

Algunas notas sobre sustancia gozante: el sueño insomne de la filosofía y el despabilar lacaniano.

Some notes about jouissance substance: the insomniac dream of philosophy and lacanian waking up

MELISA ANELLO

RESUMEN

La relación entre psicoanálisis y filosofía se ha sumergido desde siempre en una paradoja. Los matices de esta trabazón son de gama diversa, oscilan entre una proximidad y una insalvable ruptura entre ambos discursos. Aun enredados en largas discrepancias, filosofía y psicoanálisis han participado históricamente de la misma mesa de debate y se han pronunciado fuertemente sobre los temas centrales que atraviesan al hombre. Numerosas elaboraciones se han realizado sobre aquellos vasos comunicantes entre ambas disciplinas, labor de frondosa producción pero que aun así por su complejidad resulta inagotable. La intención de este texto es tan solo abrir una vía de lectura: ¿Qué constructos filosóficos toma Lacan para edificar su noción de sustancia?

PALABRAS CLAVE: sustancia – goce – significante - materia.

ABSTRACT

The relationship between psychoanalysis and philosophy has always been submerged in a paradox. The nuances of this interlocking are of diverse range, oscillate between a proximity and an insurmountable rupture between both discourses. Even entangled in long discrepancies, philosophy and psychoanalysis have historically participated in the same debate table and have pronounced strongly on the central issues that go through man. Numerous elaborations have been made on those communicating vessels between both disciplines, work of leafy production but even so for its complexity is inexhaustible. The intention of this text is just to open a way of reading: What philosophical constructs does Lacan take to build his notion of substance?

KEY WORDS: substance – jouissance – significant - matter.

Desafío a cualquier filósofo a que nos explique ahora qué relación hay entre el surgimiento del significante y esa relación del ser con el goce ...
Toda la palabra filosófica fracasa y escurre el bulto.¹

Jacques Lacan, El objeto del psicoanálisis, 1966.

¹ Lacan, J. Seminario 13. Traducción Rodríguez Ponte. EFBA.

Las elaboraciones lacanianas sobre el concepto de *sustancia* resultan complejas no sólo por ser parte de un sistema conceptual altamente elaborado, sino además porque al trazar este sistema, Lacan se ve compelido a utilizar herramientas lógicas que embisten múltiples puntos de apoyo imaginarios.

En primer lugar, se destierra el sustancialismo naturalista. Desde esta perspectiva, para Jacques Lacan, el psicoanálisis no se funda sobre otra materialidad que no sea la del significante. Así, la palabra constituye la función por excelencia sobre la cual puede operar formalmente el analista.

Afirmamos por nuestra parte que la técnica no puede ser comprendida –ni por consiguiente correctamente aplicada– si se desconocen los conceptos que la fundan. Nuestra tarea será demostrar que esos conceptos no toman su pleno sentido sino orientándose en un campo de lenguaje, sino ordenándose a la función de la palabra.²

En segundo lugar, a lo largo de su enseñanza, Lacan denuncia el confinamiento freudiano a la biología y la experiencia. En Freud se advierte la construcción de un faraónico edificio teórico teñido de fundamentos organicistas, y artificios explicativos que asumen el modelo tradicional de las ciencias naturales: observación, descripción, razonamiento y teorización. Dicho esto, las elaboraciones lacanianas en torno a la sustancia implican una ruptura colosal respecto de los modelos freudianos, y un esfuerzo sostenido a lo largo de los años para despejar las resistencias que esa ruptura conlleva. “Todo verdadero progreso en el campo del conocimiento solo se consigue mediante una dolorosa batalla contra nuestras inclinaciones espontáneas.”³

Las exposiciones filosóficas que siguen transparentan aquellos flejes conceptuales a los que acudió Lacan al momento de ceñir el término sustancia, sin embargo la lectura que hace de estos sabios precursores revela cuanto menos dos marcas: por un lado, los desarrollos de un autor no se toman en su totalidad, su abordaje se afina hacia trazos bien discriminados, y por otro, al abandonar la marca de origen, se desvía de las fuentes y se precipita a formulaciones inéditas y categóricas. Lacan entra a la filosofía para descoserse de ella a través de reversos.

2 Cf. Lacan. J (1991) Función y campo de la palabra. *Escritos I*. Buenos Aires: Paidós. p.236

3 Žizek. S (2005). *El títere y el enano: El núcleo perverso del cristianismo*. Buenos Aires: Paidós. p.225.

