

UNIVERSIDAD NACIONAL DE GENERAL SAN MARTIN
INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS SOCIALES
MAESTRIA EN CLINICA PSICOANALITICA

Tesis:

“El goce en Lacan: entre problema y concepto”

Alumno:

Diego Coppo

Director de Tesis:

Dr. Daniel Millas

INDICE

A- Introducción

Objetivos, método e hipótesis	9
Justificación del tema	12
El goce: la tensión entre problema y concepto	13
Problemas y respuestas posibles	16
Incompletud y paradoja de la satisfacción.....	16
La libido estancada o narcisista	19
La resistencia a la cura.....	21

B - Etapas en la construcción del concepto de goce

1 – Etapa de surgimiento (1957/1960).....	27
- Aparición del término Goce	
- Los tipos de satisfacción y la satisfacción en el uso mismo del lenguaje a nivel del inconciente.	
2 – Etapa del Sadismo y el Masoquismo (1960).....	32
- La satisfacción como mal del prójimo	
- El mal para Freud y la explotación como relación social general.	
- La agresividad y la dimensión imaginaria como fuente de destrucción.	
- La relación del mal y el ideal.	
- Goce, pulsión de muerte y superyó.	
3 – Etapa del cuerpo y el dolor (1966).....	37
- El ser parlante y “la relación perturbada con su propio cuerpo”.	

- El dolor, como estado afectivo displacentero y su relación con la satisfacción.
- Deseo, vida y sufrimiento.
- El goce como signo de la vida por la presencia del cuerpo.
- Presencia del cuerpo propio por ausencia del cuerpo del Otro.
- El dolor como estructurante.

4 – Etapa del goce sexual (1969 en adelante)41

- La pluralización del goce: su economía y jerarquización. El goce sexual como “pivote de todo goce” y “el goce de la vida”.
- El goce en las fórmulas de la sexuación y el nudo borromeo
- El goce sexual y su desorden.
- Gocce fálico y goce del Otro como vías de acceso a lo real, en tanto determinación del síntoma.

C - La insistencia del síntoma:

- 1- El goce y la plusvalía 59
- 2- El goce y el sentido..... 77
- 3- El goce y el Superyó..... 87

D - La cura:

- 4 - El goce y lo escrito 99
- 5 - El goce y la interpretación....., 113

E - Conclusiones..... 121

Referencias Bibliográficas.....

A - Introducción

El núcleo de este trabajo se basa en una pregunta: ¿para qué y cómo Lacan inventó la noción de *goce*?

Resulta fecundo para la comprensión de los problemas, reconocer cuál es la génesis de los conceptos que se ofrecen para resolverlos. ¿Cómo es que se generan nuevos términos al interior de una doctrina?

Freud planteó esta cuestión en “La interpretación de los sueños” (1900), en ese caso por ejemplo respecto del término “regresión”:

“Nos hemos limitado a dar un nombre a un fenómeno cuya explicación no alcanzamos. Así, llamamos «regresión» al hecho de que en el sueño la representación vuelve a mudarse en la imagen sensorial de la que alguna vez partió. Pero este paso exige justificación. **¿Para qué poner un nombre si ella no nos enseña nada nuevo?** Es que a mi juicio el nombre de «regresión» nos sirve en la medida en que anuda ese hecho por nosotros conocido al esquema del aparato anímico provisto de una dirección”¹. [subrayado nuestro]

En el caso del *goce*, ¿no son ya suficientes los problemas que en la obra freudiana permanecen aún sin solución alrededor de la noción de *satisfacción*?

Planteada así esta pregunta, colocamos nuestro estudio sobre *los goces* – señalando desde ya su pluralidad- en relación con la teoría de la satisfacción en psicoanálisis y nos proponemos estudiar el problema y el concepto del goce para comprobar si, a través de su invención, se ha producido una herramienta más eficaz, entiéndase económica, para abordar en la cura la vertiente más resistente del síntoma, ya constatada en su momento por Freud.

El término *goce* se encuentra desparramado a lo largo de los textos lacanianos, muchas veces sin que ellos nos ofrezcan un conjunto consistente de definiciones. Esta característica complica un poco más el trabajo exegético que esta investigación por ese motivo incluye.

Hemos dividido la obra de Lacan en relación al goce en cuatro etapas: la del surgimiento del término, la del sadismo y el masoquismo, la del cuerpo y, finalmente, la del goce sexual.

Luego, “como el interés fundamental que nos impulsa es clínico”², examinando qué del goce pudiera concebirse como aquello que le da persistencia al síntoma, relevamos los nexos entre ese concepto y los de plus-de-goce, sentido y Superyó.

¹ Freud (1900: 537)

² Arenas (2017: 8)

De este recorrido resulta nuestra tesis: el concepto de goce aporta a la comprensión del *aspecto autosuficiente del síntoma*³.

Finalmente abordaremos cuál sería la estrategia y la política de la cura revisando los lazos que el goce tiene con la escritura y con la interpretación.

Los hasta ahora escasos ensayos que tomaron como objeto a la noción de goce de modo sistemático, han aportado a una presentación metódica del término. Esto hace que nos sumemos a ese esfuerzo y que, en caso de ser exitoso, logremos una explicación para aquello que del síntoma no se cura y, en todo caso, la postulación de una orientación para la labor con ese resto.

³ “el síntoma no es llamada al Otro, no es lo que muestra al Otro. El síntoma, en su naturaleza, es goce, no lo olviden, goce revestido, sin duda, *untergebliebene, Befriedigung*, no los necesita a ustedes como el *acting out*, se basta a sí mismo”. Lacan (1962: 139). Esta idea fue ratificada cuatro años más tarde: “(...) no olvidar lo que Freud siempre dijo de la función del síntoma, es que, el síntoma, es goce”. Lacan (1965: clase del 27 de abril de 1966)

Objetivo General:

Localizar el problema clínico que la noción de *goce* viene a intentar resolver.

Objetivos específicos:

Contribuir a lograr una exposición metódica y consistente del problema y el concepto de *goce*.

Situar los *impasses* teóricos de los que proviene.

Señalar las perspectivas clínicas que desde el punto de vista del síntoma inaugura.

Sobre la importancia del método:

La presente tesis surge, como todas, de la identificación de un problema a nivel de la racionalidad que demanda una determinada experiencia.

Pretendemos cooperar con el trabajo de ordenamiento que se encuentra en curso en el ámbito psicoanalítico sobre el término *goce*, entendiendo por éste, en principio, ***una característica paradójica de la satisfacción sexual en el síntoma***⁴. En dicha cooperación es importante atender a la cuestión del método, dado que a la noción de *goce* se la encuentra a lo largo de la obra de Lacan pero no expuesta, justamente, de manera metódica. En caso de poder dar un paso en la construcción de una exposición más ordenada, nos declararemos satisfechos.

Metodología:

Se realizará una búsqueda bibliográfica del concepto de *goce*.

⁴ Para la noción de “paradoja” nos guiaremos con el instructivo libro de Michel Clark “El gran libro de las paradojas. De la A a la Z” (2009) Editorial Gredos. Tomaremos como definición general de paradoja a que “(...) los argumentos divergentes [incluso pueden ser más de dos] son simétricos, lo que hace que la oposición [entre ellos] sea especialmente desconcertante (...)”; pág. 182. Agreguemos que su eventual solución nunca es demasiado fácil. Para ahondar sobre la noción de paradoja ver de Bertrand Russell “Autobiografía”, ps. 219/220, Editorial Edhasa.

Se intentará, sobre las propias afirmaciones del autor, localizar las articulaciones y las mediaciones que den cuenta del desarrollo dialéctico del concepto estudiado.

El contenido de esta investigación atenderá de modo constante las cuestiones lógicas que hacen al estudio de todo concepto, acompañando la preocupación que tuvo Lacan por este tema cuando explicitó la relevancia que tenía para él el concepto de *concepto*, al punto que llegó a calificar a la segunda y tercera generación de posfreudianos de haber retrocedido en el desarrollo teórico:

“(…) el mantenimiento de los conceptos de Freud en el centro de toda discusión teórica dentro de esa cadena cansona, fastidiosa, repelente –que nadie lee aparte de los psicoanalistas- que se llama la literatura psicoanalítica, no impide que se esté muy rezagado respecto a estos conceptos, que la mayoría estén falseados, adulterados, quebrados, y que los que son demasiado difíciles son pura y simplemente dejados en un cajón; que, por ejemplo, todo lo que se ha elaborado en torno a la frustración es, respecto a los conceptos freudianos de los que se deriva, claramente retrógrado y preconceptual”⁵.

En nuestro caso, al localizar al concepto de *goce* como una derivación específica del de *satisfacción*, pretendemos echar luz sobre la necesidad clínica que produjo su invención.

Marco teórico:

El marco teórico será la teoría psicoanalítica, específicamente la teoría de la satisfacción sexual en el ser hablante, a partir de las formulaciones de Lacan.

Hipótesis General:

El problema clínico que la noción de *goce* viene a intentar presentar es la paradoja que para el ser parlante implica la satisfacción sexual en el síntoma. Ella conlleva, por un lado **displacer** y, por el otro, la **condición para el logro de cierto goce de la vida**.

La satisfacción, a pesar de las ambigüedades de Freud y Lacan respecto del logro de su *plenitud* o *completud*, es necesariamente relativa, siendo el *goce* la

⁵ Lacan (1964: 19)

característica que en ella tiende a negar esa relatividad, es decir, a apuntar a lo absoluto. En esta línea el goce es:

“una abertura de la que no se ve el límite y de la que no se ve tampoco la definición”⁶.

Hipótesis Específicas:

El problema-concepto de goce surge para subrayar el aspecto problemático que tiene la satisfacción sexual en el síntoma.

El concepto de *satisfacción sexual* incluye la relación paradójica, no resuelta, entre el placer y el displacer en el síntoma. La noción de goce vino a destacar precisamente ese carácter irresuelto. Por *paradoja resuelta* entendemos aquí la eliminación de la contradicción que está en su base. Algunas de ellas pueden resolverse, otras no. La del goce no puede resolverse; sin embargo, sí puede hacerse algo con ella y de eso se trata esta investigación.

El *gocce* surgió en la teoría lacaniana para destacar lo relativo de la meta de la pulsión, es decir, la satisfacción.

El goce es la relación paradójica irresuelta entre el placer y el displacer de la satisfacción sexual en el síntoma.

La pluralización de los goces y la descripción de una economía dada entre ellos⁷, puede circunscribir y así identificar un “gocce de la vida” como orientación de la cura.

⁶ Lacan (1965: clase del 27 de abril de 1966)

⁷ Arenas (2017). Schejtman (1995: 105). Agregamos además que “economía” puede ser tomada aquí en su dimensión más general y abstracta, es decir, en el sentido praxiológico, el de la disciplina que estudia el comportamiento que economiza, reduce, esfuerzo y trabajo.

Justificación del tema:

Existe en la literatura psicoanalítica contemporánea una relación inversamente proporcional entre la cantidad de menciones del término *goce* y los estudios metódicos sobre el mismo.

Distintos psicoanalistas participan de esta idea. Jorge Chamorro dice:

“(...) siempre es un poco difícil decir lo que es el goce. (...) Es un concepto no fácilmente localizable”⁸.

Diferentes apreciaciones van en el mismo sentido cuando consideramos la Revista Imago Agenda del mes de setiembre de 2014, la cual tuvo por tema central la siguiente pregunta: “¿Acotar el goce?”. Varios analistas han vertido allí opiniones que subrayan la dificultad para contar con una definición.

Más recientemente, Gerardo Arenas en las palabras iniciales de su libro dedicado al tema, dice:

“Cada vez que pretendemos hablar de goce, dejamos al desnudo la impotencia de las palabras. Es cierto que lo mismo ocurre cuando intentamos definir cuestiones tan vitales, esenciales y básicas como el placer, el dolor o la satisfacción, **pero en el caso del goce los escollos se multiplican**. Para peor, esos tres términos –placer, dolor y satisfacción- resultan inseparables de cualquier consideración sensata del goce, y entonces arrojan sus propias sombras sobre **la oscuridad de éste**”.⁹ [subrayado nuestro]

Finalmente es el propio Lacan quien reconoce:

“el goce [que] no está, en absoluto, todavía definido (...)”¹⁰

Los trabajos que hemos podido localizar abordando el tema de modo sistemático, son sólo cinco:

- 1) “El goce. Un concepto lacaniano”, Néstor Braunstein (1990),
- 2) “Los signos del goce”, Jacques-Alain Miller (1998),
- 3) “Los seis paradigmas del goce”, Jacques-Alain Miller (2000),

⁸ Chamorro (2008: 6)

⁹ Arenas (2017: 7)

¹⁰ Lacan (1965: clase del 27 de abril de 1966)

- 4) “El goce y el tratamiento de la satisfacción”, Patricia Moraga (2015), y
- 5) “Pasos hacia una economía de los goces”, Gerardo Arenas (2017).

El desacople proporcional mencionado más arriba alimenta nuestra motivación para la realización de un trabajo sobre este tema.

El goce: la tensión entre *problema* y *concepto*.

Lacan ha trabajado la noción de goce calificándola de “problema”:

“(…) para mostrarles en mi paso a paso los modos bajo los cuales se propone el acceso al **problema del goce** seguiré con ustedes lo que articuló al respecto alguien que se llama Sade”¹¹.

Si se contrastan los Seminarios 11 y 12 se comprueba que en este último, se resaltó el carácter de “problema” de lo que en el anterior se presentó como “concepto”:

“He así porque me he decidido a introducir esta idea [...] lo que yo llamo: **problemas** cruciales del psicoanálisis.

He hablado el año pasado de los fundamentos del psicoanálisis. He hablado de los **conceptos** que me parecían esenciales para estructurar su experiencia.

Han podido ver que **a ningún nivel han sido verdaderos conceptos**; que no he podido hacerlos sostenerse en la medida en que los hago rigurosos, en el lugar de ningún referente” (clase del 2 de diciembre de 1964) [subrayado nuestro]

El libro de Patricia Moraga también plantea al término *gocce* como “problema”:

“La dimensión del cuerpo, excluida del discurso de Sócrates, introduce **el problema del goce** (...)” [subrayado nuestro]¹²

¹¹ Lacan (1959: 227)

¹² Moraga (2015: 20). Inclusive en página 25 puede leerse en un título: “Antecedentes psicoanalíticos del **problema del goce** y la satisfacción”. [subrayado nuestro]

En noviembre de 1968, cuando todavía se sentían en la Universidad los estertores del mayo francés, Lacan vuelve a manifestar su exigencia orientada a la construcción de conceptos:

“Es exigible que una definición sea correcta y que una enseñanza sea rigurosa. (...) en la crisis que atraviesa la relación del estudiante con la Universidad, es impensable que se responda por el enunciado de que hay cosas que no podrían, de ningún modo, definirse en un saber. Si el psicoanálisis no puede enunciarse como un saber y enseñarse como tal, no tiene estrictamente nada que hacer allí donde no se trata de otra cosa. (...) no es cierto que lo que puede aquí articular algo de eso, a saber, el psicoanálisis, tenga que presentar su propia dimisión.

Todos los términos que pueden ser empleados a ese propósito, ya sean los de no conceptualización o cualquier otra evocación de no sé qué imposibilidad, no pueden designar en todo caso más que la incapacidad de quienes los promueven”¹³.

Esta dificultad que plantea todo inicio de un trabajo intelectual enmarcado en la ciencia fue señalada por Freud, por ejemplo en la primera página de “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915):

“Al principio [los posteriores conceptos básicos de la ciencia] deben comportar cierto grado de indeterminación; (...). Sólo después de haber explorado más a fondo el campo de fenómenos en cuestión, es posible aprehender con mayor exactitud también sus conceptos científicos básicos y afinarlos para que se vuelvan utilizables en un vasto ámbito, y para que además, queden por completo exentos de contradicción. Entonces, quizás haya llegado la hora de acuñarlos en definiciones. Pero el progreso del conocimiento no tolera rigidez alguna, tampoco en las definiciones”¹⁴.

Sin embargo, la dificultad para arribar a definiciones suficientemente claras de conceptos que, a su vez, entren en relaciones exentas de contradicciones con otros conceptos, puede interpretarse como propia de las llamadas por Cassirer “ciencias de la cultura”, a las que les ha asignado como característica el empleo en ellas de “conceptos límite”.

¹³ Lacan (1968: clase del 13 de noviembre)

¹⁴ Freud (1915: 113)

Los conceptos de las ciencias culturales -a diferencia de los de las ciencias naturales- “llevan consigo, al parecer, una vaguedad muy característica, a la que no son capaces de reponerse”¹⁵.

“Esta clase de conceptos caracterizan, ciertamente, pero no determinan: no puede derivarse de ellos lo particular que encuadra. Sería igualmente falso, sin embargo, concluir de aquí que lo que estos conceptos nos ofrecen es una simple descripción intuitiva, y no una caracterización conceptual, si bien se trata de una caracterización muy peculiar, de una labor lógico-espiritual sui generis”¹⁶.

No por nada, Lacan ha resaltado los aspectos paradójicos de varios conceptos psicoanalíticos¹⁷ y, en relación al goce, Miller directamente agrupó seis clases del Seminario 7 bajo el título de “La paradoja del goce”¹⁸. La forma filosófica, retórica y lógica que comporta la *paradoja*, demuestra la imposibilidad de arribo a cualquier tipo de armonía entre el concepto (elemento del saber) y la cosa que él aprehende (elemento del ser).

“Paradoja” etimológicamente refiere a “aquello que va contra (*para*) la opinión general o creencia (*doxa*)”¹⁹, lo cual conjuga con que la noción de *goce* haya sido un intento de resolver la contradicción que para el principio del placer implicaban los sueños traumáticos y la repetición del juego en los niños.

El *goce* es esa paradójica cualidad que posee la **satisfacción de la pulsión en tanto meta**, en la medida en que el carácter de “constante” de otro de sus componentes, **el esfuerzo (Drang)**, la relativiza. La contradictoria convivencia entre **necesidad de satisfacción** y **“fuerza constante”²⁰ o “esfuerzo (Drang) constante”²¹** en el ser parlante, nos lleva a considerar al *goce* como el intento conceptual de resolver dicha contradicción.

Metodológicamente, es interesante el punto de que las paradojas en ocasiones pueden ser resueltas. Sin embargo, ocurre también que en algunos casos una supuesta resolución mantiene su carácter controvertido. Es desde aquí que planteamos a la cuestión del *goce* como una tensión entre el tratamiento de un problema y la construcción o la invención de un concepto.

¹⁵ Cassirer (1951: 118)

¹⁶ *Ibíd.*: 122

¹⁷ Lacan (1958a: p. 617 -“la paradoja del deseo”); (1959: p. 13 -“orígenes paradójicos del deseo”, p. 16 -paradojas del superyó- y p. 235 - paradoja del goce-).

¹⁸ Lacan (1959: 201)

¹⁹ Clark (2009: 180)

²⁰ Freud (1915a:114)

²¹ *Ibíd.*: 115

Problemas y respuestas posibles:

La presente tesis tendrá como marco general los siguientes problemas:

a) Incompletud y paradoja de la satisfacción

El concepto de goce surge para circunscribir un aspecto del problema de la satisfacción sexual que Freud no aclaró suficientemente, al momento de definir a la pulsión en relación a su *esfuerzo constante* y a su *meta*.

Freud distinguió al *esfuerzo (Drang)* de la pulsión jerarquizándolo respecto no solo de la *meta* sino también de la *fuerza* y del *objeto*, otorgándole incluso el carácter de “esencia misma”²²; es por eso que nos disponemos a centrar nuestra atención en ese componente: la “medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal”²³.

Si bien desde el “Proyecto de Psicología” (1895) está planteado que la eliminación del estímulo siempre es “por un tiempo”²⁴, no quedó suficientemente claro que cada cancelación no es total.

Freud fue contundente: la meta de la pulsión es la satisfacción, pero si bien diferenció que los caminos para alcanzarla pueden ser diversos, introdujo una cualidad central para el surgimiento del concepto de goce. Dejó planteada una contradicción en los propios términos: si la satisfacción es un fin –cancelar una fuerza-, cómo puede eso lograrse si esa fuerza tiene la característica de ser constante? A una fuerza de esa naturaleza no puede corresponderle una satisfacción *sin más*, o sea, un fin absoluto. La idea de una satisfacción *sin más* surge del propio texto freudiano:

“Será mejor que llamemos «necesidad» al estímulo pulsional; lo que **cancela** esta necesidad es la «satisfacción»”²⁵ [subrayado nuestro].

Lo que pretendemos destacar es el carácter siempre relativo de tal cancelación.

²² *Ibíd.*: 117

²³ *Ibíd.*

²⁴ Freud (1895: 362)

²⁵ Freud (1915: 114)

En el mismo sentido encontramos el siguiente fragmento:

“El estímulo pulsional (...) opera diversamente sobre el alma y se requieren diversas acciones para **eliminarlo**”²⁶ [subrayado nuestro].

Nótese que no hay en estas citas aclaración alguna respecto de que esa eliminación no puede obtenerse en forma absoluta.

El carácter persistente del síntoma nos lleva a considerar su determinación por la constancia del esfuerzo pulsional. El concepto de *goce* viene a destacar este aspecto problemático de la satisfacción particularmente de la pulsión sexual, en la medida en que el logro parcial de la meta no se restringe solamente a las pulsiones de meta inhibida sino especialmente a las pulsiones sexuales.

Trataremos de poner en evidencia los efectos de esa tendencia a lo absoluto que hay en la meta de la pulsión sexual, revisando sus relaciones con el plusvalor (la economía política), el sentido (la lingüística) y el superyó (el psicoanálisis)²⁷.

La idea de “satisfacción plena” aparece también durante la explicación de la angustia del pequeño Hans:

“La angustia corresponde entonces a una añoranza reprimida; pero no es lo mismo que la añoranza; la represión cuenta también en algo. La añoranza se podría mudar en satisfacción plena aportándole el objeto ansiado”²⁸.

También se mantiene esa expresión en el primer párrafo de “Introducción del narcisismo”:

“El término narcisismo proviene de la descripción clínica y fue escogido por P. Nacque en 1899 para designar aquella conducta por la cual un individuo da a su cuerpo propio un trato parecido al que daría al cuerpo de un objeto sexual; vale decir, lo mira con complacencia sexual, lo acaricia, lo mima, hasta que gracias a estos manejos alcanza la **satisfacción plena**”²⁹. [subrayado nuestro]

²⁶ *Ibíd.*: 114

²⁷ Véase *infra*, p. 59

²⁸ Freud (1909: 24)

²⁹ Freud (1914: 71)

La idea de “resolución por entero” del síntoma se mantiene también en los comienzos de la obra de Lacan:

“Porque si para admitir un síntoma en la psicopatología psicoanalítica, neurótico o no, Freud exige el mínimo de sobredeterminación que constituye un doble sentido [...] queda ya del todo claro que **el síntoma se resuelve por entero** en un análisis del lenguaje, porque él mismo está estructurado como un lenguaje cuya palabra debe ser librada”³⁰. [subrayado nuestro]

El goce, ya desde una de sus primeras apariciones, por ejemplo en el Seminario 5 de 1957, es el término que viene a resaltar el carácter no logrado de la satisfacción, particularmente de la pulsión sexual; es el aspecto de la satisfacción que se presenta como demanda de final. Tal demanda, en su vertiente de exigencia, apunta a la muerte y, por eso, en la repetición que se inscribe en la dialéctica del goce se manifiesta “(...) lo que va contra la vida”³¹, “(...) ese goce peligroso, que sobrepasa la excitación mínima” de la hipótesis freudiana del principio del placer³².

La noción de goce responde, en el momento de su surgimiento (1957/60), a la satisfacción obtenida por el ser parlante en el propio uso del lenguaje con el fin, siempre frustrado en cierta medida, de significar. Esa relación del sujeto con el lenguaje constituye uno de:

“(...) esos lazos que vuelven a llevar siempre al hombre, girando en redondo hacia el camino trillado de una satisfacción corta y estancada”³³.

El goce conlleva así como una de sus dos características, la de ser el aspecto de la satisfacción cuyo destino es, por la exigencia que lo empuja, la eliminación del deseo. Esa exigencia es el producto de la pretensión de consagrar la satisfacción narcisista que, en tanto tal, se opone a la cura³⁴. Sin embargo, la comprobación de la inexistencia de la “satisfacción plena” anunciada por la imposibilidad de resolución “por entero” del síntoma, abre la pregunta acerca de cómo extraer de la exigencia pulsional la orientación a la vida, la otra característica del goce en lo que es su economía. La

³⁰ Lacan (1953: 258)

³¹ Lacan (1969: 48)

³² Lacan (1971: 19)

³³ Lacan (1959: 215)

³⁴ La expresión “satisfacción narcisista” la encontramos en “Introducción del narcisismo” (1914: 92 y 97), en “Duelo y melancolía” (1915: 252) y en “Inhibición, síntoma y angustia” (1926: 95)

conceptualización de su pluralización en diferentes modos de goce será la respuesta a ese problema³⁵.

Surge entonces la noción de *goce de la vida* como una alternativa a las de resolución por entero del síntoma y a la de satisfacción plena.

Se capta entonces que la satisfacción de la pulsión es paradójica³⁶ y, en tanto tal, representa un problema para su aprehensión en un tipo de pensamiento no dialéctico.

Decimos que la satisfacción es paradójica porque en ella hay un aspecto contradictorio y el problema es si ese aspecto tiene o no resolución.

La paradoja, sea en su aspecto semántico (como imposibilidad de determinar un sentido) o lógico (como elementos simbólicos que en su relación están impedidos de adquirir valor de verdad³⁷, sea lo verdadero o sea lo falso), muestra el modo en que la pulsión se satisface.

“Ciertamente, la satisfacción de un anhelo debe provocar placer, pero (...) el soñador, como es bien sabido, no tiene una relación simple y unívoca con su anhelo. Lo rechaza, lo censura, no lo quiere.”³⁸

El goce es lo que define y prueba la posición conflictiva del hombre con la satisfacción.

b) La libido estancada o narcisista

El goce es el tipo de satisfacción³⁹ que el ser parlante encuentra en el uso del lenguaje en la búsqueda del sentido, y el que logra en el síntoma como satisfacción pero degradada.

Para el goce se supone la existencia de una economía de suma cero donde lo que se extrae de un lado se emplea del otro. La satisfacción enquistada sea en la búsqueda de sentido (distintos e iterados) o en el síntoma, se produce a

³⁵ Como una aproximación a la pluralización de los goces puede leerse “Teoría de los goces” en “Recorrido de Lacan. 8 Conferencias” de Jacques-Alain Miller (Ed. Manantial) y “El síntoma y los goces” de Fabián Schejtman en “Qué cura el psicoanálisis?” compilación de Silvia Tendlarz (Biblioteca Nacional).

³⁶ La expresión “satisfacción paradójica” figura en Seminario 7, p. 137

³⁷ Clark (2009; 11/12 y 180/183).

³⁸ Lacan (1959: 24)

³⁹ Sobre la cuestión de la forma o el modo de satisfacción, ver “Seminario 7”, págs. 136/7. La noción de “tipo” Lacan la referencia en Platón; p. 141.

expensas del goce de la vida⁴⁰. Esa energía, sexual a nuestro entender en la medida en que siempre es corporal y, por lo tanto, identificada canónicamente como la libido, toma en ocasiones una forma específica: la del *estancamiento*. Es a ella a la que le adscribimos la noción de goce⁴¹.

“La **libido estancada** se hace apta para percibir algunos de los puntos débiles que jamás faltan en la estructura de una «vita sexualis» y se abre paso por él hasta la satisfacción sustitutiva neurótica en forma de síntomas patológicos”⁴².

“La libido, convertida en narcisista, no puede entonces hallar el camino de regreso hacia los objetos, y es **este obstáculo a su movilidad** el que pasa a ser patógeno”⁴³
[subrayado nuestro]

De este modo se especifica aún más la noción de goce como **característica de la satisfacción** pero correspondiente a un determinado estado o forma de la libido (o sea, de la pulsión sexual), a saber, cuando ella se halla estancada⁴⁴.

Así, las ideas de “conservación de las viejas posiciones libidinales”, junto a las de “inercia libidinal” –con su variación en la de “inercia psíquica”⁴⁵- en Freud, son las nociones que sientan la base para definir el problema-concepto de goce:

“Hemos concebido la dificultad del desarrollo cultural como una dificultad universal del desarrollo; la recondujimos, en efecto, a la **inercia de la libido**, a su **renuencia a**

⁴⁰ Este funcionamiento económico es análogo al que rige la ley del valor enunciada y sostenida por Smith, Ricardo y Marx para la relación entre el valor (inmanente) y el valor mercantil de todas las mercancías. Véase *infra*, p. 66.

⁴¹ Miller señaló esa conexión entre los conceptos de libido y goce; dice: “La libido freudiana se encuentra, pues, en Lacan dividida entre deseo y goce”; “Sutilezas analíticas”, 2012, p. 243

⁴² Freud (1908: 960). En la traducción de Strachey “libido estancada” aparece como “libido en éxtasis”; Amorrotu, Tomo XII.

⁴³ Freud (1916/17: 383)

⁴⁴ Arenas le da máxima importancia clínica a este problema: “(...) conmoviendo la fijeza del goce es el mayor desafío del análisis” (“Deseo y sinthome”; Grama Ediciones; 2016, p. 14) Schejtman también aborda este aspecto pero en relación no sólo al goce sino a la letra: “En efecto, es el forzamiento de la letra de goce del síntoma –la movilización de ese goce fijado a la letra – por la puesta en marcha del trabajo –interpretativo- del inconciente, lo que termina convirtiéndolo en metáfora” (“Ensayo de clínica psicoanalítica nodal”; Grama Ediciones; 2013, p. 64)

⁴⁵ Freud (1915: 271-2)

abandonar una posición antigua por una nueva⁴⁶.
[subrayado nuestro]

Examinemos la renuencia de la libido a abandonar una posición antigua en relación al displacer y al dolor⁴⁷.

“Incontestablemente, hay goce en el nivel en el que empieza a aparecer el dolor” y “(...) sabemos que es sólo a ese nivel del dolor que puede experimentarse toda una dimensión del organismo que de otro modo permanece velada”⁴⁸.

La paradoja vuelve a hacérsenos presente: abandonar duele y por dolor se abandona.

c) La resistencia a la cura

1923 y 1924 son los años en los que Freud vuelve sobre el problema de la resistencia a la cura y con ella la posibilidad del encuentro de satisfacción en el displacer y en el dolor. Ahora no intentará sortear esa dificultad teórica planteando la diferenciación de las instancias psíquicas (lo que es placer para una puede ser displacer para la otra) sino reconociendo un límite a la cura misma, en la relación entre el yo y el ideal (primero denominado *Ideal del Yo*, en “Introducción del narcisismo” en 1914, y luego *Superyó*, a partir de “El yo y el ello” en 1923).

