

## Lo racional como fuerza, pulsión y deseo

Rudolf Bernet

### 1. Introducción

Entre todos los que, siguiendo a Husserl, se han preocupado por la concepción moderna de la racionalidad científica, la voz de Dominique Janicaud fue y se mantiene única. Hegeliano hasta la desesperación y heideggeriano liberado de la fascinación por los primeros comienzos, Janicaud nunca dejó jamás de explorar los diversos caminos hacia un renacimiento de la razón. Su obra maestra, *La potencia de lo racional*<sup>1</sup>, se nutre de la esperanza de contribuir con la aparición de un pensamiento filosófico que tomaría un nuevo inicio al dialogar con una ciencia menos cerrada sobre sus propias certezas. La “potencia” de la tecno-ciencia daría lugar entonces a la exploración “de lo posible” (366) de un “Nuevo sentido” (299 *et passim*). El nuevo filósofo que Janicaud suscribe era menos un guía que un mediador, el cual aceptaría “la repartición” (37, 305 sq.) entre diversos tipos de racionalidad –sin renunciar por ello mismo a ponerlos en relación al buscar una unidad que, por lo tanto, no podía ser ya absoluta-. Estaría tentado a afirmar que él buscaba en un hegelianismo más modesto razones de esperanza. No quería dejarse llevar por aquel siniestro fatalismo que la comprensión heideggeriana del “destino” (319 sq.) de nuestra época había inspirado a otros lectores del gran maestro de Friburgo.

---

<sup>1</sup> D. Janicaud, *La puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, 1985. (Los números de las páginas de referencia a esta obra están colocados entre paréntesis). N. d. T. Con el fin de hacer más comprensible la intención del expositor, traducimos “*puissance*” por “potencia” cuando se apela a su acepción genérica (a la vez ejercida y posible), y por “poder” cuando se refiere a una potencia ya ejercida o cuando se enfatiza más su ejercicio que su carácter de posibilidad. Traducimos siempre “*pouvoir*” por “poder”.

En lo que a mí me concierne, voy a apoyarme en mi reciente libro, *Fuerza – Pulsión – Deseo*<sup>2</sup>, para explorar las vías laterales de esta impresionante reconstrucción de la historia de la razón que nos propone *La potencia de lo racional*. En lo que concierne a la concepción que los *modernos* se hacen de la racionalidad, completaré aquello que Janicaud escribe sobre Galileo y Descartes apelando a la física y a la metafísica de Leibniz. Mostraré que en la época del “poder” (188 sq.) del método de la ciencia moderna, la comprensión del carácter limitado de este poder no había desaparecido totalmente. Para Leibniz, la racionalidad humana proviene de una fuerza que, lejos de triunfar sin dificultad, es estorbada o incluso frenada por obstáculos internos y externos. En cuanto a la época de la tecno-ciencia contemporánea, haré referencia a la *pulsión* (de muerte) freudiana para completar lo que Janicaud escribe sobre el mecanismo de una “potencialización del poder” (158 sq.) de lo racional, es decir, sobre la nueva investigación del poder por el poder. Esto no se daría sin consecuencias por la manera en la que enfrentamos una posible salida de la máquina infernal de “la racionalización” (203 *et passim*) contemporánea. Si la potencialización del poder de lo racional es la obra de una pulsión ciega, es necesario oponerle un *deseo* de racionalidad que está profundamente enraizado en la experiencia de una carencia. La “división” de lo racional (37, 305 sq.), propuesta por Janicaud, se convertiría también para mí en la distinción entre Poros y Penia, es decir, entre la pulsión y el deseo. Nuevamente, no se quiere aquí contradecir los análisis de Janicaud; puesto que este pensamiento deseante que yo opongo al no-pensamiento pulsional de la tecno-ciencia es aún una figura de este pensamiento de la finitud de lo racional que Dominique Janicaud quería promover. De un lado y de otro, el avenir incierto de un pensamiento que se aparta de la voluntad de poder renunciando a “la autofundación” de lo racional y aceptando su “autolimitación” está en las manos de una libertad que no tiene ya nada de voluntarista. De un lado y de otro, se busca descubrir, en el

---

<sup>2</sup> R. Bernet, *Force – Pulsion – Désir. Une autre philosophie de la psychanalyse*, Paris, Vrin, 2013.

seno de la ciencia contemporánea, los signos de una posible “inversión” (349 sq.).

## 2. Lo racional como poder y como fuerza

La reconstrucción, hecha por Janicaud, de las cuatro "fases" de la historia del concepto de racionalidad no puede ser rastreada aquí en toda su amplitud. A diferencia de Heidegger y Hegel, Janicaud no cree que esta historia ya esté completa de una vez por todas. Descifrarla retrospectivamente no debe entonces encerrarnos en la perspectiva totalitaria de un “horizonte de todos los orígenes” ni en la lógica melancólica de una pérdida irreparable. No hay una fuga hacia atrás que permita distanciarse de la fuga hacia delante de la tecnociencia; lo que necesitamos es una nueva forma de pensar en “contigüidad” (37 *et passim*) con los avances la ciencia. Para Janicaud, el desarrollo de la racionalidad científica se da en el sentido de una acumulación y potencialización del saber que paga por ello el precio alto de la detención o el empobrecimiento progresivo de la diversidad de posibilidades de pensar. Es como si la razón científica se hubiera cerrado gradualmente a una sola vía, aturdida por su éxito. Como si, a fuerza de cavar el mismo surco, la ciencia se hubiese hundido cada vez más en la lógica del máximo rendimiento a cambio de un esfuerzo de pensamiento y un costo económico mínimo –aunque tenga que preocuparse cada vez menos por el entorno natural y el bienestar humano–.