El fulgor de la *Oὐσία* Aristotélica:

En el vocabulario crítico la palabra *precursor* es indispensable, pero haría que tratar de purificarla de toda connotación de polémica o de rivalidad.

El hecho es que cada escritor *crea* a sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro.⁴

J. L. Borges. *Kafka y sus precursores*, 1951

Aristóteles en Lacan

La extensa obra de Aristóteles es, en sentido estricto, la referencia más recurrente de Lacan; sus ambiciones teóricas lo señalan como vértice fundamental a la hora de asentar puntos claves de su enseñanza. Este interlocutor distinguido —el más evocado a lo largo de sus escritos y seminarios— ofrece al psicoanálisis lacaniano el pasaje de nociones centrales que van tomando distintas formas a medida que se acercan o alejan de los contornos conceptuales de cada quien. Sin ser un averroísta, la vecindad de la enseñanza de Lacan a la letra aristotélica es concluyente como resbaladiza. Sus alusiones delatan su irreverencia.

Si leemos detenidamente los principales textos aristotélicos que refieren a sustancia - Las Categorías y Metafísica- advertimos una curiosa coreografía de términos que se buscan, se repelen y se oponen, enlazándose en respuesta al siguiente binario: estructura de presuposición formal y lingüística, y lo que podríamos llamar, estructura metafísica - donde Dios *causa sui* funciona como la sustancia eterna y atemporal que ordena y determina los demás entes. Frente a esta discordancia, Lacan nos ofrece una pista en el Seminario sobre La lógica del fantasma. Allí la invitación a recorrer los andariveles del goce es clara: el punto de partida es la *ousía*, la sustancia entendida en términos de predicación que se despliega en el primer texto del Tratado de Órganon.

⁴ Borges, J-L (1951). Kafka y sus precursores. En *Obras completas de Jorge Luis Borges*. Buenos Aires: Emece.p.712.

Trazos de prosa árida e irrigada por una pasión conceptual y propedéutica: las Categorías de Aristóteles constituye la referencia primera del concepto de *sustancia*.

Entidad, la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, es aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, v.g: el hombre individual o el caballo individual. Se llaman entidades secundarias las especies a las que pertenecen las entidades primariamente así llamadas, tanto esas especies como sus géneros; v.g.: el hombre individual pertenece a la especie de *hombre* , y el género de dicha especie es animal; así pues, estas entidades se llaman secundarias, v.g.: el hombre y el animal.⁵

Advertidos por el conocido pasaje de Eutifrón: "Tienes que conocer la *ousia* antes de investigar las propiedades, patké;"⁶ encontramos a renglón seguido, otra cita decisiva que refuerza la propuesta aristotélica:

Es común a toda entidad el hecho de no estar en un sujeto. Pues la entidad primaria ni se dice de un sujeto ni está en un sujeto. Y de las entidades secundarias igualmente es manifiesto que no están en sujeto alguno: en efecto, hombre se dice del hombre individual como de un sujeto, pero no está en un sujeto-*hombre*, no está en el hombre individual.⁷

Aristóteles en este texto inaugural introduce que en toda enunciación se establecen conexiones y se desestiman otras; hay una elección en la adjudicación de predicados a un sujeto. Es decir, que las palabras tienen función significativa o designativa, lo que hace necesario considerar que el mapa de las categorías –además de ser una clasificación de términos o locuciones simples– establece una organización de los distintos tipos de realidad.

5 Aristóteles.(1988). *Las Categorías. Tratado de Organon*. Madrid: Gredos. p.37.

6 Platon. (2003). *Dialogos I*. Madrid: Gredos. p. 28.

7 Op. cit Aristóteles. *Las categorías*, p.37.

En este punto, algunos argumentos verbales o sintagmas podrían ser sujeto de las oraciones porque constituyen el auxilio gramatical que necesitan sus diversas cualidades para poder existir. La situación privilegiada de la *ousía* radica en ser la entidad que, como primera de las categorías, recibe la predicación de todas las demás, y es entonces *hypokeímenon* de las mismas. Se enmarca entonces, el concepto de *ousía* definido desde su más íntima excepción; como aquella sustancia que tiene determinaciones, tiene predicados, pero ella misma es sin determinaciones y sin predicados. Es el ente que soporta las cualidades y permanece invariante pese a que los atributos puedan alterarse.