Es decir, se impone el reconocimiento de un aspecto del síntoma que apunta a más allá del principio del placer. Ese aspecto fue destacado luego por Lacan:

“el síntoma no es llamada al Otro, no es lo que muestra al Otro. El síntoma, en su naturaleza, es goce, no lo olviden, goce revestido, sin duda *untergebliebene Befriedigung*, no los necesita a ustedes como el acting out, se basta a sí mismo. Es del orden de lo que les enseñé a distinguir del deseo como **gocce**, es decir, que este último se dirige hacia la Cosa, una vez atravesada la barrera del bien –referencia

⁴⁶ Freud (1930: 105)

⁴⁷ El problema del dolor puede encontrarse desarrollado en Freud en “Proyecto de psicología” (1895), “La represión” (1915), “Más allá del principio del placer” (1920) e “Inhibición, síntoma y angustia” (1926)

⁴⁸ Lacan (1966: 95)

a mi Seminario sobre la ética- o sea, del principio del placer, y por eso dicho **goce** puede traducirse por un **Unlust** –para quienes todavía no lo hayan oído, este término alemán significa displacer. Todo esto no soy yo quien lo inventa, y ni soy yo quien lo articula, está dicho en sus propios términos en Freud”⁴⁹.

Esta idea fue ratificada cuatro años más tarde:

“(…) no olvidar lo que Freud siempre dijo de la función del síntoma, es que, el síntoma, es goce”⁵⁰.

El goce es la parte “inlograda”⁵¹ de la satisfacción cuyo sustituto, como efecto de la represión, es el síntoma. El síntoma conlleva *satisfacción pulsional* pero no olvidemos que rebajada. Ha habido entonces un cambio de forma en el producto de la moción pulsional sexual, pero esa nueva formación tiene un carácter “harto mutilado, desplazado, (descentrado), inhibido”, habiendo perdido la sensación de placer que hubiera acompañado la satisfacción sin represión y adquiriendo “el carácter de compulsión”; esa nueva forma de satisfacción es el goce.

La variante de la satisfacción sexual que la caracteriza como *goce* es la que Freud definió como “de manera simplemente alucinatoria”⁵², “momentánea y fantaseada, más fácil”⁵³ y que Lacan describió como lo que caracteriza a “(…) esos lazos que vuelven a llevar siempre al hombre, girando en redondo, hacia el camino trillado de una satisfacción corta y estancada”⁵⁴.

Siendo el goce el estado de la satisfacción de la pulsión sexual en el caso en el que se halla estancada, debemos poder ubicarlo en el modelo pulsional.

Pero Freud sostenía, aún en 1914:

“[...] la total inexistencia de una doctrina de las pulsiones”⁵⁵.

⁴⁹ Lacan (1962: 139)

⁵⁰ Lacan (1966: clase del 27 de abril)

⁵¹ Freud (1926: 1237). Usamos aquí la traducción de López Ballesteros porque muestra a nuestro juicio mejor el aspecto del síntoma que nos interesa destacar. En la traducción de Strachey dice “[satisfacción pulsional] interceptada” (Amorrortu, Tomo XX p. 87)

⁵² Freud (1911: 224)

⁵³ *Ibíd.*: 227

⁵⁴ Lacan (1959: 215)

⁵⁵ Freud (1914: 75)

Sin embargo, sí caracterizó que ambas clases de pulsiones (las sexuales o Eros y las de muerte) portan un carácter conservador a la vez que participan de una mezcla entre ellas.

El *conservadurismo* –que ya hemos señalado bajo la forma de la inercia- y la *mezcla* pulsional, son dos aspectos de la satisfacción que le adscribimos al goce. La cura tiene como estrategia elaborar ese conservadurismo y esa mezcla, ambos referidos por Freud con detalle en varias ocasiones a lo largo de la segunda mitad de los años '20:

“El modo en que las pulsiones de estas dos clases [pulsiones sexuales o Eros y pulsiones de muerte –ambas pulsiones se comportan de una manera conservadora-] se conectan entre sí, se entremezclan, se ligan, sería totalmente irrepresentable aún; empero, que esto acontece de manera regular y en gran escala, he ahí un supuesto indispensable dentro de nuestra trabazón argumental”⁵⁶.

“Nos falta todo saber fisiológico acerca de los caminos y los medios por los cuales pueda consumarse este domeñamiento (Bändigung) de la pulsión de muerte por la libido. [...] se producen una mezcla y una combinación muy bastas, y de proporciones variables, entre las dos clases de pulsión; así, no debemos contar con una pulsión de muerte y una de vida puras, sino sólo con contaminaciones de ellas, de valencias diferentes en cada caso”⁵⁷.

Si hay una mezcla de pulsiones dada en distintas proporciones quiere decir que hay una economía de esa fusión.

“Dí el siguiente paso en *Mas allá del principio del placer* (1920), cuando por primera vez caí en la cuenta de la compulsión de repetición y del **carácter conservador de la vida pulsional** [subrayado nuestro]⁵⁸.

Tal relevancia tiene el problema de la mezcla pulsional que Miller también llega directamente a dar una definición del *goce* sobre esta base:

⁵⁶ Freud (1923: 42)

⁵⁷ Freud (1924: 170)

⁵⁸ Freud (1930: 114)

“Lacan (...) llama goce al nudo (...) de la libido y de la pulsión de muerte”⁵⁹, es decir, a la mezcla pulsional.

Para finalizar este apartado, queremos recordar que el concepto de *goce*, al igual que el de pulsión, tiene una diferenciación interna. En el caso del goce tal diferenciación es, además, jerárquica.

La primera diferenciación más importante del término goce se produce en el Seminario 14, pero es en el Seminario 19 donde se le adjudica a uno de ellos un papel determinante: “El goce sexual como pivote de todo goce”⁶⁰, en relación al *goce fálico*, al *goce del Otro*, al *goce del sentido* y al *goce de la vida*. Esta supremacía del goce sexual sobre el resto de los goces, fortalece la tesis de que el goce es una cualidad de la pulsión sexual, es decir, de la libido.

⁵⁹ Miller (2010: 154)

⁶⁰ Lacan (1971a: 44)

B - Etapas de construcción del concepto de *goce*

1 - Etapa de Surgimiento (1957/60): La satisfacción en el uso mismo del significante.

Al **surgimiento** de la noción de *goce* lo hemos caracterizado como *la aparición de un término sin concepto*. El hecho se produjo en la presentación del Grafo del Deseo, esquema confeccionado por Lacan para describir y explicar la relación del sujeto con el significante.

La creación de un concepto conlleva siempre un proceso; por eso en él, pueden localizarse puntos que se destacan. Es lo sucedido en este caso el 23 de abril de 1958, en el transcurso de la clase XIX del Seminario 5.

Ese día Lacan presenta el Grafo del deseo conocido como “completo”, es decir, con sus dos pisos y exactamente allí hace su aparición el término “Goce”, con la particularidad de estar escrito con mayúscula⁶¹. Este detalle señala la operación que realiza Lacan: se trata de la separación y extracción de la palabra *goce* del lenguaje vulgar, tal como la había utilizado el año anterior en el Seminario 4, para elevarla por primera vez a un nivel diferente⁶².

Cabe mencionar aquí que en la literatura psicoanalítica que hemos localizado, es bastante generalizada la idea de que el término *goce* nace en el Seminario 7. Dice por ejemplo Diana Ravinovich:

“Piensen que este artículo [se refiere a “La significación del falo” (1958)] es anterior al Seminario 7, La ética del psicoanálisis, donde **Lacan introduce, por primera vez, su propio concepto de goce...**”⁶³ [subrayado nuestro]

⁶¹ Lacan (1957: 349). Así figura también en la edición en francés.

⁶² La palabra “goce” en su sentido corriente de “satisfacción” había sido utilizada por Freud en “El malestar en la cultura” (1930):

“Una satisfacción irrestricta de todas las necesidades quiere ser admitida como la regla de vida más tentadora, pero ello significa anteponer el goce a la precaución, lo cual tras breve ejercicio recibe su castigo” (p. 77).

Lacan también había recurrido al uso vulgar del término, cuando en el Seminario 4 (1956) distingue la *frustración de amor* de la *frustración de goce*:

“La **frustración del amor** y la **frustración del goce** son dos cosas distintas. La frustración del amor está en sí misma preñada de todas las relaciones intersubjetivas que a continuación podrán constituirse. La **frustración del goce** no lo está en absoluto”. [Subrayado nuestro] (p. 127).

⁶³ Ravinovich (1995: 23)

A la mencionada aparición en el Seminario 5 la hemos caracterizado como sintomática. ¿En qué sentido? En el de que a pesar de haberse producido la invención de una nueva expresión (el Goce), y tal invención lo es por el hecho de estar escrita la palabra con mayúscula, no se encuentra a lo largo de esa clase ninguna definición que esté en correspondencia con él.

Esa aparición, con esa característica, se mantiene idéntica casi dos años más tarde, en 1960, cuando lo mismo ocurre en “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconciente freudiano”⁶⁴

El “Goce”, así *mostrado*, con esa prevalencia por lo escrito que le da el uso de la mayúscula, y en la medida en que no se encuentra una definición que nos lleve a un significado, se presenta como un término cuyo intento de especificación llevará a Lacan a trabajar a lo largo de su obra y a nosotros aún.

Dada entonces en el principio esta falta de definición, sólo nos queda para orientarnos el lugar, el sitio del grafo en el que el Goce aparece. Lo hace en el segundo piso o “nivel”, a la izquierda. Esa ubicación nos permite captar que el Goce tiene una relación con el significante, tal como Lacan lo utilizó desde el inicio de su obra, es decir, con el significante en términos de inconciente. La cadena significante en la que aparece el Goce es:

“la que nos es dada en la experiencia analítica como inaccesible a la conciencia. [...] La cadena superior tiene su coherencia y es el analista quien inicia su desciframiento”⁶⁵.

Es decir, el Goce no podrá captarse en enunciado alguno que el analizante refiera. Al estar el Goce ubicado en el segundo piso del Grafo, se tratará entonces de una satisfacción (ligada al uso del significante) inconciente.

Es aquí también que se produce una separación necesaria de lo que hasta aquí había implicado la noción de *placer* freudiana. El Goce es la particular satisfacción obtenida no en el uso del significante de la primer cadena, como medio para obtener el objeto que colme la necesidad, es decir, que reduzca “la cantidad de excitación presente en la vida anímica”⁶⁶, sino la satisfacción obtenida en el uso (mismo) del significante, donde, si bien tal uso tiene por función la disminución de la excitación, puede en ocasiones también a la vez

⁶⁴ Siglo XXI Editores; pág. 797. La escritura con mayúscula de la palabra “Goce” en este texto de Lacan también fue señalada por Jacques-Allain Miller: “(...) el Goce, se trata seguramente de la única oportunidad en todos los *Escritos* de la palabra Goce con mayúscula.” en “Todos el mundo es loco” (2015); Paidós; p. 318

⁶⁵ Lacan (1958: 285)

⁶⁶ Freud (1920: 7)

eivarla. Como vemos, el carácter paradójal al goce (disminuye y eleva excitación a la vez) le es intrínseco⁶⁷.

La consecuencia clínica del desconocimiento de esta distinción entre los *tipos de satisfacción* alcanzados por el ser parlante, en su relación al significante y a sus dos diferentes niveles representados en el Grafo, puede llevar al sujeto en la cura a un empobrecimiento del goce de la vida; veremos más adelante con más detalle de qué se trata este último.

La dificultad para diferenciar *satisfacción de placer*

Recordemos la diferencia entre la satisfacción (uno de cuyos tipos planteamos como tesis que es el goce) y el placer/displacer. La satisfacción es un fin de la pulsión, mientras que el placer y/o el displacer son cualidades o contenidos de conciencia, surgidos de las vivencias sexuales.

Siendo el Goce ubicado en el Grafo del Deseo más allá de la conciencia – representada por su primer piso o primer cadena significante-, y por lo tanto, de las sensaciones de placer o displacer, señala la satisfacción que va más allá del uso conciente del significante, más allá del ejercicio de la demanda conciente.

Es decir, el Goce es la satisfacción que se obtiene no a través del uso del lenguaje como medio para obtener el objeto –cualquiera sea la naturaleza de éste-, sino que evidencia una satisfacción *realizada* –esto es hegelianamente hablando, *hecha realidad*- en el propio uso del significante.

Freud ya había hecho hincapié en el placer, o sea, en la noticia arribada a la conciencia, efecto de la producción de la satisfacción provocada por el chiste. Lo mismo ocurre con el juego verbal del niño, que se da incluso antes de que él profiera articulaciones con sentido compartido. En estos ejemplos se comprueba que la pulsión alcanza su fin, la satisfacción, en su vertiente del placer, no por la relación de correspondencia con un objeto, sino por el *uso* de un objeto particular, a saber, el significante.

“Freud nos (lo) presenta como el placer del ejercicio del significante (...). Lo que **prolonga el efecto del significante en cuanto tal** es su resolución en *un placer*

⁶⁷ “[...] en el alma existe una fuerte tendencia al principio de placer, pero ciertas otras fuerzas o constelaciones la contrarían, de suerte que el resultado final no siempre puede corresponder a la tendencia al placer”; Freud, S. “Más allá del principio del placer” (1920) Amorrortu Editores, Tomo XVIII, p. 9

propio, auténtico, el placer del uso del significante
[subrayado nuestro]⁶⁸.

Siendo que no puede reducirse a sólo uno el efecto del significante, por ejemplo el de representar al sujeto ante otro significante, se plantea la existencia de al menos otro efecto: el de la producción de placer devenido de su propio uso.

Junto al placer, como cualidad de la satisfacción, que podría alcanzarse **por o mediante el significante**, hay uno producido **en** el propio uso del significante. Se usa el significante para alcanzar placer, pero también se alcanza placer en el propio uso del significante: hablamos para alcanzar algo que también alcanzamos cuando hablamos para alcanzarlo. La función del significante respecto de la satisfacción, se muestra aquí doble; es medio y es fin.

Miller subrayó este aspecto:

“(…) el significante como tal no trabaja para la significación sino para la satisfacción”⁶⁹.

Posteriormente lo retomó mediante el sintagma “hablar para sí”, en su diferencia con el “hablar para el otro”:

“uno habla para satisfacerse. Así, este bucle de la palabra para sí también es un bucle de la satisfacción”⁷⁰.

A modo de conclusión de este apartado, veamos que en la clase X del Seminario 7, Laplanche le formula a Lacan una pregunta sobre la relación entre el principio del placer y el juego del significante⁷¹. Dicha relación es análoga a la existente entre la satisfacción y (su obtención en) el uso del significante, relación en la que justamente nació la noción de *Goce*.

De la respuesta dada allí por Lacan se puede extraer la tesis de que es posible separar conceptualmente, y por lo tanto clínicamente, un tipo de satisfacción que no se estanque en la demanda, y aprovechemos para decir, ni en la alucinación, con lo que ambas tienen de significantes. Esa otra satisfacción sería aquella que tiene relación con el principio de realidad pero que, sin embargo, no apunta a la adaptación, en la medida en que se reconoce a todo “real” como “aproximativo”⁷².

⁶⁸ Lacan (1957: 95)

⁶⁹ Miller (2002: 49)

⁷⁰ Miller (2013: 75). Gramaticalmente, el goce sería la voz reflexiva de la satisfacción.

⁷¹ Lacan (1959: 169)

⁷² *Ibíd.*: 170

Se trata de la satisfacción “que no le pide [demanda] nada a nadie” pero que, al mismo tiempo, agregamos, no es autoerótica, tal como sí lo es la satisfacción en el síntoma en tanto goce. Esta tampoco le pide nada a nadie pero la diferencia es que sí se basta a sí misma, no se dirige al Otro. Aquí comienza a vislumbrarse en nuestros términos una definición de *goce de la vida*.

Este de tipo de satisfacción es uno tal que no se realiza tanto en el objeto sino en la tendencia pulsional, aquello que Freud ya planteara en 1905 como diferentes modos de satisfacción prevalentes, incluso ligado a distintas épocas históricas⁷³.

⁷³ “La diferencia más honda entre la vida sexual de los antiguos y la nuestra reside, acaso, en el hecho de que ellos ponían el acento en la pulsión misma, mientras que nosotros lo ponemos sobre su objeto. Ellos celebraban la pulsión y estaban dispuestos a ennoblecer con ella incluso a un objeto inferior, mientras que nosotros menospreciamos el quehacer pulsional mismo y lo disculpamos sólo por las excelencias del objeto”; Freud (1905: 136). Sobre esta base establecemos más adelante una comparación entre el hombre moderno y el neurótico. Véase *infra* p. 69.

2 - Etapa del sadismo y del masoquismo (1960):

Tomamos como base bibliográfica para describir esta Etapa al Seminario 7 “La ética del psicoanálisis”. Lo hacemos porque allí se define al goce como “un mal”, en la medida en que la agresión, la destrucción y la crueldad “entraña[n] el mal del prójimo”⁷⁴.

El mal y la explotación:

El planteo es retomado de Freud, cuando habiendo podido dejar al “mal” ubicado en la “agresión” o “destrucción” supuestamente originada en un esencialismo humano dado por una cualidad de una de las pulsiones (justamente, la pulsión de destrucción), lo ubica concretamente en:

“explotar [del prójimo] su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo”⁷⁵.

El problema que aquí se nos plantea es que la relación de explotación de la fuerza de trabajo señalada por Freud (entenderemos aquí por “explotación” al poder de uno sobre el trabajo del otro), no es en la Historia una relación aleatoria sino general. Esto coincide con el postulado del Manifiesto del Partido Comunista, en el que más allá de los cambios en las relaciones de producción (esclavistas, feudales o burguesas), siempre se han mantenido, aunque de diversas formas, “condiciones de opresión”⁷⁶.

Sin embargo, la particularidad de la época de dominación burguesa, y retomando el término “explotación” utilizado por Freud, es que en la actual etapa histórica:

“[la burguesía] en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una **explotación abierta, descarada y brutal**”⁷⁷.

Por lo tanto, la explotación del capital (la propiedad burguesa) sobre la fuerza de trabajo, como una de las formas del mal, es la relación social general que

⁷⁴ Lacan (1959: 223)

⁷⁵ Freud (1930: 108)

⁷⁶ Marx (1848: 35). También: “La historia de todas las sociedades que han existido hasta hoy se desenvuelve en medio de contradicciones de clase, de contradicciones que revisten formas diversas en las diferentes épocas.

Pero cualquiera que haya sido la forma de estas contradicciones, la explotación de una parte de la sociedad por otra es un hecho común a todos los siglos anteriores”; p. 61.

⁷⁷ *Ibíd.*: 38. Subrayado nuestro.

domina y organiza nuestra época. Esa explotación, realizada bajo la ley del valor, es decir, bajo la necesidad del valor de valorizarse a sí mismo, aumenta el capital y, en última instancia, destruye el trabajo. Como esa es la relación social general de nuestra contemporaneidad, encontramos ahí, concretamente, al mal del prójimo como destrucción leído por Freud, también de modo generalizado. Se sale con este hallazgo de toda metafísica. El mal no es indeterminado y tampoco es que no se sepa de dónde surge sino que, por el contrario, se localiza en la más universal relación social que es la de la producción y reproducción a través del trabajo.

La ubicación por parte de Lacan del concepto de goce en cuanto mal del prójimo en el registro imaginario, coloca la agencia de ese mal en el sujeto de modo generalizado, o sea, recíproco, en él y en el otro:

“[...] **esa maldad fundamental** que habita en [ese] prójimo. Pero, por lo tanto, habita también en mí mismo” [subrayado nuestro]⁷⁸.

¿Qué lugar tiene esta violencia mutua y refleja entre el sujeto y su prójimo, en el contexto histórico actual moderno en el que esa relación se inscribe?

“El que las relaciones sociales vistan [los] ropajes áureos [de las mercancías] significa que el vínculo social, que antes de prevalecer la relación mercantil siempre se dio por descontado, ahora se cuenta en metal precioso. El oro es aquí el nexo obligado de todo nexo social. Y porque también en ésta como en toda otra condición histórica el objeto primordial y la mayor necesidad del hombre es el prójimo, el oro se vuelve alucinante y se yergue como el objeto de la búsqueda más febril, el de la urgencia más apremiante y el de la pasión más abrazadora”⁷⁹.

Esa búsqueda más febril, la urgencia más apremiante y la pasión más abrazadora son, a la vez que el modo en que el equivalente general del momento (oro, dólar o lo que fuere) atrae hacia sí al sujeto que brega desesperadamente por mantenerse dentro de un vínculo social o discurso, nuestros signos del goce en la clínica psicoanalítica.

Ahora [a diferencia del esclavismo, donde la reducción del sometido es corporalmente total, y del feudalismo, en el que el señor se apodera de los servicios de la persona dependiente] **la degradación del prójimo a un instrumento del egoísmo individual es mutua, refleja y equitativa; la dependencia entre individuos, por lo**

⁷⁸ Lacan (1959: 225)

⁷⁹ Levín (1997: 29)

demás, aislados, es impersonal, recíproca, completa. En tanto la relación mercantil tiene como presupuesto la disolución de todo otro vínculo productivo, el individuo que no realiza su nexo-mercancía sufre un desgarramiento, es arrojado inerme del cenáculo de las personas por una fuerza impersonal que no sabe de compasión”⁸⁰.

Retomando ahora la tesis de Lacan, y habiendo ensayado entrecruzarla con la historia, cobra más fuerza entonces que hay en el ser parlante, histórico, respecto del prójimo, junto a una posible recurrencia en tanto auxiliar, también otra que puede hacer recaer sobre él como competidor vital y mortal esa “maldad fundamental”.

La contrariada idea que nos proporciona nuestra experiencia de que no sólo existe el mal sino de que él es agenciado, tanto por el sujeto como por su prójimo⁸¹, no se condice fácilmente con una supuesta búsqueda, por principio, del placer. En oposición a una búsqueda de la vida, “el goce [...] implica la aceptación de la muerte”⁸².

El mal y el ideal

Pero, una vez más ¿de dónde viene esa mal fundamental? De la referencia que toma el sujeto en el otro, pero adscribiéndole a ese otro los caracteres de un ideal.

Lacan mantendrá en este tramo de su argumento a este otro con minúscula, es decir, al otro en su aspecto imaginario:

“La referencia del sujeto a todo otro, cualquiera sea éste, tiene algo de irrisorio, cuando lo vemos –nosotros que vemos de todos modos a unos cuantos, incluso a muchos- referirse siempre al otro como alguien que vive en el equilibrio, que en todo caso es más feliz que él mismo, que no se hace preguntas y duerme sobre sus dos oídos. No necesitamos haber visto al otro, por más sólido, por más bien asentado que esté, venir a acostarse en nuestro diván, para saber que ese espejismo, esa referencia de la dialéctica del bien a un más allá, que para ilustrar lo que quiero decirles llamaría al bien no lo toquen, es el texto mismo de nuestra experiencia.

⁸⁰ *Ibíd.*: 35

⁸¹ “Mi egoísmo se satisface muy bien con cierto altruismo, el que se ubica a nivel de lo útil y es, precisamente, el pretexto mediante el que evito abordar el **problema del mal que yo deseo y que desea mi prójimo**” [subrayado nuestro]. *Ibíd.*: 226.

⁸² *Ibíd.*: 229

Diré aún más –ese registro de un goce como siendo tan sólo accesible al otro es la única dimensión en la que podemos situar ese malestar singular que creo –me equivoco quizás– sólo la lengua alemana supo notar, al igual que otros matices psicológicos de la hiancia humana, con el término de *Lebensneid*.

No se trata de unos celos ordinarios, son los celos que nacen en un sujeto en relación al otro, en la medida en que se supone que ese otro participa de cierta forma de goce, de sobreabundancia vital, percibida por el sujeto como lo que él mismo no puede aprehender por la vía de ningún movimiento afectivo, incluso el más elemental. No es verdaderamente singular, extraño, que un ser confiese celar en el otro hasta el odio, hasta la necesidad de destruirlo, lo que no es capaz de aprehender de modo alguno, por ninguna vía intuitiva?”⁸³.

Entonces, el ideal del que se trata aquí respecto de la satisfacción es el de la *sobreabundancia vital*, la que constituye una de las distintas definiciones de *gocce* dadas por Lacan.

Ese grado máximo extremo de vitalidad es el goce sexual, en tanto no sublimado. El goce sexual es el soporte que da fundamento a distinguir tipos de satisfacción, hecho que fue nodal en la etapa de surgimiento del concepto de goce.

Lacan continúa siguiendo consecuentemente a Freud en “El malestar en la cultura”:

“(…) no hay común medida entre la satisfacción que da un goce en su estado primero y la que brinda en las formas desviadas, incluso sublimadas, en las que lo compromete la civilización”⁸⁴.

Se identifica así un goce no sublimado y es ese goce al que Lacan denomina “sexual”. Este goce sexual será identificado en el Seminario 19 como el pivote

⁸³ *Ibid.*: 285. Desde dos años antes ya había sido señalado el goce en el registro imaginario perteneciendo o al sujeto o al otro: “Pero el goce del que queda el sujeto así privado es transferido al otro imaginario que lo asume como goce de un espectáculo (...) Pero todo el placer [vemos cómo todavía se utilizan con cierta indistinción los términos *gocce* y *placer*] es para ese otro al que no se podría sacar de su sitio sin que la muerte se desencadenase, pero del que se espera que la muerte acabe con él”, “El psicoanálisis y su enseñanza” (1957), p. 435, Escritos 1, Siglo XXI Editores.

⁸⁴ *Ibid.*: 241.

de todo goce, es decir, la base sobre las que se apoyarán el goce fálico y el goce del Otro, a los cuales nos referiremos más adelante⁸⁵.

Del ideal a la autocrítica

Pero, cómo se conecta este goce sexual con una facultad de autocrítica capaz de producir sufrimiento –sea en el sujeto o sea en el otro-, y a la cual luego Freud denominó Superyó?

Ya desde las “Nuevas observaciones sobre las neuropsicosis de defensa” (1896) el goce sexual, el masoquismo (experiencias pasivas) primero y el sadismo (actos de agresión) después, se encontraban ligados:

“(…) las *representaciones obsesivas* son siempre *reproches* mudados, que retornan de la represión {desalojo}, y están referidos siempre a una acción de la *infancia*, una acción *sexual* realizada con placer”⁸⁶.

Esa función de autocrítica siempre se realiza en referencia a un ideal, pero si bien ese ideal es del yo, lo es primero como satisfacción sexual superlativa, es decir, ideal de placer, en el que, justamente por ser ideal, comienza a presentar el aspecto paradójico que esta tesis introduce como condición del goce. .

Lo que el yo puede adquirir de ideal, tiene por fundamento lo ideal que supo tener una satisfacción, cuya naturaleza es sexual. El Superyó le ordena al yo que a esa satisfacción debe dirigirse a fin de recuperarla. El imperativo es: ¡Goza!⁸⁷

Más adelante recorreremos el camino que, sobre la base de Freud, Lacan edificó el lazo entre Superyó y goce.

⁸⁵ Véase *infra* p. 82.

⁸⁶ Freud (1896: 169)

⁸⁷ Es en el Seminario 14 (clase del 1 de marzo de 1967) que aparece el término *gocce* definido como **ilusión** que tendría el sujeto de que “no hay resto, o al menos, que no hay más que un resto perfectamente evanescente.

La detumescencia aparece ligada directamente a la noción de goce en la medida en que ella le impondría un límite”.

Veamos que, además de la noción de “**ilusión**” ya utilizada por Lacan alrededor de **la relación sexual**, también aparece la de “**ideal**”; ese ideal que está presente en la relación sexual es el del “**gocce del Otro**”, es decir, no ya a la sobreabundancia vital que se le supone al semejante sino a la omnipotencia que se le atribuye al conjunto del sistema simbólico, supuestamente capaz de significar a través del juego significante.

3 - Etapa del cuerpo y el dolor (1966):

El 16 de febrero de 1966 Lacan interviene en una mesa redonda en el Colegio de Medicina en la Salpêtrière, presentando su idea de lo que es el cuerpo para el psicoanálisis, tomando como base para la discusión lo planteado sobre esta noción por René Descartes en cuanto el cuerpo ha sido profundamente desconocido por haber sido reducido a lo extenso⁸⁸. Dado que aquí aparece una definición de *goce* en relación a la noción de cuerpo, es que tomamos esa fecha como inicio de una nueva etapa en la construcción del concepto que nos interesa.

Goce y dolor

Partimos de la siguiente cita:

“Pues lo que yo llamo goce en el sentido en que el cuerpo se experimenta, es siempre del orden de la tensión, del forzamiento, del gasto, incluso de la hazaña. Incontestablemente, **hay goce en el nivel en donde comienza a aparecer el dolor, y sabemos que es sólo a ese nivel del dolor que puede experimentarse toda una dimensión del organismo que de otro modo permanece velada**” [subrayado nuestro]⁸⁹.

Por un lado destacamos las ideas de *tensión*, *gasto*, *forzamiento* y *hazaña* como vocabulario propio de la economía que sirve para localizar el goce.

Por el otro, uno de los tres estados afectivos displacenteros descritos por Freud, el dolor –los otros son el duelo y la angustia-, es el que le da a la satisfacción la cualidad de gozante, es decir, paradójica, en la medida en que ella produce sensaciones de placer pero también, y a la vez, de displacer.

La relación entre la vida y el dolor, tuvo en el desarrollo teórico una presencia constante en la medida en que, por ejemplo, nueve años antes de la cita mencionada, una intervención de Lacan en el Seminario 5 señaló el mismo aspecto:

“(…) lo que encontramos en el fondo de la exploración psicoanalítica del deseo es el masoquismo –el sujeto se capta como sufriente, **capta su existencia de ser vivo**

⁸⁸ Lacan (1967a: 377)

⁸⁹ Lacan (1966: 95)

como sufriente, es decir, como sujeto del deseo”⁹⁰
[subrayado nuestro].

Ni Aristóteles ni Descartes, ambos proponiendo respectivamente sus ideas acerca del cuerpo, señalaron a la satisfacción en el displacer como siendo aquello que hace presente al cuerpo, ya sea para el ser –en el caso del primero- o para el yo -en el del segundo-.

Lacan, a poco más de dos meses de haber hecho aquella declaración de 1966, continúa desarrollando el mismo punto:

“Como quiera que sea, esta dimensión del goce, de la que les marqué la última vez que íbamos a introducirla, que es, de alguna manera, un término que plantea por sí mismo problemas esenciales que no podíamos, verdaderamente, introducir sino después de haber dado su estatuto al “yo soy” del “yo pienso”. El goce, para nosotros, no puede ser sino idéntico a toda presencia del cuerpo. El goce no se aprehende, no se concibe, sino por lo que es cuerpo”⁹¹.

