

Algunos mecanismos esquizoides en la concepción del mundo de René Descartes

Willy Baranger
(Montevideo)

En un trabajo anterior (¹) traté de mostrar que la tentativa filosófica tiene por finalidad la elaboración y superación de una situación inicial de pérdida del mundo que podría corresponder, en un plano más o menos normal, a las vivencias de “fin del mundo” que se observan en los enfermos esquizofrénicos. La creación del sistema filosófico tendría entonces la función de una recuperación del mundo y de una reestructuración del yo. Estos procesos aparecen con evidencia en la creación de sistemas delirantes de índole más o menos filosófico, como Freud lo analizó en el célebre caso de Schreber. Todo deja suponer que fantasías y mecanismos equivalentes actúan en la creación de sistemas delirantes y en la de sistemas filosóficos culturalmente valiosos y objetivos, así como el yo normal y el yo enfermo se valen de recursos y mecanismos análogos. El análisis de un sistema filosófico puede en la misma forma que el de cualquier manifestación del pensamiento, permitir el descubrimiento de estos mecanismos y de estas fantasías. Las mencionadas hipótesis parecen verificarse en forma particularmente clara en la formación de la visión del mundo de René Descartes.

Este ha descrito con suma clarividencia los procesos que lo condujeron a la meditación filosófica, y que parecen constituir procesos esenciales en la génesis de toda vocación filosófica. El “Discurso del método” representa, para nuestro propósito, un documento de inestimable valor. Descartes describe en

¹ “Tentativa de aproximación al psicoanálisis de las ideologías filosóficas”. Rev. de Psicoanálisis, Bs. As., Tomo XI, N° 4, 1954.

él, con muchas referencias autobiográficas, la evolución de su pensamiento y la génesis de los temas esenciales de su construcción filosófica. La abundancia de referencias autobiográficas en el escrito más difundido de

Descartes parece extraña, sobre todo en un pensador cuyo lema fue: “qui bene latuit bene vixit”.⁽²⁾ Su propósito es permitir al lector el revivir por su cuenta las experiencias que llevaron al autor a su posición filosófica, y prepararlo para recibir las evidencias nuevas.

El sentimiento general que se desprende de los pasajes autobiográficos del “Discurso” es el de una insatisfacción. Frente a la ideología escolástica en primer lugar. Pero la extraordinaria perspicacia de juicio capaz de revelar los defectos y la ignorancia pedante de la enseñanza de la época, no puede sino provenir de una insatisfacción más vital y más concreta.

Esta insatisfacción se manifiesta frente al mundo y a la existencia. Descartes permanece indiferente ante las ocupaciones que apasionan a los hombres de su condición y de su tiempo. No le interesan los honores, “aunque no haga ostentación de despreciar la gloria como un cínico, me preocupaba sin embargo muy poco de aquélla que hubiera podido conseguir por motivos falsos...” Tampoco le interesa la riqueza: “No me encontraba, gracias a Dios, en una condición que obligue a hacer de la ciencia un oficio para aliviar mi suerte”. Asimismo las “pasiones” y los “cuidados” no son para él sino ocasiones de “trastornos”. Por fin, confiesa que “al mirarlas con un ojo filosófico, no hay entre las acciones y las empresas de los hombres casi ninguna que no me parezca vana e inútil”.⁽³⁾

Sólo la búsqueda de la verdad suscita en él entusiasmo. En ella sí, encuentra “una extrema satisfacción”, y le parece “la única ocupación que sea sólidamente buena e importante”. La insuficiencia del saber escolástico refleja para él, la insuficiencia misma del mundo y de la vida que en él, se puede vivir. Poco sabemos, de la vida sentimental de Descartes: un duelo por los ojos de una dama; un casamiento secreto con una protestante; una paternidad prematuramente frustrada por la muerte de su hija Francine. Muchas relaciones epistolares, algunas amistades apasionadas. Nada de eso parece haber tenido para él una importancia vital. Nos deja de sí mismo la imagen “de un hombre

² “El que vive escondido vive bien”

³ Disc. 1, p. 93, ed. Pleiade

que camina solo y en las tinieblas.