Aunque en múltiples ocasiones *hypokeímenon* y *ousía* se encuentran solapados en sus definiciones, el primero encuentra en sus huellas etimológicas la marca que lo diferencia: lo que “está puesto” (*keímenon*) por “debajo de” (*hypò*) algo; estudios posteriores del término precisan su uso extendido como “naturaleza subyacente” (*hypokeiménen phýsin*) a los datos fenoménicos. Para el Estagirita, el *hypokeímenon* era justamente lo que nosotros llamaríamos el sujeto lógico o gramatical, es decir, esa parte de una proposición que “subyace” a los predicados, ya que de algún modo es presupuesta por ellos, y los sustenta.

La *Ousía* en cambio, es aquella entidad prima de la que se puede decir de algo; pero que sin embargo no se lo puede hallar en ese algo, ni le pertenece a ese algo.⁸

La distancia conceptual entre los términos -*hypokéimenon* y *ousia*- se estrecha cuando Aristóteles caracteriza a ambos como aquello que está en la base y su consistencia no es más que el contenido eidético de un ente, en clara oposición a lo fáctico, a lo sensible. Es decir, el valor máximo de estos términos es gramatical; su consistencia es lógica, por lo tanto, ambos términos pertenecen al universo del lenguaje y el pensamiento.

La apuesta se dirige en apreciar en su justo valor los desplazamientos por los que Lacan hizo padecer a la *ousía* aristotélica. El discurso lacaniano no introduce a Aristóteles como subterfugio teórico para reparar inconsistencias; sino que se trata de un verdadero encuentro con los comienzos de la lógica, con aquellos esfuerzos que, aunque muchas veces terminaron en una espiralada aporía, nutren con referencias preciosas y contradictorias gran parte de los desarrollos psicoanalíticos.

⁸ Cf. Eidelsztejn. A. (2015). *Otro Lacan*. Buenos Aires: Letra viva. p.404.

No ignoramos la distancia que hoy se mantiene con la obra del Estagirita. Es una distancia acrecentada, tanto por el contexto de la Grecia antigua en la que encuentra su origen como por su rispidez argumental. Sin embargo, de aquella austeridad discursiva surge la noción que Lacan retomará para pronunciarse sobre el estatuto de sustancia en psicoanálisis y la afectación que este produce en el *campo unificado* del goce. Cuando ciertos términos asumen tan consensuada relevancia, hasta el punto de direccionar una corriente clínica, es indispensable recorrer lo que está constitutivamente en juego, estudiar de cerca las idas y venidas que precedieron la emergencia de tales expresiones.

Esta búsqueda exegética constituye un primer acercamiento. Quedar anquilosados frente al nacimiento de un término, y no desmenuzarlo más que en sus recodos primeros, nos desequilibra al precipicio del anacronismo, pero también, como nos recuerda Lacan, para ejercer el psicoanálisis no sólo es conveniente conocer los fundamentos conceptuales, sino que es necesario: “La técnica no puede ser comprendida, ni por consiguiente correctamente aplicada, si se desconocen los conceptos que la fundan”.⁹

Huellas estoicas: la robustez de la insubstancia

El desembarco de Zenón de Citio en Atenas es el acto fundacional de una nueva escuela filosófica cuya gestación y desarrollo tendrá lugar en un momento de conmoción de la polis. Tras la muerte de Aristóteles, una bocanada de disensión azota el pensamiento griego; preludio de la inminente decadencia del Imperio y de la opacidad medieval que recubrirá durante siglos al mundo del conocimiento.

La dominación macedónica abolió la política libertaria de Grecia; sobre el hundimiento del sistema de la ciudad, tres escuelas levantan sus muros para explicar el paso del hombre cívico al hombre individual: la transgresión de los cínicos, la sobriedad de los estoicos y la prudencia –como vía de acceso a la felicidad– que constituye la modernidad de Epicuro.

De aquellos años de inicio del estoicismo tenemos noticia, aunque imprecisa y fragmentaria. Respecto al material con el que se cuenta podemos puntuar dos

⁹ Op.cit. Lacan, “Función y campo...”, p. 239.

dificultades: en primer lugar, gran parte de la producción literaria se ha perdido y sólo quedan trozos de ella. Por otra parte, de los manuscritos conservados, algunos escasos pueden atribuirse a un autor en particular; se los considera mayormente como parte de la obra estoica en su conjunto. Dicho esto y en lo que sigue solo podremos trazar, cuando sea posible, las diferencias entre los representantes de la más eminente escuela posaristotélica.

