
- Freud, S., “La interpretación de los sueños”, en *Sigmund Freud. Obras completas*, vol. IV, Buenos Aires, Amorrortu, 1975.
- Freud, S., “La interpretación de los sueños”, en *Sigmund Freud, Obras completas*, vol. V, Buenos Aires, Amorrortu, 1991.
- Freud, S., “Conferencias de introducción al psicoanálisis, 14º conferencia: El cumplimiento del deseo”, en *Sigmund Freud, Obras completas*, vol. XV, Buenos Aires, Amorrortu, 1991.
- Freud, S., “25ª conferencia. La Angustia”, en *Sigmund Freud. Obras completas*, vol. XVI, Buenos Aires, Amorrortu, 1991.
- Freud, S., “Lo ominoso”, en *Sigmund Freud. Obras completas*, vol. XVII, Buenos Aires, Amorrortu, 1992.
- Freud, S., “Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina”, en *Sigmund Freud. Obras completas*, vol. XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1975.
- Freud, S., “Inhibición, síntoma y angustia”, en *Sigmund Freud. Obras completas*, vol. XX, Buenos Aires, Amorrortu, 1992.
- Freud, S., “Carta a M. Leroy sobre un sueño de Descartes”, en *Sigmund Freud. Obras completas*, vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu, 1975.
- García-Hernández, B., *Descartes y Plauto: la concepción dramática del sistema cartesiano*, Madrid, Tecnos, 1997.
- Hama, S., *La nuit de songes de René Descartes*, Paris, Aubier, 1998.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, ed. F.-W. von Herrmann, Band 2, en *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Klostermann, 1977. Referenciada con la abreviatura GA y el volumen correspondiente.
- Heidegger, M., *Was ist Metaphysik?*, ed. F.-W. von Herrmann, 1976, GA 9.
- Jones, E., *On the nightmare*, London, Hogarth Press, 1931.
- Jung, C. G., *Los complejos y el inconsciente*, Madrid, Alianza, 1992.
- Lacan, J., *Escritos 1*, México, Siglo XXI, 2009.
- Lacan, J., *Escritos 2*, México, Siglo XXI, 2009.
- Lacan, J., *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001.
- Lacan, J., *Intervenciones y textos 2*, Buenos Aires, Manantial, 2001.
- Lacan, J., El Seminario III, *Las psicosis*, Buenos Aires, Paidós, 1997.
- Lacan, J., El Seminario VIII, *La transferencia*, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- Lacan, J., El Seminario IX. *La identificación*, versión crítica de E. Rodríguez Ponte, Escuela Freudiana de Buenos Aires, 1999.
- Lacan, J., El Seminario X. *La angustia*, Buenos Aires, Paidós, 2007.
- Lacan, J., Seminario XI, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2010.

- Lacan, J., Séminaire XII. *Les problèmes cruciaux de la psychanalyse, L'A.L.I. L'Association Lacanienne Internationale*, 1964-65, pp. 332-854. [https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/seminaire\\_seminario\\_transcription\\_ALI\\_1964\\_1967.pdf](https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/seminaire_seminario_transcription_ALI_1964_1967.pdf)
- Lacan, J., Le Séminaire XIV. *La logique du fantasme*, Paris, Seuil, 2023.
- Lacan, J. Séminaire XV. *L'acte psychanalytique, L'A.L.I. L'Association Lacanienne Internationale*, 1967-68, pp. 1-324. [https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/seminaire\\_seminario\\_transcription\\_ALI\\_1967\\_1974-1.pdf](https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/seminaire_seminario_transcription_ALI_1967_1974-1.pdf)
- Lacan, J., El Seminario XVII, *El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2008.
- Lacan, J., El Seminario XX. *Aun*, Buenos Aires, Paidós, 1992.
- Lacan, J., El Seminario XXIII. *El sinthome*, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- Lacan, J., Le Séminaire XXV. *Le moment de conclure, L'A.L.I. L'Association Lacanienne Internationale*, pp. 515-640. [https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/seminaire\\_seminario\\_transcription\\_ALI\\_1974\\_1978.pdf](https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/seminaire_seminario_transcription_ALI_1974_1978.pdf)
- Lacan, J., “Radiophonie”, en *Scilicet* 2/3, Paris, Seuil, 1970, pp. 55-99.
- Lacan, J., “Structure des psychoses paranoïaques”, *Ornicar? Revue du Champ Freudien*, n° 44, Paris, Seuil-Navarin, 1988, p. 12.
- Miller, J-A, *Dos dimensiones clínicas: síntoma y fantasma*, Buenos Aires, Manantial, 1989.
- Muñoz, P. D., *La invención lacaniana del pasaje al acto*, Buenos Aires, Manantial, 2009.
- Olaso E. y Zwanck T. (eds. y trads.), *Descartes. Obras escogidas*, Buenos Aires, Charcas, 1980.
- Zubiri, X., *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, Madrid, Alianza-Fundación Xavier Zubiri, 1997.