Descartes desplaza sobre su obra, sobre la verdad que descubre sus intereses afectivos más profundos. La actividad misma de pensar es para él intensamente erotizada: “Había experimentado placeres tan extremados desde que había empezado a utilizar este método...” (4) Todo lo que le niega el mundo externo, la verdad descubierta se lo da.

El origen de esta defraudación inicial debe buscarse más lejos. La pobreza de los documentos biográficos que poseemos sobre la infancia de Descartes proporciona sin embargo un dato capital: René perdió a su madre cuando tenía aproximadamente un año. Esta murió dando a luz a otro niño, que murió también poco después. Descartes nos deja un relato sorprendente del acontecimiento: “Habiendo nacido de una madre que murió pocos días después de mi nacimiento...” (5) Es imposible pensar que Descartes haya verdaderamente ignorado un acontecimiento tan importante para él, y que su nodriza o alguna otra persona no le haya contado la muerte de su madre.

Descartes, sintiéndose abandonado por su madre, por el nuevo embarazo de ésta, siente hacia ella violentos sentimientos agresivos. Se culpa por la muerte de su madre como acontece en tales casos, y reprime el conflicto. Pero el acto fallido que comete cuando se refiere a su nacimiento, deja vislumbrarse el conflicto latente. La madre muere “de un mal de pulmones provocado por algún displacer”, es decir que René se siente culpable de su muerte y del “displacer” que la provocó. Esta equivocación histórica revela su reacción al acontecimiento capital que orienta su destino. Culpable de la muerte de su madre, abandonado dos veces por ella (por su embarazo y después por su muerte) introyecta su imago y se identifica con ella: “Había heredado de ella una tos seca y una tez pálida que conservé hasta los veinte años, y que hacían que todos los médicos que consulté antes de esa edad me condenaban a morir joven...” (6) La misma causa que provocó la muerte de su madre provocó también la del hijo, según la ley inconsciente del talión. Pero recién a la edad de cincuenta y tres años, René Descartes falleció como su madre, de “*un mal*

⁴ Disc., p. 109.

⁵ Ed. Adam Tannery, T. IV, p. 220

⁶ Idem

de pulmones” — pleuresía —, según se piensa.

Se entiende, por estos acontecimientos la fuerte fijación oral de Descartes. El mismo hace referencia a ella en una carta a la princesa Elisabeth de mayo 1646, en términos de sorprendente modernismo: “Tengo entendido que la tristeza resta el apetito a muchos, pero, por haber observado siempre en mí mismo que lo incrementa, había admitido lo último. En mi opinión, la diferencia que se produce acerca de eso proviene de que el primer motivo de tristeza que algunos tuvieron al empezar su vida fue que no recibieron bastante alimento; y el de otros, fue que el alimento que recibían les era nocivo”. La impresión subjetiva de Descartes confirma pues los datos biográficos: una frustración oral precoz y la privación del amor materno determinan en él una fuerte fijación oral y poderosos mecanismos depresivos. Esta fijación oral se manifiesta en el mismo estilo de Descartes, por -una profusión de imágenes literarias sacadas de la nutrición: ha sido “alimentado de letras” desde su infancia; ha acostumbrado su mente a “saciarse de verdades”; habla de los que “mejor digieren su pensamiento para hacerlo comprensible”, etc. La actividad de conocer adquiere para él, el significado profundo de una actividad oral.

El mecanismo depresivo se acompaña en Descartes de intensos sentimientos de culpa. Su autocrítica se manifiesta en forma constante tan pronto habla de sí mismo:

Siempre trato de inclinarme del lado de la desconfianza más bien que del de la presunción”.

Siempre conserva en mente la posibilidad de que se equivoque, tomando “un poco de cobre y de vidrio por oro y piedras preciosas”. Esta auto-crítica lo impulsa a depurar sus juicios en un extremo, y a controlar en esta forma sus conflictos inconscientes. Le da un valor positivo, haciendo de ella el instrumento de su investigación. Por una vuelta dialéctica, hace de esta auto-crítica el medio “para librarse de todos los arrepentimientos y remordimientos que suelen inquietar a los espíritus débiles y tambaleantes. . .” La serenidad cartesiana es una victoria.