Janicaud subraya fuertemente el nexo entre esta historia de la ciencia y la historia de la vida socioeconómica y política. En una tal perspectiva, la formalización progresiva del método científico va a la par con el desarrollo de una política imperialista y la globalización de la economía capitalista –que solo una desmaterialización de la moneda ha hecho posibles–. De un lado y de otro, lo que está en juego es un mismo proceso de operacionalización funcional. Sin citar jamás a Foucault, Janicaud se muestra también muy sensible a los *efectos* sociopolíticos de una ciencia que, aunque busque sobre todo aumentar su

propia potencia, se pone al servicio de un poder político poco dispuesto a compartir su posición dominante. "La división" (37, 305 sq.) de lo racional a la que Janicaud apelaba no concierne solamente, entonces, a la élite intelectual, sino que también debe servir para cumplir el propósito de la liberación de las masas.

En todo esto, Janicaud se diferencia de Heidegger. Sin embargo, se mantiene profundamente heideggeriano al poner en relación la explotación desenfrenada de los recursos naturales por parte de la técnica y el desprecio que la ciencia moderna muestra de cara a las reservas de un *logos* que no se ofrece jamás totalmente al dominio humano. No puede tratarse entonces de oponer una naturaleza virgen a la racionalidad de la tecno-ciencia. Lo que se necesita es una concepción menos unidimensional de la racionalidad científica, de una racionalidad que ya no reprimiría sus propias incertidumbres y que ya no negaría los misterios del universo. El filósofo tiene por tarea recordarle al científico que toda presencia que se ofrece a una verificación incluye una parte de misterio o de *lèthè*. Subrayando que los límites de la racionalidad científica son también los límites de una metafísica de la presencia, Janicaud –el futuro crítico del "giro teológico de la fenomenología"– se identifica de buen grado con el pensamiento de Jean Ladrière, es decir, con un pensador que no ha dejado de cuestionar la relación entre la ciencia, la filosofía y la fe cristiana. *El poder de lo racional* no se refiere efectivamente sólo al avenir de la filosofía en la era de la ciencia, sino también al futuro del arte y la religión.

Aunque la tecno-ciencia *contemporánea* es, como dice Heidegger, la heredera de la ciencia *de los tiempos modernos*, ambas, lejos de confundirse, conciernen a una distinta esencia metafísica. No hay duda de que el método de matematización de la naturaleza ha dado a la ciencia moderna un nuevo poder o, como escribe Janicaud, una "potencia" (188 sq.) sin precedentes. Pero la "potenciación del poder" (158 y ss.) caracteriza a la tecno-ciencia contemporánea

de un modo distinto. No se trata únicamente del proceso de aceleración o aumento de la uniformidad, sino de un verdadero cambio de régimen: la voluntad de saber se convierte en una voluntad de poder. Con la tecno-ciencia contemporánea, pasamos de la potencia de lo racional a los procesos de racionalización y optimización. Pasamos de la ciencia a “la Investigación” (204); del trabajo científico efectivo, a la eficiencia de su organización. Formulado en un lenguaje distinto: lo que era, en la ciencia moderna, del orden de una *fuerza* racional que tendía hacia un saber cierto y cada vez más amplio se convierte, en la tecno-ciencia, en una pulsión que en última instancia no tiene otro propósito que no sea el de la auto-afirmación de un poder sin límites.

Janicaud muestra en detalle cómo la ciencia moderna se construye de Bacon a Descartes pasando por Galileo, que es para él, como para Husserl, el eslabón clave en esta historia. Es la matematización y, más precisamente, la geometrización de la naturaleza que es la clave del éxito y del poder de la ciencia moderna. El resultado fue una verdadera “mutación ontológica” (190), sobre todo en la comprensión del movimiento de los cuerpos físicos y por lo tanto también del espacio y del tiempo. Esta nueva ontología fue resultado de un nuevo *método* que dispensaba al científico del tedioso trabajo de observación y le permitía predecir con certeza fenómenos aún desconocidos. Este método también favoreció la realización del viejo sueño de una *mathesis universalis* que contendría, unificándolos, a todos los diversos dominios del conocimiento científico. Con un único y mismo método que se aplica a todo, un nuevo tipo de saber, una nueva *epistèmè* emergía y se imponía. Podemos hablar de este método como un “operador universal de poder” (166) –teniendo cuidado en distinguir este poder *teórico* de un poder *técnico*–. La ciencia moderna, a pesar de su contribución decisiva al desarrollo de las nuevas tecnologías, no es una tecno-ciencia. Sigue siendo una ciencia teórica dirigida hacia un saber fundamental –aunque, como Janicaud señala a menudo, su método abraza y transforme igualmente la comprensión de la acción humana–.

Este método de la ciencia moderna debe su nuevo poder universal a su carácter operatorio o, para hablar como Husserl, a la formalización del proceso y de los objetos del saber. La ciencia moderna domina las cosas a distancia y en su generalidad. El formalismo de la ciencia moderna está al servicio de su objetivismo. Para Janicaud, como para Heidegger, este objetivismo científico depende, a su vez, de una nueva comprensión del sujeto de conocimiento. Nadie parece haberlo entendido mejor que *Descartes*. El poder de la ciencia moderna se da a este precio: lo que se deja conocer ciertamente y distintamente es objeto posible de un saber científico, es decir, aquello que cede a las posibilidades las más eminentes y, sin embargo, limitadas del espíritu humano. De Galileo a Descartes, la potencia operatoria, es decir, funcional e impersonal, del método matemático se convierte en el poder de alguien que conoce las cosas dominándolas, esto es, sometiéndolas a sus propias capacidades o facultades. Pasamos del poder del cálculo al poder de la mente: del régimen del conocer al de la dominación. La ciencia moderna también se acomoda fácilmente a los límites de la mente humana: el hombre quiere saberlo todo acerca de lo que se deja conocer ciertamente y distintamente –¡y al diablo con lo que no se deja conocer!–. Como escribe Janicaud: el poder de la ciencia moderna permanece suspendida en una “economía de certeza” (198).