La filosofía antigua acunada en Occidente se caracteriza por ser realista, por tomar como piedra angular a la realidad, se entienda ésta como idea o sustancia. Si Platón elevó la idea a realidad paradigmática, el egregio que obtenemos del conjunto de la propuesta estoica, sin vacilaciones es: "Todo lo que existe es cuerpo". Los estoicos entendieron al cuerpo como una única realidad, y superando el dualismo platónico –de lo inteligible y lo sensible, del mundo de las ideas y la sustancia– concluyen que la materia es una, común a todos los elementos. Para Zenón, se trata de una materia que paradójicamente permanece idéntica en sí misma, pero al mismo tiempo, va revelando transformaciones para dar lugar a una multiplicidad de las mismas.

Estobeo en su obra doxográfica atiende al Principio único del Universo inaugurado por la Escuela de la Stoa:

De Zenón:

La sustancia es la materia primera de todos los entes; toda ella es eterna, y no crece ni decrece. Pero sus partes no siempre permanecen iguales, sino que se dispersan y se concentran. Por medio de ella se difunde la Razón del Todo, a la que algunos llaman Destino, como la simiente en la procreación.¹⁰

Calcidio en su texto: *Comentario del Timeo* deslinda el estatus de la sustancia estoica haciendo hincapié en Dios como principio inherente y fin irreductible de todo aquello que es.

Dice luego Zenón que esta misma sustancia es finita y que la sustancia es una sola y común a todas las cosas que existen, divisible y en toda ocasión mudable, que sus partes sin duda se transforman, pero no

10 Zenon de Citio (2015). *Biblioteca clásica*. Gredos. Madrid: Gredos. p.72.

pueden perecer, de tal manera que dé existentes acaben en la nada. [...] Y, puesto que está tan exenta de nacimiento como de muerte, porque no empieza a existir a partir de lo que no existe, ni se ha de consumir en la nada, no le falta desde la eternidad el espíritu y el vigor que la mueve racionalmente, a veces toda entera, en ocasiones por partes, a fin de que sea causa de la tan frecuente como impetuosa transmutación universal. Aquel espíritu motor no será naturaleza sino alma, y racional por cierta, la cual, al vivificar el mundo sensible, lo habrá ordenado con esta hermosura que ahora lo hace resplandecer. A este [mundo] lo llaman, por eso, animal feliz y dios.¹¹

Si bien podríamos concluir que la propuesta estoica reproduce un dualismo Dios-materia, sus enunciados encubren, un sustrato monista, ya que espíritu y materia son, para Zenón, dos aspectos de una única realidad. Los elementos (fuego, agua, aire y tierra) no son sino cuatro estados que asume la única materia, intrínsecamente movida por aquel principio -que activamente- todo lo ejecuta (espíritu o Dios).

Es así como arribamos a que el postulado “todo es cuerpo”, refiere específicamente a que la causa es un cuerpo, y que lo que padece la acción de esta causa también es un cuerpo. Esta idea rectora asume la obligatoriedad de que la fuerza motorice al objeto del cual constituye la causa. La causa es la esencia del ser, lo hace consistir, participa en él y lo transforma. De este modo en la física estoica hay un cuerpo –único ente causal– y otros cuerpos, diversas materialidades, que reciben pasivamente la causalidad. Al unirse ambos cuerpos, causa-objeto, la acción del primero atraviesa al segundo para encarnarlo. Esa fuerza corporal primaria que todo lo impregna halla en los objetos su condensación adecuada, el surco propio para su despliegue.

Hacia la huella del incorporeal:

La irrefutable experiencia de lo tangible, de la materia tridimensional, revela empero, la existencia de seres, entidades, que no habitan en el mundo sensible, *no son* y sin

¹¹ Op.cit, p.74.

embargo – rompiendo la regla fundamental– subsisten e insisten. A éstos, los estoicos los llamaron: incorporeales. A saber: lekton, vacío, tiempo y espacio. Estos elementos dialectizan las relaciones entre el ser y el no ser poniendo fin al principio de exclusión.

Los incorporeales prescinden de propiedades, no pueden considerarse ajenos al cuerpo, aunque tampoco cohabitan un lugar común –se despliegan en una superficie propia–, y no modifican activamente al mundo tangible, ni son modificados pasivamente por él. El incorporeal implica vacío absoluto de pensamiento y de ser.

