

ALGUNAS CONSIDERACIONES A PROPÓSITO DEL CUESTIONAMIENTO DE HEIDEGGER Y FOUCAULT DE LA PERSPECTIVA EPISTEMOLÓGICA CARTESIANA

DOMINGO FERNÁNDEZ AGIS

Universidad de La Laguna

RESUMEN: El cuestionamiento de la perspectiva epistemológica que caracteriza a la modernidad, pasa por la crítica de la exclusión cartesiana de la posibilidad de lo que, en términos foucaultianos, podríamos definir como una «razonable Sinrazón». Aunque, en líneas generales, el pensamiento de Derrida apunte también en esa misma línea, él valoró de forma negativa la lectura que hizo Foucault de la separación radical entre Razón y Sinrazón en Descartes, precisamente pretendiendo hacer una defensa de cierta lectura profunda de las *Meditaciones metafísicas* que, a su entender, arrojaría como consecuencia la descalificación de la interpretación que hace Foucault en *Historia de la locura*. Sin embargo, no sólo la réplica de este último en «Mi cuerpo, ese papel, ese fuego» sino, sobre todo, la relectura del texto del propio Descartes, vienen a apoyar la interpretación foucaultiana. Este trabajo, tras analizar las raíces heideggerianas de tales planteamientos, realiza una relectura de la conocida polémica Foucault-Derrida. Mi propósito es mostrar cómo, releendo la mencionada polémica a partir de ciertos presupuestos establecidos por Heidegger, el resultado de la misma queda iluminado bajo una nueva luz.

PALABRAS CLAVE: Heidegger, Foucault, Derrida, razón, locura, modernidad.

Some considerations on the subject of questioning, of Heidegger and Foucault, of the Cartesian epistemological perspective.

ABSTRACT: The questioning of the epistemological perspective characteristic of the modernity, brings into question the Cartesian exclusion of the possibility that, in Foucault could be defined as a «reasonable Unreason». Although, in general, the thought of Derrida also points in the same direction, negative values of Foucault's reading of the radical separation between Reason and Unreason in Descartes, just pretending to make a defense of some deep reading the *Meditations* that, in his view, would yield result in disqualification of the interpretation Foucault *History of Madness*. However, not only the replica of the latter in «My body, this paper, this fire» but, above all, the re-reading of the text of Descartes, come to support Foucauldian interpretation. This paper, after analyzing the Heideggerian roots of such approaches, performs a re-reading of Foucault, Derrida controversy known. My purpose is to show how, rereading the above controversy from certain budgets set by Heidegger, the result of it is illuminated in a new light.

KEY WORDS: Heidegger, Foucault, Derrida, reason, madness, modernity.

En las páginas de *Ser y tiempo*, para remarcar las diferencias que existen entre lo que singulariza su planteamiento y aquello que ha sido moneda común en la tradición moderna, Heidegger alude de forma directa a quien es comúnmente considerado fundador de esa tradición que, a su entender, se ha negado a entrar siquiera en la senda adecuada para llevar a cabo la indagación

ontológica fundamental. A su juicio, la tradición moderna quedará afectada desde sus mismos inicios por esta carencia. En cierto modo podría decirse que sobre el pensamiento moderno sobrevuela desde el inicio la sospecha de que ese camino ya no es transitable. Frente a tal déficit epistemológico, según Deleuze, Heidegger buscará «lo Abierto, el pliegue del ser y el ente, como condición de toda visibilidad del fenómeno, la realidad humana como ser de las lejanías». Este planteamiento es, a su juicio, complementario del que sigue Foucault, quien por su parte indagará «el afuera, el pliegue de la línea del Afuera, la realidad humana como ser del Afuera»¹. Es verdad que, como bien hace notar el autor de *Ser y tiempo*, «Descartes no sólo elude completamente la pregunta ontológica por la sustancialidad, sino que además afirma explícitamente que la sustancia como tal, es decir, la sustancialidad, es inaccesible en sí y por sí misma»². No obstante, al poner de relieve este aspecto del pensamiento cartesiano, que para tantos intérpretes pasa inadvertido, Heidegger convierte al filósofo y matemático francés en punto de arranque de una concepción en la que la explicación mecanicista y cuantitativa sustituye a la indagación de la esencia que fue, en su origen, el rasgo definitorio de la filosofía. En todo caso, quizá esta conclusión sea excesiva, ya que habría que considerar como cruciales en este proceso aspectos que no se derivan del enfoque cartesiano, sino que provienen más bien de otras líneas que, más allá incluso de la refundamentación de la ciencia natural que tiene lugar en el Renacimiento, hunden sus raíces en la etapa final del período medieval.