Se entiende que Descartes, privado de su madre, entregado a los cuidados de una nodriza, buscando en vano un poco de afecto acerca de su padre que lo

desprecia, y dirá más tarde de él, “que no sirve para nada sino para hacerse encuadernar en cuero de ternera”; o acerca de su hermano mayor que más tarde lo despojara de la herencia paterna, que no haya encontrado en el mundo externo sabor ni intereses.

Pero no se encierra en la melancolía. Desde muy joven, si se cree en la autenticidad de una carta publicada por Maxime Leroy, y que hubiera sido enviada por el joven Descartes pupilo en La Fleche, se defiende por una actitud de ironía y crítica (escribe, entre otras cosas, que su hermano está enfermo “pero que no es nada sino su propia alevosía que lo está ahogando”). El mundo es insatisfactorio, porque el mundo es malo. El “alimento” escolástico le deja el vientre hueco: “Me encontraba metido en tantas dudas y tantos errores que me parecía no haber aprovechado nada mis intentos de instruirme, sino por haber descubierto mi propia ignorancia”. La rebelión contra los maestros escolásticos continúa la rebelión contra el padre. Todos los conflictos de Descartes con la autoridad surgen de la misma fuente. Le permiten proyectar afuera sus conflictos internos y reivindicar justicia. Sabe que la verdad que descubre no puede triunfar sino enmascarándose. Prepara cuidadosamente sus armas defensivas, contesta a sus detractores con ironía o indignación (ver sus contestaciones a Gassendi o su epístola a Voetius, por ejemplo). Desconfianza notable, ironía, indignación, reivindicación de la justicia, sentido crítico exacerbado, rebeldía: esos son los rasgos de carácter que expresan la actitud esencial de Descartes. Se salva de la pérdida de objeto por una actitud paranoide.

Es cierto que la realidad proporcionaba a esta actitud amplia justificación. Descartes escapa en parte por su exilio voluntario a toda clase de persecuciones reales. A pesar de sus precauciones, los ataques de las autoridades católicas y protestantes ligadas contra la filosofía nueva se concentran sobre él. Descartes no es un perseguido en fantasías. Manifiesta en todas estas querellas un sentido agudo de la realidad. Su actitud paranoide se constituye como una formación caracterológica y no sale de estos límites.

La vivencia inicial de Descartes cobra entonces un significado más claro. Es primero una pérdida del mundo, una depresión, sentimiento de ser mortalmente culpable. El yo tiende primero a desintegrarse. A esta desintegración incipiente corresponde, como veremos *más* adelante, la experiencia inicial del sistema filosófico de Descartes. Pero el yo se rebela y proyecta la culpa (y el

perseguidor) al mundo exterior, que se vuelve insatisfactorio y hostil. La culpa se transforma así en agresión dirigida hacia el mundo exterior — pero esta agresión es secundaria, se justifica esta vez, se arma de rigor lógico y se hace adecuada a la realidad.

Eso no bastaría. La actitud de Descartes sería estéril aún. Tiene que reconquistar el mundo, transformarlo según leyes verdaderas, sustituir la verdad y la “generosidad”, al error y a la envidia. Este es el sentido de la búsqueda filosófica de Descartes: el triunfo sucede al “arrepentimiento” y al “remordimiento”. La verdad cobra para él un papel realmente nutritivo. *El mundo reconstruido* representa para él a la madre — y a la pareja parental — reencontrados.

El símbolo mediante el cual Descartes representa las etapas esenciales de su pensamiento no deja lugar a dudas sobre el significado profundo de éstas. Se trata de “reedificar la casa donde se mora”. Primero echar a tierra la casa antigua, acumular materiales y ejercerse en la arquitectura; después de haberse provisto de una casa “provisional”. El símbolo de la casa como representación del cuerpo materno tiene el mismo significado en el “Discurso del método” que en un sueño.