Nemesio de Emesa en su Tratado “Sobre la naturaleza del hombre” recoge los desarrollos antropológicos de Cleantes:

Nada incorpóreo puede padecer junto con el cuerpo, y ningún cuerpo [junto] con lo incorpóreo, sino el cuerpo con el cuerpo. Es así que el alma padece junto con el cuerpo, cuando éste enferma y es destrozado, y el cuerpo junto con el alma, ya que se ruboriza cuando ésta se avergüenza y empalidece cuando ésta siente temor. Por consiguiente, el alma es un cuerpo.¹²

Mientras el tiempo, el espacio y el vacío responden a otras motivaciones; el lekton es un elemento del lenguaje que radicaliza la posición lógica de los póricos –estoicos– frente a la propuesta aristotélica. La punzada se dirige a su elemento central: el concepto. Para los estoicos el concepto no es definido como la representación intelectual de un objeto, sino que se trata de lo expresable, *lekton*, en tanto que permite la producción de una significación, es decir, la materia prima de la lógica.

Desde un punto de vista estrictamente lingüístico *lektón* podría ser traducido como *decible*; aquello que tiene la posibilidad de ser expresado mediante palabras o tramitado vía pensamiento; sin embargo, detenerse en esta tibia interpretación del vocablo griego resulta ambiguo. *Decible* concierne tanto a los objetos y acontecimientos –de los cuales se confirma su existencia, sus cualidades inherentes– como también *decible* es aquella instancia donde la palabra sólo yace en potencia. Se trata de aquel instante previo donde

12 Op. cit p.278

las creencias y pensamientos discurren uno a otro queriéndose evocar, pero su hora cabal es otra, la pronunciación es posterior, venidera. Y finalmente *decible*, refiere a la palabra en tanto unidad de pronunciación. El sonido instantáneo, la vertebración apalabrada.

Hasta aquí el material corpóreo de la lingüística: objetos a los que remite el discurso y sonoridad o fonación de las palabras. Sin embargo, librado de toda sujeción sustancial, el sentido, la significación fluye, se distiende y extiende. El resto entre los dichos, lo escuchado y el referente: es para los estoicos, el incorporal expresable. A renglón seguido, el ejemplo que da Sixto y retoma Brehier:

Un griego y un bárbaro escuchan una misma palabra, y aunque ambos tienen la representación del objeto referido por esa palabra, uno la entiende y el otro no. Sólo para el griego el objeto tiene un atributo [un lécton, un expresable que le permite volver legible un significado] que le permite que, en su lengua, ese objeto sea significado por la palabra en cuestión.¹³

Desde esta perspectiva, el *lekton* remite al efecto de correspondencia entre significante y significado. Se trata de un expresable –que en tanto atributo lógico o dialéctico– supera el binario activo-pasivo: no actúa sobre la materia ni es actuado por ella. Revela la desafectación de todo lo que concierne al cuerpo. Ni el sonido ni el objeto pueden, por lo tanto, administrarlo, determinarlo o acotarlo.

Los incorporales estoicos son definidos gramaticalmente como verbos, no refieren a la cosa -sustantivo- ni son accidentes que le imprimen variaciones –adjetivos–; su peculiaridad los define como el resultado de una operación.

Cuando el escalpelo corta la carne, el primer cuerpo produce sobre el segundo, no una propiedad nueva, sino un nuevo atributo, el de ser cortado, expresado siempre por un verbo, lo que quiere decir que no es un ser, sino una manera de ser. Esta manera de ser se encuentra en algún modo en el límite, en la superficie del ser y no puede cambiar la naturaleza de éste: no es, a decir verdad, ni activa ni pasiva, ya que la pasividad supondría una

13 Brehier. E. (2011). *La teoría de los incorporales en el estoicismo antiguo*. Buenos Aires: Leviatán. p.14

naturaleza corporal que sufre una acción. Es pura y simplemente un resultado, un efecto que no puede clasificarse entre los seres.¹⁴

La atracción —y, claro está, la repulsión, para los detractores— del carácter estoico reside precisamente en el postulado incorporeal con el que atraviesan la honda experiencia humana. En definitiva, sus enunciados no hacen más que alojar el carácter indócil del lenguaje quien pone en jaque las garantías empíricas y la dogmática sustancialista. Es sobre este punto, sobre este vértice subversivo, donde Lacan -al estilo de un hoplita- lanza su concepción de sustancia. La noción de incorporeal confirma su afrenta contra la ligereza materialista e indica decididamente como norte de sus formulaciones y su praxis la impugnación y rechazo de cualquier intento de predominio ontológico.

Individuus y la doble sustancia cartesiana:

Soy el único hombre en la tierra y acaso no haya tierra ni hombre.

Acaso un dios me engaña.