Janicaud se detiene apenas sobre las críticas que Spinoza y Leibniz no dejaron de hacer frente a la interpretación cartesiana de la ciencia moderna. Spinoza quiso liberar a la ciencia moderna del *subjetivismo* cartesiano al oponer la adecuación del conocimiento a la certeza subjetiva. Leibniz, en un retorno más apoyado en Aristóteles, se alejó de la física mecánica de Descartes con su nueva física dinámica, para la cual todos los cuerpos materiales están habitados por fuerzas. Sabemos la máxima de Descartes en los *Principia*: “*de vi [...] non inquiramus*”<sup>3</sup>. Al reconocer las propias fuerzas de cada cuerpo, Leibniz no sólo cuestionaba la homogenización cartesiana de la naturaleza, sino también

---

<sup>3</sup> R. Descartes, *Principia Philosophiae*, I, 65.

restituía una potencia propia a cada cuerpo, independiente del poder de conocer de la mente humana. En consecuencia, es la esencia individual o fuerza activa de cada cuerpo y el acontecer de sus encuentros con las fuerzas de otros lo que establece las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento de la naturaleza. Esto ya no es el poder de nuestra mente. Leibniz también fue conducido a cuestionar el imperativo cartesiano de la certeza poniéndola en relación con una “inquietud” de la mente humana<sup>4</sup>.

Con respecto a los *cuerpos* únicamente, Leibniz atribuye a cada cuerpo una sustancia o esencia individual dinámica que constituye la razón necesaria y suficiente de su “figura” y de su movimiento. En su esencia, un cuerpo posee en sí mismo todo lo que necesita para moverse. Todo movimiento corporal se explica por el poder o la potencia de una *fuerza activa* (*vis activa*), que no sólo habita el cuerpo, sino que constituye su verdadera sustancia. Al decir que esta fuerza es “activa”, Leibniz subraya explícitamente que se trata de una fuerza en acto de fuerza y no de una mera posibilidad o potencia en el sentido de los escolásticos<sup>5</sup>. Cuando un cuerpo dotado de esta fuerza activa para moverse o cambiar cualitativamente, permanece aún en reposo y sin cambios es que el ejercicio de su fuerza activa se ha visto obstaculizado. Al poner en evidencia los “impedimentos” u “obstáculos” que sostienen el despliegue libre de una fuerza

---

<sup>4</sup> Cf. R. Bernet, *Force – Pulsion – Désir*, p. 61-115 : « Métaphysique de la force pulsionnelle et du désir chez Leibniz ».

<sup>5</sup> G.W. Leibniz, *Sans titre* (« Nullum quidem librum contra philosophiam Cartesianam... ») in : *Die philosophischen Schriften*, herausgegeben von C.J. Gerhardt, Hildesheim, Georg Olms, 1965 (« Gerh., PS »), vol. IV, p. 395 ; traduction française par Ch. Frémont, in : G.W. Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes 1690-1703* (« Système nouveau »), Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 176 : « Il ne faut pas concevoir la force active, que d’ordinaire on appelle aussi force, absolument parlant, comme la simple puissance (*simplex potentia*) communément définie dans les écoles, [...] mais comme impliquant un effort ou une tendance à l’action (*involvoit conatum seu tendentiam ad actionem*), de sorte que celle-ci en suit si rien d’autre ne l’empêche (*nisi quid aliud impediatur*). » [Traducción al español: “No hace falta concebir la fuerza activa que llamamos comúnmente también fuerza, hablando con propiedad, como la potencia simple (*simplex potentia*) definida normalmente en las escuelas, [...] sino como si implicara un esfuerzo o una tendencia a la acción (*involvoit conatum seu tendentiam ad actionem*), de tal manera que esta resulte de aquella si nada se lo impide (*nisi quid aliud impediatur*)”].

siempre activa, Leibniz realiza, en plena modernidad, un retorno notable a la comprensión griega de un poder reservado o retenido. Puesto que no son sólo las fuerzas vivas de otros cuerpos las que pueden impedir que un cuerpo particular dé libre uso al ejercicio de sus fuerzas, las contra-fuerzas que encuentra en el camino de la realización de su esencia activa surgen ya al interior mismo de este cuerpo. Las fuerzas activas de un cuerpo son siempre afectadas por fuerzas de resistencia *internas* que Leibniz remite al principio kepleriano de inercia. En cada cuerpo, las fuerzas activas que constituyen su forma sustancial se aplican a una materia que ejerce una fuerza *pasiva* de resistencia<sup>6</sup>. Incluso si las fuerzas activas y las fuerzas pasivas de un cuerpo están muy lejos de ser semejantes, e incluso si las fuerzas pasivas son esencialmente lo que Nietzsche llama fuerzas “reactivas”, son, sin embargo, estas últimas las que instalan, al interior de todo cuerpo, una brecha entre lo que se puede y lo que se hace.

Según Leibniz, lo mismo pasa con la *mente* humana que hace siempre menos de lo que puede, y cuya fuerza activa no se convierte en acción más que si logra superar las contra-fuerzas internas al rango de las cuales figura en gran medida su propia pereza<sup>7</sup>. Todos los cuerpos y todas las mentes humanas,

---

<sup>6</sup> Gerh. PS IV, p. 395 ; *Système nouveau*, p. 176 : « La force passive est cette Résistance par laquelle un corps résiste non seulement à la pénétration, mais aussi au mouvement [...]. Par conséquent il y a deux choses dans la Résistance ou Masse : d’abord ce qu’on appelle Antitype ou impénétrabilité, ensuite la résistance que Kepler appelle l’inertie naturelle des corps [...]. ». [Traducción al español: La fuerza pasiva es esta Resistencia por la cual un organismo resiste no sólo la penetración, sino también el movimiento [...]. Por lo tanto, hay dos cosas en la Resistencia o Peso: primero lo que llamamos Antitipo o impenetrabilidad; segundo, la resistencia que Kepler llama inercia natural de los cuerpos [...].”.]