Los procedimientos iniciales del pensamiento cartesiano se vuelven ahora más claros. La duda metódica (el suspender toda afirmación cuya fuente ha inducido alguna vez a errores), traduce como duda el sentimiento de la “imperfección”, de la insatisfacción, de la ambivalencia — y al mismo tiempo, como metódica, el método para superar todo eso. Psicológicamente, la duda cartesiana es una duda verdadera: no un artificio dialéctico, sino una vivencia. Lo han notado varios comentaristas, nada es más sincero que la duda de Descartes. Si ya la ha superado en el momento en que escribe el “Discurso”, y aún en la época de la composición de las “Regulae”, la duda representó para él, en determinado momento de su vida, una auténtica vivencia de la angustia (una necesidad de defenderse de ella). El “Discurso” y las “Meditaciones” no nos revelan sino la huella de la duda cartesiana, pero hay que interpretar esta huella en su sentido literal: plantea la alternativa de una destrucción total o de una construcción coherente del mundo — o, si se quiere, de una enajenación o de un dominio del mundo interior. Descartes presenta primero la duda como una vivencia subjetiva.

Proviene de la vivencia del error, con sus manifestaciones extremas: el sueño y el delirio (cuya analogía profunda Descartes hace resaltar) — es decir, de todas las vivencias donde se confunden lo subjetivo y lo objetivo, lo interior y lo exterior, el pensamiento y las cosas. “Suelo dormir, y representarme en mis sueños cosas idénticas — o a veces menos verosímiles — a las que los alienados se representan en estado de vigilia”. El mundo quizás no es más que un caos ilusorio y puramente subjetivo. Aun el pensamiento científico, a pesar de su coherencia aparente, no es quizás sino un delirio sistematizado.

La descripción de esta experiencia de la duda en las “Meditaciones” presenta particular interés: Descartes lleva la destrucción del mundo y de la lógica hasta su extremo límite, y recién allí encuentra la fuerza de operar la vuelta necesaria. Ese es el significado de la hipótesis del “genio maligno” que fue tan mal comprendida. La vivencia de la duda total es indiferenciada. Lo interno, lo corporal, lo externo en ella no se distinguen. El error no significa todavía “me estoy equivocando” sino “todo es ilusión” o “todo es incertidumbre”.

Se sabe que Descartes, en busca de una verdad que pueda resistir a toda tentativa de crítica — y, por lo tanto, que pueda escapar totalmente a la duda e imponerse a la conciencia con absoluta evidencia — llega a suponer que un “genio maligno” muy poderoso y muy malo, se dedica a falsificar todo pensamiento en el momento mismo en que uno se lo representa, e introduce constantemente el error en el pensar. De esta posible falsedad del pensamiento, Descartes extrae la evidencia de la existencia del pensamiento: si me engaño, o si me engañan, si duermo creyéndome despierto, si soy loco creyéndome cuerdo; no dejo por eso de pensar. Engañarme es pensar — pues pienso — pues existo. La vivencia del error o de la ilusión origina la evidencia inquebrantable del ser: “cogito ergo sum”.

Psicológicamente, la hipótesis al parecer absurda de la existencia del “genio maligno” aclara el proceso por el cual Descartes consigue eliminar el sentimiento de la inexistencia del mundo y de la incoherencia total. La creación del “genio maligno” permite al sujeto ubicarse como tal y conquistar su existencia y su coherencia. La duda cartesiana se vive primero como enajenación total e indiferenciada. Luego en un esfuerzo decisivo, el “genio ma-

ligno” se cristaliza afuera y fundamenta, de un golpe, la oposición del yo y del no-yo. En nuestros términos: Descartes consigue proyectar al mundo externo (el cual recién en este momento se diferencia y se percibe como externo) el persecuidor responsable de la ambivalencia y de la duda, y encuentra en esta forma su propia coherencia y unidad, por la separación de lo interno y de lo externo. Desde el momento en que el yo ya no lucha más contra sí mismo en la indiferenciación, sino contra un ser exterior, tan “poderoso” y “tramposo” como se quiera, ya tiene la victoria asegurada, recupera el camino hacia su integridad. Estas etapas de la filosofía de Descartes reflejan, en el plano de la elaboración teórica, su lucha contra la desintegración esquizoide de su yo, y los medios que le sirvieron para vencerla.