Acaso un dios me ha condenado al tiempo, esa larga ilusión.

Sueño la luna y sueño mis ojos que perciben la luna.

He soñado la tarde y la mañana del primer día.

He soñado a Cartago y a las legiones que desolaron a Cartago.

He soñado a Lucano.

He soñado la colina del Gólgota y las cruces de Roma.

He soñado la geometría.

He soñado el punto, la línea, el plano y el volumen.

He soñado el amarillo, el azul y el rojo.

He soñado mi enfermiza niñez.

He soñado los mapas y los reinos y aquel duelo en el alba.

He soñado el inconcebible dolor.

He soñado mi espada.

He soñado a Elizabeth de Bohemia.

He soñado la duda y la certidumbre.

He soñado el día de ayer.

Quizá no tuve ayer, quizá no he nacido.

Acaso sueño haber soñado.

Siento un poco de frío, un poco de miedo.

14 Op.cit. Brehier, p.11.

Sobre el Danubio está la noche.
Seguiré soñando a Descartes y a la fe de sus padres.

J. L. Borges (1989) *La Cifra*.¹⁵

Renatus Cartesius nace en las vísperas de una nueva centuria. A comienzos del S XVII, Francia anticipa su esplendor a la sociedad europea, con la opulenta construcción del Palacio de Versalles; sus muros recuperan el espíritu apolíneo; y la galería de los espejos luce entre sus caireles: *Nosce te ipsum*, “Conócete a ti mismo”, aforismo griego que bien podríamos atribuírselo al padre de filosofía moderna. La vida y obra de este prócer del pensamiento transcurre entre acontecimientos que aspiran a sembrar coherencia e inteligencia desplazando las prácticas bárbaras que habían reinado durante la Edad Media. Algunos sucesos del siglo XVII están hilvanados por la contradicción y el conflicto; a los más encumbrados los encontramos dramatizados por Shakespeare y todos se hallan reflejados magistralmente por *El Quijote* de Cervantes.

Como hijo de la Nobleza francesa, Descartes, se educa en la Flèche, allí se embebió de una estricta retórica que inclina el platillo de la credibilidad a favor del talento expositivo más que a la verdad. Adoctrinado en el embiste de la persuasión, el joven, comienza a manifestar su desvelo por la realidad. Realidad que sólo al despabilado se le ofrece como materia de sospecha y vacilación.

Ya en su madurez, la duda ha hecho fondo en Descartes. La egología y la conciencia insisten renglón a renglón en sus desarrollos. Las inquietudes, especulaciones y cavilaciones, que allí se manifiestan, son el testimonio de un acto autobiográfico con aspiraciones científicas que darán comienzo al pensamiento moderno. A través de sus meditaciones y sus proposiciones metodológicas, la filosofía, en tanto herramienta de cuestionamiento, recupera su vocación y la ciencia cambia bruscamente sus coordenadas de realidad, la lupa se desplaza del objeto al sujeto.

Todas las diversas ciencias, no son otra cosa que la sabiduría humana, la cual permanece siempre una e idéntica, aunque se aplique a diferentes objetos, y no recibe de ellos mayor distinción que la que recibe la luz del sol de los diferentes objetos que ilumina.¹⁶

15 Borges, J-L (1982). *La cifra*. Buenos Aires: Emece.

16 Descartes, R (2011). Cirilo Flórez Miguel, en *Obra completa*. Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Gredos.

Su texto más emblemático, el *Discurso del método* implica, en el ancho de la obra cartesiana, la sistematización de una experiencia artificial en la que el yo reflexivo se siente *ser* sobre un sustrato ontológico; la certeza del ser aparece en el punto más álgido, podríamos decir, en la extrema elucubración de la duda hiperbólica. Siguiendo esta lógica e impulsado por el método, Descartes duda de todo; sin embargo, hay algo de lo que no puede dudar: de la experiencia de la duda. Si duda piensa, si piensa es. Así, llega al cogito ergo sum, entimema que ubica al yo en el lugar donde gravita la autotransparencia.

Pero enseguida advertí que mientras de este modo quería pensar que todo era falso, era necesario que yo, quien lo pensaba, fuese algo.