Pero, dejemos de lado estos elementos y situémonos más de lleno en la perspectiva heideggeriana. Si lo hacemos, veremos que, en el fondo, a lo que se alude a través de la apreciación antes recogida es a que la apertura del ser a la comprensión no revela sino la inquietud del *Dasein* por comprender. Si no podemos acceder al ser a través del conocimiento de sus determinaciones y tampoco podemos conocer la sustancialidad, la apertura muestra tan sólo la magnitud de lo incomprensible, la presencia de algo que reclama la comprensión, pero que siempre va a estar más allá de ella.

A nadie le sorprende el rechazo empirista a plantear la cuestión de la sustancia como problema filosófico. Sí resulta chocante, sin embargo, que Descartes, fundador del racionalismo, se negase también a entrar en esa indagación, considerándola de antemano como insoluble. Su evasiva a ir más allá de la respectiva caracterización bien conocida de la *res cogitans* y la *res extensa*, dejará abierto un peligroso camino por el que sólo la gallardía intelectual de Spinoza se atreverá a transitar. Sin embargo, aunque no falta tampoco la osadía en las páginas de *Ser y Tiempo*, su autor no se detiene a reflexionar sobre la solución del gran filósofo judío al problema de la sustancia. Tampoco explora las

¹ DELEUZE, G., «Un portrait de Foucault», en DELEUZE, G., *Pourparlers*, Paris, Éditions de Minuit, 1990, p. 152.

² HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2005, parágrafo 20, p. 120.

posibilidades éticas derivadas del inmanentismo spinozista³. Lo relevante para él, a este respecto, es constatar aquello que vendría a ser un cierre en falso, con el que Descartes se posicionaría frente a ese mismo problema. Esta constatación convence a Heidegger de la necesidad de abordar este asunto desde una perspectiva diferente. En efecto, no sería aceptable conceder al mundo, como hace Descartes, una sustancialidad previa a toda experiencia y sustentadora de cualquier forma posible de conocimiento del mismo, renunciando de antemano a toda investigación más profunda en ese ámbito ontológico.

Así, en contra de los planteamientos que definen lo que, a juicio de Heidegger, ha de ser la gran tarea filosófica por excelencia, piensa que «Descartes no se deja dar el modo de ser del ente intramundano por éste mismo, sino que, basándose en una idea de ser no justificada y de origen no desvelado (ser = permanente estar-ahí), le prescribe, en cierto modo, al mundo su ‘verdadero’ ser. Lo que determina su ontología del mundo no es primariamente el recurso a una ciencia eventualmente apreciada en forma especial, las matemáticas, sino la fundamental orientación ontológica hacia el ser como permanente estar-ahí, cuya aprehensión se lleva a cabo en forma eminentemente satisfactoria por el conocimiento matemático. Descartes realiza de esta manera explícitamente la transposición filosófica que permite que la ontología tradicional influya sobre la física matemática moderna y sobre sus fundamentos trascendentales»⁴.

En consecuencia, pese a que contribuye a abrir el camino a la matematización del conocimiento de la naturaleza, el cartesianismo se inhabilita a sí mismo para comprender el estar-ahí y la relación con el otro. Su posicionamiento ontológico es guiado por una intuición clave, sobre la que se asentarán a su vez las opciones epistemológicas que harán del mundo un objeto interpretable en clave matemática. La posibilidad de una ontología fenomenológica será vislumbrada, ya en el siglo xx, como respuesta tardía a ese cierre cartesiano.