<sup>7</sup> *Nouveaux essais sur l’entendement par l’auteur du système de l’harmonie preestablie*, Gerh., PS. V, p. 181 : « L’exécution de nostre désir est suspendue ou arrêtée lorsque ce désir n’est pas assez fort pour nous émouvoir et pour surmonter la peine ou l’incommodité, qu’il y a de le satisfaire : et cette peine ne consiste quelques fois que dans une paresse ou lassitude insensible, qui rebute sans qu’on y prenne garde, et qui est plus grande en des personnes élevées dans la mollesse ou dont le tempérament est phlegmatique, et en celles qui sont rebutées par l’âge ou par les mauvais succès. » [Traducción al español: “La ejecución de nuestro deseo se suspende o se detiene cuando este deseo no es lo suficientemente fuerte como para movernos y para superar la pena o la incomodidad que aparecería al satisfacerlo: y esta pena no consiste algunas veces más que en una pereza o cansancio insensible que desalienta sin que le tomemos cuidado, y que



hechos de una mezcla desigual de fuerzas activas y fuerzas pasivas, disponen únicamente de un poder limitado, es decir, de una potencia finita. En esto, Leibniz ¿no sigue tan sólo el análisis de Spinoza sobre la potencia finita de los modos de la sustancia infinita de Dios? ¿Su diferencia se reduce al hecho de que Leibniz otorga a cada cuerpo y a cada espíritu su propia sustancia? Afirmar esto sería olvidar que, para Spinoza, lo que limita el poder de un cuerpo o espíritu le adviene siempre desde el exterior, es decir, de la afección por otro cuerpo-mente. Es solamente con Leibniz que la concepción de una limitación *interna*, bajo la forma de una pasividad *interna*, hace su aparición en la metafísica moderna de la potencia. Con su insistencia sobre una *pasividad* interna y esencial, Leibniz aporta una modificación radical a nuestra manera de comprender la finitud de los cuerpos y de las mentes humanas. Es esta misma concepción de una pasividad esencial que le permite igualmente a Leibniz dar un gran paso hacia el reconocimiento de la diferencia entre, de un lado, el *conatus* o la pulsión y, de otro lado, el deseo.

No podemos detenernos en las revisiones que la nueva *física* dinámica de Leibniz (y ya de Spinoza) impone a la concepción cartesiana, no solamente del movimiento de un cuerpo bajo la influencia de otro cuerpo, sino también, y más fundamentalmente, del espacio y del tiempo. Esta nueva física leibniziana se basa en una nueva metafísica, es decir, en una transformación significativa del modelo ontológico de la ciencia moderna de la naturaleza. La nueva ontología de Leibniz hace justicia a la individuación de los cuerpos y a la diversidad de sus fuerzas. Ella rompe entonces con un enfoque demasiado general de la esencia de los cuerpos y con la homogeneización del universo físico que se sigue de ello. Para la meta-física leibniziana, el universo se constituye de un campo de fuerzas en la cual se producen los acontecimientos singulares de un encuentro entre diversas fuerzas que se completan o combaten, que logran

---

es más grande en las personas de blandura más elevada o cuyo temperamento es flemático, y que se desalientan por la edad o por el fracaso”].

alianzas o se matan. Exagerando un poco, podemos decir que con la multiplicidad y la diversidad de fuerzas, con los cambios cualitativos y eventos puntuales, con los conflictos y la formación de nuevos conjuntos, la intersubjetividad hace su entrada en la física moderna –al comprenderse que los sujetos en cuestión son sustancias materiales constituidas de fuerzas–.

No debemos concluir acerca de esto que Leibniz, oponiendo la mecánica cartesiana a su concepción de cuerpos como sustancias-sujetos dotados de una fuerza poderosa, se haga una idea menos *elevada* de la potencia *de la inteligencia humana* que la de Descartes. ¿Leibniz no es aquel pensador que ha puesto al infinito a disposición del cálculo humano? Del mismo modo, Leibniz comparte con Descartes la preocupación de dar a la ciencia moderna fundamento sólido y seguro. Hacer a lo incierto más cierto al calcularlo, ¿no es el propósito de este cálculo de la probabilidad lo que hace Leibniz, como Heidegger nos recuerda con malicia, el inventor del seguro de vida?

Lo que hace de Leibniz un pensador imprescindible de la modernidad, no es lo que toma de Descartes y (sobre todo) de Spinoza, sino que es su pensamiento de la finitud de la razón humana. Si bien es pensador de la certeza y de la potencia, Leibniz es también el pensador de lo incierto y de lo inestable. La dinámica del movimiento de los cuerpos es para él inseparable de la inestabilidad que las fuerzas pasivas introducen en la esencia de cada cuerpo. Del mismo modo, el poder de la inteligencia humana está contaminada desde dentro por las resistencias y vacilaciones que la hacen tan inestable como los cuerpos. Confrontada a la experiencia de una pasividad esencial y de una carencia interna, la potencia de lo racional se transforma en *deseo de saber*. Confrontada a la impotencia interna de su poderosa inteligencia, confrontada a esta incertidumbre que suscita su deseo de conocer, el hombre moderno está fundamentalmente inquieto. Leibniz describe esta inquietud como una *carencia* de quietud que tiene por efecto despertar y estimular los

poderes latentes de nuestra mente. Es esta intranquilidad fundamental la que estimula nuestro deseo de conocer y de conocer siempre mejor y más. Que me sea suficiente aquí citar, en apoyo de estas muy someras afirmaciones, algunos pasajes de los *Nuevos ensayos* en los cuales Leibniz se opone a la manera en la que John Locke concibe el placer y el dolor:

Llamamos Unruhe en alemán, es decir, inquietud, al balanceo de un reloj. Podemos decir que ocurre lo mismo en nuestro cuerpo, pues jamás sabría estar perfectamente a su gusto [...]⁸.