Hay entonces aquí otra definición de goce; ella es: “toda presencia del cuerpo”. Pero, ¿cómo es que el cuerpo puede asumir la cualidad de la presencia? El cuerpo puede estar ausente en la medida en que no hay de él noticias, noticias que sólo se reciben –en la conciencia primero o luego en el yo, decía Freud- si acontece una afectación. Esta es el recuerdo de que hay cuerpo, pero, además, de que ese cuerpo, esa sustancia extensa, entendida como longitud, anchura y profundidad, posee un poder independiente, autónomo del pensamiento, de la sustancia pensante.

Lo singular para el caso del goce es que la evidencia de esa independencia del cuerpo, se manifiesta de la mano no de la satisfacción sino, vía el dolor, de la insatisfacción.

Lacan ya había realizado una breve reflexión sobre el dolor en ocasión de tratar este término en el Seminario 7, mientras realizaba una puntuación del “Proyecto de Psicología” de Freud:

“(…) me contentaré con sugerir que deberíamos quizás concebir el dolor como un campo que, en el orden de la

⁹⁰ Lacan (1957: 321)

⁹¹ Lacan (1965: clase del 27 de abril de 1966)

existencia, se abre precisamente en el límite en el que el ser no tiene posibilidad de moverse”⁹².

Otra vez, es el cuerpo el que se hace presente por la vía del dolor, debido en este caso a su pérdida eventual de vida en tanto caducaría su posibilidad de *hacerse ausente*, digamos, retirarse del locus en el que se encuentra. Sería una especie de estancamiento del cuerpo, idea correlativa de la de *libido estancada*, a la que ya asociamos más arriba justamente la noción de goce⁹³.

Presencia (o ausencia) del cuerpo del Otro

Veamos ahora esta presencia del cuerpo pero en relación al cuerpo del Otro. En la propia definición de Freud sobre lo que son los afectos encontramos esta “presencia del cuerpo” en la medida en que aquellos son algo que *sentimos* como reproducciones de sucesos antiguos de “importancia vital”⁹⁴.

Esos sucesos antiguos implicaron la ausencia del cuerpo pero no del propio sino del Otro. Justamente, el dolor –referencia que en este caso propone Lacan para identificar al goce- es el afecto que hace presente al cuerpo (propio) cuando se hace ausente el cuerpo del Otro:

“El dolor es, por tanto, la genuina reacción frente a la pérdida [“ausencia luego de presencia” digamos nosotros] del objeto”⁹⁵.

Pero esta pérdida del objeto deja su huella; es lo que ya señala Freud en el “Proyecto...”

“el dolor deja en Ψ unas facilitaciones duraderas”⁹⁶.

Es decir, que el goce, teniendo esa relación con el dolor que Lacan ha destacado, es un efecto no contingente sino necesario devenido de la propia naturaleza estructurante de la presencia del objeto, posteriormente de su ausencia y finalmente del dolor consecuente.

⁹² Lacan (1959: 76)

⁹³ Véase *supra* p. 19

⁹⁴ Freud (1926: 126)

⁹⁵ Freud (1926: 159)

⁹⁶ Freud (1895: 352)

Gozar, por lo tanto, ser objeto de dolor, es esa ambigüedad que existe en la relación del cuerpo consigo mismo, en la medida en que a través del daño se hace presente ese cuerpo, y por lo tanto, paradójicamente, la vida⁹⁷.

La pregunta que surge: ¿es posible que no sea el daño del cuerpo aquello que hace presente la vida? O dicho de otro modo: ¿Será posible tener la experiencia del cuerpo que no sea exclusivamente por la vía del dolor? ¿Será ésta la razón que indujo a Lacan a inventar la noción “goce de la vida” introducida en “La Tercera” (1974) como alternativa a la de goce (a secas)? Si esto es así, el *goce de la vida* sería la orientación a seguir en la dirección de la cura. Y, una vez más, si así fuera... ¿cómo hacerlo?

Detengámonos un momento para plantear esta cuestión desde otra referencia, a saber la del *acontecimiento de cuerpo* como definición del *síntoma*, teniendo justamente en cuenta que *lo viviente* (y no la *forma* del cuerpo, en términos de Aristóteles) es lo que captamos por la satisfacción paradójica que implica el goce. Si el síntoma es definido como goce y como acontecimiento del cuerpo viviente, entonces el goce también es lo viviente, cuando ha sido frecuente encontrar al goce, en la literatura que escribimos los analistas, unilateralmente ligado a la muerte.

El goce de la vida, por esta vía, fue tomando mayor envergadura en la doctrina, a tal punto que con el nudo borromeo y el lugar de los goces en él, Lacan lo introduce en 1974 y nunca lo abandonará⁹⁸.

Del problema del cuerpo del Otro derivamos también el concepto de Goce del Otro. Ese cuerpo del Otro que se ausenta y que por eso duele, rompe la unidad imaginaria y la completud simbólica. La ausencia del cuerpo del Otro refuerza paradójicamente la ilusoria existencia del goce del Otro, pero que más allá de esa ilusión su estructura dice que, en tanto goce, no existe. Retomaremos más adelante el concepto Goce del Otro.

⁹⁷ Lacan (1971a: 213)

⁹⁸ Véase *infra* p. 79

4 - Etapa del goce sexual (1969 en adelante):

En la etapa final de la obra de Lacan, el goce sigue estando presente tanto en lo que se conoció como las fórmulas de la sexuación (el intento de escritura de la imposibilidad de la relación sexual) como en el uso del nudo borromeo (la forma de mostración –no de demostración- en que se articulan lo imaginario, lo simbólico y lo real, sin primacía de determinación de ninguno de ellos).

En el caso de la sexuación, el goce, en tanto tipo paradójico de satisfacción de la pulsión sexual, la libido, pero en estado de estancamiento, muestra especialmente cuál es su papel en la relación entre los seres parlantes entre sí, mediada por el lenguaje. Tal relación es representada por la fórmula de la función llamada fálica y escrita como “ Φx ”, en donde al lugar de la x podría advenir todo ser hablante representado por un significante, siendo Φ el significante fálico, del cual aquel con su cuerpo gozaría.

En el caso del nudo borromeo tienen su lugar allí el goce fálico, el goce del Otro y el sentido.

Comprobamos de este modo que el concepto de goce está presente hasta el final en la obra de Lacan.

El goce en la sexuación:

Comenzamos planteando una definición sobre lo que es la sexuación. Ella es el intento de escribir la imposibilidad de la relación sexual dada por la intervención del material simbólico en el lazo entre los partenaires sexuales.

Ellos se encuentran bipartidos entre mujeres y hombres, pero sólo para el limitadísimo caso de la reproducción de la especie. Sin embargo, ella no es la que atañe a la relación entre los partenaires a nivel del sexo en tanto nudo del deseo (siempre sexual) y el lenguaje.

La escritura por parte de Lacan de las fórmulas de la sexuación a partir del Seminario 18, va de la mano de separar al goce sexual y priorizarlo respecto del resto de los goces que él mismo definió: el fálico, el del Otro y el de la vida.

Ya en el Seminario 14 la “satisfacción sexual” fue diferenciada de la “satisfacción subjetiva”. El acto sexual es el lugar “precisamente donde [esa satisfacción subjetiva] se plantea más desgarrada”⁹⁹, justamente porque no hay, al nivel que aquí estamos tratando, armonía entre el macho y la hembra.

⁹⁹ Lacan (1966: clase del 1/3/67)

De aquí que el “no hay acto sexual” haya sido una anticipación con dos años de diferencia del luego célebre “no hay relación sexual”.

Esa desarmonía en el acto sexual que Lacan destaca, refuerza lo que en Freud era ya por 1905 sólo una soldadura [*eine Verlöftung*] entre la pulsión sexual y el objeto sexual. Es nuestro pensamiento, siempre limitado por la experiencia y en especial en este caso por la cultural, quien borra de esa soldadura su carácter de tal y unifica, imaginariamente, lo que sería conformado en uno solo por esos dos elementos.

En las fórmulas de la sexuación –esa manera logicizada de interpretar el asesinato del padre en el mito de Tótem y Tabú y, por lo tanto, la reconfiguración económica del goce sexual de los machos (nada se dice en el mito qué pasa con el goce de las mujeres)- se destaca la relación entre el *goce sexual* y el *goce fálico*, donde ya nada queda de la supuesta e ilusoria¹⁰⁰ correspondencia en la relación sexual entre el hombre y la mujer, poniéndose entonces en cuestión qué grado de satisfacción subjetiva puede lograrse en el acto sexual.

La premisa universal que Freud observó regir tanto para los hombres como para las mujeres, se muestra aquí en la fórmula de la función fálica (Φx), colocando al goce sexual del ser hablante en relación con el significante, y específicamente de entre ellos con el fálico. Es decir, un cuerpo –que goza-, pleonasma análogo a un pájaro –que vuela-, cuando pretende entrar en relación con otro cuerpo, tiene como tercer elemento interpuesto al lenguaje¹⁰¹, independientemente del sexo biológico de ambos.

Algo similar viene insistiendo desde hace 2500 años en tanto ya Gorgias planteaba en el mundo presocrático la relevancia del lenguaje en tanto cuestionador de toda ontología:

“Así, el tercer elemento que entra en juego y que, justamente, liga el ser al fenómeno, es el logos”¹⁰².

En este caso el fenómeno sería, si lo hubiera, el goce del Otro que Lacan afirma que no hay.

Pero ahora bien, siendo la cuestión clínica que aquí nos ocupa y dado que es la que más nos interesa, la pregunta es en qué medida el goce sexual se

¹⁰⁰ En el Seminario 14 el goce se encuentra asociado a la ilusión de no resto en la conjunción sexual. Clase del 1/3/67.

¹⁰¹ La idea de que en el acto sexual participan más de dos integrantes había sido planteada por Freud muy tempranamente. Alrededor del problema de la bisexualidad, le escribe a Fliess el 1ro. de agosto de 1899: “Estoy habituándome a concebir cada acto sexual como un acontecimiento en el que intervienen [no sólo tres sino] cuatro individuos” (Carta 113); Tomo XIX; Amorrortu Editores; p. 35.

¹⁰² Del Estudio Introductorio por Pilar Spangenberg al tratado de Gorgias “Sobre el no ser”; Ediciones Winograd, p. 35

ordena o no, de modo que determine el lazo que conforma el estilo sintomático del hablante, es decir, el singular enlace con el partenaire sexual¹⁰³.

Este es el problema al que Lacan intenta responder cuando reflexiona sobre cómo el goce, en su relación con el significante fálico, indica la posición subjetiva del sujeto.

Repasemos entonces estas ideas dado su complejidad.

El difícil de aprehender concepto de goce en el conjunto de la obra de Lacan, en tanto noción que apunta a clarificar la relación entre un tipo paradójico de satisfacción sexual y el lenguaje en el ser hablante, se presenta en el Seminario 18 en su especificidad de *goce sexual* escrito como Φx , en donde “x” es el lugar de la variable desde donde el goce se ordena, si se ordena, en su relación con el significante falo, escrito como “ Φ ”¹⁰⁴. De aquí surge la conexión entre los conceptos de goce (siempre) sexual y goce fálico, esa conexión entre la satisfacción sexual y el poder o medio de obtenerla. Ese poder no está para el sujeto en el Otro en general, sea en el conjunto de la batería como tal o en el cuerpo del otro, sino en un significante, a saber el fálico:

“El goce, en tanto sexual, es fálico, es decir, no se relaciona con el Otro en cuanto tal”¹⁰⁵.

Dentro de la variedad de tipos de goces existentes en la teoría lacaniana, el goce sexual cumple un papel central. ¿Por qué? Porque ese goce, objeto de una ley incremental, si no es interdicto, recae sobre el cuerpo propio, produciendo sufrimiento y, en última instancia, la muerte¹⁰⁶.

“Sabemos que sexualidad y muerte constituyen un límite real de lo que se puede simbolizar; no hay saber en lo real ni del sexo ni de la muerte.”¹⁰⁷

¹⁰³ Arenas (2015: 210)

¹⁰⁴ Lacan (1971: 157)

¹⁰⁵ Lacan (1972a: 17)

¹⁰⁶ Lacan (1971: 100)

¹⁰⁷ Cazenave, Liliana: “El duelo en la época del empuje a la felicidad”; “Revista digital Virtualia”, 2010; Ver: <http://virtualia.eol.org.ar/021/template.asp?Actualidad-del-lazo/El-duelo-en-la-epoca-del-empuje-a-la-felicidad.html>.

¿Cómo escribir y cómo leer la función fálica?

Lacan tomó de Gottlob Frege la escritura matemática de la función, designando con Φ al falo en tanto significante del goce sexual. En el Seminario 19 se nombra a esa función del goce sexual también como “función de castración”¹⁰⁸. De esta manera, función fálica y función de castración serían sinónimos.

El Seminario 18 marca el inicio de la construcción de las fórmulas que Lacan inventó para, siempre sobre la base de su experiencia, ahondar en la relación que en el ser hablante se manifiesta entre el lenguaje y la satisfacción sexual, en un lugar totalmente diferente que “el modelo animal”, en el que dada la bipolaridad sexual biológica, un sexo tendría relación de correspondencia con el otro.

Este planteo gana claridad en las clases II y III del Seminario del año siguiente, en donde se lee que la “x” está:

“...en el sitio del agujero que hago en el significante”¹⁰⁹.

Queremos en este punto destacar la relación señalada aquí entre el significante y el agujero; aquel viene al lugar de éste.

Lacan planteó a esa altura que al lugar de esa variable “x” en la función, pueden ir todos los seres parlantes representados o identificados a sólo dos elementos; Frege los llama “valores” de la variable provenientes del conjunto de dominio: los significantes de la bipolaridad sexual (el significante hombre o el significante mujer).

Al señalar al orden simbólico a través del significante como aquel que interviene en el goce sexual, la biología cae como referencia de determinación de la satisfacción sexual. Pero al mismo tiempo, la limitación a los significantes “hombre” y “mujer” como aquellos que se articulan con el elemento del lenguaje representante del goce sexual, tal vez impidió captar nuevas formas de representación de la sexualidad humana. “Hombre”, “Mujer”, “No binario”, “Intersex”, etc. son significantes que al ligarse con determinado modo de goce le darán valor a la función.

Traduciendo la “imitación”¹¹⁰ que constituye ese “modo de escritura”¹¹¹ tomado por Lacan de la matemática, el sentido sería: de qué modo gozan los seres

¹⁰⁸ Lacan (1971a: 33)

¹⁰⁹ Lacan (1971a: 32)

¹¹⁰ Lacan (1971a: 33)

¹¹¹ Lacan (1971a: 34)

hablantes del falo –conformando así el goce fálico-, independientemente de su sexo biológico y renovando una y otra vez el ilusorio goce del Otro que, en tanto tal, no existe.

Esa independencia marca también la indeterminación de la satisfacción sexual en cuanto al sexo biológico del objeto. De aquí que se afirme: no hay relación con el goce del Otro. Dicho de otra manera: ¿cuál es la relación que ellos, definidos en función de la identificación con el significante sexual (cualquiera sea su biología), tienen respectivamente con la castración¹¹²?

La respuesta a estas dos preguntas que no dejan de ser formas de una sola, aplicadas a cada sujeto, nos darán por resultado el modo singular para cada quien de desplegar el *goce de la vida*, entendiendo aquí “vida” como uno de los extremos de la relación polar e inversamente proporcional que ella mantiene con el falo, si la satisfacción queda ligada sólo a él casi como parte del propio cuerpo.¹¹³

“Esa Φx no es entonces una función del tipo ordinario. A condición de servirse, para articularla, de un prosdiorismo, o sea algo que no necesita tener de entrada sentido alguno y que es a su vez producto de la búsqueda de la necesidad lógica y nada más, el argumento de la función así señalada adquirirá significación de hombre o de mujer según el prosdiorismo elegido, o sea, ya sea el *existe* o el *no existe*, ya sea el *todo* o el *no-todo*”¹¹⁴

El sexo que aquí está en juego no es del cuerpo en su dimensión biológica sino aquel que, producto de la relación entre el goce y el lenguaje, deviene de una significación, es decir, de la producción de un signo, de la unión de un significante y un significado. Pero es verdad que aquí Lacan participa también del prejuicio freudiano, cuando más arriba señalábamos la ruptura que él había producido con la escritura de la función fálica respecto de la bisexualidad biológica.

¹¹² Los dos textos que en Freud resultan la base de cómo Fi pasó a ser el elemento común, para él, tanto para hombres o mujeres, y para nosotros para todo ser hablante, son: “El sepultamiento del complejo de Edipo” (1924) y “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos” (1925).

¹¹³ Sobre la expresión “goce de la vida” ver “La tercera” (1974). Por otra parte, sería instructivo estudiar por ejemplo en Juanito hasta qué punto su cercenamiento de la vida lo fue a costa de su relación con el falo.

¹¹⁴ Lacan (1971a: 54)

El falo es quien, justamente, con su poder de significación, significará al sujeto mediante el argumento de la función, sea como hombre, sea como mujer o sea con cualquiera de las significaciones últimamente llamadas “no binarias”.

Vemos que se ha pasado del “significante hombre” a su goce respecto del falo para arribar a la “significación de hombre”. Del mismo modo ocurre para el caso de la mujer pero también para cualquier otro significante que sea medio para arribar a la significación de cualquier otra identidad genérica.

De este modo, se introduce una lectura alternativa de las fórmulas de la sexuación tal como las describió Lacan. Así, el goce no podría definirse como característico de un determinado género sino que se conectaría directamente con el núcleo del propio ser y de cada ser.

La presente lectura se separa de cualquier interpretación esencialista de lo masculino y de lo femenino, tal como el propio Lacan lo especificó, quizás sin tenerlo aún establecido con mayor claridad, cuando en el Seminario 14 dice:

“No hay ningún medio para decir en qué dosis son Uds. masculino o femenino, no se trata tampoco de biología, del órgano de Wolff y Müller, es imposible dar un sentido analítico a los términos masculino y femenino”¹¹⁵.

Con esta referencia se debilita la idea de un goce masculino y uno femenino, en la medida en que este último no cuenta por su atributo de género sino por el hecho de ser “(...) un goce más allá del falo”¹¹⁶. Se trata de lo inaguantable que es, no para las mujeres en particular, para quienes por estar en cierta relación con un ideal de mujer histórica y socialmente situado la teoría las imaginizó en un sentido, sino para todo ser hablante, gozar de la vida a pesar de sufrir de la no complementariedad y la incompletud que implica el amor con el partenaire.

Con esta propuesta de modificar sutilmente la teoría planteada por Lacan en su cuadro de la sexuación con sus lados repartidos entre hombre y mujer, reemplazando ambos atributos por los de lo fálico y lo más allá de lo fálico, dejamos liberado el camino para estudiar y ampliar el concepto de satisfacción sexual con el de goce sexual.

¹¹⁵ Lacan (1966a; clase del 19 de abril de 1967)

¹¹⁶ Lacan (1972a: 90)

El goce sexual

Hecho este encuadre interpretativo general, preguntémosnos ahora: Qué es el goce sexual, dado que como dijimos más arriba, ese particular tipo de goce es el más estudiado en el Seminario 18.

La definición que extraemos del texto es: el goce sexual es aquello que, como [y por ser] imposible, encarna lo real¹¹⁷.

Pero más claro tal vez sea, dado que tal definición incluye términos que a su vez también resulta necesario definir como es el caso de “lo real”, destacar el carácter mítico que singulariza al goce sexual, y que en tanto mítico lo hace no decible.

“¿El goce sexual es tratable directamente? No lo es, y es por eso, (...) que existe la palabra”¹¹⁸.

No sólo el goce sexual es mítico sino también el ser que lo encarnaría, a saber, el padre darwianiano, luego freudiano, de la horda primitiva que goza de todas las mujeres.

Otra definición del goce sexual es aquello respecto de lo cual “el lenguaje funciona originalmente como suplencia”¹¹⁹. Lo que nos interesa destacar de esta definición es que el lenguaje funciona ordenando; ordenando qué?

“(…) la intrusión del goce en la repetición corporal”¹²⁰.

Volveremos enseguida sobre el goce sexual en tanto goce desordenado.

La cuestión de la escritura del goce sexual como Φx se trata de esta manera:

“Lo que expreso mediante esta notación Φx es lo que produce la relación del significante con el goce. Esto quiere decir que x no designa más que un significante”¹²¹.

Agrego que ese significante que designa la x es particularmente el “significante sexual”, es decir, “eso que atañe al goce”.

Pero veamos hasta qué punto *goce* y *goce sexual* constituyen una relación en proceso de elaboración teórica. En el Seminario 19, Lacan dirá:

¹¹⁷ Lacan (1971: 32)

¹¹⁸ *Ibid.*: 100

¹¹⁹ Lacan (1971a: 41)

¹²⁰ *Ibid.*: 41

¹²¹ *Ibid.*: 31

“El goce sexual abre para el ser hablante la puerta al goce”¹²².

Se aprecia claramente que hay dos nociones en juego: una, el goce (“a secas”) y otra el goce sexual. Sin embargo, en este segmento del texto no aparecen definiciones que las distingan.

Captamos, avanzado el Seminario, que el desorden o la incontención es lo que caracteriza al goce sexual. De ahí la dificultad en la que están con él los seres hablantes desde el punto de vista del significante, sean biológicamente hombres o mujeres, dificultad que es el [y hace al] síntoma.

El lugar determinante que tiene el goce sexual respecto de todo tipo de goce, es ratificado:

“(…) el goce sexual es el pivote de todo goce”.¹²³

Y a esta altura de la exposición, ¿qué papel juega la introducción del *falo* “en la medida en que es su significante”¹²⁴, el significante del goce sexual? A la vez,

“el falo es la significación, es aquello mediante lo cual el lenguaje significa”.

De este modo, hombres y mujeres, en tanto significantes, refieren al falo. Pero no avancemos sin dejar subrayada la pregunta que retorna: ¿qué quiere decir hombres y mujeres en tanto significantes? Arriesgamos una respuesta: quiere decir con qué significante se ha identificado [decir “sexualmente” es un pleonasma] el sujeto, recordando que la identificación es “la más temprana exteriorización de una ligazón afectiva a una persona”¹²⁵ y todo lazo de esa naturaleza es sexual. Desde este punto de vista, la expresión utilizada por Lacan “identificación sexual”¹²⁶ también constituye un pleonasma al modo de “agua mojada”.

Buena parte de lo que sabemos del goce sexual lo sabemos por las crisis de su organización y ellas son las que se miran en el espejo de la crisis de la fase fálica, es decir, los efectos acaecidos en todo sujeto hablante a partir de la entrada en juego cada vez de una falta:

¹²² *Ibid.*: 31. Recordemos que para Freud la satisfacción sexual es el modelo de toda satisfacción. Análogamente, para Lacan, el goce sexual es, de acuerdo a la cita, la base de todo goce, siendo éste quizás en un extremo, de acuerdo a “La Tercera”, el soporte sobre el cual se apoya y desde el que se deriva el goce de la vida, tal como la sublimación lo hace respecto de la satisfacción sexual.

¹²³ *Ibid.*: 44

¹²⁴ Lacan (1971: 33)

¹²⁵ Freud (1921: 99)

¹²⁶ Lacan (1971: 33)

“En el curso de estas indagaciones [impulsadas por la curiosidad sexual] el niño llega a descubrir que el pene no es un patrimonio común de todos los seres semejantes a él”¹²⁷.

Eso que, según Freud, el niño percibe “ahí (...) algo distinto”, esa diferencia, es la prueba material de una falta¹²⁸.

En la línea del señalamiento que hace Freud, llamando la atención sobre que no se trata del pene sino del falo como lo que recubre una falta, Lacan toma a la lógica como la herramienta más útil para seguir la dinámica del goce sexual.

La forma lógica de la contradicción entre un elemento que descompleta una supuesta totalidad, intenta ser articulada mediante la estructura de una función, es decir, una expresión que tiene un lugar vacío que puede ser ocupado por elementos de un conjunto, completando de ese modo la función para ese caso. Ese completamiento fue llamado por Frege número y, justamente por ese completamiento dejó que él era un objeto.

Así, la dinámica del goce sexual está dada entre un estado de equilibrio (difícilmente conservado y, en ese sentido, mítico) y su desajuste, su desequilibrio, su inestabilidad.

Para finalizar, subrayamos que el goce sexual es el goce desordenado, el goce no contenido, el goce puro¹²⁹, que se encuentra en el extremo opuesto, dentro de una relación polar, con la castración, recordando que para Freud la satisfacción sexual es el modelo de toda satisfacción¹³⁰.

Algunas ideas adicionales sobre goce sexual

La referencia para esta idea es el Seminario 7 (1959/60) (especialmente las clases XIII y XIV), seminario que, como ya señalamos, muchas veces ha sido invocado erróneamente como aquel en el que el concepto de goce habría surgido.

¹²⁷ Freud (1923: 147)

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ Lacan (1971: 164).

¹³⁰ “una de las manifestaciones del amor, el amor sexual, nos ha procurado la experiencia más intensa de sensación placentera avasalladora, dándonos así el arquetipo para nuestra aspiración a la dicha”; Freud, S. “El malestar en la cultura” (1930 [1929]); Amorrortu; Tomo XXI.; p. 82.

Lacan se refiere aquí al goce en el marco de los textos freudianos más conocidos de los llamados comúnmente sociales¹³¹. Pero hay también en el Seminario 5 un recorrido del término sobre la dimensión sexual conectada en ese caso con la noción de *deseo*.

Lacan se viene refiriendo allí al deseo y en relación a él dice:

“Esta noción de la que hablo será el otro polo [uno de esos polos es el deseo] de nuestro discurso de hoy. Se llama el goce.”

Una diferencia entre el deseo y el goce, es que aquel es falta, es un estado de esfuerzo¹³² que nunca cesa, o sea, que nunca se satisface, debido a que no tiene objeto. Es, estrictamente, indestructible.

El goce, contrariamente al deseo, tiene a la satisfacción por condición en la medida en que él es, según lo hemos definido, justamente una cualidad de ella.

Pero dejemos para más adelante la interesante y prometedora relación entre el deseo y su insatisfacción, ya que de ese vínculo tal vez descubramos algo acerca del goce, sin dejar de anticipar que el cumplimiento de deseo, tanto en el sueño como en el síntoma, es calificado por Freud como “anormal”. Digamos que es un cumplimiento sin satisfacción o, en todo caso, con una satisfacción que porta una cualidad particular, la cual deberemos caracterizar.

La satisfacción ¿“completa”?

En el Seminario 5 vemos que Lacan se refiere a un caso publicado por Joan Rivière sobre el análisis de una mujer, de la que dice que “en *el plano sexual* (...) sus relaciones con el hombre revelaban ser satisfactorias en cuanto al goce” [subrayado nuestro]. Pero he aquí lo que pretendo resaltar sobre la cuestión del goce en el plano sexual, tal como se dirime por el tándem Riviere/Lacan.

Ambos captan que hay en lo que ellos llaman posición femenina de esta mujer “la aparentemente *completa* satisfacción”, “un estado en principio

¹³¹ “Tótem y Tabú” (1913); “El malestar en la cultura” (1930) y “Moisés y la religión monoteísta” (1939). A estos textos Strachey por ejemplo los calificó como de “tema sociológico”; Freud, *Amorrotu*, Tomo XXI, p. 59.

¹³² Freud (1895: 364)

completamente satisfactorio” (1957; 262) [subrayado nuestro]¹³³. “En efecto, el *goce sexual* era *completo* (...)”, “(...) con orgasmo *completo*” (1929, Riviére; 222¹³⁴) [subrayados nuestros]. Se trata de una presentación, pero sólo de una presentación, de una supuesta “relación completa, madura y feliz” (1957; 263).

Frente a esta supuesta completud, se aprecia la “discordancia”¹³⁵ respecto de lo que puede captarse en la superficie, pero sólo en la superficie, de “lo que aparentemente florece en esta libido feliz”. Hay, a la vez, una “satisfacción oculta”¹³⁶. Esta otra satisfacción es referida aquí por Lacan a un “goce de la supremacía” respecto de los padres.

Destaquemos entonces este desdoblamiento que hay de la noción de goce: uno, de carácter eminentemente sexual, presentándose como completo; el otro, ubicado en lo inconciente.

La separación entre ambos es “una escansión muy fina” pero por más fina que sea, ya no nos permite concebir un “goce sexual”, desde el punto de vista lógico, absoluto, es decir, sin ese desdoblamiento que lo descompleta y que implica otro goce ubicado en el inconciente y en relación (fin de lo ab-soluto) con el significante.

Si es goce, es sexual

Regresando al Seminario 7, advertimos que el *goce* permanece allí aún sin ser definido si revisamos la clase XIII –tal como ya demostramos que sucede en el Seminario 5 en la presentación del Grafo del deseo como así también en “Subversión del sujeto...”-, más sí pasa a ser aquí adjetivado: goce *prohibido* y goce *interdicto*¹³⁷.

Lacan hace girar toda su explicación alrededor de “Tótem y Tabú”. El *goce interdicto* es un reforzamiento de la prohibición del goce, siendo aquel consecuencia del acto del asesinato primordial del padre de la horda primitiva.

¹³³ “Posición femenina” entiendo que no está planteado aquí como luego lo hará Lacan entorno a sus fórmulas de la sexuación en su Seminario 20.

¹³⁴ <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/374-588-3-PB.pdf>

¹³⁵ No olvidemos al presocrático Empédocles de Agrigento señalando al amor (o a la amistad) y a la discordia (o al odio) como las dos formas antitéticas que condicionan el dinamismo del ser. Ver de Néstor Luis Cordero “Cuando la realidad palpitaba. La concepción dinámica del ser en la filosofía griega” (2014); Editorial Biblos; pág. 81.

¹³⁶ En el Seminario 20, clase V: “La otra satisfacción (...) es lo que se satisface a nivel del inconciente”. Pág. 65.

¹³⁷ Lacan (1959: 214). Tengamos en cuenta que con la adjetivación puede alcanzarse una descripción más no necesariamente una definición.

Encontramos de este modo la justificación para caracterizar de *sexual* al goce que está en juego, debido a que es de ese carácter y, el monopolio de ese goce [sexual] por el padre, aquello por lo que los hijos cometen ese acto colectivo.

Entonces, una satisfacción de tipo sexual es de lo que se trata en la dialéctica de la “lucha” por la obtención de la satisfacción¹³⁸.