La posición de Descartes ha sido usualmente considerada como una apuesta por la razón, en contra de la engañosa fuente de información que resultaría ser en última instancia la percepción sensible. Para Heidegger, sin embargo, la actitud real de Descartes consiste en apelar a lo concreto como dato primario, si bien tomando como base para ello unos presupuestos captados de forma clara y distinta por la conciencia, en un ejercicio de intuición en el que el yo pensante se dirige a sí mismo y no a la realidad exterior. Partiendo de esos presupuestos, el pensamiento se pone en marcha para responder a la pregunta por la entidad del objeto. Subyace aquí, en definitiva, un enfrentamiento entre el enfoque cualitativo y el cuantitativo. El pensador alemán subraya el carácter previo que tiene el análisis del ser del objeto y las peculiaridades del modo de ser del *Dasein* que devienen relevantes a la hora de interpretarlo. Señala así que «Descartes agudizó el estrechamiento de la pregunta por el mundo a

³ HERNÁNDEZ PEDRERO, V., *Ética de la inmanencia. El factor Spinoza*, Laguna, Serv. Publ. ULL, 2011, pp. 60-1.

⁴ HEIDEGGER, M., *op. cit.*, parágrafo 21, p. 122.

la pregunta por la cosidad natural considerada como el ente primeramente accesible dentro del mundo. Consolidó la opinión de que el *conocimiento* óntico presuntamente más riguroso de un ente sería también la vía de acceso al ser primario del ente descubierto en ese conocimiento». Pasaron inadvertidas entonces, o simplemente se despreciaron, las consecuencias que esta opción tiene. Con posterioridad, el devenir de la ontología pondría una y otra vez de manifiesto el peso de la opción cartesiana. Por ello, Heidegger cree que «es necesario reconocer al mismo tiempo que también los intentos de ‘complementar’ la ontología de la cosa se mueven fundamentalmente en la misma base dogmática que Descartes»⁵.

El conocimiento acaba siendo considerado al fin conocer de lo ente y, depurados los métodos más elementales de acceso a su objeto, Descartes entenderá que entramos en una nueva etapa en la historia del pensamiento en la que éste avanzará con paso firme⁶. Este proceso supone, para Heidegger, un peligroso olvido de la posibilidad de pensar en un plano ontológico, trascendiendo lo meramente óntico. Por lo demás, conviene tener presente que ese tránsito es el que ha de proporcionar un espacio propio para la Ontología. Lo curioso, en todo caso, es que en la modernidad se diera ese salto en la búsqueda del fundamento, para efectuar acto seguido el mencionado retorno al ente.

Dentro del paradigma de la modernidad la más clara posibilidad de exponer de forma coherente —es decir, crítica—, la cuestión de lo trascendental es la presentada por Kant. En ese sentido, por lo que se refiere a las posibilidades del conocimiento humano, lo trascendente queda determinado como trascendental. Esta perspectiva nos ofrece la posibilidad de pensar las condiciones que hacen posible el conocimiento y no dependen del mismo. Ese trascender rebasa, en cierto modo, la percepción habitual del conocimiento, apuntando hacia una zona de la realidad cuya extensión está aún por ser especificada. Pero no es una forma de trascendencia que rehaga el camino por el que ha trascendido la tradición premoderna en el tratamiento de este problema; antes al contrario, transcurre por una senda propia, ofreciendo al mismo tiempo una interpretación que pretende superar, del único modo que Kant cree viable, sus conocidas limitaciones⁷.

Frente a ello, *trascender* es, tal como Heidegger entiende esta expresión, *rebasar*. Un ir hacia las cosas mismas, más allá de lo que nos puede ofrecer un mero remontarse hasta las condiciones trascendentales de su conocimiento⁸. En efecto, el *Dasein* puede rebasar la perspectiva del ente, al ser el único ente

⁵ *Ibidem*, parágrafo 21, p. 125.