Y tan lejos que debamos ver esta inquietud como algo incompatible con la felicidad, encuentro que la inquietud es esencial a la felicidad de las criaturas, la cual no consiste jamás en una perfecta posesión que los haría insensibles y estúpidos, sino en un progreso continuo e ininterrumpido en dirección de los más grandes bienes, que no pueden señalarse si no están acompañados de un deseo o de, al menos, una inquietud continua⁹.

La inquietud (Uneasiness en el inglés) que un hombre siente en sí mismo por la ausencia de algo que le daría placer si estuviera presente, es lo que se llama deseo. La inquietud es el principal, por no decir el único, estímulo que impulsa a la industria y a la actividad de los hombres¹⁰.

### 3. La desmesura de lo racional: racionalización y unidad

---

⁸ Gerh., PS V, p. 153.

⁹ Gerh., PS V, p. 174 sq.

¹⁰ Gerh., PS V, p. 150. Cf. la formulation de Locke lui-même : « The uneasiness a man finds in himself upon the absence of anything whose present enjoyment carries the idea of delight with it, is what we call 'desire', which is greater or less as that uneasiness is more or less vehement. » (*An Essay concerning Human Understanding*, Book II, Chap. XX, § 6.) [Traducción al español: La inquietud que un hombre encuentra en sí mismo sobre la ausencia de cualquier cosa cuyo disfrute presente acarree la idea del deleite en sí, es lo que llamamos "deseo", el cual es mayor o menor si es que la inquietud es más o menos vehemente.

Es tiempo de pasar a la revisión de la “fase IV”, la cual concierne a la reconstrucción de la historia de la racionalidad por Janicaud, es decir, a la época contemporánea de la tecno-ciencia y de su “potencialización del poder” (158 sq.). Para Janicaud, sería un error considerar a la ciencia contemporánea como si constituyese una simple prolongación del paradigma y de los defectos de la ciencia moderna. Sería igualmente del todo inadecuado proyectar los excesos de la organización de la investigación científica actual sobre el antiguo modelo de la racionalidad científica. Se trata, pues, de una nueva época en la historia de lo racional en la tecno-ciencia contemporánea, es decir, de una nueva formulación de los objetivos y de la emergencia de nuevos peligros en la vida sociopolítica y cultural. Estos son también nuevos peligros que acechan. Entre ellos, la destrucción del sentido de la humanidad e incluso a toda la humanidad no es el menor.

Todo el mundo recuerda las escenas de *Tiempos modernos* de Charlie Chaplin, en donde la cadencia del funcionamiento repetitivo de una máquina gigantesca acelera y se embala hasta que se autodestruye y arrastra a los esclavos humanos que están a su servicio. ¿En qué sentido tales imágenes de una *técnica* que escapa a todo control humano son también reveladoras de la naturaleza de la ciencia contemporánea? ¿Cómo comprender la relación entre ciencia y técnica en el mundo actual? ¿La técnica es aún una simple aplicación de la ciencia o la ciencia no se ha transformado profundamente bajo la influencia de la tecnología al convertirse en más y más técnica? ¿Se trata esto de una simple inversión de la relación entre fines y medios? ¿Se trata de una nivelación de su diferencia? ¿Sigue siendo posible distinguir entre las causas y los efectos de un hundimiento de lo racional, en una época en la que la potencia de lo racional se reduce al esfuerzo de una “racionalización” (203 *et passim*) y una “operacionalización” (203) máximas de todas las prácticas?

Todas estas cuestiones se abordan explícitamente en *La potencia de lo racional*. Podemos resumir su diagnóstico del carácter inquietante sobre la tecno-ciencia contemporánea con esta sorprendente fórmula: “la potencia de lo racional se ha convertido en [...] la racionalidad de la potencia” (208). Es necesario comprender esto en el sentido de que “la Investigación” por la investigación (204 sq.) y el aumento de su propia potencia se convirtieron en los principales objetivos de la ciencia actual. Para Janicaud, se trata de una “racionalidad de la irracionalidad” (202) que no se amilana frente a ningún exceso y cuyo carácter destructivo e incluso “mortífero” (201) es demasiado manifiesto. Es entonces muy natural que su comprensión crítica de la tecno-ciencia contemporánea se preste a una comparación con la pulsión de muerte freudiana.

Es imposible resumir en pocas palabras la riqueza de los análisis que *La potencia de lo racional* dedica a la ciencia contemporánea –tanto para las ciencias naturales como para las humanidades–. De ambos lados, nos dirigimos a una misma “optimización de la potencia” (207) y estamos listos para pagar por ello el alto precio de una reducción “de lo posible a lo explotable” (207). La ciencia es sumisa al régimen dictatorial de los resultados rápidos, del éxito garantizado y de las aplicaciones técnicas tan numerosas como predecibles. Para asegurar fondos para sus investigaciones, los equipos científicos están confinados en áreas de investigación consensuales y luchan entre ellos con las armas de la primicia y de la cantidad de publicaciones. La exploración de nuevos horizontes da paso a una organización de la investigación que busca una eficiencia máxima. Llegamos a la situación preocupante y paradójica en la que una ciencia normalizada que no se preocupa principalmente más que de su propia progresión interna considera, sin embargo, a su propio funcionamiento desde la perspectiva externa de un gestor de fondos en la búsqueda de un máximo rendimiento. La reclusión en la autarquía de una “autoreferencia funcional” (298 *et passim*) y ciega se combina con una auto-alienación creciente. No es