Y notando que esta verdad: *yo pienso, por lo tanto soy*, era tan firme y cierta, que no podían quebrantarla ni las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué que podía admitirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que estaba buscando.¹⁷

Sus reglas metódicas invariantes y universales implican una suspensión del juicio –*epoché*– y la reducción del plano de la conciencia a un mundo de ideas puras; el objetivo final es hallar una esencia que sea la revelación inmediata de la existencia. Tal revelación irreductible es el yo. La esencia del hombre –la razón yoica– se une inmediatamente con su propia existencia. De este modo, el ego, es aquel elemento central de la teoría cartesiana- donde se conjugan ser y existencia. Con un forzamiento de la letra original, podríamos suponer: Si pienso soy, si soy existo.

De la experiencia del yo reflexivo y del primado de la razón, resulta un concepto de sujeto indiviso y pleno. La firmeza con que el hombre persiste en el propio ser es, según Descartes, la esencia misma del individuo. Esta posición unificadora frente al problema ontológico del hombre, va a ser la renuncia desesperada de solucionarlo, ya que todo el edificio argumental recaerá –en última instancia– en Dios.

El autor de las *Meditaciones* eleva la acción divina a la garantía del orden natural. Dios es una sustancia infinita, omnisciente, omnisapiente y creadora. En este sentido, es el único ser que no resulta producto de la creación humana. La idea divina no deviene

¹⁷ Descartes, R. (2010). *El discurso del método*. Manuel García Morente. Madrid: Espasa Calpe p.59

del hombre, sino que éste, a partir del ejercicio de su razón, hace de sí mismo un suelo fértil para la manifestación superlativa de la presencia de Dios. Así convierte a la sustancia infinita en soporte ontológico de las otras sustancias y en garante del conocimiento del mundo y del alma.

Con seguridad, mi idea de la mente humana, en tanto que es una cosa que piensa, no extensa a lo largo ni a lo ancho ni a lo profundo, y no teniendo parte alguna de cuerpo, es mucho más clara que la idea de cualquier otra cosa corporal. Cuando me doy cuenta de que yo dudo, o de que soy una cosa incompleta y dependiente, de tal manera se me presenta clara y definida la idea de un ser independiente y completo, es decir, de Dios, y del hecho de que exista esa idea en mí concluyo de tal modo manifiestamente que Dios también existe, y que depende de Él en cada instante toda mi existencia, que creo que nada puede conocer la inteligencia humana más evidente ni más cierto. Ya me parece ver algún camino por el cual se llegue al conocimiento de las demás cosas, partiendo de la contemplación del verdadero Dios, en el que se encuentran todos los tesoros de las ciencias y de la sabiduría.¹⁸

Mientras el ser supremo es *per se* y prescinde de otro para existir; el resto de los seres son fruto de la voluntad divina; por lo tanto, el hombre moderno, el hombre diseñado por Descartes se agota en la sumatoria de lo que él llamó: sustancia extensa, sustancia pensante, más la sustancia infinita- remanente de la divinidad medieval. La realidad humana reposa entonces en la quietud de lo fáctico, en la turbulencia de los pensamientos y en la contemplación de lo eterno.

El héroe de la Razón entiende a la sustancia extensa bajo los modos de la figura y el movimiento y la sustancia pensante por medio de las ideas.

También podemos considerar el pensamiento o la extensión como modos o diferentes formas de la substancia; es decir, en tanto que consideramos que una misma alma puede tener pensamientos diversos y que un mismo cuerpo con

18 Descartes. R, (2005). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Editorial Gredos. p.47.

unas mismas dimensiones puede tener distintas formas extensas (bien sea mayor la longitud y menos la profundidad o la altura o bien en algunas otras ocasiones sea menor la longitud y mayor la profundidad) en tal caso no distinguimos el pensamiento y la extensión de lo que piensa y de lo que es extenso sino como distinguimos dependencias de una cosa de la cosa misma de la que dependen. [...]

También podemos concebir muy distintamente diversos modos de pensar, como entender, imaginar, recordar, querer, etc.; de igual modo de extensión o bien que pertenecen a la extensión, como generalmente todas las figuras, la situación de las partes y sus movimientos, con tal de que las consideremos como *dependencias* de las sustancias en que son.¹⁹

Como vemos, Descartes interpela con agudeza y profundidad todo aquello que concierne a la sustancia; lo hace siguiendo su método fundamental, sin esquivar –lo que él denomina la alianza– entre corporeidad y pensamiento.

Siguiendo sus pistas, podemos concluir que la obra cartesiana –de principio a fin– ocupa un puesto central y señero no sólo en la tradición filosófica sino en la cultura occidental toda. Mediante el análisis minucioso y pormenorizado de cada experiencia humana, Descartes intenta esclarecer las cuestiones más viscerales –qué es verdad; qué es ciencia, qué es dios– en la historia del pensamiento. Si bien nos permitimos discrepar con las tesis centrales que allí se formulan, conviene pues, considerar reflexivamente el camino que le conduce a ellas, conservando su virulencia interrogativa.