⁶ Foucault vincula todo ello al dominio de la «filosofía del sujeto», en el pensamiento occidental, a partir de la modernidad. FOUCAULT, M., «Soggettività e verità», en FOUCAULT, M., *Sull'origine dell'ermeneutica del sé. Due conferenze al Darmouth College*, Napoli, Cronopio, 2012, p. 33.

⁷ BRUCKNER, P., *Misère de la prospérité. La religion marchande et ses ennemis*, Paris, Grasset, 2002, p. 232.

⁸ *Ibidem*, p. 244.

cuyo existir reclama la comprensión del ser⁹. De esta forma, en el planteamiento heideggeriano, «lo rebasado en la trascendencia es el ente. En su trascender el estar está siempre más allá de todo ente concreto, incluso más allá del ente que es él mismo en su facticidad»¹⁰. Como vemos, es arriesgado el camino por el que se aventura, aunque habrá que convenir en que tal vez sea el único que pueda devolver a la Ontología esa posición central y predominante de la que ha ido siendo desplazada.

Es cierto, por otra parte, —y el mismo Heidegger lo tenía bien claro— que quien pretenda contribuir a alguna suerte de reelaboración del contenido de la Ontología habrá de vérselas con las consecuencias que se derivan del análisis kantiano, tal como este se afronta y desarrolla en la *Crítica de la Razón Pura*, empezando por la reelaboración de la teoría del conocimiento que en dicha obra se lleva a cabo. Por esa razón, no extrañará que un aspecto clave en la valoración heideggeriana de la epistemología de Kant sea su análisis del juicio sintético. En ese sentido, el Heidegger de *Kant y el problema de la Metafísica*, distinguirá en el juicio sintético tres tipos de síntesis: la apofántica, la predicativa y la veritativa. La primera de ellas se refiere a la vinculación entre sujeto y predicado que en el propio juicio se establece; la segunda a la constitución del concepto como predicado del juicio; mientras que la tercera hace referencia a la síntesis del entendimiento con la intuición, que sirve de base y en cierta manera contiene a las otras dos formas de síntesis más arriba mencionadas¹¹.

La síntesis veritativa, antes que reposar sobre la capacidad argumentativa del sujeto cognoscente, lo hace sobre la capacidad de aprehensión de la realidad derivada de su condición de sujeto agente. Porque es el estar en el mundo de una determinada manera lo que hace viable la comprensión, siquiera sea intuitiva, de la conexión esencial entre el ente y el ser, así como, en último término, la ocasión de un pensar argumentativo acerca de lo que hay.

Se pone así de relieve la complejidad intrínseca de una operación que se nos antoja tan sencilla como pueda parecer cualquier operación automática de nuestro cerebro. En nuestra percepción, la síntesis veritativa acaba desbordando y absorbiendo a la síntesis predicativa y la síntesis apofántica. Habría,

⁹ «Al ser-ahí pertenece la comprensión del ser. Ésta se abre al tiempo con el proyecto del *Dasein* a las propias posibilidades y se hace 'auténtica' en la resolución que avanza a la falta de referencia y regresa desde ella sobre sí misma. Con todo ello, la subjetividad del sujeto parece acentuada al extremo, incluso absoluta. A un método dialéctico correspondería hacer seguir precisamente de esta posición absoluta la inversión al contrario e interpretar la ruptura como la más alta consecuencia. Pero en Heidegger jamás se habla de semejante dialéctica. Tampoco se debe tratar como una inversión desde la subjetividad en lo objetivo, sino de una dimensión que supera fundamentalmente este par de opuestos. Una continuidad sin quiebra entre el pensamiento de S y T y los escritos posteriores sólo se puede sostener si se reinterpretan desde el resultado las posiciones y conceptos de S y T». KROCKOW, Ch. G. VON, *La decisión. Un estudio sobre Ernst Jünger, Carl Smitt y Martin Heidegger*, México, CEPACOM, 2001, p., 198.

¹⁰ SACRISTÁN, M., *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Crítica, 1995, p. 92.