menos paradójico el hecho de que esta ciencia que está enteramente volcada sobre sus propios *resultados* se desinterese, sin embargo, por sus *efectos* y *consecuencias* en la vida sociopolítica y cultural, en el medio ambiente o en el simple bienestar de los humanos. Al dar la espalda a su motivación original en las necesidades de la humanidad y al preocuparse principalmente por el desarrollo de su propio potencial de poder, la tecno-ciencia contemporánea termina por desconectarse de la vida humana –excepto en lo relativo a su financiamiento–. Al colocar los límites de la racionalidad humana cada vez más lejos, la ciencia cae en *lo inhumano*. Janicaud apela, para mostrar esto, a la investigación científica que se coloca voluntariamente al servicio del desarrollo de armas de destrucción masiva. Podríamos agregar a esto el ejemplo de ciertas investigaciones contemporáneas en el campo de la manipulación genética de un “material” frente al cual nos preguntamos si su carácter “humano” todavía se toma en cuenta.

Este análisis de los *medios* empleados por una tecno-ciencia para-económica o paramilitar para realizar la *meta* de una potenciación de su poder corre el riesgo de darnos una imagen aún demasiado externa del proceso en curso. Se corre el doble riesgo de tomar el carácter destructivo de la tecno-ciencia como si fuera un efecto tan solo marginal y de no poder comprender cómo los medios utilizados pudieron tener tal desastroso efecto. Todos somos conscientes de los efectos perversos de la modelización, la informatización y la numificación del saber; todos estamos preocupados por una programación casi industrial de la producción científica y por la gestión económica de la investigación, pero ¿todo ello es suficiente para explicar los estragos causados por el progreso de la tecno-ciencia? ¿Por qué y cómo esta voluntad de poder que ya estaba habitaba en la ciencia moderna y que se ha transformado en una voluntad de la potenciación del poder en la tecno-ciencia se ha vuelto destructiva? ¿Es suficiente con decir que todo lo que es excesivo es destructivo y saber tan solo dónde se sitúa el exceso?

Antes de avanzar con la hipótesis según la cual la tecno-ciencia contemporánea se dejaría ganar en su búsqueda de una potenciación maximal de su potencia por el mecanismo de una pulsión de muerte, es bueno tener en cuenta otras hipótesis (un poco) menos audaces. Podría apelar, por ejemplo, a aquello que *Spinoza* escribió, en su *Ética*, sobre la manera en la que la potencia de una pulsión (*conatus*) se alimenta del sentimiento de un aumento de potencia. Este sentimiento de “felicidad” no es solamente expresión afectiva de un aumento efectivo de la potencia, sino que también empuja a aquello que la incentiva a buscar una potencia aún mayor, seguida por una alegría aún más fuerte<sup>11</sup>. Al apoyarse mutuamente una sobre la otra, la potencia de la pulsión y la intensidad de la alegría progresan, conjuntamente, sobre el camino de una potenciación del poder. Desde esta perspectiva, la tecno-ciencia actual, embriagada por la alegría triunfal de sus éxitos, quiere sobre todo aumentar su potencia para *sentirse* aún más poderosa. El objetivo de una mayor realización concreta de su poder se desvanecería, así, en el beneficio de la ebriedad *del sentimiento* de una potencia creciente e invencible. Esta hipótesis tendría al menos el mérito de subrayar que el mecanismo de una potenciación de su poder, que tiene lugar en la ciencia contemporánea, tiene un fuerte componente afectivo. Esta hipótesis de inspiración spinozista se prestaría, a su vez, a una comparación con el análisis hegeliano del Terror. Para *Hegel*, el Terror fue resultado de una libertad que, en lugar de realizarse concretamente en un actuar práctico, se tomaría a sí misma como fin y terminaría por autodestruirse: el Terror como consecuencia de una auto-fascinación o auto-intoxicación delirante del sentimiento de la libertad; la destrucción como el efecto de una libertad que se libera de todas las limitaciones y que se alimenta de la única ebriedad del rebasamiento de sus límites.

La hipótesis espinosista y la hipótesis hegeliana tienen en común el que nos hacen tomar cuidado frente al proceso de una formalización de la potencia

---

<sup>11</sup> B. Spinoza, *Ethica*, III, p. 37 et dém.; IV, p. 18.

-el poder por el poder- y de una eliminación de la potencia ejercida por el provecho de una potencia resentida. La voluntad de poder que habita en la tecno-ciencia actual estaría, entonces, vinculada con una especie de *sentimentalismo* demasiado inhumano incluso para ser acusado de psicológico. La hipótesis de inspiración freudiana, según la cual la potencialización del poder, tal y como la observamos en la ciencia contemporánea, sería más bien la expresión de la pulsión de muerte, aparece sin embargo de forma más fuerte y más originaria porque se mantiene al nivel de la sola pulsión, potencia o *conatus*. En este sentido, lo que hemos llamado el delirio del sentimentalismo de la tecno-ciencia contemporánea sería la expresión de un delirio aún más profundo: el de una pulsión que sucumbe a la locura.