Hasta aquí hemos esbozado brevemente el recorrido que los lacanianos nos debemos exigir, una deuda con la filosofía que lleva décadas de torpeza, omisión y oscurantismo por parte de los psicoanalistas. El camino de las interlocuciones, es advertido prontamente por Lacan y al que nos invita de continuo a desandar. En 1946 Lacan se pronuncia:

En nuestros días está muy de moda "superar" a los filósofos clásicos. También yo habría podido partir del admirable dialogo con Parménides; porque ni Sócrates ni Descartes ni Marx ni Freud pueden ser "superados" en tanto que han

19 Op. cit. Descartes. p.60.

llevado su indagación con esa pasión de descubrir que tiene un objeto: la verdad.²⁰

Aristóteles, Los estoicos, Descartes. ¿Qué significan estos autores? ¿Un mero plan de lectura? ¿Un punto de referencia en una aventura intelectual? En fin, ¿puede darnos este ternario alguna indicación sustantiva sobre lo que Lacan comienza a gestar en torno al goce? Desde luego, Lacan acertó al elegirlos como puntos y contrapuntos teóricos. Según hemos reparado, estas tres corrientes filosóficas han colaborado, por aproximación o distancia, a lo que Lacan llama: una tercera sustancia, la sustancia gozante.

BIBLIOGRAFÍA

1. Aristóteles. (1988). Las Categorías. *Tratado de Órganon*. Madrid: Gredos
2. Borges, J-L. (1951) Kafka y sus precursores. En *Obras completas de Jorge Luis Borges*. Buenos Aires: Emece.
3. Borges, J-L. (1982) *La cifra*. Buenos Aires: Emece.
4. Bréhier, Émile. (2011). *La teoría de los incorporeales en el estoicismo antiguo*. Buenos Aires: Leviatán.
5. Descartes, R. (1959). *Discurso del método*. Losada, S.A.
6. Descartes. R. (2003). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Editorial Gredos.
7. Descartes, R. (2011). Cirilo Flórez Miguel, en *Obra completa*. Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Gredos.
8. Eidelsztein, A. (2015) *Otro Lacan*. Ed. Letra viva. Buenos Aires.
9. Freud, S. (2001). *Obras Completas. T VII*. [3] La teoría de la libido. Nota: En este escrito, fechado en 1915, como en todos los otros, la libido es planteada por Freud como una energía, una fuerza, justificada por el quimismo de todos los órganos del biológico.
10. Lacan, J. El Seminario VI. Clase del 18 de marzo de 1959. Traducción Rodríguez Ponte. Versión Digital.
11. Lacan, J. (1966). Seminario 13. Traducción Rodríguez Ponte. Escuela Freudiana de Buenos Aires

20 Lacan, J. (2009) *Escritos I*. Buenos Aires: Paidós. p.189.

-
12. Lacan, J. El Seminario XIV. Clase del 26 de abril de 1967. Traducción Rodríguez Ponte. Escuela Freudiana de Buenos Aires.
 13. Lacan, J. El Seminario XX. Clase del 9 de diciembre de 1975. Traducción Rodríguez Ponte. Versión Digital.
 14. Lacan, J. (1991). Función y campo de la palabra. *Escritos II*. Buenos Aires: Paidós.
 15. Lacan, J. (2008). *Escritos I*. Buenos Aires: Paidós.
 16. Muñoz, P (2018). *Psicopatología. En los desfiladeros del Psicoanálisis*. Córdoba: Ed. Brujas.
 17. Platón. (2003). *Diálogos I*. Madrid: Gredos.
 18. Zenón de Citio (2015). Biblioteca clásica Gredos. Madrid: Gredos.
 19. Zizek, S, 2005. *El títere y el enano: El núcleo perverso del cristianismo*. Buenos Aires: Paidós.

MELISA SOLANA ANELLO

Lic. en Psicología. Universidad Nacional de Córdoba.

lic.manello@gmail.com

Miembro de APOLa Internacional.

Tesista de la Maestría en Teoría psicoanalítica lacaniana. Investigadora de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Córdoba. Docente adscripta de las cátedras de: Problemas epistemológicos de la psicología,

Psicoanálisis y Psicopatología I de la Universidad Nacional de Córdoba.