NÉSTOR A. BRAUNSTEIN

el goce
un concepto lacaniano



psicología
y
psicoanálisis

DIRIGIDA POR OCTAVIO CHAMIZO

EL GOCE

Un concepto lacaniano

por

NÉSTOR A. BRAUNSTEIN

siglo veintiuno editores

MÉXICO
ARGENTINA
ESPAÑA

siglo xxi editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310, MÉXICO, D.F.

siglo xxi editores, s.a.
GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA

siglo xxi de españa editores, s.a.
MENÉNDEZ PIDAL 3 BIS, 28036, MADRID, ESPAÑA

Braunstein, Néstor A.
El goce: Un concepto lacaniano - 2a ed. - Buenos Aires : Siglo XXI 2006.
341 p. ; 13.5 x 21 cm. (psicología y psicoanálisis)

eISBN: 978-607-03-0631-0

1. Psicoanálisis. I. Título
CDD 150.195

portada de peter tjebbes

primera edición, 1990
quinta reimpresión, 2005
segunda edición, aumentada, revisada y actualizada por el autor, 2006
primera reimpresión, 2009

© siglo XXI editores, s. a. de c.v.

primera edición digital, 2014
© siglo XXI editores, s. a. de c.v.
eISBN: 978-607-03-0631-0

REEDITAR, REESCRIBIR, ACTUALIZAR

Goce era el nombre original de este libro cuando apareció en México en 1990. En 1994 me explicaron que la edición en francés no podría aparecer con ese título tan parsimonioso porque era poco explícito para el lector galo. Así es como *Goce* vio la luz en la editorial Point Hors-Ligne con el título de *La jouissance: un concept lacanien*. A partir de entonces se fueron sucediendo reimpresiones tanto en castellano como en francés hasta que la editorial Point Hors-Ligne dejó de publicar. Al poco tiempo recibí una solicitud de Éditions Érès, casa muy prestigiosa, que proponía sacar una nueva edición. Respondí que prefería que no fuese otra reimpresión pues había detectado errores que quería corregir y que la traducción al francés se beneficiaría con una revisión. La invitación de Érès me llevó a una relectura cuidadosa y, con ella, a la convicción de que hoy podría transmitir de un modo más claro los conceptos elaborados quince años antes. Así, en mayo de 2005, apareció una nueva edición en francés meticulosamente revisada por Daniel Koren, con una nueva portada (Klimt fue sustituido por Parmigianino) y con muchos cambios, incluyendo algunas referencias bibliográficas de actualización que me parecieron imprescindibles.

Goce era bien recibido en toda América latina, hacía su carrera en España y era frecuentemente citado en la bibliografía lacaniana internacional en inglés y en francés. Varios capítulos aparecieron en inglés y está en marcha la edición en portugués (Editorial Escuta) después de una completa traducción. Mi amigo Jean-Michel Rabaté me honró pidiéndome que escribiese el capítulo sobre “Deseo y goce en la enseñanza de Lacan” para el *Cambridge Companion to Lacan* que él preparaba. Redactar ese capítulo implicó resumir muchas de las tesis propias del texto del libro en español; allí descubrí también, especialmente por los señalamientos de la traductora, Tamara Francés, que podía y debía explicar mejor mis propuestas aunque fuesen escasas las críticas que se me formulaban desde el exterior.

A la vista de todos estos antecedentes, ¿autorizaría una nueva reimpresión en castellano o sometería todo el material a una revisión exhaustiva acorde con los cambios hechos en la edición francesa? Me decidí por esta última

opción y trabajé febrilmente a mediados del año 2005 en la transformación del texto. El resultado es el volumen que el lector tiene en sus manos.

Resolví cambiar el título y utilizar el de la edición francesa por dos razones: primero, para ser más explícito, aunque se perdiese el magnífico equívoco que presenta el volumen en español: *Goce*, que se puede escuchar también como *¡Goce!,* y, en segundo lugar, para hacer saber que este libro es y no es el mismo que venía circulando desde 1990. La organización no ha cambiado; se mantienen los ocho capítulos, que conservan sus títulos originales. Pero no hay un solo párrafo que tenga la misma redacción, algunas referencias han desaparecido, varios errores y erratas han sido corregidos (nada garantiza que no aparezcan nuevos), la bibliografía ha sido actualizada a partir de la edición de los *Autres écrits* de Lacan en 2001, muchos textos importantes elaborados por colegas en estos años han sido incorporados al aparato referencial del libro, y, en algún caso, concretamente en el capítulo 3, "Goce y sexualidad", he sentido, más que la conveniencia, la exigencia de incluir un apartado especial, el quinto, para abordar las relaciones complejas entre la enseñanza de Lacan y el pensamiento de Foucault. Es así como surgieron esas páginas, articuladas con el conjunto del libro, bajo el encabezamiento de "Freud (Lacan) o Foucault" que actualizan el punto más debatido hoy en día de la aportación lacaniana en torno del goce.