En la clase mencionada del Seminario 7, Lacan da continuidad a su argumento pasando de “Tótem y Tabú” a “El malestar en la cultura”, texto en el cual la búsqueda de la satisfacción se encuadra dentro de “una de las formas de manifestación del amor, el amor sexual”, siendo éste “el arquetipo para nuestra aspiración a la dicha”.¹³⁹

No tenemos que olvidar que, para Freud, el amor sexual genital, dentro de los distintos tipos de satisfacción de las que podemos proveernos, es el que:

“asegura al ser humano **las más intensas** vivencias de satisfacción, y en verdad le proporciona el modelo de toda dicha.”¹⁴⁰ [subrayado nuestro]

De este modo, “amor sexual (genital)”, “erotismo genital”, “amor genital”, “vida amorosa genital, variable y tormentosa” (p. 99), “amor (...) sin renuncia a la satisfacción sexual directa”, “amor plenamente sensual” (p. 100), “goce sexual” (p. 102), conforman un grupo de expresiones que utiliza Freud para referirse al amor en una de sus dos “formas”, a saber, aquella en la que “se elige [el objeto], a diferencia del amor derivado que constituye el de meta inhibida”.

Para concluir, no queremos dejar de señalar la definición de *goce* que ahora sí nos entrega Lacan referida exclusivamente a aquel de carácter sexual. En la clase XV dice, refiriéndose a Sade y a su técnica orientada:

“(...) el goce sexual es el goce no sublimado”¹⁴¹.

Es decir, se retoma la partición freudiana ya citada más arriba entre las dos formas del amor: una sexual y otra sublimada. Queda también el camino

¹³⁸ “(...) en la familia primordial sólo el jefe gozaba de esa libertad pulsional; los otros vivían oprimidos como esclavos”; “El malestar...” p. 112.

¹³⁹ Pág. 82. Freud inicia esta explicación en el capítulo II para retomarla en el IV.

¹⁴⁰ Pág. 99.

¹⁴¹ Lacan (1959: 240)

despejado para que el concepto de *cuerpo* sea el que tome de la mano al de *goce* allá en 1966 en la conferencia “Psicoanálisis y medicina”¹⁴².

El goce sexual queda ahora sí definido dentro del campo del amor y desde este pasamos a la cuestión del [goce del] *objeto*.

El goce y el objeto

La noción de “objeto” en el psicoanálisis tiene los méritos suficientes como para que revisemos qué relación tiene con la de *goce*.

El concepto de *sujeto* en la obra de Lacan parte de la vieja polaridad que la filosofía ha construido entre él y el de objeto. Sin embargo, el sujeto lacaniano se ha ganado un espacio epistémico singular, en la medida en que deja de tener los atributos de identidad y de reflexividad.

Con respecto al objeto, no puede desconocerse que él, como tal, es parte del conjunto de la teoría lacaniana, y esto simplemente, porque ese concepto ocupa un lugar central en la teoría psicoanalítica, en tanto en una vertiente, es mediante el objeto, siempre variable, que la pulsión obtiene la satisfacción.

Lacan caracteriza, desde los albores de su producción, al objeto como “metonímico”¹⁴³.

Qué características tiene ese objeto y qué relación tiene eventualmente él con el goce?

Nos limitaremos a intentar responder esa pregunta circunscribiendo nuestra exploración bibliográfica al artículo de Lacan “El psicoanálisis y su enseñanza” (1957) como así también a las clases XIV a XVIII del Seminario 7. En estas últimas son los conceptos de “prójimo” y “agresividad” los que confluyen en una tesis sobre la noción de *objeto*. Lacan postula la existencia de unos celos extraordinarios; son lo que siente el sujeto respecto de un “otro”:

¹⁴² En el marco de su intervención en el Colegio de Medicina, el 16 de febrero de 1966, en su delimitación respecto de la noción de cuerpo cartesiano, Lacan dirá: “Este cuerpo [el verdadero en su naturaleza] no se caracteriza simplemente por la dimensión de la extensión: un cuerpo es algo que está hecho para gozar, gozar de sí mismo. La dimensión del goce está excluida completamente de lo que llamé la relación epistemo-somática. Pues la ciencia no es incapaz de saber qué puede; pero ella, al igual que el sujeto que engendra, no puede saber qué quiere.”. En “Intervenciones y textos”; pág. 92.

¹⁴³ “(...) la relación de dependencia en la que se encuentra el objeto metonímico, ese famoso objeto del cual empezamos a ocuparnos el año pasado [ver Seminario 4], ese objeto que nunca está ahí, que siempre está situado en otra parte, que siempre es otra cosa.” (1957: 21).

“(…) en la medida en que supone que ese otro participa de **cierta forma de goce**, de **sobreabundancia vital**¹⁴⁴, percibida por el sujeto como lo que él mismo no puede aprehender por la vía de ningún movimiento afectivo, incluso el más elemental.¹⁴⁵ [subrayado nuestro].

El objeto en cuestión es el “otro imaginario”, esa “imagen esencial” que coloca al neurótico en relación al engaño (tanto para serlo [engañado] como para hacerlo [engañar])¹⁴⁶. Es en relación a este engaño del neurótico (en particular en el caso del obsesivo) que se conectan los términos de objeto (otro imaginario) y goce:

“Pero el goce del que queda el sujeto así privado es transferido al otro imaginario que lo asume como goce de un espectáculo. (...) Pero **todo el placer** es para ese otro al que no se podría sacar de su sitio sin que la muerte se desencadenase, pero del que se espera que la muerte acabe con él”¹⁴⁷.

Hemos subrayado “todo el placer” ya que esa expresión constituye aquí otra definición del *goce*; además, de la clásica polaridad de totalidad y parcialidad, mantendrá a la primera como una referencia directa para la noción de *goce*¹⁴⁸ y a la segunda para la de *objeto*.

Hay una coherencia en el tratamiento que le da Lacan a la cuestión del goce en el plano del objeto entre los años 1957 y 1960, es decir, en el período de los albores del surgimiento del concepto.

Es de Hegel (vía Kojève¹⁴⁹) de quien Lacan, reconocidamente¹⁵⁰, se procura los instrumentos conceptuales para que tome forma el concepto de goce en el plano del objeto.

¹⁴⁴ Que no se nos escape que “sobreabundancia vital” constituye una definición del *goce*.

¹⁴⁵ Lacan (1959: 285)

¹⁴⁶ Lacan (1957b: 433/434)

¹⁴⁷ *Ibíd.*: 435

¹⁴⁸ En el Seminario 14, por ejemplo, el goce está asociado a la ilusión que tendría el sujeto respecto de la relación sexual de que “no hay resto, y por lo tanto hay todo, o al menos, que no hay más que un resto completamente evanescente”; clase 12 del 1 de marzo de 1967, inédito.

¹⁴⁹ “(…) Kojève, quien fuera nuestro maestro, (...)” en “La equivocación del sujeto supuesto saber”, 1967; “Otros Escritos”; Editorial Paidós; p. 349.

“Algunos saben que es a Kojève que debo el haber sido introducido a Hegel (...)” en “Seminario 8. La Transferencia”; Editorial Paidós; p. 87.

¹⁵⁰ Lo hace también en la clase XX del Seminario 14 (31/5/67).

De la máxima agresividad en la lucha (porque es a muerte) entre el amo y el esclavo por el objeto que comporta el puro prestigio, es que nace la noción lacaniana de *goce* en el plano del objeto. Así es que tal nacimiento se ubica dentro del campo o registro imaginario.

Siguiendo la orientación del derrotero del concepto de objeto en la obra de Lacan, veremos que en los inicios de la década del 70, la mostración figurada con el nudo borromeo estructurará de una nueva manera a las nociones de *objeto* y *goce*. Ambas, enmarcadas en los tres registros y sus junturas, aparecerán allí especificadas como goce del Otro y goce fálico por un lado, y objeto a por el otro: "(...) el objeto ese del que no se puede dar idea"¹⁵¹.

¹⁵¹ Lacan (1974: 80)

C – La insistencia del síntoma

1 - El (plus-de-) goce y el plusvalor

Introducción

Lacan, en su búsqueda por explicar aquello que le da persistencia al síntoma, estableció una homología entre el concepto marxista de plusvalor y el suyo de plus-de-goce.

Con este cruce de disciplinas sentó la base para denunciar desde el psicoanálisis lo que Marx descubrió como “alienación del sujeto”¹⁵² o los efectos del poder social extraño o ajeno sobre el sujeto. Pero esta vez, tales efectos no se producen a manos de la mercancía y como consecuencia de la particular forma histórica en la que se la produce sino, además, a través de una singular formación devenida de la propia satisfacción pulsional del sujeto en el síntoma.

Ese cruce entre psicoanálisis y economía política nos permite ahora poner en correspondencia a nuestro bien conocido neurótico con lo que el economista Pablo Levin denominó el Homo Mercator¹⁵³.

Nuestra analogía entre el plusvalor y el plus-de-goce

Para iniciar un análisis de la relación entre el plusvalor y el plus-de-goce comenzaremos por sus respectivos términos elementales: valor y goce.

Para Marx, la forma mercantil de la producción, aquella que tiene por objetivo valorizar el valor a través de la succión de trabajo vivo con el fin de acumular cada vez más trabajo (en la medida en que éste es la sustancia del valor), es la

¹⁵² “En realidad, el carácter de valor que presentan los productos del trabajo [las mercancías], no se consolida sino por hacerse efectivos en la práctica como magnitudes de valor. Estas magnitudes cambian de manera constante, independientemente de la voluntad, las previsiones o los actos de los sujetos del intercambio. Su propio movimiento social posee para ellos la forma de **un movimiento de cosas bajo cuyo control se encuentran, en lugar de controlarlas**” (subrayado nuestro).

Marx (1867: 91)

“El creciente empleo de las máquinas y la división del trabajo **quitan al trabajo del proletario todo carácter sustantivo** [subjetivo] y **le hacen perder con ello todo atractivo para el obrero**. Este se convierte en un simple apéndice de la máquina, y sólo se le exigen las operaciones más sencillas, más monótonas y de más fácil aprendizaje”.

Marx y Engels (1848: 44)

La teoría de la alienación de Marx derivó del concepto de alienación de Hegel, mientras que de la teoría de la alienación derivó luego la teoría de la cosificación de Lukacs. Ver Lamo De Espinosa, Emilio; “La teoría de la cosificación. De Marx a la Escuela de Francfort”, Alianza Universidad, 1981, p. 12

¹⁵³ Levín (1997: 17)

única que ha inoculado fantasmáticamente en el productor, una fuerza vital pero no estrictamente en él sino en los objetos fruto de su trabajo, es decir, las mercancías.

Así es que el productor pierde vida en favor del objeto y, de ese modo, se mortifica:

“(…) el proceso de producción domina al hombre, en vez de dominar el hombre ese proceso (…)”¹⁵⁴

Junto a la homología lacaniana, postulamos una analogía en la que el concepto de *valor* en la economía política (propiedad que tienen los productos reproducibles, y solamente los productos reproducibles, por la cual éstos representan una determinada cantidad de trabajo social) se corresponde con el de *goce* en el psicoanálisis (característica paradójica de la satisfacción sexual).

Así como dijimos anteriormente que el trabajo es la sustancia del valor, la satisfacción es la sustancia del goce. Entonces, así como para el valor (por la teoría del valor) rige una ley de incremento, lo mismo ocurre con el goce.

Para Marx, la lógica impuesta por la tendencia del capital a valorizarse a sí mismo y, por lo tanto, a su acumulación, expone a los individuos productores, y por eso a la sociedad en general, a la destrucción:

“Las relaciones burguesas resultan demasiado estrechas para contener las riquezas creadas en su seno. Cómo vence esta crisis la burguesía? Por una parte, por la destrucción obligada de una masa de fuerzas productivas (…)”¹⁵⁵.

La destrucción de fuerzas productivas es, contradictoriamente, condición para su desarrollo. Este, a su vez, refuerza el impulso para su destrucción.

Dentro de esas fuerzas productivas, lógicamente, están incluidas las fuerzas de trabajo de los individuos, es decir:

“(…) [las] funciones del organismo *humano*, (….) sean cuales fueren su contenido y su forma, [que] son en esencia gasto de cerebro, nervio, músculo, órgano sensorio, etc., *humanos*.”¹⁵⁶

¹⁵⁴ Marx (1867: 99)

¹⁵⁵ Marx y Engels (1848: 43)

¹⁵⁶ Marx (1867: 87)

“El obrero moderno, (...), lejos de elevarse por el progreso de la industria, desciende siempre más y más por debajo de las condiciones de vida de su propia clase. El trabajador cae en la miseria, y el pauperismo crece más rápidamente todavía que la población y la riqueza.”

La fuerza destructiva del modo de producción capitalista, se extiende incluso a quien lo conduce políticamente, o sea, a la clase que encarna al capital en su relación con el trabajo:

“(…) la burguesía ya no es capaz de seguir desempeñando el papel de clase dominante de la sociedad ni de imponer a ésta, como ley reguladora, las condiciones de existencia de su clase. No es capaz de dominar, porque no es capaz de asegurar a su esclavo ni siquiera la existencia dentro del marco de la esclavitud (...). La sociedad ya no puede vivir bajo su dominación; lo que equivale a decir que la existencia de la burguesía es, en lo sucesivo, incompatible con la sociedad”¹⁵⁷.

El “ya no [se] puede vivir” marca el destino al que lleva el desarrollo de la ley del valor: un destino de máxima miseria, un destino de destrucción nada menos que...de la vida.

El aspecto degradante que introduce la neurosis en esa misma vida fue destacado explícitamente por Freud:

“Con relación a la enorme miseria neurótica que existe en el mundo y acaso no es necesaria, lo que podemos remover es ínfimo desde el punto de vista cuantitativo”¹⁵⁸.

Para Lacan, por su parte, la lógica impuesta por la tendencia del goce a aumentar la satisfacción sexual instalada en el síntoma, pone en juego la sostenibilidad del deseo y, con él, la destrucción del sujeto.

Se trata entonces de considerar una economía del goce que, luego, una vez que en la doctrina la noción de goce se diversifica, dará pie a una teoría económica de y entre los distintos goces.

El psicoanálisis de orientación lacaniana, poniendo en relación un determinado modo de producción y un determinado modo de satisfacción, pone sobre la mesa el problema de la paradójica satisfacción sexual pero no en general, sino especificada en un período estrictamente determinado de la historia, a saber, el de la sociedad y la producción capitalista.

¹⁵⁷ Marx (1848: 50)

¹⁵⁸ Freud (1919: 162)

Hemos manifestado ya en otro lugar¹⁵⁹ que el pasaje del concepto de *plusvalía*, propio de la economía política, al de *plus de goce* en la obra de Lacan, no permitió captar, en el momento en el que fue realizado, cómo ese plus, esa diferencia [en más] actuante en el goce, sería la fuerza que da persistencia al síntoma¹⁶⁰.

Como ya dijimos, Lacan define al *síntoma* como *goce*. Pero lo que nos permitimos agregar como hipótesis, es que el plus (de goce), o sea, su necesidad objetiva de incrementarse, es lo que le da persistencia, tanto al síntoma como al goce mismo. Tal necesidad de incrementarse es análoga a como el plusvalor –necesariamente- valoriza al capital, en la medida en que éste no sólo debe conservarse luego de cada ciclo productivo, sino que el valor dado en su inicio, pugna por incrementarse al final del proceso.

Percibimos entonces por medio de esta analogía que el síntoma -por la vía del plus de goce-, tanto como el capital –por la vía del plusvalor-, tienden no sólo a persistir sino a crecer. El impase es que en la medida en que más crecen, más ponen en crisis las condiciones de su reproducción.

Plusvalor y plus de goce

En la primera clase del Seminario 16, Jacques Lacan pone en relación dos campos del saber: la economía política -estudio específico dentro de la teoría económica, que en particular toma por objeto a la sociedad capitalista- y el psicoanálisis. De la primera toma el concepto de *plusvalor* y en el segundo introduce el *plus-de-goce*.

Marx ya había sido referido por Lacan en la clase VI del Seminario 6, alrededor de una polémica que aquel tuvo con Proudhon sobre cómo se pasa del valor de uso al valor de cambio.

Lo mismo hizo en la clase XVII del Seminario 7:

“Por mi parte, tengo en mi auditorio una audiencia marxista, y pienso que quienes la componen pueden evocar aquí la relación íntima, profunda, tejida en todas las líneas, que hay entre lo que aquí sostengo y las

¹⁵⁹ Coppo (2010: 89)

¹⁶⁰ Para profundizar en el intento de pasaje que hace Lacan pretendiendo ir desde la plusvalía al plus-de-goce, ver Seminario 16 clase del 13 de noviembre de 1968. Inédito.

discusiones primordiales de Marx en lo concerniente a las relaciones del hombre con el objeto de su producción”¹⁶¹

También, una vez más, lo retomó en las clases XV y XVI del Seminario 14, nuevamente en función del problema del valor y la insostenibilidad de la idea de unidad para el caso de la relación sexual. La crítica allí es a la unidad no diferenciada, por ejemplo la supuesta unidad del concepto de valor, sin su diferenciación en valor de uso y valor de cambio¹⁶².

Es particularmente en los Seminarios 16 (13/11/68) y 17 (14/1, 11/2, 11/3 y 20/5/70) que la noción de plusvalor (el tiempo de la jornada de trabajo no pagado por el capitalista al trabajador) es tomada para presentar y elaborar la idea de plus-de-goce.

Detalle de ese recorrido

Establecer correspondencias entre algunas características del homo mercator (hombre moderno) y el neurótico, y extraer sus consecuencias, para el caso en el que las encontráramos, nos lleva a considerar que el plus-de-gozar puede ser el término que Lacan ha hecho intervenir en la conformación estructural tanto del hombre del mercado como del neurótico.

Para explorar esta analogía realizaremos una reseña de los pasos previos que dio Lacan hasta arribar al concepto de plus-de-gozar, con lo cual nuestro campo se acota a lo que va desde el Seminario 4 hasta las vísperas del Seminario 16.

El goce fuera del intercambio: ensayo cataláctico¹⁶³

Cuando todavía no había sido separado el término *goce* de su significación vulgar, tal como sí ocurrió en el Seminario 5 a través de su aparición con la letra mayúscula en su inicial¹⁶⁴, el Seminario 4 nos entregaba una explicación

¹⁶¹ Lacan (1959: 272). Para ampliar este punto, ver: Marx, Karl “Manuscritos económicos filosóficos de 1844. Economía política y filosofía” Editorial Polémica.

¹⁶² Recordemos que Lacan siempre trabajó con dos nociones de unidad: una fraccionable y una no fraccionable, una la unidad que conforma una estructura y otra como la que hace a un elemento.

¹⁶³ La cataláctica, en sentido general, es la disciplina que se aboca a los intercambios interhumanos. Ver: Levín, P. “Ensayo sobre cataláctica”: <http://www.economicas.uba.ar/wp-content/uploads/2015/11/Ensayo-sobre-la-Catal%C3%A1ctica.pdf>

¹⁶⁴ Véase *supra*, p. 27

sobre la diferencia entre la frustración de goce del niño en su relación con la madre y la frustración de amor.

Veremos aquí que el goce comienza a mostrar su ubicación en un campo económico, en la medida en que, a diferencia del amor, se señala su existencia fuera del intercambio entre el niño y la madre.

La *frustración de goce* aparece en el análisis que realiza Lacan del caso de la joven homosexual atendida por Freud y al que le aplica su esquema de la “relación cruzada del sujeto con el Otro”, también conocido como esquema Lambda.

El sujeto y el Otro son desde allí componentes de un tipo de intercambio libidinal, pero del que deberá surgir la “significación simbólica”, es decir, la emergencia de una terceridad entre ambos. Se deberá pasar de una situación dual a una mediada por el símbolo.

Lacan habla allí de:

“un factor incluido en la situación humana real, a saber, las reglas instauradas por la ley con respecto al ejercicio de las funciones genitales, en la medida en que intervienen efectivamente en **el intercambio interhumano**” [subrayado nuestro]¹⁶⁵.

Un elemento imaginario entra en una dialéctica simbólica cuando se reconoce la existencia de un anhelo de “aquello que no se tiene”. Frege develó esta idea cuando demostró que el 1 cuenta como 1 pero el 0 también cuenta como 1. Quiere decir que, en la relación entre dos, hay un elemento tercero que *vale*, sea teniéndolo o no: eso es el falo.

“En el interior de esta simbólica del don, se puede dar toda clase de cosas a cambio, tantas cosas, ciertamente, que por eso mismo vemos tantos equivalentes del falo en los síntomas”¹⁶⁶.

En este marco de la relación primordial dual entre el niño y la madre, pero con el falo como tercer elemento, es que aparece por primerísima vez en la obra de Lacan el término “gocce”. Lo hace de la siguiente manera.

“La **frustración del amor** y la **frustración del goce** son dos cosas distintas. La frustración del amor está en sí

¹⁶⁵ Lacan (1956: 125)

¹⁶⁶ *Ibíd.*: 125

misma preñada de todas las relaciones intersubjetivas que a continuación podrán constituirse. La **frustración del goce** no lo está, en absoluto”¹⁶⁷. [Subrayado nuestro].

Con frustración de amor se refiere a la negativa del objeto (de amor) que la madre puede o no darle al niño. Por el contrario, frustración de goce significa el logro o no de la satisfacción por disponer (o no) del objeto que podría procurarla, pero sin que el objeto cobre para el sujeto categoría subjetiva, es decir, reconociendo ocupar el lugar de receptor de un don del Otro. La madre es agente –puede dar o no dar-; en contrario, el objeto es paciente.

El goce en ese sentido, mantiene al niño fuera del intercambio con la madre, en la medida en que la satisfacción o no que él obtiene eventualmente proviene del objeto y no del Otro. Se aprecia que todo intercambio, como tal, conlleva una semiótica.

Por el contrario, la instauración del aspecto simbólico de la relación, es decir, del signo que puede dar la madre al niño al darle o no lo que él demanda y ella tiene, es decir el falo, inaugura el intercambio en este caso de tipo donático.

El logro o la frustración de goce va muy al ras de aquella caracterización que Hegel realiza en su “Filosofía del Derecho” (1820) sobre la posesión y la propiedad de los bienes [u objetos agregamos nosotros] con el derecho al goce que ambas implican. De aquí que el filósofo alemán haya sido reconocido por Lacan como a quien el término goce debe al menos parte de su nacimiento.

“Freud arriba y retoma las cosas en un punto de la posición hegeliana, en el término “goce” tal como Hegel lo introduce”¹⁶⁸.

Siete años antes, Lacan ya había hecho una observación en el mismo sentido:

“El dominio del bien es el nacimiento del poder. La noción de la disposición del bien es esencial y si se la pone en primer plano, se aclara toda la reivindicación del hombre, en cierto punto de su historia, una vez que ha llegado a disponer de sí mismo.

No soy yo, sino Freud, quien se encarga de desenmascarar qué quiere decir esto en la efectividad histórica. Disponer de sus bienes, todos sabemos que esto se acompaña de cierto desorden, que muestra suficientemente su verdadera

¹⁶⁷ *Ibíd.*: 127

¹⁶⁸ Lacan (1966: 120)

naturaleza –disponer de sus bienes, es el derecho de privar a otros de ellos”¹⁶⁹.

Dejamos planteada la homología que puede encontrarse aquí entre el *falo* y la *propiedad* en cuanto de ambos, eventualmente, se puede gozar.

Valor de goce

Es recién en los Seminario 6 y 7, donde se introduce directamente un vocabulario propio de la economía política.

La expresión “valor de uso” ya utilizada por Ricardo antes de Marx, hace su aparición en la obra lacaniana y en conexión con la de “utilización de goce”¹⁷⁰. Podemos situar aquí un incipiente modelo de una economía política del goce, es decir, el estudio de un modo particular de producción de satisfacción, en el que los objetos la posibilitan dentro de una gama que va de su uso propio a su uso para intercambio.

Pasarán siete años y Lacan introducirá entonces la expresión “valor de goce” en el conjunto temático que forman las clases XV y XVI del Seminario 14.

Marx es tomado por Lacan en esa instancia como herramienta para cuestionar la noción de “unidad”, pretendidamente homogeneizante de los sexos en el acto sexual.

Lacan usa aquí como referencia la **teoría del valor de la mercancía** establecida por Marx en “El Capital. Crítica de la economía política” (1867), en el punto en el que la ecuación que permite el intercambio de dos mercancías contiene dos valores de naturaleza heterogénea: valor de uso y valor de cambio. Si no se diese esta heterogeneidad, el intercambio no sería posible de ser efectivizado, dado que se produciría entre ambas mercancías una tautología.

Sucede que el valor (de cambio) de una mercancía sólo puede ser expresado en el valor (de uso) de (la) otra mercancía. El valor de un sachet de leche no puede establecerse en “sachets de leche” (he aquí la tautología) sino, para el caso, en una determinada cantidad, por ejemplo, de “manteca”.

Si dijéramos que “un sachet de leche *vale* un sachet de leche”, la consecuencia (im)práctica de esta tautología es que ella inhabilita la concreción del

¹⁶⁹ Lacan (1959: 276)

¹⁷⁰ Lacan (1959: 272 y 276)

intercambio y por ende la *realización* (hegelianamente hablando: el “hacerse realidad”¹⁷¹) de la mercancía.

La realización de la mercancía es el pasaje de *producto* a *mercancía*, siendo el primero una cosa producida con fines de consumo propio, mientras que la segunda es ya concebida y producida con fines de intercambio.

“Siempre nos es indicado que el origen de la remarcación, de la desmitificación económica, hay que verlo en la conjunción de **dos valores de naturaleza diferente** [se entiende que se refiere al “de uso” y al “de cambio”]. (...) de su falsa identificación [de la del valor de cambio] al valor de uso resulta la fundación del objeto mercancía”¹⁷².

Lacan es explícito en colocar en una relación ni de analogía ni de homología sino estrictamente de “identidad” a la teoría marxista con el psicoanálisis, en tanto que de ella dice que “es igual” en “revelar lo latente como necesario”, siendo lo latente lo que él llama “la estructura”¹⁷³.

Acompañando a Lacan en su argumento, vemos aparecer al **falo** y a los diferentes **objetos parciales**, siendo que éstos:

“testimonian que el inconsciente no habla la sexualidad (tampoco la canta) sino que al producir **esos objetos** habla, ya que **estos objetos** se constituyen al estar en relación de metáfora y de metonimia a la sexualidad”. [Subrayados nuestros]¹⁷⁴

Ya no se trata de mercancías dadas en los objetos producidos, sino de aquellos que toman y portan un valor, siendo el falo el “equivalente general” del conjunto del sistema de los valores¹⁷⁵.

¹⁷¹ Hegel (1822: 63)

¹⁷² Lacan (1966a: clase del 12 de abril de 1967)

¹⁷³ *Ibíd.*

¹⁷⁴ *Ibíd.*

¹⁷⁵ Conviene aquí tener a mano las definiciones de mercancía y la de equivalente general.

Mercancía: “La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran”. Nos extendemos un poco para señalar un aspecto relevante para los psicoanalistas: “La naturaleza de esas necesidades, el que se originen, por ejemplo, en el estómago o en la fantasía, en nada modifica el problema”. Marx (1867: 43)

Equivalente general: En el proceso que va de la forma simple de la mercancía a la forma dinero, una de todas las mercancías de ese mundo adquiere *la expresión general del valor*. “Una mercancía sólo alcanza la expresión general del valor, porque, simultáneamente, todas

Vemos que en el acto sexual entre un sujeto y otro de “el otro sexo”, no puede haber “conjunción” debido a los productos del inconsciente que constituyen el falo y los objetos parciales. Se ha introducido aquí al menos una **terceridad** y las “tensiones” consecuentes que limitan ¿o impiden? la (razón) proporción. Recordemos que éste fue el motivo que justificó la introducción por parte de Lacan del número de oro, a fin de llamar la atención sobre aquello que resulta inconmensurable.

Nuevamente reencontramos lo que Lacan señalaba en su Seminario 4. Hay en la relación primordial entre el niño y su madre un elemento que porta valor, un símbolo de algo: se ha introducido el sujeto en una dialéctica simbólica.

La dialéctica subjetiva está fundada. Ella no dejará afuera ninguna relación de intercambio de la que participe el sujeto y, como tal, la sexual no será una excepción.

El goce dará muestra de toda la dinámica que está en juego entre el sujeto y el Otro. Sus transformaciones, y no su métrica, (aquí sí a diferencia del valor mercantil absolutamente medible en tiempo de trabajo socialmente necesario para la reproducción de cada mercancía), determinará la participación que él tiene en el síntoma, en tanto, según la definición del Seminario 10, este último es goce¹⁷⁶.

Así como el trabajo es la sustancia del valor, la satisfacción lo es del goce y éste, a su vez, lo es del síntoma.

Si el síntoma es goce, y ambos le ganan terreno al yo, será fundamental seguir la dinámica y el destino de ese goce a fin de intervenir sobre el síntoma.

En los Seminarios 16 y 17 se homologan, al decir de Lacan, los conceptos de plusvalor y plus-de-goce. La tendencia al incremento propia del modo de producción capitalista, en la que el capital debe valorizarse a sí mismo para no perecer en el campo local pero sentando las bases de su defunción en el campo global, es utilizada para explicar una tendencia análoga en la particular forma paradójica de satisfacción sexual que constituye el goce.

las demás mercancías expresan su valor en el mismo equivalente, y cada nueva clase de mercancías que aparece en escena debe hacer otro tanto”. Marx (1867: 81). El falo tiene las mismas propiedades que este equivalente: todos los objetos libidinales y parciales expresan su valor en [y como] el falo.

¹⁷⁶ “Tratándose del síntoma, está claro que la interpretación es posible, pero con una determinada condición añadida, a saber, que la transferencia esté establecida. En su naturaleza, el síntoma no es como el acting-out, que llama a la interpretación, puesto que -demasiado a menudo se lo olvida- lo que el análisis descubre en el síntoma es que el síntoma no es llamada al Otro, no es lo que muestra al Otro. El síntoma, en su naturaleza, es goce, (...)” Lacan (1962: 139)

La pregunta que surge es: ¿cuál fue la consecuencia de esta puesta en relación entre los dos conceptos?

Si tomamos en cuenta el período histórico en el cual vivimos, es decir en el que es dominante el modo de producción capitalista, ¿podemos suponer que algo de él influye no solo en la persistencia del síntoma sino también en su incremento?

Resultado de la analogía: El Homo Mercator y el Neurótico

Recordemos que el desenvolvimiento de este campo interdisciplinar debe llevarnos de retorno a nuestro problema del *goce* como característica paradójica de la satisfacción sexual, particularmente en la sociedad mercantil y en una cultura en la que su estructura incidiría en el modo en que se alcanza o no la satisfacción sexual, tanto en el ser parlante como en los grupos que participan de cada parroquia simbólica. O sea, eso que intenta “pensar un orden colectivo cualquiera en función de la satisfacción de los deseos”¹⁷⁷.