¹¹ *Ibidem*, p. 89

por tanto, un asentimiento intuitivo que atribuye verdad allí donde más tarde se dirá la verdad y se intentará la representación de lo verdadero¹².

Al respecto, Manuel Sacristán señala que «la síntesis trascendental pura, la *síntesis ontológica*, comprensión plena del ente, tiene su unidad por debajo de la diferenciación veritativa del entendimiento y sensibilidad o intuición en sus contrapuestos conceptos clásicos. La comprensión previa del ser es a la vez —no *reúne* meramente en sí— receptividad y proyecto en la articulación o sentido que proporciona, sólo de acuerdo con el cual puede ser conocido el ente en su ser»¹³.

La comprensión del ente es accesible a una mirada que comprende los datos recibidos al tiempo que realiza una proyección de los mismos, relacionada de forma prerreflexiva con el trazado de las líneas de un proyecto vital. Se intenta lograr, de esta forma, una fundamentación del conocimiento, entendido ahora no en tanto que saber positivo o base de un saber subsumible en la positividad de la ciencia, sino en su acepción de saber lo que hay, de conocimiento ontológico. Como nos recuerda el autor que citaba hace un momento, hay que tener presente que, «fundamentar —término, observa Heidegger, cuya significación sensible se realiza en la arquitectura— no es la operación de colocar un fundamento a un edificio ya listo, o la de substituir por otro el que ese edificio ya tenía. Ésa es para Heidegger la trivial manera de fundamentar las ciencias, habitual en los especialistas»¹⁴.

A diferencia de ello, en Heidegger la fundamentación se remite de forma directa a la planificación del edificio y al lugar en el que se asienta; es en ese estado de proyecto cuando se determinan los rasgos de lo que fundamenta y se distingue lo que conviene a la tarea de enraizamiento de lo que ha de ser construido¹⁵.

Pero analicemos ahora estas cuestiones desde una perspectiva diferente. En este sentido, es sabido que Jacques Derrida, en «Cogito e historia de la locura», realiza una pormenorizada reflexión a partir de las tres páginas de la obra de Foucault, *Historia de la locura*, en las que éste último comenta el contenido de la primera de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes. Al respecto hay que decir que, a juicio de Foucault, la estrategia de defensa de la racionalidad seguida por Descartes deja a la sinrazón fuera de la filosofía¹⁶. Por su parte, Derrida

¹² SCOTT, Ch. E., «Lightness of Mind and Density in the Thought of Heidegger and Foucault», en MILCHMAN, A. – ROSENBERG, A., *Foucault and Heidegger. Critical encounters*, Minnesota, University of Minnesota Press, 2003, pp. 324 y ss.

¹³ SACRISTÁN, M., *op. cit.*, p. 90.

¹⁴ *Ibidem*, p. 91. Por su parte, Vladimir Jankélévitch ha puesto el acento en la noción de conflicto, como elemento clave de la modernidad. A su juicio, la realidad histórica subyacente a esta noción, ha llevado a «abandonar las grandes esperanzas saint-simonianas de una ética industrial y una moralización de las técnicas». JANKÉLÉVITCH, V., *Traité des vertus*, Paris, Bordas, 1949, p. 50.

¹⁵ Cfr. ROJAS JIMÉNEZ, A., «La ciudad inhóspita promovida por Heidegger», *Isegoría*, n.º 47, 2012, pp. 503 y ss.

¹⁶ FOUCAULT, M., *Historia de la locura en la época clásica*, vol. I, México, FCE, 1985, p. 76.

va a reflexionar sobre los presupuestos foucaultianos y, como es bien conocido, acabará a través de dicho cuestionamiento considerando que lo que el autor de *Historia de la locura* entendiera como tal, no es en realidad una exclusión¹⁷. Por otro lado, descalificará la interpretación que Foucault hace de las *Meditaciones* de Descartes, considerándola como fruto de una lectura superficial¹⁸.