Para *Freud*, la pulsión designa la realidad de una potencia o potencialidad energética que se sitúa a medio camino entre una impulsión somática y una voluntad subjetiva<sup>12</sup>. Esta es, probablemente, “impulso” (en lugar de “instinto”) lo que traduce mejor la palabra alemana “*Trieb*”. Lejos de confundirse con una simple posibilidad, un tal impulso es -como la *vis activa* en Leibniz- siempre actuante -incluso cuando no se realiza en la acción, en el hacer o en el comportamiento que reclama a todas las fuerzas y hacia el cual impulsa toda su energía-. Esta fuerza pulsional se distingue, sin embargo, de las fuerzas que hemos encontrado en Leibniz por su gran indiferencia con los objetos a los que se aplica y de los que se sirve para llegar a sus fines. Si bien es difícil definir la causa de la pulsión, es, no obstante, cierto que no es jamás un objeto real el que causa una pulsión. Así, la pulsión sexual puede contentarse con cualquier objeto, siempre y cuando este se preste a la realización del objetivo específico fijado en una pulsión oral, anal o genital. Cuando ninguna impotencia corporal, ninguna pulsión contraria o ninguna censura subjetiva obstaculice o inhiba una pulsión sexual, y cuando las circunstancias le sean

---

<sup>12</sup> Sobre la concepción freudiana de la pulsión y, más particularmente, de la pulsión de muerte, me permito enviarlos, una vez más, a *Force – Pulsion – Désir*, p.183-295.



favorables, ella termina siempre por atender a su objetivo con sus propios medios. El precio que la pulsión paga por la gran autonomía de su potencia, es su rigidez y el carácter fijo, repetitivo y casi mecánico del comportamiento en el cual generalmente se expresa. De una extrema flexibilidad y tolerancia hacia sus objetos, una pulsión particular no se desvía jamás del objetivo que ha fijado.

Sabemos que Freud nunca estuvo de acuerdo con la hipótesis jungiana de un monismo de la pulsión y mucho menos con un monismo de la pulsión espiritual. Con el abandono de la oposición entre pulsiones sexuales y pulsiones del yo (o pulsiones de autoconservación), Freud termina, en su última versión del dualismo pulsional, por oponer las pulsiones de muerte a las pulsiones de vida. Su diferencia en cuanto al objetivo y en cuanto al modo de funcionamiento no impide, sin embargo, que estos dos tipos de pulsiones actúen normalmente en concordia, al menos, conjuntamente, principalmente en la sexualidad humana. No es más que en los casos patológicos que las pulsiones agresivas o las pulsiones de muerte se separan y “des-unen” de las pulsiones de vida para dar libre curso a su acción destructiva. Podemos, entonces, comprender la “mezcla” (*Mischung*) de los dos tipos de pulsiones como un “enlace” (*Bindung*), en la cual las pulsiones de vida temperan la acción y los efectos de las pulsiones de muerte. A la inversa, únicamente desligadas o desinhibidas, es decir, liberadas de la tutela de las pulsiones de vida, las pulsiones de muerte realizan toda su potencia mortífera. Es únicamente luego de una tal “desmezcla” (*Entmischung*) que las pulsiones de muerte revelan su verdadero rostro de pulsión nihilista que no quiere más que la afirmación, la conservación y la intensificación de su propia fuerza. Su fuerza transgresora se transforma, entonces, en una fuerza excesiva, una fuerza que nada ya detiene y que está dirigida hacia todos los excesos.

Es inútil insistir sobre el hecho de que una tal fuerza no puede querer morir. Ella puede, a lo sumo, imitar, en la rigidez de su funcionamiento repetitivo, la inercia de las cosas muertas. El comportamiento de las pulsiones de muerte no consiste entonces en buscar la muerte sino en hacer la muerte. Su manera de hacer la muerte es resistirse ferozmente en la afirmación de su potencia excesiva a todo cambio y a toda influencia o consideración exterior. Más que morir, las pulsiones de muerte quieren destruir. La destrucción de la vida no es su objetivo, sino la consecuencia de una potencialización absoluta de una potencia totalmente rígida. Es por su obstinación y por su intolerancia a todo inconveniente causado por una novedad inesperada que las pulsiones de muerte, una vez liberadas de la tutela de las pulsiones de vida, matan la vida, es decir, la posibilidad de un cambio y de un devenir en el comportamiento humano.

¿No es precisamente el mismo modo de funcionamiento aquel al que apunta Janicaud con la tecno-ciencia contemporánea? ¿Sus excesos no son atribuibles a una potencia que deviene excesiva también en la ciencia, en el desarrollo de su “autoreferencia funcional” (298 y *passim*), y que ya no es frenada por ninguna consideración externa? La búsqueda de una “potencialización del poder” (158 sq.), ¿no es propia de la figura de una voluntad de saber que se transforma en una voluntad de poder nihilista y conservadora? ¿Y la destructividad mortífera de la tecno-ciencia no es el efecto de una “racionalidad que se cree toda la razón de la vida” (362), y que ha renunciado a todo cuidado por una forma de vida que escaparía a su poder? ¿La normalización y la unidimensionalidad de la búsqueda científica contemporánea no constituyen el efecto de la absolutización de una forma unilateral de la racionalidad, es decir, de una “desmezcla” del curso de la potencia que equivale a un rechazo de la “división” (37, 305 sq.) de lo racional? Si es así, entonces es a la vez una pulsión y una pulsión de muerte lo que está en juego en el seno de la tecno-ciencia contemporánea.

#### **4. De-limitaciones: la división de lo racional y la transformación de la potencia pulsional en el deseo de conocer**

Una tal interpretación de la dinámica de la tecno-ciencia en términos de la pulsión de muerte no deja de tener consecuencias para la manera en la que concebimos la posibilidad de “repotencializar el pensamiento” (211). Inspirándose en Hegel y deteniéndose largamente sobre las propuestas de la Escuela de Frankfurt, el modo en el que Janicaud considera la posibilidad de un nuevo pensamiento filosófico se articula sobre todo en un diálogo permanente con el pensamiento de Heidegger luego del “giro”.