En ese tercer capítulo también es donde aparece una innovación terminológica que me parece imponerse, por lo menos en español: el psicoanálisis es una *gozología*. Algunos (Jean Allouch, etc.) han propuesto que es una *erotología*, pero esos mismos autores reconocen que esta dimensión que yo califico de *gocera* del psicoanálisis tiene poca relación con Eros y sí una íntima conexión, cuando no una consustanciación, con la freudiana pulsión de muerte. En francés o en inglés sería difícil encontrar una palabra eufónica y correcta para nombrar eso que en español resulta tan claro y opulento de significación: *gozología*. Junto a ese nuevo término aparecen otros sintagmas que la timidez y el respeto por convenciones lenguajeras habían mantenido a distancia tiempo atrás: *aspiraciones goceras*, *consideraciones gozológicas*, *gocificación y desgocificación del cuerpo*, etc. Una vez que el goce ha tomado su lugar en la conceptualidad freudiana y lacaniana, el aporte de los sufijos que nuestra lengua ofrece se convierte en necesidad expresiva a la que no hay razones para renunciar.

Tras estas precisiones podemos volver al principio y *En el principio*…

NÉSTOR A. BRAUNSTEIN,
Cuernavaca, México, enero de 2006

PRIMERA PARTE

TEORÍA

1. EL GOCE: DE LACAN A FREUD

1. EN EL PRINCIPIO…

Siento la tentación de comenzar con una formula gnómica:

> ***Im Anfang war der Genuss* (En el principio era el goce),**

que, es claro, evocaría y se contrapondría al comienzo del Evangelio de San Juan:

> ***Im Anfang war das Wort* (En el principio era la palabra).**

No me decido a hacerlo porque advierto que tal contraposición sería falsa. Entre goce y palabra, no puede decirse cuál es primero en la medida en que ambos se delimitan recíprocamente y se imbrican de un modo que la experiencia del psicoanálisis muestra como inextricable. Porque sólo hay goce en el ser que habla y porque habla. Y sólo hay palabra en relación con un goce que por ella es hecho posible a la vez que resulta coartado y desnaturalizado, según veremos. Es claro que la formula *Im Anfang war der Genuss* hubiera podido complacer al último Lacan, pero era inimaginable para Goethe y su Fausto que del verbo (*Wort*) de San Juan pasaran a la fuerza, al sentido y, por fin, al acto: *En el principio era el acto,* un acto que es también, por fuerza, un efecto de la palabra y está en relación con el goce.

Una alternativa sería la de hacerlo equívoco buscando un sinónimo que parezca aceptable y escribir:

> ***Im Anfang war die Freude* (En el principio era la**

alegría),

un aforismo que subrayaría el aspecto bienaventurado y jubiloso que acompaña al goce. Sin embargo, al escribir de tal modo mi tentadora fórmula gnómica comenzaría a confundir el goce con su significación corriente, inespecífica, tan distinta de la que le adjudicamos al considerarlo un concepto central del psicoanálisis contemporáneo.

Por cierto que, tratándose de psicoanálisis, la siguiente fórmula que inevitablemente surge en nosotros se oye como muy parecida a la anterior:

***Im Anfang war Freud* (En el principio era Freud).**

Y, una vez pronunciada, hay que buscar el *Genuss*, el goce, en Freud, en un Freud para quien el goce nunca fue otra cosa que un vocablo de la lengua, que no hizo de él un concepto de su teoría.

La significación vulgar, la del diccionario, es una sombra de la que conviene distinguirse constantemente si se quiere precisar el vocablo como concepto psicoanalítico. En ese trabajo de discriminación uno nunca queda del todo conforme; las dos acepciones pasan siempre, imperceptiblemente, de la oposición a la vecindad. La vulgar convierte en sinónimos el goce y el placer. La psicoanalítica los enfrenta, y hace del goce ora un exceso intolerable del placer, ora una manifestación del cuerpo más próxima a la tensión extrema, al dolor y al sufrimiento. Y hay que optar: o la una o la otra.

Y heme aquí, dispuesto a eslabonar un discurso sobre el goce, una tarea imposible pues el goce, siendo del cuerpo y en el cuerpo, es del orden de lo inefable, a la vez que sólo por la palabra puede ser circunscrito, indicado. El goce es lo que se escurre del discurso, mas sin embargo ese objeto inefable es la sustancia misma de la que se habla a todo lo largo de un análisis y, trataré de mostrarlo, aquello de lo que habla siempre y desde siempre el discurso del psicoanálisis.