La **acumulación**, inherente al capital y a la relación social que lleva su nombre, ¿se corresponde con, por ejemplo, la resistencia a separarse del objeto por la vía de la pérdida, mengua o entropía? El avaro con su carácter y el obsesivo con su síntoma dan cuenta de este fenómeno¹⁷⁸.

Pero estas dos correspondencias pueden incluirse en un marco más amplio: el **aislamiento de todo lazo social** que caracteriza tanto al Homo Mercator definido por Levín como al neurótico definido por Freud.

Ese aislamiento es, por un lado, lo que caracteriza al productor en la forma de producción capitalista y, por el otro, el obstáculo para la cura, en la medida en que ésta se concreta cuando “la satisfacción del sujeto encuentra cómo realizarse en la satisfacción de cada uno, es decir, de todos aquellos con los que se asocia en la realización de una obra humana”¹⁷⁹.

Así como la segunda parte del título del texto freudiano “Tótem y Tabú...”, en general frecuentemente omitida en las citas, es “Algunas concordancias en la

¹⁷⁷ (1959: 272)

¹⁷⁸ Coppo (2019: 98-100)

¹⁷⁹ Lacan (1953: 308). Sobre esta cita Miller comenta: “Es el modo en que Lacan plantea, en esa época, su fórmula del final del análisis. (...) Eso implica (...) que sea concebible una satisfacción en común, una causa para todos” (Miller: 107). Disentimos con esta lectura ya que Lacan no habla de “satisfacción común” sino de “satisfacción de cada uno”, que si bien pueden conformar un todo, eso no implica que sea común. Preferimos darle más peso al lugar de la “asociación” o “lazo” del sujeto en el final del análisis y de ese modo se mantiene la analogía con la asociación del trabajador, sea en la sociedad capitalista o sea en una economía planificada, como salida a su alienación.

vida anímica de los salvajes y de los neuróticos” (1912), nuestra indagación nos lleva a explorar análogamente algunas concordancias en la vida anímica de los hombres modernos (del mercado) y los neuróticos¹⁸⁰.

Solo para dejar sentadas las bases de una caracterización de ambos (el hombre neurótico y el hombre moderno del mercado), presentamos una lista no exhaustiva de los rasgos fundamentales de cada uno, intentando comprobar si hay correspondencias entre ellos.

Concordancias entre el Homo Mercator y el Neurótico

Según Levin, el Homo Mercator (HM) nació “hace dos siglos apenas, merced a la mutación más profunda de la historia”¹⁸¹, porque es ahí que se consolida el modo de producción capitalista.

Ese HM es el dueño de la mercancía. Se hace representar por y se pone en el poder de un objeto. Del mismo modo, el neurótico se hace representar por su síntoma y queda determinado por su poder.

“(…) las pulsiones sexuales son –y con mucho- las de mayor valor; (…) las **neurosis** constituyen por así decir las enfermedades específicas de la pulsión sexual”¹⁸².

Como de acuerdo a nuestra definición, el goce es una característica de la satisfacción de la pulsión sexual, la neurosis y sus síntomas dependen de aquel.

“Llegamos a saber que de la cantidad de la libido y de la posibilidad de satisfacerla y descargarla mediante esa satisfacción depende que un ser humano contraiga o no una **neurosis**.¹⁸³”

Veremos en cuánto incide para la formación o no de una neurosis que esa descarga, esa satisfacción sea social o asocial.

¹⁸⁰ Este método de búsqueda de concordancias (y formación de analogías) fue utilizado por Freud también para estudiar “(…) el estado anímico del niño y el del psiconeurótico” (1905: 159)

¹⁸¹ Levin (1994: 17)

¹⁸² Freud (1916 [1917]: 130)

¹⁸³ *Ibíd.*

El HM sufre limitaciones en su conciencia teórica. Estas limitaciones “tienen firme asiento en la estructura de su vida práctica”¹⁸⁴. La estructura de la vida práctica está dada en su trabajo desenvuelto (solo) en la vida privada (que) no es una relación social entre productores sino la actividad técnico-material del producto.

El neurótico también sufre limitaciones ya que “(...) casi nunca faltan los menoscabos al libre despliegue de las fuerzas anímicas”¹⁸⁵.

“Es bien sabido (...) que una neurosis crónica, aunque no cancele totalmente la capacidad para la existencia, representa un grave lastre vital para el individuo, comparable a una tuberculosis o a una deficiencia cardíaca”¹⁸⁶

El HM “va al mercado por dinero o con él”¹⁸⁷. No tiene una relación directa, asociada previamente, con los otros productores, sino que su lazo con ellos está mediatizado por la mercancía de él y la de los otros, que, en el mejor de los casos, llegan a intercambiarse unas por otras, hecho cuya concreción lo mantiene en la más amplia incertidumbre de vida. Paradojalmente, si en efecto se concreta el intercambio, vuelve a ser lanzado otra vez al aislamiento. El Otro, como efectivo soporte del intercambio o como el que impide su concreción, en definitiva, siempre implica un peligro.

La neurosis es la *forma actual* de un *constante peligro*, “(...) a la cual sucumben los más débiles”¹⁸⁸.

“(...) un gran número de sujetos (...) conservan ante el peligro una conducta infantil y no logran dominar condiciones de angustia pertenecientes a épocas pasadas (...), a tales personas es precisamente a las que damos el nombre de neuróticos”.

“Es evidente que las personas que llamamos neuróticas permanecen infantiles en su conducta hacia el peligro y

¹⁸⁴ Levín (1994: 39)

¹⁸⁵ Freud (1898: 276)

¹⁸⁶ Freud (1908: 180)

¹⁸⁷ Levín (1994: 17)

¹⁸⁸ Freud (1912: 984) Hemos utilizado en este caso la cita de la edición de López Ballesteros ya que destaca mejor el punto que nos interesa.

no han superado condiciones de angustia anticuadas. Lo admitimos como una contribución fáctica a la caracterización de los neuróticos; no resulta tan fácil decir por qué ello es así”¹⁸⁹.

Marx y Engels le dejaron planteada a Freud una respuesta posible cuando señalaron la agitación y sobre todo la inseguridad perpetua que caracteriza a la sociedad burguesa:

“La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. [...] Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, un movimiento y una inseguridad constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores”¹⁹⁰.

Así como los neuróticos conservan frente al peligro una actitud infantil, el peligro mantiene al HM en extremo desvalimiento angustioso. Para el HM, cuál es ese lugar, fuente de ese peligro, tal como lo es para el neurótico la posible negativa a su demanda?

“Ese ruedo al que los propietarios de bienes en venta [los HM] lanzan sus ofertas, ese juego temerario donde apuestan su condición social a la suerte de sus mercancías, ese ciego y disparatado tribunal inapelable que dictamina imperativamente y al azar si este individuo o aquel otro serán bienaventurados o execrados, es el Juicio de Dios, es la Ordalía, es, en definitiva, el mercado”¹⁹¹

El neurótico y el HM entonces, sufren de infantilismo:

“(...) la sexualidad de los psiconeuróticos conserva el estado infantil o ha sido remitido a él”¹⁹².

¹⁸⁹ Freud (1932: 82)

¹⁹⁰ Marx y Engels (1848: 38/39)

¹⁹¹ Levín (1994: 28)

¹⁹² Freud (1905: 159)

“El neurótico representa para nosotros, por lo común una pieza del infantilismo psíquico, no ha conseguido librarse de las constelaciones pueriles de la psicosexualidad, o bien ha regresado a ellas (inhibición del desarrollo y regresión)”¹⁹³.

Ambos son, por eso y análogamente, anacrónicos:

“Una parte esencial de la predisposición psíquica de las neurosis está dada, según eso, por el retardo [anacronismo] con que la pulsión sexual es educada para tomar nota de la realidad y, además, por las condiciones que posibilitan ese retraso”¹⁹⁴

El retardo y el retraso hacen al neurótico, lo mismo que al HM, no contemporáneos de sí mismos, o sea, personajes escindidos en su Historia entre su actualidad y su pasado:

“[Padecen de] la Imposibilidad de mudar una impresión actual en un recuerdo despotenciado”¹⁹⁵.

El partenaire del HM no es su congénere (homo) sino su mercancía.

El neurótico tiene por partenaire a su síntoma, ya que las limitaciones de sus capacidades psíquicas, le impiden vincularse a los otros. De ahí la prevalencia de su ascetismo, su separación del mundo, su ajenidad:

“Así, ese ciudadano del mundo culto que presentamos antes puede quedar desorientado y perplejo **en un mundo que se le ha hecho ajeno**, despedazada su patria grande, devastado el patrimonio común, desavenidos y envilecidos sus ciudadanos”¹⁹⁶.

La aspiración sexual sofocada se abre paso en sus síntomas. Hay un conflicto interior.

El HM “concibe la libertad como libertad individual”, es decir, una contradicción en sus términos. El psicoanálisis supo hacer de la asociación “libre” la demostración de la falta de libertad y de la determinidad del acaecer psíquico. El neurótico conserva la satisfacción narcisista, paradójicamente, individual, en la medida en que su otro especular es él, haciéndose, de este particular modo, asocial.

¹⁹³ Freud (1913 [1912-13]: 26)

¹⁹⁴ Freud (1911: 228)

¹⁹⁵ Freud (1896a: 216)

¹⁹⁶ Freud (1915b: 282)

“Si llamamos *sociales* a las mociones de sentimientos comandadas por el miramiento hacia el otro y que no lo toman como objeto sexual, podemos poner de relieve como un principio de la neurosis, principio luego encubierto mediante hipercompensación, el relegamiento de esos factores sociales.

(...) Así, el predominio de los componentes pulsionales sexuales sobre los sociales es el factor característico de la neurosis.

(...) las neurosis son **formaciones asociales**; procuran lograr con medios privados lo que en la sociedad surgió por el trabajo colectivo.

(...) Genéticamente, **la naturaleza asocial de la neurosis** resulta de su tendencia más originaria: refugiarse de una realidad insatisfactoria en un placentero mundo de fantasía. En ese mundo real que el neurótico evita gobiernan la sociedad de los hombres y las instituciones que ellos han creado en común [tal como el propio modo de producción]; por eso dar la espalda a la realidad es al mismo tiempo salirse de la comunidad humana”¹⁹⁷.

El neurótico y el HM sufren por sus representaciones, las cargas libidinales a ellas conectadas y por los mandamientos impuestos por esa conexión. Más adelante, veremos la fuerza que alimenta al goce impulsada por el Superyó.

“[El HM] experimenta la liberación por medio del trabajo, como explotación, y la esencia social de la condición humana, como un mandato imperioso: el de prevalecer sobre el otro, y ser “ganador””¹⁹⁸.

“El homo mercator quiere obtener un valor mercantil más alto. Él va a elegir aquel producto que le brinde un ingreso más alto, un rédito más alto y no el que le guste más. De manera que esa abstracción no implica que sea efectivamente indiferente para él, sino que él mismo haga abstracción de esas diferencias.

¹⁹⁷ Freud (1913 [1912-13]: 77/78) Las itálicas son de Freud y las negritas nuestras.

¹⁹⁸ Levín (1997: 33)

Hay suspensión, anulación, represión de esas diferencias. Es decir, no las tiene en cuenta, las omite de toda consideración. Si su finalidad suprema es llevar a su familia un ingreso más alto, por ejemplo, aunque él prefiera hacer sombreros, va a hacer chaquetas si las chaquetas tienen un valor de cambio más alto que el sombrero, aunque tengan el mismo valor individual para él”¹⁹⁹.

“(…) si la neurosis demuestra ser tan tiernamente altruista, ello sólo se debe a que así compensa la actitud contraria, el **brutal egoísmo que está en su base**”²⁰⁰.

La agresividad con el otro, puesta en evidencia en el fenómeno de la ambivalencia y destacada en la definición de goce en tanto mal, sea propio o del otro, fue destacada por Freud en más de una ocasión:

“El más tierno y más íntimo de nuestros vínculos de amor, con excepción de poquísimas situaciones, lleva adherida una partícula de hostilidad, que puede incitar el deseo inconciente de muerte. **Pero de este conflicto de ambivalencia no surgen, como en aquellos tiempos** [aquí Freud se refiere a lo que en “las épocas primordiales” le acaecía al “hombre primordial”], **la doctrina del alma y la ética, sino la neurosis,(…)**”²⁰¹.

Así como el neurótico ha quedado fuera del lazo social y ha hecho de su síntoma su partenaire, también el HM es un exiliado.

“El homo mercator es un hombre exiliado, que vive en un estado de exilio permanente. Y no posee ninguna relación de carácter social general, como no sea el mercado. De manera que las condiciones de la mercancía son, básicamente, éstas: la mercancía es una relación de carácter impersonal, fugaz, evanescente, porque en el momento en que estos individuos exiliados entablan su peculiar relación social a través de ella, en ese mismo instante, tan efímero como el del sonido producido por un chasquido con los dedos, la pierden y tienen que volver a

¹⁹⁹ Este fragmento fue expresado por Levín en una charla dictada a psicoanalistas que se encuentra inédita.

²⁰⁰ Freud (1913 [1912-13: 77)

²⁰¹ Freud (1915b: 300)

empezar. Es un exiliado permanente pero, a su vez, con terror al exilio”²⁰².

El neurótico también es, al igual que el HM, un expulsado y un extrañado:

“Desde hace tiempo hemos observado que toda neurosis tiene la consecuencia, y por lo tanto probablemente la tendencia, de **expulsar al enfermo** de la vida real, de enajenarlo de la realidad.

(...) El neurótico **se extraña de la realidad efectiva** porque la encuentra –en su totalidad o en algunas de sus partes- insoportable.

(...) El tipo más extremo de este extrañamiento de la realidad objetiva nos lo muestran ciertos casos de psicosis alucinatoria (...)”²⁰³

Conclusión:

Como vemos, la puesta en relación por parte de Lacan del concepto de plusvalor de Marx con el suyo de plus-de-goce, nos ha permitido establecer algunas concordancias entre el Homo Mercator y el neurótico. Ellas aportan una extensión de la crítica freudiana a la moral sexual de la vida moderna.

El modo de satisfacción tanto del Homo Mercator como del neurótico, se encuentra con límites impuestos por la particular forma de lazo social en el que ambos nacieron y viven. Tanto uno como otro tienen por partenaire privilegiado en su vínculo social un objeto que les saca vida, uno la mercancía y otro el síntoma.

Una dirección de la cura frente al síntoma, no puede perder de vista la tendencia al aislamiento que este implica para el sujeto.

²⁰² Este párrafo ha sido extraído de notas tomadas por nosotros en una clase del Dr. Levín dictada a psicoanalistas.

²⁰³ Freud (1911: 223)

2 – El goce y el sentido

El objetivo de este apartado es revisar en su conjunción los conceptos de *goce* y *sentido*; tomaremos como referencia el Seminario 22 “R.S.I.”.

Recordemos que los dos términos *goce* y *sentido* fueron conjugados en el neologismo “gozo-sentido” un año antes:

Las cadenas de la materia significativa “no son de sentido sino de gozo-sentido”²⁰⁴.

Esa conjunción reúne la satisfacción paradójica que constituye el goce con aquella operación del lenguaje que, según distintas definiciones, une al emisor con el receptor, a una palabra con un concepto, al significado con el significante, a un enunciado con su respuesta, al símbolo con su referente, dado que lo importante a nivel de la satisfacción en su vertiente sintomática, es que las cosas se unan. De aquí el carácter sugestivo y fascinante que Miller resalta en el efecto de sentido, con la correlativa defensa contra el sin sentido.

Miller llega incluso a señalar un aspecto importante que va del psicoanálisis a la lingüística. Pone el acento en que si bien la articulación entre significantes conlleva un efecto de sentido, este efecto no es el único, dado que a la vez engendra otro pero de sinsentido y ese está determinado por la satisfacción sexual ligada al lenguaje. Ese segundo efecto es a lo que refirió el nuevo término: goce-sentido²⁰⁵.

El paradigma número 5 del clásico texto milleriano “Los paradigmas del goce” le otorgó al cuerpo el lugar clave por fuera del sentido. El cuerpo se pone en contacto en el “punto de inserción” con el significante (el orden simbólico), cuestionando el supuesto funcionamiento autónomo que hasta ese momento Lacan le había dado a dicho orden²⁰⁶.

En ese paradigma ya no habrá una existencia elemental del significante sino que se soldará a una sustancia de otro orden que es el goce, la satisfacción paradójica de la pulsión sexual.

Volvamos ahora al contexto de esta revisión que está dado por la presentación y el tratamiento que ha tenido desde el Seminario 19 el nudo borromeo, en tanto intento de mostración de la experiencia psicoanalítica, en particular de la existencia de no-relación sexual.

²⁰⁴ Lacan (1973: 94)

²⁰⁵ Miller (1986: 311)

²⁰⁶ Miller (1998: 251)

La diferencia entre aquello que tiene relación y aquello que no la tiene o que tiene una no-relación, es la que muestran dos anillos concatenados en una relación de tipo olímpica y la que muestran tres anillos enlazados borromeamente. En el nudo olímpico los dos círculos se interpenetran mutuamente, mientras que en el nudo borromeo ninguna de las tres consistencias penetra en otra, a pesar de que todas están enlazadas; de ahí que si se corta una, las otras dos se liberan. Lacan llegará a afirmar por esta vía la existencia de un particular vínculo en el que hay una no-relación:

“el vínculo que llamo la no-relación sexual”²⁰⁷

Goce (desdoblado en goce fálico y goce del Otro) y sentido son los conceptos que Lacan ha ubicado en las intersecciones de los redondeles que al aplanar el nudo borromeo físico, representan cada uno de los tres registros: simbólico, imaginario y real. A partir del nudo borromeo ya no hay una primacía del registro simbólico sobre los otros dos, tal como estaba estipulado en los años 60, sino una equivalencia de dominio entre ellos.

Ahora la diferencia pasará a tener su acento no tanto en las tres consistencias (dado que, si bien son heterogéneas, también son equivalentes) sino en lo que aparece en sus intersecciones duales, a saber, los goces (fálico por un lado, y del Otro por otro) y el sentido²⁰⁸.

¿Cómo y por qué se han unido dos términos tan propio uno del campo psicoanalítico lacaniano (el goce) con uno fundamental de la lingüística (el sentido)? Estrictamente no es tan novedoso, dado que *síntoma* (nunca olvidemos que él es goce) y *sentido* anticiparon un cruce análogo en términos freudianos²⁰⁹. Sin embargo, vale la pena explorar qué tiene de diferente esta nueva forma de presentar mediante el nudo borromeo aquello que en el síntoma, portador según Freud de un sentido, muestra un desarreglo estructural: “el goce sintomático, la vertiente real del síntoma”²¹⁰. Ese desarreglo, entonces, también lo es del sentido.

Ubicación del sentido y los goces en el nudo borromeo

La ubicación del sentido y de los goces en el nudo borromeo sólo puede lograrse luego de escribir el nudo físico mediante la operación de

²⁰⁷ Lacan (1974a: sesión del 15 de abril)

²⁰⁸ Dejamos de lado para lo que nos interesa en este punto la intersección central, en la que se ubica el objeto a.

²⁰⁹ “El síntoma es rico en sentido y se entrama con el vivenciar del enfermo”; “Los síntomas neuróticos tienen entonces su sentido, como las operaciones fallidas y los sueños (...)” Freud (1916: 235).

²¹⁰ Schejtman (2013: 37)

aplanamiento, es decir la puesta en el plano que constituye el pasaje de tres dimensiones a dos.

Mucho se habla a lo largo del Seminario 22 sobre el término “consistencia” y conviene tomar aquí por su definición a lo que tiene de unidad cada uno de los componentes del nudo. En este sentido, cada círculo tiene una consistencia, es homogéneo uno respecto del otro, en la medida en que todos tienen equivalente nivel de determinación sobre los demás.

Lo particular en el nudo borromeo es que “(...) no hay necesidad de usar el agujero [de cada círculo], puesto que hace nudo sin hacer cadena”. Cada anillo enlaza a los otros dos y si cualquiera de ellos pierde consistencia, los otros dos se separan. No hay ninguna relación dual. En palabras de Schejtman: “(...) los componentes o eslabones se enlazan sin que haya interpenetración. Ninguno de ellos se enlaza pasando por el agujero del otro: es de que no estén anudados que se anudan”²¹¹.

El sentido

La cuestión del sentido estuvo presente desde el inicio de la enseñanza de Lacan:

“El primer año de mi seminario, consagrado a los escritos técnicos de Freud, consistió esencialmente en introducirles la noción de la función de lo simbólico como la única capaz de explicar lo que se puede llamar **la determinación del sentido**, en tanto que ésta es la realidad fundamental de la experiencia freudiana”²¹². [subrayado nuestro]

Y veamos esta sorprendente intuición y anticipación de la idea de “nudo”:

“Como *la determinación del sentido* [las itálicas son de Lacan] es, en este caso, nada más y nada menos, una definición de la razón, les recuerdo que esta razón se encuentra en el principio mismo de la posibilidad del análisis. Precisamente porque algo ha quedado **anudado** con algo semejante a la palabra, el discurso puede **desanudarlo**”²¹³ [las negritas son nuestras]

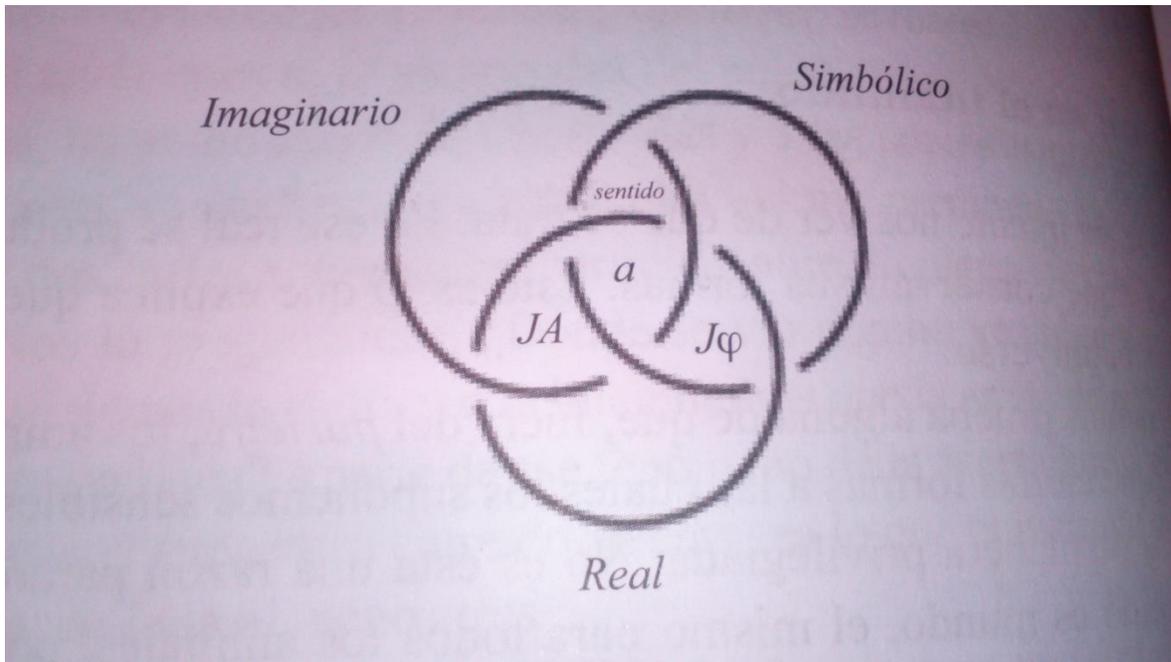
Si el sentido es lo que se fabrica a partir de elementos que no lo tienen (dígase: los significantes), será lo imaginario lo que hace su aporte para tal fabricación.

²¹¹ *Ibíd.*: 373

²¹² Lacan (1957: 12)

²¹³ *Ibíd*

Así, el sentido está ubicado entre lo imaginario y lo simbólico, a la vez que excluido de lo real.



Del efecto del juego de los significantes imbricado con lo imaginario resulta aquello que todo diccionario nos brinda como definición acerca de lo que es el sentido.

Según la tradición retórica el sentido es aquello que el emisor ha querido expresar. Fontanier califica al sentido como un efecto: lo que una palabra nos hace entender, pensar o sentir. Saussure dice que es una operación que une el significante con el significado. Barthes manifiesta que es un doble proceso que paralelamente se va delineando en el texto mediante la *articulación* que produce las unidades que dan lugar a una forma y la *integración* que reúne esas unidades en un orden superior de las que resulta el sentido. Bloomfiel postula que para obtener el sentido hay que abarcar el enunciado, la situación o entorno y la respuesta que se produzca. Ullman, tomando el triángulo de Ogden y Richards ubica al sentido como efecto de la unión entre el significante y la cosa o entre el símbolo y el referente. Para Guillaume, el sentido es el conjunto de los significados de cada palabra (“unidad significativa”) mientras que considera “efecto de sentido” (notar que Lacan utiliza exactamente esta fórmula a la que luego especifica como “efecto de sentido real”) al significado concreto que aparece en el discurso. Frege ha denominado sentido de una expresión al modo específico de presentación de un objeto (el referente) o de referirse a él; es decir, distingue sentido –Sinn- de referencia –Bedeutung- y, por ejemplo, las expresiones “la que fuera capital de la república Federal de

Alemania” y “la villa natal de Beethoven” tienen la misma referencia –Bonn-, pero distinto sentido; lo mismo ocurre con “3 + 2” y “1 + 4”. Frege intentó ir más allá de la representación subjetiva que puede conllevar el sentido de un enunciado y concibiéndolo a aquel como el pensamiento objetivo -Gedanke- por él expresado. Martinet, por su parte, señala como acepción de “sentido”, aquella porción de la realidad designada por una palabra²¹⁴.

La proliferación de autores y las distintas definiciones que ellos vierten acerca de lo que es el sentido, son una muestra de lo difícil que es asirlo en una noción consistente. De eso se trata cuando Lacan lo ubica en el nudo borromeo como ex-sistencia respecto de lo real.

Lo real es lo imposible porque tiene una no-relación con el sentido; de ahí que ex-sista a la intersección de lo simbólico y lo imaginario. Es sinsentido que insiste.

Es la estrategia a la que apunta el programa poético de Samuel Beckett con su “literatura de la *despalabra*”²¹⁵.

Los goces

Sabemos que el concepto de goce apareció por vez primera en el momento en que Lacan construía su Grafo del deseo²¹⁶, o sea que, desde su nacimiento estuvo ligado a la relación del sujeto con el significante, al hecho lingüístico allí producido. El goce, en ese grafo, se encuentra justamente allí donde, retroactivamente, se produce el sentido:

“(…) si empiezo una frase, no comprenderán ustedes su sentido hasta que la haya acabado”²¹⁷.

El significante es el soporte con el que se crea el sentido y tal creación se produce en el lugar del *mensaje*, es decir, en el lado izquierdo del grafo. En el lugar del mensaje coinciden Goce y sentido.

Ya hemos relevado algunas definiciones de *sentido*. Citemos ahora una definición de *goce*:

²¹⁴ Beristain (1995: 441/2) y Frege (1892: 11)

²¹⁵ Vilariño Corral (2019: 105)

²¹⁶ Lacan (1957: 349)

²¹⁷ Lacan (1957: 17)

“(…) lo que yo llamo goce en el sentido en que el cuerpo se experimenta, es siempre del orden de la tensión, del forzamiento, del gasto, incluso de la hazaña”²¹⁸.

Hasta aquí todo parece ser cantidad (más o menos tensión o forzamiento), pero notemos que desde allí se introduce el factor cualitativo:

“Incontestablemente, hay goce en el nivel en el que empieza a aparecer el dolor”.

Subrayemos el aspecto paradójal que el goce introduce con su aspecto doliente:

“(…) sabemos que es sólo a ese nivel del dolor que puede experimentarse toda una dimensión del organismo que de otro modo permanece velada”²¹⁹.

Desde el “Proyecto de Psicología” de Freud, el dolor, como una de las dos cualidades posibles de las vivencias, junto a la de satisfacción, introduce el problema de la forma lógica paradójal²²⁰. En el caso del sentido, hay una satisfacción paradójal en su búsqueda, en la medida en que su producción no cancela el sinsentido.

Ese aspecto paradójal es el que le impide a Lacan introducir al goce sin adjetivos, es decir a secas, en la presentación del nudo borromeo. De aquí la necesidad de desdoblar al goce en goce del Otro (GA) y goce fálico (G^{Φ}). El primero ubicado en la intersección de los anillos imaginario y real; el segundo en la de lo simbólico y lo real.

Ahora bien, sabemos dónde están ubicados ambos *modos de goce* pero no sabemos aún qué son cada uno de ellos.

El Goce fálico

La construcción del concepto de *gocce fálico* tiene como antecedente el pasaje que se produjo en el término “falo”, desde la función sustantiva (*falo*) a su función adjetiva (*fálico*), transformación que se verifica ya en el Seminario 4.

El falo –ese objeto que no debe ser confundido con el pene-, de ser el “objeto principal”, el “objeto predominante” alrededor no sólo de “la dialéctica del

²¹⁸ Lacan (1966: 95)

²¹⁹ *Ibíd*

²²⁰ Freud (1895: 362/367)

desarrollo individual” sino de toda “la dialéctica de un análisis”²²¹, ese “objeto central de toda la economía libidinal”²²², ese “(...) significante mediante el cual se introduce en A, en cuanto lugar de la palabra, la relación con a, el otro con minúscula (...)”²²³, ese “(...) el significante del goce (...)”²²⁴, pasó a ser, sobre la base del antecedente freudiano respecto de constituir una *fase* (la fálica)²²⁵, una cualidad que se predica ya sea de una imagen²²⁶, de una madre, de un personaje, de un fantasma, de una potencia, etc.²²⁷ Y, finalmente, también del goce.

Pero... ¿qué puede leerse sobre el goce fálico en “R.S.I.”, puntualmente en el nudo borromeo?

“el Goce fálico (...) está en relación con lo que a lo Real ex-siste”²²⁸.

Lo que a lo Real ex-siste es el sentido, por lo tanto, el goce fálico está en relación con él. ¿Y cuál es el vínculo entre goce fálico y sentido? La pertenencia compartida a lo simbólico y la no pertenencia de ambos al sinsentido

Sin embargo, vemos que allí hay algo que llama la atención: el goce fálico está representado por *fi* minúscula, es decir, el falo en su dimensión imaginaria, ex – sistiendo al registro imaginario. Mientras que el goce del Otro está representado por el conjunto de la batería significante pero ex – sistiendo justamente a esa batería. Es decir, ambos goces, el fálico y el del Otro aparecen escritos de manera contradictoria.

No llegamos a discriminar si el goce fálico refiere al falo simbólico o al falo imaginario.