La respuesta de Foucault, recogida en el apasionado texto, «Mi cuerpo, ese papel, ese fuego», que se publicará como apéndice en la segunda edición de *Historia de la locura en la época clásica*, abundará en la idea de la exclusión de la locura por parte de Descartes¹⁹. A su juicio, en efecto, razón y locura han de excluirse mutuamente, de acuerdo con los presupuestos de los que parte el fundador de la filosofía racionalista²⁰. Para ocultar ese hecho, Derrida habría intentado «invertir la exclusión cartesiana», convirtiéndola en una inclusión²¹. Esto sólo es posible mediante una sofisticada operación basada, en última instancia, en la «reducción de las prácticas discursivas a las trazas textuales»²². En efecto, cuando no nos limitamos a jugar con éstas últimas, sino que atendemos con detalle a las inflexiones que se producen en las prácticas discursivas, queda claro, según Foucault, que la exclusión cartesiana de la locura está correlacionada con una transformación socio-histórica de hondo calado. Como ya había establecido Foucault, en esas controvertidas páginas a las que aludía Derrida, «en la economía de la duda, hay un desequilibrio fundamental entre locura, por una parte, sueño y error; por otra; sueños o ilusiones son superados en la estructura misma de la verdad; pero la locura queda excluida por el sujeto que duda»²³. Con ello, a juicio de Foucault, se establece una línea divisoria en relación al planteamiento renacentista, dentro del cual era posible pensar la existencia, tanto de «una Razón irrazonable», cuanto la veracidad «de una razonable Sinrazón»²⁴. Pero, como es casi de dominio común, esta línea divisoria es fiel reflejo de una transformación discursiva, que hace posible el internamiento de los alienados. Foucault nos recuerda, a modo de elemento indicativo, la fecha de 1656, en que aparece el decreto de fundación del Hôpital General de París²⁵. Recordemos que Descartes, que a su vez *firmaría*, con sus *Meditaciones metafísicas*, el decreto filosófico que da el impulso decisivo a esa estrategia discursiva, fallece en 1650. A lo largo de muchas páginas de su obra,

¹⁷ DERRIDA, J., «Cogito e histoire de la folie», en DERRIDA, J., *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, pp. 58-9.

¹⁸ *Ibidem*, p. 86.

¹⁹ FOUCAULT, M., «Mi cuerpo, ese papel, ese fuego», en FOUCAULT, M., *Historia de la locura en la época clásica*, vol. II, México, FCE, 1985, p. 340.

²⁰ *Ibidem*, p. 352.

²¹ *Ibidem*, p. 367.

²² *Ibidem*, p. 371.

²³ FOUCAULT, M., *Historia de la locura en la época clásica*, vol. I, Edic. Cit., pp. 76-7.

²⁴ *Ibidem*, p. 78.

²⁵ *Ibidem*, p. 80.

Foucault se ocupará de demostrar que hay aquí mucho más que una simple proximidad circunstancial entre dos fechas²⁶.

En todo caso, el cuestionamiento de lo que hemos denominado la perspectiva moderna, pasa por la crítica de la exclusión cartesiana de la posibilidad de una «razonable Sinrazón»²⁷. Hacia esto apuntan las consideraciones de Derrida, que se frustran en su trabajo crítico con respecto a la lectura de Foucault, precisamente por pretender la defensa de una lectura *profunda* de las *Meditaciones metafísicas* que, a su entender, arrojaría como consecuencia la descalificación de la interpretación que se hace en *Historia de la locura*. Sin embargo, no sólo la réplica de este último en «Mi cuerpo, ese papel, ese fuego» sino, sobre todo, la relectura del texto del propio Descartes, vienen a apoyar la interpretación foucaultiana²⁸. Pese a ello, la idea clave, que en este punto es subyacente tanto a los planteamientos filosóficos singulares de Derrida como a los de Foucault, es que existe la posibilidad de construir un pensamiento que no excluye la sinrazón. De forma muy particular, hay que insistir en que esto definiría, en última instancia, la posición de Foucault frente a la separación radical de razón y locura que Descartes propició. Por lo demás hemos de tener presente que, como nos recuerda Deleuze, a Foucault «las formaciones históricas sólo le interesan porque marcan aquello de donde provenimos, lo que nos envuelve, aquello con lo que estamos rompiendo para encontrar las nuevas relaciones que nos expresan»²⁹. A través de estas palabras, cuyo valor como elemento de contextualización resulta inestimable, vislumbramos la presencia de una serie de argumentos que aproximarían la posición de Foucault a esa *indagación ontológica fundamental* que el autor de *Ser y tiempo* echaba en falta en la obra de Descartes. Sea como fuere, lo paradójico es que dicha indagación ontológica sería inviable si se consagrara el radical antagonismo entre la Razón y su otro, que Foucault profusamente discutió, desde una perspectiva epistemológica e histórica.