La situación del yo, alcanzada la conciencia de su integridad por medio del “cogito” es todavía precaria. El persecuidor externo es todo, rodea el yo por todas partes y se insinúa en él por medio de todos sus contactos con el universo. El yo se encuentra confinado en lo instantáneo y en el único pensamiento seguro de su existencia propia (estoy seguro. de mi existencia mientras pienso que existo, pero en toda lógica esta seguridad no sobrepasa los estrechos límites del instante o, en otros términos, el yo no ha recuperado su vivencia del tiempo, lo que es una característica esquizoide — como lo ha notado Minkowski). Pero la proyección del persecuidor, por el proceso de disociación del objeto que implica, hace posible también la diferenciación del objeto idealizado, el cual se encuentra en este momento adentro del yo y fundamenta su existencia, como lo recalca Descartes en forma nítidamente explícita. La disociación del objeto engendra dos personajes correlativos: el persecuidor desde ya externo (el “genio maligno” elaboración filosófica de Satanás), y el objeto idealizado interno (en términos filosóficos la “idea del infinito”, del Dios bueno y todopoderoso), cuya presencia dará al yo la seguridad necesaria para recuperar el universo.

Se conoce el paso siguiente de la dialéctica de Descartes: el yo recuperado en el “cogito” es consciente de su posición precaria, de sus dudas, de sus errores, en una palabra de su imperfección. Tiene pues la conciencia de algo más perfecto que él: la “idea” (interna) de perfección. Descartes se interroga sobre el posible origen de esta idea de perfección, y llega a la

conclusión de que no puede sino provenir de un ser perfecto realmente existente: dejando de lado la terminología técnica, la argumentación podría resumirse como sigue. Las ideas pueden provenir de tres fuentes distintas: o son innatas, o son el producto de mi imaginación, o son originadas en mí por la influencia del mundo exterior. Si partimos del principio admitido que siempre hay una realidad mayor en la causa que en el efecto (la causa produciendo el efecto no puede ser menos que él), vemos que la idea de perfección no puede provenir del mundo externo (por ser imperfecto), ni ser el producto de mi fantasía (pues soy imperfecto). Es entonces la única entre las ideas que lleva en sí misma la seguridad de la existencia real de su objeto: es una idea innata puesta en mi mente por Dios. La deducción de la realidad exterior' de Dios a partir de su representación interna encubre una proyección hacia el exterior de una representación interna, la del objeto idealizado simbolizado por Dios. El Dios todopoderoso y "verídico" ocupa entonces el mundo-exterior, y su doble negativo, el "genio maligno" engañador, ya no tiene la posibilidad de existir. El objeto malo es entonces negado, y la integridad del yo, su posibilidad de encontrar conocimientos evidentes y existencia segura, se alcanzan al mismo tiempo. Es de notar que sólo por la existencia externa del objeto bueno, el yo escapa a la existencia instantánea (el "cogito" asegura mi existencia sólo en el instante en que estoy pensándola) y recupera el tiempo. El objeto bueno externo asegura la permanencia y coherencia de mi mundo, y al mismo tiempo la continuidad temporal de mi yo. La reintegración del yo permite la recuperación del tiempo, y la superación del proceso esquizoide.

En otras palabras: la pérdida del objeto total y la correspondiente culpa desencadenan una regresión esquizoide, con disociación del objeto. Los dos objetos, bueno y malo, llenan el yo de su lucha produciendo la pérdida del mundo y la desintegración. La duda metódica representa el despistage del objeto perseguidor y su ubicación afuera del yo. El yo se ubica de golpe frente a este no-yo perseguidor. Se unifica con su objeto idealizado y lo proyecta a su vez hacia el mundo externo. En este plano, los dos objetos ya no pueden coexistir, y el perseguidor es aniquilado por el objeto idealizado: Dios existe, el "genio maligno" es imposible. El perseguidor no es totalmente negado, sino que parte de él se reintroyecta en el mundo interno. Aparece entonces bajo forma de los aspectos imaginativos o pasionales del yo, pero éste ya es capaz de manejar estos aspectos negativos de sí mismo. Uno se podría preguntar qué

procesos hacen posible la ubicación del perseguidor en el mundo externo y la reintegración del yo: la duda metódica nos da otra vez la respuesta. El yo consigue ubicar el perseguidor y ubicarse frente a él mediante el uso y manejo de un control obsesivo activo. Este consiste en examinar y aislar las partes “buenas” y las “malas” del objeto (en términos cartesianos, los conocimientos “evidentes” y “dudosos”) y quedarse con las primeras. Descartes compara este control a la selección de las manzanas buenas y de las podridas contenidas en una canasta: uno tiene que vaciar primero la canasta de todas sus manzanas, para después poner adentro las buenas y dejar las malas afuera. No es necesario insistir sobre el significado objetual de este simbolismo.