En el primer caso, el significante del falo –genitivo objetivo- es aquel que nos orienta dentro del conjunto de la batería de todos los significantes en la medida en que la satisfacción paradójica está enlazada a un significante.

²²¹ Lacan (1956: 33)

²²² Lacan (op. cit.: 112)

²²³ Lacan (1957: 324)

²²⁴ Lacan (1960: 803)

²²⁵ “El carácter principal de esta *organización genital infantil*, es, al mismo tiempo, su diferencia respecto de la *organización genital definitiva* del adulto. Reside en que, para ambos sexos, sólo desempeña un papel *un genital*, el masculino. Por tanto, no hay un primado genital, sino un primado del *falo*”. Freud (1923: 146)

²²⁶ “¿en qué momento es capaz el niño de advertir que eso que la madre desea en él, lo que satura y satisface con él, es su propia **imagen fálica**, la de la madre?”. Lacan (1956: 59) [subrayado nuestro]

²²⁷ Lacan (op. cit.: 76, 84 y 106 respectivamente).

²²⁸ Lacan (1974a: clase del 17 de diciembre)

En el segundo caso, el falo imaginario es aquel que señala la satisfacción efecto de la acción de la imagen.

Lacan ya había establecido diecisiete años antes el carácter singular de al menos un significante: el falo.

Su valor no solo es diferencial –carácter que portan todos los significantes- sino singular –aquello que puede decirse de solo un significante-:

“En otros términos, se requiere un **símbolo general** de ese margen que siempre me separa de mi deseo y debido al cual mi deseo siempre está marcado por la alteración que experimenta por la entrada en el significante. Hay un **símbolo general** de ese margen, de esa falta fundamental necesaria para introducir mi deseo en el significante, y hacer de él el deseo al que me enfrento en la dialéctica analítica. Este símbolo designa el significado en tanto que siempre es significado, alterado, incluso significado erradamente”²²⁹.

Esa relación que tiene el goce fálico con el sentido es la de que ambos participan de lo simbólico pero de un modo distinto: el sentido pretende dar consistencia a lo simbólico en la medida en que es efecto de las operaciones que en él se producen: metáfora y metonimia. El goce fálico marca el punto de su incompletud, en la medida en que si bien él marca un punto diferencial también marca el lugar de la falta.

De allí es de donde podemos como analistas contar con el goce fálico como elemento que nos permita operar, a través de la interpretación, sobre el sentido. Esa operación tendrá fines de *estrechamiento* e incluso de *abolición*, es decir, de producción del sinsentido, a sabiendas de que el goce y el sentido, ambos *instituyen y ensanchan* el síntoma. Con su crecimiento, le dan consistencia a su persistencia.

El Goce del Otro

Si intentamos realizar un recorrido genealógico de la noción goce del Otro (con mayúscula), encontramos que nació en la teoría como goce del otro (con minúscula):

²²⁹ Lacan (1957: 281)

“La referencia del **sujeto** a **todo otro**, cualquiera sea éste, tiene algo de irrisorio, cuando lo vemos –nosotros que vemos de todos modos a unos cuantos, incluso a muchos- referirse siempre al otro como alguien que vive en el equilibrio, que en todo caso es más feliz que él mismo, que no se hace preguntas y que duerme sobre sus dos oídos. No necesitamos haber visto al otro, por más sólido, por más bien asentado que esté, venir a recostarse en nuestro diván, para saber que ese **espejismo**, esa referencia de la **dialéctica del bien a un más allá**, que para ilustrar lo que quiero decirles llamaría *al bien no lo toquen*, es el texto mismo de nuestra experiencia.

Diré aún más –ese registro de **un goce** como siendo tan sólo accesible al otro es la única dimensión en la que podemos situar ese malestar singular...” (Lebensneid –“leven”: vida y “neid”: envidia-).

No se trata de unos celos ordinarios, son los celos que nacen en un **sujeto** en relación al **otro**, en la medida en que se supone que ese otro participa de **cierta forma de goce**, de sobreabundancia vital, percibida por el sujeto como lo que él mismo no puede aprehender por la vía de ningún movimiento afectivo, incluso el más elemental. ¿No es verdaderamente singular, extraño, que un **ser** confiese celar en el **otro** hasta el odio, hasta la necesidad de destruirlo, lo que no es capaz de aprehender de modo alguno, por ninguna vía intuitiva? [las negritas son nuestras]²³⁰.

Al espejismo lo identificamos con la noción de ilusión, que ya sea como representaciones religiosas o como premisas que regulan nuestras normas estatales, Freud ubicó como efecto de los deseos infantiles. Ellos, de ese modo, sientan las bases para el establecimiento de la neurosis universal.

Si en el campo imaginario es plausible la consistencia de ese espejismo que supondría el goce del cuerpo del otro (con minúscula), el desarrollo del concepto le permite a Lacan postular en “R.S.I.”:

“Está claro que, si no hay goce del Otro como tal, es decir, si no hay garante encontrable en el goce del cuerpo del Otro que haga que, gozar del Otro como tal, eso exista, aquí está el ejemplo más manifiesto del agujero de lo que no se soporta más que del objeto a minúscula mismo”²³¹.

²³⁰ Lacan (1959: 285)

²³¹ Lacan (1974a: clase del 21 de enero)

De este modo se comprueba que lo que en un principio fue la imagen que le devuelve al sujeto alguna forma de integridad, luego se generaliza en el campo simbólico produciendo como efecto una cierta función precaria de completud.

Sin embargo, aquel agujero es el que desde el estudio freudiano de los sueños fue localizado como su ombligo. En el caso del concepto de goce, el agujero sostiene las dos vías en las que se estructura su carácter paradójal. Por un lado, el goce del Otro que, en tanto que no existe en el cuerpo del partenaire, devuelve imaginariamente la ilusión de que el otro goza, deslizándose peligrosamente hacia la especularidad en la que el mal es del otro (con minúscula) hacia mí o de mí hacia él. Por el otro, la posibilidad de estrechar ese goce del Otro mediante la interpretación, habilita la ampliación del goce de la vida. Ambos caminos son los que ejercen su papel paradójal en la insistencia del síntoma.

Conclusión

Dado que Lacan postuló en el seminario 10 que el síntoma es goce, destacando el carácter displacentero que a aquel lo conforma, adquiere valor la exploración de la función que adoptan en el nudo borromeo los conceptos de goce y sentido.

Partiendo de la tesis freudiana sobre el desciframiento, el cual llevaba vía traducción a revelar el sentido de los síntomas, como así también de sus conceptos de repetición y represión originaria, Lacan introdujo una hipótesis tan fundamental como inédita: el sentido está excluido de lo real, manteniendo -no obstante- relación con él.

El goce fálico y el goce del Otro funcionan en el trabajo analítico como vías de acceso a lo real, determinación última del síntoma en la medida en que éste proviene de aquel.

3 – El goce y el Superyó

En el Seminario 7²³² el goce es definido como un mal y en dos ocasiones Lacan señala que ese mal es exigido de modo imperativo. Sabemos que quien cumple la función imperativa es el superyó y que lo que él ordena es gozar. Indaguemos entonces la relación entre el goce y el superyó, bajo la hipótesis de que ese imperativo también alimenta la persistencia del síntoma.

Relevaremos entonces cuatro lugares en los que Lacan se refiere al superyó: los Seminarios 7, 18 y 20 primero, y finalmente retrocediendo 40 años en el recorrido de su elaboración teórica, su tesis de doctorado de medicina de 1932.

En la primera de estas referencias puede leerse el aspecto paradójico, el mismo que el del goce, del superyó. Las siguientes dos son de una extrema brevedad, mientras que el mayor desarrollo lo encontramos en la tesis. El concepto de goce no había sido establecido cuando se publicó esta última y sí cuando se dictaron los dos seminarios.

En los cuatro contextos la noción de superyó es inconsistente con toda idea de unidad psíquica. No es esto ninguna novedad dado que Freud inventa la noción de superyó como un señor respecto del cual el yo sufre una *relación* (no hay unidad entonces) de vasallaje.

Lacan es taxativo cuando de entrada en el Seminario 7 retoma en el superyó las paradojas con las que Freud lo había caracterizado. Cuando el yo avanza en su experiencia moral se interroga por los imperativos (ahí está lo de “súper”) paradójicos que le son propuestos, porque cuanto más el yo se somete, lejos de liberarse –al menos parcialmente–, más se somete. Apostando a relativo, resulta absoluto.

La conciencia moral exige más cuanto más abstenemos nuestros impulsos y deseos. Menos se extingue cuanto más se acepta satisfacerla. Es parasitaria.

²³² Lacan (1959: 223).

En el Seminario 18 Lacan dice que, para Freud, el superyó es su gran innovación en la segunda tópica:

“[su prescripción] se origina precisamente a partir de este padre original, más que mítico, a partir de este llamado como tal al goce puro, es decir, también, a la no-castración. En efecto, ¿qué dice este padre en el ocaso del Edipo? Dice lo que dice el superyó. No por nada aún no lo abordé nunca verdaderamente. Lo que dice el superyó es: ¡Goza!”.²³³

En el Seminario 20 señala que el superyó obliga a gozar:

“El superyó es el imperativo del goce. ¡Goza!”.²³⁴

Ambos fragmentos comparten el hecho de contener el imperativo “¡Goza!”. Él carece de toda restricción. No se trata de un “¡Goza!... hasta que...”. Nada de eso. Es “¡Goza!” -a secas-. Freud fue explícito al destacar que la arbitrariedad del jefe y padre de la familia primitiva era “ilimitada”. No hay lugar para parcialidades²³⁵.

Es desde aquí que propusimos nuestra definición de goce como demanda de final. (Ver *supra* p. 18)

Dado lo sintético de las referencias mencionadas de los seminarios 18 y 20, remitámonos ahora a la tesis doctoral siendo que allí sí encontramos un desarrollo que puede resultarnos más útil para nuestro objetivo.

Sobre la base del concepto freudiano de “necesidad de castigo”, Lacan pondrá en el centro dos conceptos fundamentales: “función de autocastigo” y “tendencia autopunitiva”.

Si bien el sujeto es objeto de castigo y punición, recibe a su vez la orden de efectuar aquello por lo cual será castigado y punible. Frente a esta relación paradójica, su respuesta puede circunscribirse a: qué hacer más allá de la posición sufriente en la que queda?

Adentrémonos en el modo en que Freud y Lacan conciben al superyó

²³³ Lacan (1971: 164).

²³⁴ Lacan (1972a: 11).

²³⁵ Freud (1930: 98).

El superyó en Freud

Tres textos serán nuestra referencia: “Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico” (1916), “El yo y el ello” (1923) y “El malestar en la cultura”, capítulos VII y VIII (1930).

En el primero se parte de algunos casos clínicos en los que emerge el sentimiento de fracaso como efecto de una experiencia de dicha. Se presenta entonces la posibilidad de reconocer algún tipo de instancia en el aparato psíquico que sanciona, obstaculiza, prohíbe, hasta rechaza la felicidad.

“Una persona que se derrumba tras alcanzar el triunfo, después que bregó por él con pertinaz energía (...)”.

“El trabajo analítico nos muestra fácilmente que son poderes de la conciencia moral los que prohíben a la persona extraer de ese feliz cambio objetivo el provecho largamente esperado”²³⁶.

Comienza Freud desde aquí un arduo trabajo de localización tanto de las instancias como de las funciones que cumplen la conciencia de culpa y el sentimiento de culpa. Junto al primero aparece también la conciencia moral.

Veamos en qué derivaron esas nociones siete años más tarde, en momentos en que Freud concebía la segunda tópica en “El yo y el Ello”.

Strachey, en su comentario que prologa al texto, comienza señalando que Freud destaca, cuando analiza una de las instancias o sistemas psíquicos, la facultad de “autocrítica”. Agrega que el sentimiento de culpa es su “correlato”. Esa autocrítica surge –cita Strachey a Freud- de “observar de manera continua al yo actual”, midiéndolo con el yo ideal o ideal del yo –expresiones que al parecer usaba en forma indistinta”²³⁷.

Luego retornan las nociones de conciencia moral y sentimiento inconciente de culpa²³⁸.

²³⁶ Freud (1916b: 325)

²³⁷ Freud (1923a: 10)

²³⁸ La frase ya había aparecido en “Acciones obsesivas y prácticas religiosas” (1907), aunque la idea ya había sido prefigurada en el primer trabajo sobre las neuropsicosis de defensa (Amorrortu, Tomo III, p. 56)

Se plantea ahora sí una idea de conjunto que funciona como tesis:

“el **sentimiento inconciente de culpa** de esa clase desempeña un papel económico decisivo en gran número de neurosis y levanta los más poderosos obstáculos en el camino de la curación”²³⁹.

En el capítulo III los términos “ideal-yo” y “superyó” funcionan como sinónimos. Denotan una “alteración del yo” devenida del complejo de Edipo; o sea, del amor y el odio al padre, por un lado, y a la madre, por el otro. Tal alteración del yo enfrenta “al otro contenido del yo” en tanto es “un residuo de las primeras elecciones de objeto del ello”, pero que, a la vez, “tiene también la significatividad (Bedeutung, “valor direccional”) de una enérgica formación reactiva frente a ellas”.

Le “advierte” al yo:

“Así, (como el padre) *debes ser*”,

y al mismo tiempo, o a la vez, le “prohíbe”, a ese mismo yo, ser aquello que simultáneamente le ordena ser:

“Así (como el padre) no te es lícito ser”. Esto es: “No puedes hacer todo lo que él hace; muchas cosas le están reservadas”.

Entonces, el superyó prohíbe lo que ordena (hacer para ser) o, dicho de otro modo, ordena hacer para ser lo ilícito.

Freud concluye que el súperyo tiene una “doble faz”. Las dos faces tienen la cualidad de lo “compulsivo”, exteriorizándose como imperativo categórico.

O sea que el yo transmite una paradoja. Esa forma lógico-retórica que tanto desvela no sólo a los analistas sino, al decir de Roland Barthes, al mismísimo lenguaje²⁴⁰.

En el capítulo V Freud ratifica la idea de la existencia dentro del yo de una parte que se separa, contraponiéndosele.

La génesis del superyó se especifica por dos factores. El primero está conformado por “la identificación inicial, ocurrida cuando el yo era todavía endeble”. El segundo porque al ser el heredero del Complejo de Edipo, esa

²³⁹ Freud (1923a: 29)

²⁴⁰ “(...) la función que fue definida, autonomizada por Freud, bajo el término súperyo y a la exploración de **sus paradojas** (...)”; Lacan, Seminario 7, p. 16; Paidós. [subrayado nuestro]

“identificación inicial”, “introdujo en el yo los objetos más grandiosos”. Ahora bien, cuál es la medida de esa grandiosidad no parece ser un elemento insignificante, dado que si fuera su cualidad ser justamente tan grandioso que estuviera por fuera de la posibilidad de su medición, nos encontraríamos con esa orientación a la totalidad que conlleva todo imperativo. Pero he allí que el grado de la grandiosidad de los objetos es correlativo del de “la endeblez y dependencia en que el yo se encontró en el pasado”.

La situación crítica en la que vive el yo, por lo tanto, pone al descubierto el fundamento por el cual “se somete al imperativo categórico de su superyó.”

La cuestión económica permanece constante en la continuidad del argumento freudiano. Se destaca que, por ejemplo, en la neurosis obsesiva y en la melancolía, “el sentimiento de culpa haya de alcanzar una intensidad tan extraordinaria”.

Destaquemos que hasta ahora Freud ha utilizado la expresión “sentimiento inconciente de culpa” para connotar al superyó. Sin embargo, en este texto, hace una distinción que comporta atender; aclara que el superyó se exterioriza esencialmente como **crítica** y coloca al sentimiento de culpa como “la percepción que corresponde en el yo a esa crítica”.

Al tándem conceptual sentimiento inconciente de culpa, conciencia moral, superyó, y necesidad inconciente de castigo, la novedad que se agrega en “El malestar en la cultura” es la angustia, y específicamente la angustia frente al superyó.

Recordemos que la angustia es definida, psicológicamente, como una sensación, y psicoanalíticamente como un afecto (residuo de sucesos traumáticos primitivos) que denuncia la existencia de un peligro y que, en tanto tal, es de carácter displacentero. Además, tan importante es la angustia en la teoría que, en el fondo, tiene el lugar central en el conjunto del problema de la neurosis²⁴¹.

El yo siente peligro frente a la eventual cólera del superyó, su castigo y la posible pérdida de su amor.

La paradoja que nos concierne consiste en que, según Lacan, aquello que el superyó ordena, es decir, gozar, lejos de aminorar el peligro, lo incrementa. Su forma imperativa se contradice con el contenido de su prohibición.

²⁴¹ Freud (1916/7: 374)

Lo mismo ocurriría si a un ser bípedo como es el ser humano se le espeta: “¡Vuela!” o si a la secretaria de una biblioteca se le ordena que confeccione el catálogo de todos los catálogos que no se incluyen a sí mismo.

El superyó en la tesis doctoral de Lacan

El concepto fundamental en esa tesis es el de *personalidad*, en su relación con la psicosis paranoica²⁴².

Nos interesa relevar dónde y con qué características aparece el superyó en la exégesis que realiza Lacan sobre las teorías que se habían expuesto hasta ese momento respecto a la paranoia.

Por dar un ejemplo: refiere a Kretschmer señalando la captación del rasgo de “la autoacusación, hasta la desesperación” en uno de los síntomas de los delirios paranoicos, a saber, el delirio sensitivo²⁴³. También hace mención a la presencia de un “complejo de culpabilidad”.

El objetivo de Lacan en esta tesis es penetrar en “la estructura psicológica compleja de los delirios paranoicos”²⁴⁴. Prestaremos especial atención a si se localiza en ellos una instancia que fenomenológicamente es vivida como acusatoria y, si esto ocurriese, qué relación podría tener con una orden cuyo contenido fuese el de obtener un placer sin límites –aún con displacer-, es decir, goce.

Cuando Lacan estudia a fondo el caso conocido en su literatura como Aimée (mujer de casi 40 años, internada luego de atentar con un cuchillo contra una actriz, hecho que le acarrearía ser detenida y luego internada), destaca que en la particularidad del delirio, “interviene en él una nota de autoacusación (el niño [su hijo] está amenazado porque su madre ha merecido más o menos ser castigada).”²⁴⁵

Retrospectivamente, notemos que un hecho vinculado con su hijo cumple un papel primitivo, basal, primario, en lo que luego será la construcción del delirio, en tanto “reacción afectiva secundaria”.

*“Durante el amamantamiento –dice la enferma- todo el mundo estaba cambiando alrededor de mí...”*²⁴⁶

Sabemos que el concepto de goce advino a la obra de Lacan alrededor de la respuesta o no que puede darle la madre al niño frente a su demanda de satisfacción. Se diferenció allí la frustración de goce de la de amor.²⁴⁷ En el

²⁴² Lacan (1932: 46)

²⁴³ Lacan (1932: 85): El libro de Kretschmer al que se refiere Lacan es “Der sensitive Beziehungswahn”, 1er. edición, Berlín, Springer, 1918.

²⁴⁴ *Ibíd*, p. 113.

²⁴⁵ *Ibíd*, p. 186.

²⁴⁶ *Ibíd*, p. 189.

²⁴⁷ Lacan (1956: 127/128) Ver supra p. 92

caso de la paciente, lo que se estudia no es el estado psíquico del niño sino el de la madre y vemos que el “sentimiento de transformación moral” dado en el período que precedió a la elaboración del delirio, surge con la participación de su cuerpo en un determinado hecho. El cuerpo, justamente, es una noción que, en la construcción del concepto de goce, funcionó circunscribiéndolo.

“lo que yo llamo goce en el sentido en que el cuerpo se experimenta, es siempre del orden de la tensión, del forzamiento, del gasto, incluso de la hazaña”²⁴⁸.

Freud ya había declarado que hay una diferencia insalvable entre la satisfacción obtenida por la vía de la sublimación y la que proviene de la realización sexual directa; esa diferencia la hace el registro corporal:

“Satisfacciones como la alegría del artista en el acto de crear, de corporizar los productos de su fantasía, o como la que procura al investigador la solución de problemas y el conocimiento de la verdad, poseen una cualidad particular que, por cierto, algún día podremos caracterizar metapsicológicamente. Por ahora sólo podemos decir, figuralmente, que nos aparecen “más finas y superiores”, **pero su intensidad está amortiguada por comparación a la que produce saciar mociones pulsionales más groseras, primarias; no conmueven nuestra corporeidad**”²⁴⁹ [subrayado nuestro]

A Lacan no le pasa desapercibido que los “trastornos” que sufre la paciente en la época de la primera internación contienen un carácter de “brote agudo” y de “intensidad máxima”.

Notemos la paradoja: en la propia aparición de la tensión, ya aparece el dolor.

“Incontestablemente, hay goce en el nivel en el que empieza a aparecer el dolor”²⁵⁰.

Este adquiere entonces un carácter vital y es puesto así en el centro del planteo:

“(…) sabemos que es sólo a ese nivel del dolor que puede experimentarse toda una dimensión del organismo que de otro modo permanece velada”²⁵¹.

²⁴⁸ Lacan (1966: 95).

²⁴⁹ Freud (1930: 79)

²⁵⁰ Lacan (op. cit)

El fenómeno primitivo (entendido aquí no como primero de una serie) en el trastorno paranoico que analiza Lacan, es la irrupción de goce desde el cuerpo. Toleremos este pleonasma –el goce no puede irrumpir desde ninguna otra vía- solo para captar mejor la tesis de que **la acción del superyó es paradójica, bicéfala, imperativa y punitiva a la vez, frente a semejante conmoción acaecida desde el cuerpo.**

La agresión propinada por la paciente es “fallida” respecto de su víctima pero “exitosa” respecto de sí misma, en la medida en que sufre todas las consecuencias de ese acto entre las que se halla, no solamente su internación, sino la caída inmediata de todo el sistema delirante. Él perdió la energía que lo sostenía. Lacan afirma que hay satisfacción del deseo cumplido en Aimée en la obtención del castigo.

La tensión, el forzamiento y el gasto que caracterizan clínicamente la presencia del goce, se desenvuelven en sentido ascendente, por un lado, contra quienes la paciente supone que sí son ilusoriamente portadoras de él - primero su amiga y luego la actriz- y por otro, contra ella misma por la vía del autocastigo. El superyó ha cumplido su cometido, ha funcionado eficazmente como garante de la conservación de la **inercia libidinal** y de **las viejas posiciones libidinales** (estas son algunas de nuestras propias definiciones del concepto de goce, no formuladas de este modo en Lacan y apoyadas literalmente en él y en Freud²⁵²).

El lugar del superyó en el cuadro de Aimée es central ya que él, simbolizado por las perseguidoras (su amiga y la actriz), agencia la iniciativa que la paciente intenta contrarrestar en el punto extremo con su atentado. Aquellas

²⁵¹ Op. cit. Aprovechemos para tomar la referencia que nos da George Canguilhem acerca de la tesis sobre el problema del dolor que realizara Lariche. “Lo normal y lo patológico”; primer edición en francés 1966; editorial Siglo XXI (1971); p. 67.

²⁵² Freud (1930; 105) Más genérica que la noción de “inercia libidinal” es la de “inercia psíquica”. Dice Freud en “Análisis terminable e interminable” (1937): “nos vemos sorprendidos por una actitud de nuestros pacientes que solamente puede ser atribuida a un **agotamiento de la plasticidad, de la capacidad de cambio y de desarrollo** que ordinariamente esperaríamos. Estamos en verdad preparados para encontrar en el análisis **un cierto grado de inercia psíquica**. Cuando el trabajo analítico ha abierto nuevos caminos a un impulso instintivo, casi invariablemente observamos que el impulso no penetra en ellos sin **una marcada vacilación**. A esta conducta la hemos llamado, tal vez no muy correctamente, **resistencia del ello**” (véase apéndice A de “Inhibición, síntoma y angustia”). Se trata de una especie de “entropía psíquica”. Edición de Ballesteros, Tomo I, Madrid, (1948), p. 3377.

gozan; “son personajes de categoría superior, esas mujeres de letras que hacen del delirio de Aimée una auténtica erotomanía homosexual”²⁵³.

Conclusión

Con la intención de indagar la relación entre los conceptos de superyó y goce, hemos relevado seis textos, tres de Freud y tres de Lacan. El primer grupo nos permitió establecer la génesis de esa instancia psíquica y su función. Luego, frente al señalamiento de Lacan de que esta última es la de ordenar ejercer sin miramientos el desenvolvimiento de la energía sexual, la libido, cuando ésta tiene al mismo tiempo un fin eminentemente conservador, creásele al yo una situación paradójica que, en el caso de la paranoia de autocastigo descrita concretamente, desencadena los brotes subjetivos que consagran el fracaso no referido “propriadamente a la eficacia del rendimiento social y profesional (que a menudo se mantiene satisfactorio), sino a la realización de las relaciones de la personalidad que atañen a la esfera sexual, o sea de los lazos amorosos, matrimoniales, familiares”.²⁵⁴

Como se comprueba, Lacan circunscribe las conclusiones de su tesis a la entidad mórbida que ha puesto en el centro de su estudio. Sin embargo, aquello que caracteriza el vínculo entre el superyó y la **inercia libidinal**, luego conceptualizada como goce, (esa es nuestra conjetura) vale para todas las estructuras. Ese vínculo puede potencialmente ser objeto de un desbalance económico, siendo esa la fuente del fracaso subjetivo. En ese caso, la función corporal sobrepasa, desbarranca, la función del lenguaje en su aspecto escritural, única que permite intervenir limitando, parcializando la tendencia a la totalidad que comporta la pulsión sexual.

Esa tendencia se potencia con la conjugación del superyó y el goce. El primero porque transfiere lo que extrae a través de sus raíces en el ello y el segundo porque tiene su fuente en el cuerpo.

²⁵³ Lacan (1932: 238)

²⁵⁴ Lacan (1932: 244)

D - La cura

4 - El goce y lo escrito

El interés de Lacan por “lo escrito”, ¿tuvo por motivo, entre otros, encontrar el elemento por el cual poder intervenir sobre el goce, dígase, la insistencia del síntoma?

Si bien desde el inicio de su obra Lacan realzó el lugar del orden simbólico en la constitución del síntoma (en tanto metáfora), hacia el final de su enseñanza reconoció una determinación mayor al lugar que en la insistencia del síntoma tiene lo escrito, en tanto letra, propio de lo real:

“La repetición del síntoma es ese algo del que acabo de decir que salvajemente es escritura, esto para lo que es del síntoma tal como se presenta en mi práctica”²⁵⁵

La letra, por inscrita, tiene la propiedad de eventualmente ser leída:

“(…) si el síntoma puede leerse, es porque él mismo está ya inscripto en un proceso de escritura”²⁵⁶

Desde sus primeros trabajos Lacan prestó atención a:

“(…) ciertas formas más o menos incoherentes del lenguaje, no solamente como síntomas de ciertos trastornos profundos del pensamiento, sino además como reveladores de su estadio evolutivo y de su mecanismo íntimo. En ciertos casos, estos trastornos sólo se manifiestan en el lenguaje escrito”²⁵⁷.

La letra, ese “soporte material que el discurso concreto toma del lenguaje”²⁵⁸, “(…) esa estructura esencialmente localizada del significante”²⁵⁹, ese “(…) fundamento de cualquier noción de identidad”²⁶⁰, esa “herramienta de la lógica”, eso invariable que en el significante se repite, ejerce una “(…)

²⁵⁵ Lacan (1974a: clase del 21 de enero de 1975)

²⁵⁶ Lacan (1957b: 426)

²⁵⁷ Lacan y otros (1931: 265)

²⁵⁸ Lacan (1957a: 463)

²⁵⁹ *Ibíd.*: 469

²⁶⁰ Arenas (2010: 181)

dominancia (...) en la transformación dramática que el diálogo puede operar en el sujeto”²⁶¹.

Escritos de una mujer de 34 años, internada en una clínica psiquiátrica, ofrecieron la argamasa sobre la que Lacan realizó su estudio temprano. La perspectiva que se abría era que reconociendo la existencia de materia en lo escrito, tal vez fuera posible reconocer una estructura²⁶².

La cuestión de “lo material” estuvo desde los inicios directamente ligada a las nociones de significante, letra y escritura.

El significante se encuentra en la dimensión del lenguaje, mientras que la letra –su soporte material-, en la de la escritura, “(...) dimensión opuesta a la del sentido”²⁶³.

¿Pero qué sería aquello que le imprime la dinámica a la materia, y con ella, a la estructura? La “afectividad”, captada en la ambivalencia que se manifiesta en algunos segmentos de escritos de aquella paciente.

En el análisis que realiza Lacan, habla de “dinamismo afectivo”, de “estructura afectiva” y de “pensamiento afectivo”. Este último se expresa en “formas” y estas, a su vez, en “marcos lógicos”. Más adelante se encuentra también la expresión “tendencias afectivas”.

El “mecanismo esencial” del “trastorno mental” tiene una doble base: un déficit intelectual y un estado de estenia pasional. Este último es el que más nos interesa en tanto buscamos aquello que imprime el movimiento a la estructura. Tal estado tiene “su única raíz en una tendencia egocéntrica”.

Veamos la afirmación de Lacan respecto del peso de los factores intelectual y emocional en la determinación del trastorno:

“En estos casos de exaltación, las formulaciones conceptuales, sean del delirio o de los textos escritos, no tienen más importancia que las palabras intercambiables de una canción de coplas. Lejos de que ellas motiven la

²⁶¹ Lacan (1957a: 470)

²⁶² “Esta estructura característica del delirio nos es así revelada de manera ejemplar”. Lacan (1931: 276)

²⁶³ Arenas (2012: 206)

melodía, es ésta la que las sostiene y legitima ocasionalmente su sinsentido”²⁶⁴.

La melodía sería la causación principal de la exaltación en tanto síntoma.

Entonces, es del campo de la afectividad de donde viene la fuerza que actúa sobre la materia: el escrito. Al concepto de goce, inscripto en la teoría en ese campo, lo ubico en la ancha avenida de ideas ligadas a lo que sostiene el cuerpo del ser hablante, a lo que en el concepto de pulsión está del lado somático actuando sobre, y recibiendo los efectos de, lo psíquico.

“Desde que la introduje en nuestro uso, intenté indicar que la función del goce es esencialmente **relación al cuerpo.**”²⁶⁵ [subrayado nuestro]

Sin embargo, véase que con esta caracterización, el goce también adquiere la predicación de lo material, entendiendo este término como lo que determina en lo inmediato y en general, en la medida en que viene del cuerpo. Este planteo nos lleva al interesante problema de cuál es el materialismo en juego en el goce y en el significante.