BIBLIOGRAFÍA

- BRUCKNER, P., *Misère de la prospérité. La religion marchande et ses ennemis*, Paris, Grasset, 2002.
- CONILL SANCHO, J., «Neurorracionalidad práctica y valor biológico», *Daimon*, n° 59, 2013.
- DEFERT, D., «Volontà di verità e pratica militante in MICHEL FOUCAULT». Entrevista a Daniel Defert, *Materiali Foucaultiani*, n° 2, 2012.

²⁶ A partir de ese momento, se intentará construir un saber sobre la locura, que abocará en realidad a su reducción al silencio. DEFERT, D., «Volontà di verità e pratica militante in Michel Foucault». Entrevista a Daniel Defert, *Materiali Foucaultiani*, n° 2, 2012, p. 146.

²⁷ Esa discutible frontera se ha visto nuevamente cuestionada, al asumir la importancia de la racionalidad práctica y, con ella, toda una serie de factores que en la tradición cartesiana se vinculaban a la sinrazón. Ver, CONILL SANCHO, J., «Neurorracionalidad práctica y valor biológico», *Daimon*, n° 59, 2013, p. 91.

²⁸ DESCARTES, R., *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992, pp. 59-61

²⁹ *Ibidem*, p. 144.

- DELEUZE, G., «Un portrait de Foucault», en DELEUZE, G., *Pourparlers*, Paris, Éditions de Minuit, 1990.
- DESCARTES, R., *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992.
- DERRIDA, J., «Cogito e histoire de la folie», en DERRIDA, J., *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967.
- FOUCAULT, M., «Mi cuerpo, ese papel, ese fuego», en FOUCAULT, M., *Historia de la locura en la época clásica*, vol. II, México, FCE, 1985.
- FOUCAULT, M., *Sull'origine dell'ermeneutica del sé. Due conferenze al Darmouth College*, Napoli, Cronopio, 2012.
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Vol. VIII, 1927. Vers. Cast., HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, trad. J. E. RIVERA, Madrid, Trotta, 2005.
- HERNÁNDEZ PEDRERO, V., *Ética de la inmanencia. El factor Spinoza*, La Laguna, Serv. Publ. ULL, 2011.
- JANKÉLÉVITCH, V., *Traité des vertus*, Paris, Bordas, 1949.
- KROCKOW, Ch. G. VON, *La decisión. Un estudio sobre Ernst Jünger, Carl Smitt y Martin Heidegger*, México, CEPCOM, 2001.
- ROJAS JIMÉNEZ, A., «La ciudad inhóspita promovida por Heidegger», *Isegoría*, n° 47, 2012.
- SACRISTÁN, M., *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Crítica, 1995.
- SARTRE, J. P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943. Vers. Cast., SARTRE, J. P., *El ser y la nada*, trad. M. A. VITASORO, Buenos Aires, Losada, 1976.
- SCOTT, Ch. E., «Lightness of Mind and Density in the Thought of Heidegger and Foucault», en MILCHMAN, A. – ROSENBERG, A., *Foucault and Heidegger. Critical encounters*, Minnesota, University of Minnesota Press, 2003.

Facultad de Filosofía
Universidad de La Laguna
dferagi@ull.edu.es

DOMINGO FERNÁNDEZ AGIS

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2013]