Al igual que Heidegger, Dominique Janicaud reserva a la filosofía la tarea de pensar la esencia no técnica de la técnica. Esto es acompañado, sin embargo, en su pensamiento, de un reproche al hecho de que las meditaciones heideggerianas sobre la esencia del “Dispositivo” (*Gestell*) se mantengan aún muy estáticas, no presten la suficiente atención a la diversidad de sus manifestaciones, y se interesen muy poco de las cuestiones éticas (274 y sq.). Para Janicaud, al ver la técnica contemporánea desde muy alto y desde muy lejos, Heidegger no toma en consideración suficientemente la realidad concreta del mundo técnico con sus contingencias históricas, sociopolíticas y humanas. Janicaud no deja, sin embargo, de suscribir plenamente el proyecto heideggeriano de una renovación del pensamiento filosófico que implica una crítica de la “representación” subjetiva (277), de la “voluntad objetiva” (28) y de un *logos* sumido al orden de la lógica.

Esto no impide que Dominique Janicaud se muestre más optimista que Heidegger. Es, sobre todo, en el desarrollo reciente de la ciencia misma en donde sitúa sus razones de esperanza. Constata con satisfacción que los científicos comienzan a enfrentar sus propias incertidumbres y la necesidad de reflexionar sobre sus objetivos y prácticas. Reconoce también de buen grado que la ciencia, preocupada por la crisis de sus fundamentos, no necesita de la

filosofía para ponerse a pensar. Incluso si la pulsión de la tecno-ciencia por potencializar su poder racional proviene efectivamente de lo irracional, la ciencia contemporánea tiene totalmente la posibilidad de redescubrir aquel otro poder de lo racional que consiste en pensar. El filósofo no puede ser indiferente a este nuevo pensamiento de la ciencia, debe ser para él, por el contrario, una preciosa fuente de inspiración –incluso para descubrir una nueva forma de pensamiento filosófico–. No obstante, el pensamiento filosófico no se confunde jamás con el pensamiento del científico. Está más bien en estrecha relación, en una proximidad “contigua” (37 y *passim*), en una diferencia sin indiferencia, en un compañerismo no fusionado que la ciencia y la filosofía están llamadas a renovar cada una por su lado.

No es gratuito que Janicaud prefiera hablar de una “división” (37, 305 sq) de lo racional más que de una “Nueva alianza” (218, et *passim*). Antes bien, quiere expresar el hecho de que lo racional es *dado* repartido a los hombres, que no lo inventan con sus propias fuerzas. Se trata de la repartición de un don en el pensamiento humano, de aquel don del destino que evoca Heidegger. Asimismo, se trata del repartir la potencia de lo racional entre el pensamiento científico y el pensamiento filosófico. Finalmente, se trata también de lo racional dividido o limitado que incluye su parte de misterio y de irracional. Esta parte irracional y misteriosa forma parte de la potencia de lo racional, pero no proviene únicamente de los pensamientos filosóficos y científicos. Hay una parte del *logos* que la filosofía y la ciencia deben dejar al arte y también a la religión.

Es esta última forma de repartición la que me parece la más significativa en Dominique Janicaud. Puesto que su pensamiento es fundamentalmente *un pensamiento del límite* y en el límite del pensamiento. Antes de apelar al límite de todo pensamiento, ella se avoca primero a recordarle a la tecno-ciencia sus límites. Es, en efecto, el desconocimiento de los límites de su poder lo que la ha

empujado hacia el curso desbocado e irracional de la potencialización ilimitada de su poder. Recordarle a la ciencia sus límites es también un llamado a la finitud de la razón humana, es apelar a la modestia contra toda forma de *hybris*. Sin embargo, no es necesario confundir, en el pensamiento de Janicaud, la crítica de la transgresión de los límites de la razón con un llamado a la cerrazón de los saberes. El deber de respetar sus propios límites no debe impedir a la filosofía observar atentamente aquello que ocurre en la ciencia contemporánea. Podemos entonces respetar la finitud de la donación de lo racional y el dominio limitado que los hombres tienen sobre este don; podemos entonces dividir lo racional entre filósofos, científicos y artistas –siempre y cuando pongamos, cada uno, la parte propia de racional *en relación* con aquella parte racional de los otros–. Es por esto que la manera en la que Janicaud piensa los límites de lo racional nos lleva a un pensamiento de lo “Relacional” (36 *et passim*).

¿Cómo conciliar las exigencias de un pensamiento de límites, de inspiración heideggeriana (y kantiana), con un pensamiento que, siguiendo a Hegel, consiste en el trabajo de una puesta en relación? El primero insiste en las virtudes de recibir un don del destino, del respeto de un misterio, de la salvaguarda del silencio, del abandono de la voluntad de poder, en pocas palabras, del “dejar-ser” (324). El segundo celebra las virtudes activas de una proyección hacia el futuro, de un esfuerzo del pensamiento, de una superación de los límites. ¿Cómo se puede conciliar la aceptación de una impotencia y la búsqueda de un poder nuevo? ¿Cómo un poder-ser nuevo puede nacer de la renuncia al poder? Sabemos que es precisamente en estos términos que Lacan define el *deseo humano*. Lejos de prolongar la potencia de una pulsión, el deseo se enraíza en la experiencia de una carencia o de una pérdida y de la aceptación de una heteronomía del poder-ser. Pero este mismo deseo se caracteriza también por la fuerza de dirigirse indefinidamente hacia nuevas conquistas. ¿No es en estos mismos términos que Janicaud describe la búsqueda de un

nuevo sentido de lo racional y de un nuevo poder del pensar que se construye sobre las ruinas de la potencialización de la potencia de lo racional? ¿No es necesario concluir entonces que el pasar de un régimen de lo racional a otro distinto y de un pensamiento dominante a un pensamiento interrogativo, la ciencia y la filosofía pasan también de una racionalidad ejercida como potencia pulsional a una racionalidad sostenida por el deseo? ¿No es lo propio de un pensamiento deseante poder conciliar la apertura de un don reservado con el trabajo de una nueva puesta en relación de las circunstancias, del dejar-ser las cosas sin renunciar a la búsqueda de comprenderlas siempre mejor?

Traducción de Luz Ascárate