Señalando la relevancia que tuvo para Lacan el lenguaje escrito, Gerardo Arenas afirma:

“Basados en la observación de una misma joven paranoica, ambos trabajos²⁶⁶ ponen el acento sobre ciertos rasgos del estilo de escritura -a los que se da el nombre genérico de esquizografía- y destacan la relación entre dicho estilo, los síntomas paranoicos y la poética surrealista”²⁶⁷.

Los rasgos estilísticos de la creación literaria, es decir, de lo escrito, tienen relación con la envoltura formal del síntoma. En esa relación desconocida por ahora, aunque sí reconocida, interviene el cuerpo y, específicamente, su goce.

Abordaremos entonces el Seminario 18, texto en el cual Lacan se pregunta, en más de una ocasión, por la naturaleza de lo escrito.

²⁶⁴ Lacan (1931: 283)

²⁶⁵ Lacan (1968: 103).

²⁶⁶ “Escritos inspirados: Esquizografía” y “‘Résumé de ‘Troubles du langage écrit chez une paranoïaque présentant des éléments délirants du type paranoïde (schizographie)’”.

²⁶⁷ Arenas (2010: 38)

Escrito y goce en el Seminario 18

La teoría de los discursos propuesta por Lacan a partir del Seminario 16 ya había señalado una restricción aplicada a la palabra, no así al discurso, en la medida en que éste “soporta la escritura”.²⁶⁸.

La presentación de la escritura de los cuatro discursos mediante fórmulas -es decir, su formalización- es un recurso utilizado por Lacan para contrarrestar que:

“nuestras capacidades de representación mental no son tantas que puedan prescindir del hecho de que esto esté o no escrito en el pizarrón”²⁶⁹.

El escrito intenta contrarrestar limitaciones de nuestras capacidades de representación mental. Incluso, más adelante, surgirá el concepto de “debilidad mental” tan impactante en el final de la obra lacaniana²⁷⁰.

Vemos aquí que la cuestión de la escritura, si bien fue abordada hasta aquí en sus relaciones con el síntoma, interesará a Lacan, de ahora en más, el modo en que ella interviene en la presentación de su doctrina. Por esta razón, señala la operación que Aristóteles realiza con su escritura formal en la lógica: al mismo tiempo que se cava un agujero en el sentido corriente de las palabras, se introduce una letra carente de sentido.

Están en juego aquí para Lacan las diferentes funciones de la palabra, de modo que un decir pueda elevarse a cierta altura que lo haga plausible de ser tratado lógicamente.

La cuestión de la “ganancia” que provee el lenguaje escrito respecto del hablado fue largamente señalada por Roland Barthes, poco menos de un año antes del dictado del Seminario 18²⁷¹.

²⁶⁸ El contexto de esa formulación es: “lo que yo profiero es un discurso sin palabra, lo que no quiere decir otra cosa que ese es discurso que soporta la escritura”. (1968: clase del 5/2/69)

²⁶⁹ Lacan (1969: 41)

²⁷⁰ “Y el sujeto se distingue por su especial imbecilidad”. Lacan (1971: clase del 17 de marzo). No obstante, tengamos en cuenta que la idea de “debilidad mental” ya había sido mencionada en su tesis doctoral. Lacan (1932: 68). La referencia es tomada por Lacan del libro de Genil-Perrin “Les paranoïaques”, París, Doin, 1926.

La escritura, si bien conlleva funciones prácticas de contabilidad, comunicación y registro, básicamente porta también, fundamentalmente, la capacidad de simbolizar²⁷². Contiene, además, un carácter civilizatorio, en la medida en que si hubiera un “imperialismo del habla y una desaparición de la escritura: sería en cualquier caso un futuro seguramente *bárbaro*”²⁷³.

La escritura oficia de recordatorio y hasta de garantía en contratos, como así también hace imposible, en determinadas circunstancias, el mentir²⁷⁴. La escritura hace existir algo allí donde sin ella habría nada. Pero lo que toca más directamente al campo psicoanalítico es que la escritura es “una práctica significativa de enunciación en la que el sujeto “se sitúa” de una manera particular”²⁷⁵. En verdad, aquello que se localiza es el significante devenido letra y con ello, entonces sí, el sujeto.

Si la escritura pretende intervenir como respuesta frente al problema de nuestra supuesta incapacidad, surge entonces la pregunta: ¿por qué Lacan recurre, en ocasiones, a signos con mayor nivel de formalización que palabras del lenguaje corriente? Es que cuando se lo hace con ellas, mucho más amplio es el campo del significado que está en juego. O sea que escritura y formalización (reemplazo de palabras por letras) forman un tándem que apunta a separar, dejando por fuera, cierta función de la palabra.

La escritura interviene en todas las figuras topológicas que Lacan utiliza para “mostrar” los conceptos que él quiere transmitir. La palabra pierde protagonismo frente a la escritura ya sea de fórmulas o de grafos.

Introduzcámonos en el Seminario 18. Lo haremos señalando la numeración de las clases, a fin de que los comentarios sean más fácilmente localizables:

En la clase 1 el término *escritura* es mencionada en relación a la noción de *real*, pero sin que allí se desarrolle. Esa relación continuará siendo tratada más adelante en la obra con el siguiente carácter:

²⁷¹ Recordemos que Lacan se refiere a Barthes como “mi querido amigo Roland Barthes”. Lacan (1971: 117). Sobre el punto puede leerse de Barthes “El imperio de los signos” (Seix Barral; Barcelona; 2007).

²⁷² Barthes (1993: 93)

²⁷³ *Ibíd*, p. 99.

²⁷⁴ *Ibíd*, p. 113.

²⁷⁵ *Ibíd*, p. 114.

“es que no solamente lo Real puede soportarse de una escritura, sino que no hay otra idea sensible de lo Real”²⁷⁶.

Es decir, lo Real está excluido de toda forma de captura perceptiva, excepto por la escritura.

En la clase 4 se hace explícita una pregunta, alrededor de la cual gira todo su desarrollo:

“¿cuál es la función de la escritura en lo que nos ocupa?”²⁷⁷

Hay elementos escritos –articulados o no- cuyos sentidos no son comprensibles. Ellos no tienen valor para el positivismo lógico (I. A. Richards y C. K. Ogden). La postura científicista del lenguaje no acepta el carácter huidizo del sentido. Sin embargo, el discurso puede desarrollarse con el máximo rigor (lógico) y sin embargo su sentido permanecer incomprensible: el discurso matemático es al que Lacan recurre como ejemplo.

Lacan insiste a lo largo del Seminario 18 en diferenciar entre lo escrito y la palabra. La palabra puede ser objeto del olvido, mientras que el escrito lucha por la memoria. No obstante:

"Con la palabra, por supuesto, se abre el camino hacia lo escrito"²⁷⁸.

Las metas que Freud se había planteado sea con la hipnosis o con la asociación libre, no dejaban de confluir con la búsqueda de rememoración. Lo escrito, con la conceptualización lacaniana, ya no sería estrictamente lo pretendidamente rememorable sino lo literalmente legible.

La cuestión que Lacan pone en el centro con los caracteres de la escritura china es su “forma” escrita y desde allí, como siempre ocurre con la mayor relevancia que toma la forma respecto del sentido, arriba a la lógica, disciplina que ha hecho de la relación inversamente proporcional entre forma y sentido, su aspiración suprema a favor de la primera. De aquí la siguiente conclusión: "(...) sólo por lo escrito se constituye la lógica".

Al mismo tiempo, sabemos del señalamiento que ha realizado Lacan a la lógica clásica en cuanto a su incapacidad para captar el registro subjetivo de lo real.

²⁷⁶ Lacan (1974a; clase del 17 de diciembre)

²⁷⁷ Lacan (1971; 52)

²⁷⁸ *Ibíd.*, p. 57

Así como se ha diferenciado a lo escrito de la palabra, también se lo hace respecto del lenguaje mismo:

"sólo hay cuestión lógica a partir de lo escrito, en la medida en que lo escrito no es justamente el lenguaje. Por eso enuncié que no hay metalenguaje. Lo escrito mismo, en cuanto se distingue del lenguaje, nos muestra que el lenguaje se interroga desde lo escrito (...)"²⁷⁹.

Hasta aquí Lacan parece realizar un esfuerzo para señalar distinciones que especifiquen qué es lo escrito. Pero justo en este punto introduce una función ligada estrictamente al cuerpo; se trata de la función sexual:

"(...) la relación sexual, como toda otra relación, sólo subsiste en última instancia por lo escrito"²⁸⁰.

Acerquemos la expresión a un uso más corriente: para la relación sexual, lo escrito es una cuestión de subsistencia; sin él, en rigor, deja de existir.

Lo sexual

La idea de "subsistencia" en la última cita es equiparable a la ya mencionada de "memoria", a la de algún tipo de permanencia. Sin embargo, ¿cómo puede afirmarse la subsistencia de lo sexual (su relación) cuando, ya en el Seminario 16, se había proclamado su inexistencia con el célebre: "No hay relación sexual"?

En el ser hablante, no hay para el sujeto un significante ligado a la satisfacción sexual que lo represente y lo ponga en relación con un significante (también) ligado a la satisfacción sexual del partenaire (cualquiera sea su sexo biológico).

En la quinta clase de este Seminario, Lacan reitera que la escritura sirve para algo en tanto es diferente de la palabra.

Tomar por ejemplo una proposición ("Todos los hombres son mortales") y hacer lo que hizo Aristóteles, es decir, "hacer agujeros en lo escrito", reemplazar palabras (por ejemplo "hombres" y "mortales") por letras ("p" y "q"), es un

²⁷⁹ *Ibíd.*, p. 60.

²⁸⁰ *Ibíd.*

comienzo de lo escrito. De este señalamiento se sigue que, en estos términos, escribir es “hacer agujeros”.

Es precisamente en esta clase que se introduce un elemento fundamental en el lugar (significante) en el que se reconoció un hiato, una falla sexual: el falo, definiéndoselo como aquello que sí permite escribir la relación sexual (que no hay):

“(…) actualmente no se la puede escribir [a la relación sexual] sin poner en función algo gracioso, a saber, lo que se llama el falo, porque justamente uno no sabe nada de su sexo”²⁸¹.

O sea que del final de la clase 4 extraemos la idea de que la relación sexual puede escribirse, o al menos, puede subsistir, a condición de introducir, no se sabe aún cómo, el falo.

En la clase 6 proponemos que se lea con atención la referencia a dos términos: **goce sexual y relación sexual**.

Se dijo anteriormente que la relación sexual subsiste por lo escrito. Pero recibamos ahora una afirmación importante:

“(…) el **goce sexual** no puede escribirse (…)²⁸²”

Observamos entonces que *la relación sexual* no puede escribirse sino a condición de introducir el significante fálico. Por el contrario, *el goce sexual* no puede escribirse.

“Cuando se trata de estructurar, de hacer funcionar por medio de símbolos la relación sexual, ¿cuál es el obstáculo? Es que se mezcla el goce.

¿El **goce sexual** es tratable directamente? No lo es, y es por eso, digamos, es todo lo que decimos, que existe la palabra. El discurso comienza porque ahí hay un hiato. Allí no se puede permanecer, es decir que me niego a toda suposición de origen, pero, después de todo, nada nos

²⁸¹ *Ibíd.*, p. 77

²⁸² *Ibíd.*, p. 99

impide decir que el hiato se produce porque el discurso empieza.”

Tenemos entonces tres elementos estructurados: el goce sexual, el hiato y el discurso. Veamos cómo operan estos dos últimos, a saber, la simbolización en relación al primero:

(...) La simbolización del goce sexual, lo que vuelve evidente lo que estoy articulando, es que este toma prestado todo su simbolismo, ¿de dónde? De lo que no le concierne, a saber, del goce por cuanto está prohibido por ciertas cosas confusas. Son confusas pero no tanto, porque llegamos a articularlo perfectamente con el nombre de principio del placer, lo que no puede tener más que un sentido –no demasiado goce²⁸³.

La tendencia incremental del goce que ya hemos definido (ver supra...) es intervenida y lo es por la palabra en un discurso; incluso, idealmente, por éste último sin aquella, por un discurso sin palabras.

El punto de fuga en perspectiva entre el goce y el símbolo es el que produce el efecto de que:

“En efecto, la estofa de todos los goces confina en el sufrimiento, incluso es así como reconocemos el paño.”²⁸⁴

A raíz de ese sufrimiento reconocemos el síntoma junto a, paradójicamente, la vida, dado que si el goce es demasiado, ésta entra en zona mortal.

Recordemos que el goce, en una de sus vertientes, justamente la del “gocce mortal”, implica la destrucción, en la medida en que no se estructura.

Lacan llama “arista” y “frontera” a ese particular doblez que contiene la paradoja entre el desenvolvimiento del goce dirigido al cuerpo propio (gocce mortal) y el goce estructurado por la prohibición (nombrada), es decir, por el símbolo.

De aquí se concluye que:

- 1) El goce sexual puede estructurarse, y que

²⁸³ *Ibíd.*, p. 100

²⁸⁴ *Ibíd.*

- 2) tal estructuración se producirá por su puesta en relación con una interdicción. Finalmente, y por lo dicho:
- 3) El goce sexual puede estructurarse pero no escribirse.

Hay entonces aquí dos especificaciones del goce: una la de **lo sexual** y otra la de **lo mortal**. Es manifiesta la diferenciación interna del concepto de goce acaecida aquí entre el sexo y la muerte²⁸⁵, para el caso en el que el goce sexual no se ligue con el falo, hecho que hubiese conformado de ese modo el goce, justamente, fálico.

El goce fálico será el enlace de todo sujeto (independientemente de su sexo y de su género) con el lenguaje, es decir, con todo el orden simbólico y con la diferencia entre este último y lo imaginario, a saber, lo real.

En la séptima clase, Lacan presenta distintas definiciones de la escritura:

“La escritura no es la impresión”.

“la escritura puede considerarse en lo real la erosión del significado, es decir, lo que llovió del semblante en la medida en que esto es lo que constituye el significado. La escritura no calca el significante.

La escritura, la letra, está en lo real, y el significante, en lo simbólico”²⁸⁶.

Un poco más arriba Lacan había enlazado los términos goce y erosión:

“Pues bien, lo que se evoca de goce cuando se rompe un semblante –este es el punto importante, en lo real- se presenta como erosión”²⁸⁷

En la octava clase, una nueva definición de goce lo conecta directamente con la escritura: “lo escrito es el goce”.

²⁸⁵ La idea “gozar de la vida” se encuentra en “La Tercera” (Lacan; 1974; 9); desde aquí, podría arriesgarse su definición como aquello que es producto del goce sexual estructurado, es decir, ligado a la interdicción sobre la función del goce mortal, ese que, a través del cuerpo propio, se despliega en dirección al cuerpo del cual este último provino, a saber, el cuerpo de la madre.

²⁸⁶ *Ibíd.*, p. 114

²⁸⁷ *Ibíd.*, p. 113

Lacan trabaja ahora sobre el concepto de goce señalando en él su parte irreductible:

“(…) la parte mínima por no poder ser sublimada, como expresa claramente Freud”²⁸⁸.

Eso irreductible es una “necesidad” que es sexual y que se da en la relación sexual.

Lo irreductible sólo es mensurable en el artefacto de la relación con el Otro. ¿Cuál es el instrumento que permite la mensurabilidad? ¿Puede que sea el falo?

Pero volvamos un paso hacia atrás. La relación sexual ¿puede o no escribirse? Se afirma en esta clase que la relación sexual no puede inscribirse.

La sexualización de las funciones subjetivas no puede concretarse. Señalemos el impase conceptual que se produce aquí en tanto que, como ya referimos, en el final de la clase 4 se afirmó que “La relación sexual (…) sólo subsiste por lo escrito”. O sea, no puede escribirse pero sí puede escribirse. Algo aquí no funciona; se rompe uno de los tres pilares de la lógica clásica: el principio de no contradicción; no es posible que algo sea y no sea a la vez. No es posible que algo se escriba y que ese mismo algo no se escriba.

El falo puede que nos saque de este impasse:

“(…) llegamos, por la experiencia analítica, al establecimiento del hecho de que esta relación [sexual] va acompañada de un tercer término, que es hablando con propiedad el falo”²⁸⁹.

O sea, la relación sexual podría escribirse (si entendemos por “escribirse” que “exista”) pero sólo bajo una condición, a saber, la participación de un elemento que se agregue a lo que hasta allí era la “díada sexual”; para el caso: hombre y mujer, en una interpretación binaria que desde la contemporaneidad podemos ahora caracterizar como profusamente imaginarizada.

²⁸⁸ *Ibíd.*, p. 121

²⁸⁹ Lacan (1971: 130-131)

Para que esa díada sea “fundada (...) subjetivamente, tendremos necesidad de ese **tercero**”²⁹⁰. Es decir, el tercero es condición de la subjetivación.

La relación sexual no se limita entonces a estar compuesta del hombre y la mujer. Hay un tercer elemento. A esa terceridad, Lacan la había introducido ya recurriendo a Carlos Marx en la clase del 12 de abril del Seminario 14. Marx encuentra en el tiempo socialmente necesario para producir una mercancía el factor común que permite compararla con otra a fin de estructurar la relación y realizar el intercambio. Ese tiempo es el que funciona como terceridad común entre las dos mercancías puestas en proporción.

Volviendo al Seminario 18, encontramos en la octava clase:

“Justamente, hay un tercer término, por eso debe haber una relación.”²⁹¹

De aquí que al célebre enunciado negativo “No hay relación sexual”, adosemos por nuestra parte el siguiente enunciado positivo: “Hay relación sexual, si y sólo si se considera el tercer término”.

En la clase 10 encontramos una buena síntesis de qué es lo que no puede escribirse de la relación sexual (hiato, vacío, límite, atolladero, dificultad son todos términos invocados por Lacan en estas últimas clases del seminario), pero al mismo tiempo encontramos al menos cuáles son los componentes de una estructura que no se escribe pero que sí, paradójicamente, Lacan intenta escribir, a través de sus fórmulas de la sexuación, que en este seminario se encuentran naciendo:

“(...) es el falo –por cuanto es respecto de este tercero como se ordena todo lo que pone en un atolladero al goce, y hace del hombre y la mujer, **en la medida en que los fijaríamos con una simple definición biológica**, estos seres que están especialmente en dificultades con el goce sexual entre todos los goces”²⁹². [subrayado nuestro]

Es decir, esa dificultad que tanto el hombre como la mujer (fijados en una simple definición biológica) pueden tener con el goce sexual, eso es el síntoma.

²⁹⁰ Lacan (1967: clase del 12 de abril)

²⁹¹ Lacan (1971: 131).

²⁹² *Ibíd.*, p. 155

¿Y cómo es que hace Lacan para escribir de manera que por lo menos se pueda aproximar la lectura de quiénes son los componentes de esa situación sintomática para el ser hablante, sea hombre o mujer?

Lo hace con la siguiente expresión de una función:

$$\Phi x$$

El goce es la relación de la variable, o sea la “x” (“hombre” o “mujer”, en tanto significantes), con el falo, figurado en la función con el símbolo “ Φ ”, único dotado del poder de significar.

El falo es aquello que puede operar, por el poder que él implica, “ordenando” el goce, para que el sujeto pueda hacer lazo aunque no relación sexual. Por eso es que para todo sujeto, sea hombre, mujer o como quiera que fuese que el significante lo haya sexuado:

“(…) es muy claro que cada uno tiene relación más bien con Φ que con el otro, el partenaire”²⁹³

Resumidamente y para concluir este apartado, recurramos a la siguiente cita de Lacan:

“(…) al semblante del falo se remite el punto pivote, el centro de todo lo que puede ordenarse y dominarse del goce sexual. Freud nos conduce allí desde sus primeros acercamientos a las histéricas en los *Studien über Hysterie*”²⁹⁴.

²⁹³ Lacan (1971a: 69).

²⁹⁴ Lacan (1971: 157).

5 - El goce y la interpretación

El objetivo de este apartado es localizar en la obra de Lacan algunas conexiones entre los conceptos de *goce* e *interpretación*, dado que es por este camino que tal vez podamos procurarnos una herramienta para intervenir en, y no necesariamente contra, la persistencia del síntoma.

Relevaremos una lista de textos por cierto no exhaustiva en los que se trabaja sobre la interpretación analítica, pretendiendo encontrarla articulada al término *goce*. Ellos son:

- a) “La dirección de la cura y los principios de su poder”, punto II (1958).
- b) Seminario 11: “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis” (1964)
- c) “El atolondradicho” (14/7/1972).
- d) “Televisión” (1973).
- e) “La Tercera” (1974).

Si encontrásemos la conexión buscada entre interpretación y goce, intentaremos caracterizarla. No obstante, una hipótesis nos guía: la relación entre el *goce* y la *interpretación* tiene por elemento mediador al concepto de *sentido*, primero como aquello buscado y luego como aquello trascendido.

“La dirección de la cura ...”, punto II: “¿Cuál es el lugar de la interpretación?”

Lacan caracteriza aquí a la interpretación como una de las intervenciones verbales dadas en una cura y ocupando en ese momento un “lugar mínimo” en los debates de la “actualidad psicoanalítica”.

La Interpretación:

- a) aporta una “resolución en una ambigüedad intencional”;
- b) actúa “(...) de cierre de un carácter incompleto que sin embargo solo se realiza a posteriori”;

- c) actúa sobre el significante, pero ¿cómo es que desde ahí actúa también en el cuerpo?;
- d) descifra la diacronía de las repeticiones inconscientes;
- e) introduce “en la sincronía de los significantes que allí se componen algo que bruscamente haga posible su traducción”;
- f) localiza la verdad analítica;
- g) debe “producir algo nuevo” y el camino es “el advenimiento del significado”.

Hasta aquí la descripción de la interpretación se ubica dentro del análisis de la lengua (sobre la base de la analogía del lenguaje y el inconsciente, estructurados ambos de la misma manera) y planteándose como estrategia la obtención del carozo del campo semántico: el significado²⁹⁵.

Continuando ubicamos que la interpretación:

h) actúa desadaptando al sujeto a la realidad (la referencia es al caso Dora). No se trata de adaptarlo a otra, sino que llega exactamente hasta el punto en el que muestra una hiperadaptación. Aquí está exactamente el punto en el que el analista debe detenerse, es decir, aquel lugar en el que podría ejercer un poder, justamente ese que tiene. Es en esto que se diferencia el psicoanálisis de la sugestión, conformando así su ética propia.

Es por esto que se produce en la cura una “rectificación de las relaciones del sujeto con lo real”.

h) va contra el extravío de “la vida moral y el deseo” del sujeto.

i) abre un acceso a un material, a pesar de que Lacan no especifica a cuál.

j) revela una **pulsión** a través del significante que adviene. Dado que en la experiencia analítica se pretende actuar sobre el cuerpo, es por medio del significante, únicamente, que se debe intervenir.

Tal como comprobamos, en el punto II de “La dirección de la cura...” no aparece el término *goce*. Sí los términos *pulsión* y *deseo*, con los cuales tiene relación.

²⁹⁵ Entiéndase por “semántica” la “Disciplina científica cuyo objeto de estudio es el significado del signo”, El término fue introducido en la lingüística en 1897 por Michel Bréal. Ver: Beristáin, Helena; “Diccionario de retórica y poética”, p. 436/7, Editorial Porrúa, 1995; México.

El goce se vincula con la *pulsión* en la medida en que, de acuerdo a la definición planteada en esta tesis, aquel es su meta, es decir, la satisfacción pero con carácter paradójico²⁹⁶. La interpretación, con elaboraciones posteriores de Lacan, rebasará su inicial aspiración descifrante del sentido del síntoma para apuntar directamente al acontecimiento de cuerpo por la vía del sin sentido²⁹⁷.

El goce se relaciona con el *deseo* en la medida en que ellos conforman dos polos de una relación²⁹⁸, siendo que el primero es la satisfacción de la pulsión sexual, mientras que el deseo, contrariamente, es estructuralmente insatisfecho aunque sí capaz de realización.

Recordemos que el texto relevado hasta aquí se encuentra dentro de lo que hemos caracterizado como la etapa de surgimiento del concepto de goce, aquella que va de 1957 a 1960. El término goce aparece por primera vez en ocasión de la construcción del grafo del deseo en el Seminario 5. Lo hace de una forma paradójica ya que si bien figura en el Grafo, el texto que lo acompaña no brinda definición alguna sobre él. El goce aparece entonces en la obra de Lacan como un término sin concepto. Por consiguiente, es válido postular la prácticamente nula participación del concepto de goce en un texto en el que se aborda la noción de interpretación a esta altura de la enseñanza.

La juntura entre el lenguaje y el cuerpo, correlativamente, entre significante y goce, se produce en el concepto de **falo simbólico** definido como “significante del goce” en 1960²⁹⁹. Por consiguiente, la interpretación debía disponerse a localizar ese significante entre todos.

²⁹⁶ Lacan plantea otra definición de goce referida a otro de los componentes de la pulsión: “(...) el Drang o impulso de la pulsión que, goce, cierto, no se prende sino en los bordes corporales”. Lacan (1973); p. 110.

²⁹⁷ Millas, D: “<http://www.jornadaseol.com/026/index.php?file=lecturas/textos-de-orientacion/la-debilidad-analitica.html>”

²⁹⁸ “les mostraré qué significa, en la perspectiva rigurosa que mantiene la originalidad de las condiciones del deseo del hombre, una noción que está siempre más o menos implicada en como manejan ustedes la noción del deseo, y que merece ser distinguida de este último (...). Esta noción de la que hablo será el otro polo de nuestro discurso de hoy. Se llama el goce”. Lacan (1957: 259-260).

²⁹⁹ Lacan (1960: 803)

El Seminario 11:

En este texto se produce un giro teórico en la noción de interpretación. Ella ya no tiene por objetivo la obtención de “un significado reprimido de la conciencia del sujeto”³⁰⁰, sino que:

“la última instancia de la interpretación no reside en que nos entregue las significaciones de la vía por donde anda lo psíquico que tenemos ante nosotros. Este alcance no es más que preludio. **El objetivo de la interpretación no es tanto el sentido, sino la reducción de los significantes a su sin-sentido**”³⁰¹.

¿Cuál habrá sido el motivo que impulsó a Lacan a emprender tal modificación, no ya en la táctica sino en la propia estrategia de la interpretación? A nuestro entender, se debe a que el poder de afectación de la palabra sobre el cuerpo reside (y eventualmente residió, en tanto produjo efectos) más en su aspecto formal (fema, en tanto rasgo fónico) que en el del contenido (sema), es decir, más en su aspecto signifiante que en el del significado.

En nuestro recorrido, seguimos, de todos modos, sin encontrarnos aún con el cruce de caminos en el que interpretación y goce entren en contacto.

El atolondradicho:

Se destaca en este texto la cuestión del equívoco como **ausencia de sentido**, idea que ya estaba presente desde el Seminario 11. Lo novedoso es que esa ausencia de sentido recae ahora sobre la relación sexual.

Sentido y goce se conectan en este texto de modo explícito, aunque confuso:

“Los lugares de este thombraje [*thommage*] se disciernen por **darle sentido** al semblante, por él, a la verdad de que no hay relación; **a un goce** que la suple (...)”³⁰².

El sentido parece recaer sobre el semblante, sobre la no relación sexual³⁰³ y también ... sobre el goce!

³⁰⁰ Lacan (1953: 270)

³⁰¹ Lacan (1964: 219). Subrayado nuestro.

³⁰² Lacan (1972: 484)

No hay en el texto relevado otra conexión entre los términos *interpretación* y *goce*.

Televisión:

Lacan señala a poco de iniciarse este texto cómo “la vertiente del sentido” produce la fascinación que porta la palabra misma, debido a la relación que esta tiene con el *ser*. A través del sentido, ya desde el siglo VI antes de Cristo, pareció hacerse posible captar los *entes*, o sea, las cosas que son. La fuerza innegable que Parménides le adjudicó al ser es la misma que en el orden del lenguaje parece conllevar el sentido³⁰⁴.

Gorostiza se pregunta:

“¿Cómo operar psicoanalíticamente si, por su estructura, la palabra induce -automáticamente- la hipnosis y la sugestión?”³⁰⁵.

El estudio del lenguaje introduce “la vertiente del signo” como opuesta a la del sentido, señalando la posibilidad de **descifrado** en la “di-mensión significativa pura”. Convengamos que nuestro trabajo como analistas comprende el desciframiento de un discurso cuya clave el emisor ignora³⁰⁶.

Solo a través del seguimiento de la base material del significante puede accederse a esa “sustancia”, ese “mito fluídico” que es la libido. Vemos así como Lacan conecta el lenguaje con lo definido como energía sexual, es decir, con la energía del cuerpo. En este punto aparece por primera vez el término “goce” en el texto que estamos relevando y lo hace del siguiente modo:

³⁰³ Una forma de leer la célebre fórmula de Lacan “No hay relación sexual” introducida en el Seminario 16 sería de este modo: “No hay (*sentido de la*) relación sexual”.

³⁰⁴ Solo para ilustrar este punto consignemos una referencia de Néstor Luis Cordero: “Todo sistema filosófico pretende expresar en un discurso un pensamiento respecto de la realidad. Parménides muestra, por primera vez (si alguien lo precedió, no quedan textos para afirmarlo), que el pensamiento y el discurso deben captar y expresar lo que es; en caso contrario, están condenados a errar, a divagar, a reproducir ilusiones, deseos, opiniones”. No habría aquí sentido posible de lo que no es; sólo de lo que es. Es por esta concepción que la tesis de Parménides es una teoría del conocimiento. Ver pág. 108 de “Siendo, se es. La tesis de Parménides” (2005); Editorial Biblos.

³⁰⁵ Gorostiza (2003: 15)

³⁰⁶ Arenas (1998: 52)

“Pero lo que él (Freud) opera realmente, (...), es una traducción en la que se demuestra que **el goce que Freud supone en el linde de procesos primarios, consiste propiamente en los desfiladeros lógicos** hacia donde él nos conduce con tanto arte”³⁰⁷.

Hay aquí una definición del término **goce** en tanto “desfiladeros” de cadenas lógicas. Recordemos que “los procesos psíquicos inconscientes” son los **primarios**, y esto quiere decir que obedecen a la tendencia que “se define como el principio de placer-displacer (o, más brevemente, el principio de placer). Estos procesos aspiran a ganar placer”³⁰⁸.

Aquellas cadenas lógicas de la materia significativa “no son de sentido sino de **gozo-sentido**”³⁰⁹. ¿Qué entendemos por esto? Que el sujeto no se vincula solo con el aspecto que hace al código de su lengua, es decir, a la correspondencia que conlleva “cada secuencia dada de significantes (con) una secuencia de significados” sino que esa estructura o cadena está anudada en él a su cuerpo y es regida por el proceso primario. O sea, el gozo-sentido lejos está del dominio que eventualmente pudiera alcanzarse por el relevo que comporta el principio de realidad respecto del de placer.