Además de ser una expresión del objeto “bueno” idealizado, el Dios de Descartes aparece claramente como una proyección de su ideal del yo: “Cuando reflexiono sobre mí, no sólo conozco que soy algo imperfecto, dependiente de otros, que tiende y aspira siempre hacia algo mejor y más grande que yo, sino que conozco al mismo tiempo que él, de quien dependo, posee en sí todas estas cosas grandes a las cuales aspiro, y cuyas ideas encuentro en mí que él es Dios”. Dios es todo lo que falta al yo, todo lo que el yo quisiera ser, todas las cualidades del yo llevadas a su grado infinito de positividad.

Cuando este ideal del yo (objeto idealizado) ha sido proyectado hacia el exterior sin que por ello el yo deje de estar unido con él, consigue negar el perseguidor y permite al yo recuperar su unidad. En el sistema, la “res cogitans” — Dios —; la “res extensa” — la materia, el espacio — y el alma individual recuperan su armonía. La situación triangular, idealizada, se vuelve a encontrar en la tríada cartesiana, pero ya sin conflicto. La “res cogitans” (participo presente activo), representa un principio masculino. La “res extensa”, (participo pasado pasivo) representa un principio femenino. El hijo, (el yo), identificado con el padre, ocupa su lugar al lado de la madre. El hombre, identificado con Dios y guiado por él, puede volverse “maestro y poseedor de la naturaleza”.

El análisis de la formación del pensamiento filosófico de Descartes muestra que la situación básica que precede a la elaboración del sistema es una regresión a la fase esquizoide, con disociación del objeto, desintegración incipiente del yo, pérdida del mundo, pérdida del tiempo y del espacio,

desaparición de la diferenciación entre lo interno y lo externo. Claro está que estos procesos, si repiten regresiones análogas de la infancia, no son vividos por el filósofo en la edad adulta en el plano psicótico; sino que la regresión es parcial, y que el yo conserva parcialmente su integración. La elaboración filosófica parte de la disociación y de la indiferenciación. El yo trata de manejar la situación recurriendo a mecanismos de control obsesivo: desplaza todo el problema al plano de lo intelectual, discrimina las partes de objetos “buenas” y “malas”, recurre después a mecanismos paranoides de expulsión y proyección del perseguidor, lo que le permite ubicar afuera el perseguidor. El yo se unifica con su ideal del yo (objeto idealizado), lo proyecta parcialmente, y recupera el mundo exterior después de haber negado ciertos aspectos del perseguidor. Al mismo tiempo recupera su continuidad en el tiempo y su ubicación en el espacio. El sistema representa la unión del yo con sus objetos idealizados, y establece relaciones estructurales permanentes entre las instancias psíquicas. Expresa verbalmente el nuevo equilibrio intrapsíquico establecido por la elaboración filosófica. En el caso de Descartes el carácter esquizoide de la situación básica que antecede la elaboración filosófica es evidente, pero pensamos que se trata de un fenómeno mucho más general, que podría quizás encontrarse en toda elaboración filosófica.

RESUMEN

Algunos mecanismos esquizoides en la concepción del mundo de René Descartes

Este trabajo trata de mostrar cómo los mecanismos que intervienen en la esquizofrenia y en la etapa del desarrollo normal que Melanie Klein ha denominado posición esquizo-paranoide, intervienen también en la formación de un sistema ideológico, por valedero o genial que sea.

Se estudian así algunos aspectos del sistema filosófico de Descartes en relación con ciertos acontecimientos de su historia individual y rasgos característicos de su personalidad.

SUMMARY

Some schizoid mechanisms in the world conception of Rene Descartes

In this work one tries to show how the mechanisms playing a part in schizophrenia and the period of normal development which Melanie Klein has called the schizo-paranoid position, also take part in the formation of an ideological system, however valid or genial it may be.

Some aspects of the philosophical system of Descartes in relation with his individual story and certain characteristic traits of his personality are studied.