Veamos que el proceso primario y, en su “linde”, el goce según Lacan, se descifran:

“lo que Freud articula como proceso primario en el inconsciente (...) no es algo que se cifre, sino que se descifra. Yo digo: el **goce** mismo”³¹⁰.

Surge aquí la siguiente idea: si se trata de *cifrado* o *descifrado* no hay duda de que interviene, junto al elemento cuantitativo (excitación) uno cualitativo (el objeto), pero no en su “presencia *real* sino sólo en una representación-fantasia”³¹¹. El goce, por lo tanto, no se limita a una energía, cantidad o sustancia sino a lo que de ellas se conecta con un elemento significativo. De

³⁰⁷ Lacan (1973: 92)

³⁰⁸ Freud (1911: 224)

³⁰⁹ Lacan (1973: 94)

³¹⁰ Lacan (1973: 102) Subrayado nuestro.

³¹¹ Freud (1895: 370)

esta manera, evocamos el lejano concepto freudiano de *facilitación* que también combina ambos factores.

La Tercera

En este texto se especifica aún más la relación entre la interpretación y el goce, siempre mediada por el sentido.

“... en la medida en que algo en lo simbólico se estrecha en lo que llamé el juego de palabras, el equívoco -que entraña la abolición del sentido- todo lo concerniente al goce, y en especial al goce fálico, pueden también estrecharse...”.

“La interpretación, dije, no es interpretación de sentido, sino juego con el equívoco”³¹².

“Nuestra **interpretación** debe apuntar a lo esencial que hay en el juego de palabras para no ser la que nutre al síntoma de **sentido**”³¹³.

En esta revisión de las aproximaciones entre los conceptos de **sentido** y **gocce** captamos que la **interpretación** apunta, para ambos, al *estrechamiento*. Ahora bien ¿queda algo en el sitio en el que previo a esta operación había sentido y que ahora fue, en un extremo, *abolido*? Si es que queda algo, ¿de qué naturaleza es eso que queda? Mi conjetura es que lo que queda es un S1 sólo, es decir, un S1 que no hace cadena. Sin embargo, la naturaleza de esa soledad del S1, del significante sólo, tiene la particularidad de que está ligada a un **vacío**. Ahí donde la *facilitación* definida por Freud determina la dinámica del goce, el S1 siempre se articula al S2. Pero tras la acción de la interpretación que no es de sentido, tras la interpretación analítica, el S1 queda impedido de articularse a su consabido S2.

Ese S1 es el que Lacan llama “significante-letra”:

“El único sentido de mi S1 es el de acotar ese cualquier cosa, ese significante-letra que escribo S1, significante que sólo se escribe porque se escribe sin ningún efecto de sentido. Homólogo, en suma, a lo que acabo de decirles del objeto a”³¹⁴.

³¹² Lacan (1974: 88)

³¹³ Lacan (1974: 94)

³¹⁴ Lacan (1974: 83)

Este problema fue tomado también por Miller del siguiente modo:

“El problema es que aún no se ha inventado interpretar el goce. (...) La cuestión es saber cómo, tomando el deseo a la letra, es decir, interpretando, se alcanza y opera sobre el goce”³¹⁵

La respuesta a este planteo es que el medio para alcanzar y operar sobre el goce es la interpretación definida en la última enseñanza de Lacan en relación al sin sentido, o sea aquella no que articula sino aquella que desarticula:

“Con esto comienza la última enseñanza de Lacan, con esta división entre la estructura y los elementos de azar previos que introduce y hace significar. La práctica del psicoanálisis cambia entonces de acento. Se trata de conducir la trama de destino del sujeto de la estructura a los elementos primordiales, fuera de la articulación, es decir, fuera del sentido; y podemos llamarlos, porque están absolutamente separados, absolutos. Se trata pues de conducir al sujeto a los elementos absolutos de su existencia contingente”³¹⁶.

Con la interpretación que desarticula se apunta al fuera de sentido, el cual, una vez producido, se instala la condición para el pequeño grado de libertad que le queda al sujeto no orientado hacia lo real (cosa verdaderamente irrealizable) sino orientado por lo que de ese real hay en su síntoma.

“(...) el problema puesto en evidencia por Lacan [apoyándose en la reacción terapéutica negativa descubierta por Freud] es que la interpretación se dirige al significante y debe dirigirse también y primordialmente al goce”. “(...) la interpretación se dirige al objeto a”³¹⁷.

De esta manera se hace concebible una cierta situación dada en la cura psicoanalítica en la que en algún momento, o en algunos momentos, la interpretación funcione estrechando el campo significante y, consecuentemente y a la vez, el del goce.

³¹⁵ Miller (1982: 179)

³¹⁶ Miller (2008: 89)

³¹⁷ *Ibid.*, p. 181

E - Conclusiones

Hemos ubicado al goce como un punto específico de la teoría de la satisfacción en el contexto de la doctrina de las pulsiones, en particular de la pulsión sexual.

La necesidad de la creación de un nuevo concepto, el de *goce*, la hemos localizado en la comprobación clínica de la persistencia del síntoma y, consecuentemente, en un punto no suficientemente resuelto de su concepción teórica, en la medida en que una lectura de algunos textos freudianos y aún también lacanianos, podía dar lugar a la creencia en una cancelación absoluta del compromiso en la formación sintomática. De este modo se podía desconocer el carácter dialéctico y estructural del canónico conflicto psíquico.

La noción de *goce* viene a intentar responder a este problema postulando que la satisfacción de la pulsión sexual es, en sí, paradójica, es decir, sintomática: ella conlleva por un lado placer y por otro displacer, articulados de manera variable con las tendencias a la vida y a la muerte.

El *goce* no define un objeto sino una relación: la del placer con el displacer pero no como componentes del principio que rige el aparato psíquico, sino como participantes de la satisfacción de la pulsión sexual.

El concepto de *goce*, al destacar el carácter no logrado de toda satisfacción sexual, eliminó toda interpretación de lecturas de algunas ideas de Freud y Lacan que pudieran concebir al síntoma cancelable de manera definitiva. Se resaltó de este modo el carácter paradójico e incompleto de la meta pulsional.

La libido, pulsión sexual, estancada, muestra la prevalencia del *goce*, en la medida en que la satisfacción se ha degradado dando lugar al síntoma

La satisfacción degradada efectivizada en el síntoma, muestra al *goce* como un factor resistente a la cura.

La dinámica y el desarrollo dado en la estructura bicéfala de la satisfacción sexual, son los motivos por los cuales el concepto de *goce* requirió ser diferenciado internamente en tipos de *goces*, junto a la definición de una economía entre ellos.

Hemos dividido a la construcción del concepto de *goce* en cuatro etapas.

Etapa 1: Surgimiento del concepto

El concepto de goce nace en el Seminario 5. Lo hace para significar la satisfacción producida en el ejercicio del uso del significante.

Se trata del efecto surgido de la relación del ser parlante con el lenguaje, en la medida en que más allá de la cadena significativa del enunciado, la pulsión sexual cumple en el acto de hablar parcialmente su meta.

La noción de goce nace como un término sin concepto en la medida en que ella no es en ese momento definida. Sin embargo, el lugar del Grafo en el que la noción de Goce aparece nos indica que ella tiene en el momento de su invención una relación directa con el sentido, como aquel producto surgido con retroacción al encuentro de la intensión del sujeto con la cadena significativa. Esa relación entre goce y sentido se mantendrá hasta el final de la obra de Lacan, tal como puede constatarse en su indicación en cuanto a que ambos, sentido y goce, deben estrecharse en función de una ampliación del goce de la vida como estrategia de la cura.

Etapa 2: Sadismo y Masoquismo

El mal humano, como agresión o destrucción, fue localizado por Freud en las siguientes distintas formas de vincularse al prójimo: explotar su fuerza de trabajo, usarlo sexualmente, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo.

Lacan, con su postulación de la dimensión imaginaria, descubrió que ese mal puede recaer sobre el propio sujeto, en la medida en que una dimensión del objeto (como imagen especular), puede causar la direccionalidad de aquellas acciones sobre el sujeto mismo. Sería: autoexplotarse, usarse sexualmente bajo la compulsión, enajenarse, humillarse, infligirse dolores, martirizarse y suicidarse.

Pero si reconocemos a la explotación como forma de producción social general de nuestra época desde la instauración de la modernidad, vale decir, desde el nacimiento del capitalismo en el siglo XVII, advertimos que, paradójicamente, en la medida en que más se realiza la explotación más se destruye el conjunto de las fuerzas productivas.

El mal en su forma de explotación, actúa (incluyendo aquí el término en su sentido clásico freudiano, es decir, repite) bajo el espejismo de que la fuerza de trabajo es indestructible. En nuestra experiencia clínica captamos esa

suposición del sujeto de que el otro es feliz, es completo, cuenta con una abundancia vital, es decir, goza.

El goce supuesto en el otro es el signo de una diferencia que el sujeto asigna a favor de su prójimo. Esa diferencia, leída en el campo psicoanalítico, es la diferencia sexual que ninguna explotación podrá eliminar, en la medida en que ella es estructuralmente desproporción.

El Superyó, con su imperativo de goce, será el agente que paradójicamente cuanto más demande (en el sentido de: exija) más destruirá.

La cura deberá ubicar de qué modo podrá intervenir frente a esa fuerza que cuanto más se realiza como satisfacción, más destruye, incluso, paradójicamente, más se destruye, como fuerza, en sí.

Etapa 3: Cuerpo y dolor

La noción de *goce* tiene una relación directa con la de *cuerpo*, en la medida en que éste es el lugar en el cual aquel se hace presente y específicamente bajo la forma del estado afectivo doloroso.

La vivencia de insatisfacción es nuestro índice de la presencia del goce.

La falta de posibilidades de movimiento del cuerpo es otro factor copresente en el dolor. Por ende también es signo de que en la paradoja de la satisfacción sexual el aspecto del *displacer* ha ganado terreno frente al del goce de la vida.

La vida pierde movimiento de manera correlativa con el estancamiento de la libido, otra de las formas en las que hemos captado la prevalencia del goce en la dinámica pulsional.

La pérdida de vida a instancias del goce remite a la incidencia de la pérdida del objeto (con su dolor consecuente) en la dinámica pulsional. Advertimos que el prójimo en la interpretación freudiana puede ser objeto de crueldad hasta su destrucción, hasta la extracción definitiva de vida. También señalamos el agregado de Lacan respecto de que esa destrucción del objeto puede, especularmente, recaer sobre el propio sujeto.

En definitiva, gozar es el efecto de la relación paradójica que el ser parlante tiene no con el cuerpo propio sino con el cuerpo otro: sea el cuerpo en el sentido imaginario (aquel cuyo referente es indeterminable en la medida en que puede ser el propio o el del otro) o en el sentido simbólico (aquel cuya falta, descompletándolo, haría vano el universo).

Etapa 4 – Goce sexual

El concepto de goce sexual, como pivote sea del goce del Otro o del goce fálico, toma toda su envergadura cuando Lacan inventa y desarrolla las fórmulas de la sexuación.

Ese goce, previamente, había tenido su importante tratamiento en el Seminario 14 en torno al acto sexual. Mientras que posteriormente, mantuvo su presencia en la utilización que hizo Lacan del nudo borromeo.

El goce, en la sexuación, estrecha su vínculo con la relación (supuestamente existente) entre los seres parlantes. La bipartición sexual históricamente simplificada entre hombres y mujeres, es puesta en entredicho en la medida en que el sujeto se satisface sexualmente de forma paradójica en la medida en que entre él y su objeto existe el lenguaje.

Dicha satisfacción se juega entre significantes: entre aquel que representa al sujeto y aquel otro que representa al goce sexual. El que representa al sujeto fue arbitrariamente restringido, por pregnancia de la biología y por razones históricas, a dos únicos valores de una variable: hombre y mujer. El que representa al goce sexual fue denominado significante fálico.

La arbitrariedad de la restricción a solo el significante hombre o el significante mujer, fue contradicha por el propio Lacan al haber definido la inexistencia tanto de acto sexual en 1966 como de relación (en el sentido de “proporción”) sexual dos años más tarde y para finalmente en diciembre de 1971 rescatar de entre esos dos significantes a la, en sí, pequeña diferencia sexual.

Cualquiera sea el significante que represente al sujeto, si de lo que se trata es de la pulsión sexual, será el significante fálico, es decir, aquel que tiene un valor no solo diferencial (cosa que caracteriza a todo significante) sino también singular, el que se interponga entre el sujeto y su partenaire sexual.

El goce sexual, escrito e interpretado como una función fregeana, es decir, como una expresión incompleta, que asigna significaciones sexuales en función de los argumentos que vengan a completarla, rompe con todo postulado biologicista y esencialista de la sexualidad humana, en la medida en que ubica al lenguaje entre los partenaires sexuales.

La diferencia con el partenaire sexual, y no su complementariedad, es lo que pone en el centro clínico la relación entre el goce sexual y el goce fálico, en la medida en que éste puede darle un orden a aquel y evitar tanto la intrusión del goce en la repetición corporal como el retorno sobre el propio cuerpo, con la consabida potencia destructora para la vida.

La insistencia del síntoma:

Hemos realizado un ordenamiento temático del concepto de goce. En él, localizamos al goce en **la insistencia del síntoma**, en la medida que al tratarse de una satisfacción sexual paradójica, no hay forma, mientras haya vida, que cese absolutamente la fuerza de la pulsión. Sin embargo, tanto en Freud como en Lacan se encuentran atisbos de una pequeña esperanza de resolución por entero o completa del síntoma.

El concepto de *goce*, puesto en relación con los de plusvalía, sentido y Superyó, nos sirvió para demostrar la irresoluble pero abordable paradoja de la satisfacción sexual inherente al síntoma.

Plusvalía

La plusvalía, en su homología establecida por Lacan con el plus-de-goce, nos permite captar la acción de una ley de incremento, la misma que se verifica con el valor en la sociedad capitalista y con el goce en la satisfacción pulsional. En ambos casos se verifica una tendencia a la destrucción, con la cual la cura se enfrenta.

Desarrollada aquí la homología planteada por Lacan, buscamos correspondencias entre el sujeto de la economía política definido como el Homo Mercator por el Dr. Pablo Levín y el neurótico definido por Freud. Hemos encontrado que ambos concuerdan en su anacronismo, su ajenidad o alienación, su asociabilidad, su abstracción y su extrañamiento. Estas características son los efectos de la tendencia del goce a la destrucción, contraria a la de la vida.

Sentido

El concepto de goce, ya en el momento de su surgimiento, se mostró en el Grafo del deseo compartiendo su localización con el mensaje, es decir, con aquel efecto retroactivo del encuentro formador de sentido entre la particular intención del sujeto y la cadena significante.

El sentido, con la dialéctica de su producción y su caída, nos permitió captar la paradoja de la satisfacción sexual en su relación con el lenguaje. Hemos encontrado una serie de definiciones del término *sentido*: efecto (Fontanier), operación de unión –entre el significante y el significado- (Saussure), proceso de articulación formador de unidades (Barthes).

Lacan también caracteriza al sentido como articulación, en este caso entre lo imaginario y lo simbólico. Así lo muestra en su nudo borromeo, ubicado de modo ajeno al registro subjetivo real.

El goce empuja sin cesar a la formación de esa unidad, mortificando la pulsión en su pugna por significar a partir del empuje corporal. No obstante el goce, debido a su conformación paradójica, actúa también, contrariamente, con orientación hacia la vida.

El goce fálico y el goce del Otro son las mediaciones necesarias para captar la economía de la satisfacción en juego. El goce fálico porque centraliza en un significante, el del goce, la predominancia de toda la economía libidinal. El goce del Otro porque en tanto ilusión, (fenomenológicamente captable en la pretensión de gozar del cuerpo del otro, haciendo de dos cuerpos uno, en las representaciones religiosas o en las referidas a las normas estatales) encubre el agujero en la estructura conformada por el sujeto y el Otro.

Superyó

El Superyó, exigiendo gozar, también hace su aporte a la insistencia en la satisfacción del síntoma.

Freud explicó que en la exigencia del superyó al yo no hay lugar para parcialidades. Análogamente, el jefe y padre de la horda primitiva no sabía de limitaciones. La única excepción era él y desde ahí se implantaba la regla para todos respecto a la apropiación de la satisfacción sexual. Es por ello que hemos definido al goce como demanda final de satisfacción, así como también demanda de satisfacción final. El aspecto paradójico de la satisfacción en tanto goce queda demostrado en que no hay, mientras haya vida, cese de la exigencia de trabajo (Drang) de la pulsión, en la medida en que esa exigencia es su esencia. De ahí que otra definición no tan habitualmente citada del concepto de pulsión es: “fragmento de **actividad**”³¹⁸ (subrayado nuestro).

Lacan, con su análisis del trastorno paranoico, nos permite plantear la tesis de que su concepto de goce se manifiesta en la acción del Superyó. Ésta es, en dicho trastorno, paradójica, bicéfala, imperativa y punitiva a la vez, desencadenada por la conmoción acaecida desde el cuerpo.

El goce se pone de manifiesto en las funciones paradójicas del Superyó: conminar sin miramientos al desenvolvimiento de la energía sexual, la libido, y conservar en el inmovilismo dicho desenvolvimiento. La eventual resolución de este conflicto puede advenir por la vía del aumento del goce de la vida o por el desencadenamiento de brotes subjetivos con mortificación.

³¹⁸ Freud (1915: 117).

La cura:

Finalmente, la clínica nos ha propuesto teorizar acerca de cómo actuar con el goce y para ello hemos relevado sus relaciones con la escritura y la interpretación, enmarcando esta reflexión en una concepción de la cura.

Lo escrito

Si la insistencia del síntoma nos ha mostrado en la práctica que la satisfacción conlleva en sí una forma paradójica a la que llamamos *goce*, y que esa forma se reparte entre la vida y su destrucción, la tarea del trabajo psicoanalítico debe encontrar el medio para impactar en esa repartición. La *letra* fue el concepto que Lacan encontró para tal fin, extrayéndolo del de *escritura*, diferenciándolo del de *palabra* y distinguiéndolo del de *significante*.

Lo escrito, mediante la letra, muestra materialmente, esto es, objetivamente, la posición del sujeto. Lo escrito es lo literalmente legible de la satisfacción sexual paradójica. De este modo, se dividen la vía del sentido y la del escrito, es decir, la del goce y la de la letra.

Hecha tal delimitación, se puede ahora reconocer la capacidad de escuchar lógicamente, el dicho en el decir, único modo del que dispone el sujeto, dadas ciertas condiciones, para intervenir sobre su goce, o sea, “en el equilibrio vida-muerte”³¹⁹.

Lo escrito es la herramienta que nos permite concebir lo que puede captarse de la satisfacción de la pulsión sexual, el goce, en el síntoma. Por eso “(...) lo escrito es el goce”³²⁰.

La interpretación

La conexión entre el concepto de interpretación y el de goce la hemos encontrado en un principio mediatizada por la de *sentido*. Sin embargo, posteriormente, es la cuestión de la materialidad del significante la que va apareciendo como aquello que puede afectar la fuente del goce, es decir, el cuerpo, modificando el modo de satisfacción.

La proposición es el aspecto del lenguaje al que Lacan refiere primero como ligado al goce y, por lo tanto, aquella a la que la interpretación debe dirigirse.

³¹⁹ Lacan (1971a: 41)

³²⁰ Lacan (1971: 119)

"No existe una interpretación analítica que no esté dirigida a atribuir a cualquier proposición que encontramos su relación con un goce"³²¹.

Posteriormente, será el significante, es decir una forma más específica de la proposición, el que tenga por destino la interpretación a fin de resolver la satisfacción paradójica mediante la puesta en evidencia del sin sentido propio del significante reducido.

De este modo, se produce un cambio en la teoría. Se reconoce ahora el poder de afectación de la palabra sobre el cuerpo más en su aspecto formal (fema, en tanto rasgo fónico) que en el del contenido (sema), es decir, más en su aspecto significante que en el del significado, tal como se había propuesto al comienzo.

Ese aspecto formal es ubicado en las cadenas lógicas dadas a nivel del significante, únicas que pueden ser objeto de desciframiento a través del juego de palabras o equívoco. Este produce la abolición del sentido a partir del estrechamiento de lo simbólico y del goce.

La acción de la interpretación analítica, es decir, aquella que no es de sentido, tiene por efecto la aparición de un significante solo, un significante que no hace cadena, que está impedido de hacer cadena con otro significante. Ese es el significante al que Lacan llama "significante-letra", significante sin ningún efecto de sentido. Esta interpretación analítica es la que puede resolver, siempre relativamente, la paradoja que implica la satisfacción sexual en el síntoma.

La cuestión que nos ha quedado por fuera en esta investigación es la relación entre el goce y el sentido en otros textos lacanianos en los que se aborda ese problema, tal como por ejemplo el Seminario 22 "R.S.I.", el cual puede nos conduzca aún más hacia los límites de la interpretación y su acción sobre el goce.

³²¹ Lacan (1971b: 71-72)

Referencias Bibliográficas:

Arenas, Gerardo

(1998) *Estructura lógica de la interpretación*, Atuel-Anáfora.

(2010) *En busca de lo singular*, Grama Ediciones.

(2012) *La flecha de Eros*, Grama Ediciones.

(2015) en *El lazo desde la filosofía política*, Grama Ediciones.

(2016) *Deseo y sinthome*, Grama Ediciones.

(2017) *Pasos hacia una economía de los goces*, Grama Ediciones.

Barthes, Roland

(1993) *Variaciones sobre la escritura*, Paidós, Buenos Aires, 2013.

Beristáin, Helena

(1995) *Diccionario de retórica y poética*, Editorial Porrúa; México, 1995.

Cassirer, Ernst

(1951) *Las ciencias de la cultura*, (primer edición en alemán 1942), Fondo de Cultura Económica.

Chamorro, Jorge

(2008) *Qué será el goce?*, Grama Ediciones.

Clark, Michael

(2009) *El gran libro de las paradojas: De la A a la Z*, Gredos, Madrid.

Coppo, Diego

(2010) *Lacan-Marx. Una introducción al Seminario 17*, Letra Viva.

(2019) *Nada separado de mí*, en Revista "La Ciudad Analítica" Nro. 2. Icdeba.

Descartes, René

(1641) *Meditaciones metafísicas con respuestas y objeciones*, (1977) Alfaguara, Madrid.

Frege, Gottlob

(1892) *Sobre sentido y referencia*, en “Estudios sobre semántica”; Ediciones Orbis; Madrid.

Freud, Sigmund

(1895) “Proyecto de Psicología”, en Obras Completas Amorrortu, Tomo I.

(1896) “Nuevas puntualizaciones sobre las psiconeurosis de defensa”, en Obras Completas Amorrortu, Tomo III.

(1896a) “La etiología de la histeria”, en Obras Completas Amorrortu, Tomo III

(1898) “La sexualidad en la etiología de las neurosis”, Amorrortu, Tomo III.

(1900) “La interpretación de los sueños”, Amorrortu, Tomos IV y V.

(1905) “Tres ensayos de teoría sexual”, Amorrortu, Tomo VII.

(1908) “La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna”, López Ballesteros, Tomo I (1948).

(1909) “Análisis de la fobia de un niño de cinco años”, Amorrortu, Tomo X

(1911) “Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico”, Amorrortu, Tomo XII

(1912) “Sobre una degradación general de la vida erótica”, López Ballesteros, Tomo I, (1948)

(1913 [1912-13]) “Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos”, Amorrortu, Tomo XIII.

(1914) “Introducción del narcisismo”, Amorrortu, Tomo XIV.

(1915) “Duelo y melancolía”. Amorrortu, Tomo XIV.

(1915a) “Pulsiones y destinos de pulsión”, Amorrortu, Tomo XIV.

(1915b) “De guerra y muerte. Temas de actualidad”, Tomo XIV

(1916) “17ª Conferencia de introducción al psicoanálisis: El sentido de los síntomas”, Amorrortu, Tomo XVI.

(1916a) “25ª Conferencia de introducción al psicoanálisis: La angustia”, Amorrortu, Tomo XVI.

(1916b) “Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico”, Amorrortu, Tomo XVI.

(1916/17) “26º Conferencia: La teoría de la libido y el narcisismo”, Amorrortu, Tomo XVI.

(1916 [1917]) “Una dificultad del psicoanálisis”, Amorrortu, Tomo XVII.

(1919) “Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica”, Amorrortu, Tomo XVII.

(1921) “Psicología de las masas y análisis del yo”, Amorrortu, Tomo XVIII.

(1923) “La organización genital infantil [Una interpolación en la teoría de la sexualidad]”, Amorrortu, Tomo XIX.

(1923a) “El yo y el Ello”, Amorrortu, Tomo XIX.

(1924) “El problema económico del masoquismo”, Amorrortu, Tomo XIX.

(1926) “Inhibición, síntoma y angustia”, Amorrortu, Tomo XX.

(1930) “El malestar en la cultura”, Amorrortu, Tomo XXI.

(1932) “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis”, Amorrortu, Tomo XXII.

Gorostiza, Leonardo

(2003) *El poder de la palabra y los límites del sentido*, en Logos 2/3 NEL-Miami, Grama Ediciones, Argentina, 2005.

Hegel, G.W.F

(1822) *Introducciones a la filosofía de la historia universal*, Istmo.

Lacan, Jacques

(1931) *Escritos inspirados: Esquizografía*, en Annales Médico-Psychologiques.

(1932) *De las psicosis paranoicas en sus relaciones con la personalidad*, Editorial Siglo XXI.

- (1953) *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*, Escritos 1; Siglo XXI Editores; México, 1984.
- (1954) El Seminario. Libro 1 “*Los escritos técnicos de Freud*”, Paidós.
- (1956) El Seminario. Libro 4 “*La relación de objeto*”, Paidós.
- (1957) El Seminario. Libro 5 “*Las formaciones del inconciente*”, Paidós.
- (1957a) “La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud”, Escritos 1, Siglo XXI Editores.
- (1957b) “El psicoanálisis y su enseñanza”, Escritos 1, Siglo XXI Editores
- (1958) El Seminario. Libro 6 “*El deseo y su interpretación*”, Paidós.
- (1958a) “La dirección de la cura y los principios de su poder”, Escritos 2, Siglo XXI Editores.
- (1959) El Seminario. Libro 7 “*La ética del psicoanálisis*”, Paidós. 1999.
- (1960) “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconciente freudiano” en Escritos 2, Editorial Siglo XXI, 1987.
- (1962) El Seminario. Libro 10 “*La angustia*”, Paidós.
- (1964) El Seminario. Libro 11: “*Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*”, Paidós.
- (1965) El Seminario. Libro 13: “El objeto del psicoanálisis”. Inédito.
- (1966) “Psicoanálisis y medicina”. En “Intervenciones y textos. 1”, Buenos Aires, Manantial.
- (1966a) El Seminario. Libro 14: La lógica del fantasma. Inédito.
- (1967) El Seminario. Libro 15: “El acto psicoanalítico”. Inédito.
- (1967a) “Del psicoanálisis en sus relaciones con la realidad”, en “Otros escritos”, Paidós. 2012
- (1968) El Seminario 16: “*De un Otro al otro*”, Paidós.
- (1969) El Seminario. Libro 17 “*El reverso del psicoanálisis*”, Paidós.
- (1971) El Seminario. Libro 18: “*De un discurso que no fuera del semblante*”, Paidós.

- (1971a) El Seminario. Libro 19: "... o peor", Paidós.
- (1971b) "Hablo a las paredes", Paidós. 2012.
- (1972) "El atolondradicho". En "Otros escritos". Paidós. 2012.
- (1972a) El Seminario. Libro 20: "Aún", Paidós.
- (1973) "Televisión", en "Psicoanálisis, radiofonía y televisión". Ed. Anagrama. 1977.
- (1973a) El Seminario. Libro 21: "Los no incautos yerran", inédito.
- (1974) "La Tercera"; Revista Lacaniana de Psicoanálisis, Año X, Nro. 18, Junio de 2015.
- (1974a) Seminario 22 "R.S.I.", inédito.
- Levín, Pablo
(1997) *El capital tecnológico*, Catálogos.
- Marx, Karl
(1867) *El capital. Crítica de la economía política*. Siglo XXI. 1991
- Marx, Karl y Engels, Fiedrich
(1848) *Manifiesto del Partido Comunista*, Ed. Anteo, 1989
- Miller, Jaques-Alain
(1986) "Teoría de los goces". En "Recorrido de Lacan. Ocho conferencias", Manantial.
- (1982) "Del síntoma al fantasma. Y retorno". Paidós. 2018
- (1986) *Los signos del goce*, Paidós. 1998
- (1998) *La experiencia de lo real en la experiencia psicoanalítica*. Paidós. 2011
- (2000) *Los seis paradigmas del goce*. En "El lenguaje, aparato de goce", Colección Diva.
- (2002) *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*, Colección Diva.
- (2008) *Sutilezas Analíticas*. Paidós. 2012
- (2010) *Los divinos detalles*. Paidós.

(2013) *El ultimísimo Lacan*. Paidós.

Moraga, Patricia

(2015) *El goce y el tratamiento de la satisfacción*. Grama Ediciones.

Ravinovich, Diana

(1995) "Lectura de "La significación del falo", Manantial.

Schejman, Fabián

(1995) *El síntoma y los goces*, en Schejman, F., La trama del síntoma y el inconciente, Serie del Bucle, Buenos Aires, 2004.

(1995) *De los goces*, en El Caldero de la Escuela, nro. 35: Setiembre 1995, EOL, Buenos Aires, 1995.

(2002) *Sinthome*. En Schejman, F, La trama del síntoma y el inconciente; op. cit.

(2007) *El desvío del sinthome*, en A.A.V.V., Coloquio-Seminario sobre el Seminario 23 de J. Lacan El sinthome.

(2008) *Síntoma y sinthome*, en Ancla -Psicoanálisis y Psicopatología-, Revista de la Cátedra II de Psicopatología de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires.

(2013) "Ensayos de Clínica psicoanalítica nodal". Grama Ediciones.

Vilariño Corral, Pablo

(2019) *De la letra a la letrina*, en Revista del Icdeba La Ciudad Analítica Año 2, Nro. 2.

Bibliografía complementaria:

Frege, Gottlob

(1891) *Función y concepto*, en "Estudios sobre semántica", Hyspamérica Ediciones. Madrid.

(1892) "Sobre concepto y objeto", en "Estudios sobre semántica", Hyspamérica Ediciones, Madrid.

Hegel, Friedrich

(1812/13): *Ciencia de la lógica*, Abada Editores, Madrid, 2011.

Samaja, Juan

(1993): *Epistemología y Metodología. Elementos para una teoría de la investigación científica*, Eudeba. 1993