"*Goce*", en español, es un imperativo, una orden, una intimación que no podría confundirse con su precedente más arcaico en la lengua, el "*gozo*" que, por aquello de lo inefable, es imposible de decir como presente del indicativo de la primera persona del singular. Pues al decirlo se lo disuelve, como sucede con el impronunciable nombre de Dios.

"*Goce*" en español, *der Genuss* en alemán, *la jouissance* en francés. Jamás

enjoyment. Gozarán los traductores al inglés buscando en su lengua la palabra justa. Atendiendo a la imposibilidad de nombrarlo y al origen lacaniano del concepto, muchos optan simplemente por el uso del francés: *jouissance*. "*Goce*" y "*jouissance*", que deriva del verbo latino *gaudere* (alegrarse), (*sich freuen, Freude,* ¡Freud!) y que reserva algunas sorpresas en la lengua corriente cuando se desdobla en sus acepciones según la autoridad, según la Real Academia Española:

> *Gozar*: 1. Tener y poseer alguna cosa; como dignidad, mayorazgo o renta. // 2. Tener gusto, complacencia y alegría de alguna cosa. // 3. Conocer carnalmente a una mujer. // 4. Sentir placer, experimentar suaves y gratas emociones.

Es interesante que la dimensión objetiva de la primera acepción predomine sobre la dimensión subjetiva de la segunda y la cuarta, que el goce sea algo que se *tiene* más que algo que se *siente*. Y sorprende la tercera de las acepciones. No puede dudarse de lo involuntario del desenfado del académico al no excluir que sea "otra" mujer la que puede conocer carnalmente a "una" y tampoco puede dudarse de su pudor no exento de lacanismo en el uso del artículo indefinido "una" pues a las mujeres no puede accederse sino tratándolas una por una. El sexismo semántico imprime su sello inconfesado en esta acepción: gozar, sí, pero *de una mujer* en el conocimiento de la carne. Parecería que fuese inconcebible que se gozase *de un hombre*. Y, para ellas, sólo quedaría gozar "conociendo" a otra. No hay reciprocidad en el goce. Palabra de académico que el psicoanalista deberá pensar.

"Gozar", que deriva del latín *gaudere* y que tiene una herencia no reconocida en el muy castizo verbo "joder", un vocablo que tuvo que esperar a que el calendario marcase el año 1984 para que la Real Academia Española le diese cabida por primera vez en la trigésima edición de su diccionario y con una etimología que se antoja arbitraria pues lo hace descender del latín *futuere* (fornicar), del que indudablemente deriva la palabra francesa *foutre*. Un verbo que tuvo que esperar siglos para entrar en el diccionario hasta que finalmente lo consiguió aunque precedido por una advertencia insólita: "Voz muy malsonante"[1] (¿alguna relación, aunque sea por oposición, con la afirmación lacaniana sobre el psicoanálisis como una "ética del bien decir"?). De todos modos el verbo "joder" no tendría mucho de qué quejarse pues, una vez admitido, irrumpe cargado desde un principio con cuatro acepciones muy ligadas al *gaudere* latino y a sus derivados en romance: *gozar* y *jouir*. Esas

cuatro acepciones son, en síntesis, las siguientes: 1. Fornicar.[2] // 2. Molestar, estorbar. // 3. Arruinar, echar a perder // 4. Interjección que denota asombro o incredulidad.

Las vecindades semánticas de “gozar” y “joder” podrían llevarnos a agregar a ese par el verbo “jugar”, especialmente si consideramos la vecindad fonológica en francés entre *jouir* y *jouer*. No obstante, la investigación filológica nos enseña que palabras como “jugar” y “joya” no proceden del *gaudere* sino del *jocum*, que es una broma o una chanza, algo próximo al *Witz* freudiano, si nos colocamos en el plano del lenguaje y de sus artificios.

Podría pensarse también que este “jugar” da cuenta del “conjugar”, la operación gramatical que se realiza sobre el verbo, pero sólo para advertir al cabo que la “conjugación” no es juego sino subyugación, un someter a los verbos al tormento de un mismo yugo (*jugum* en latín). Jugar y conjugar que remitirían al célebre sentido antitético de las voces, ahora no primitivas, ahora derivadas, que interesaran en su momento al Freud paralingüista.

Valgan deslinde, semántica y etimología para introducir este vocablo “goce” que recibirá del psicoanálisis otro brío y otro brillo.

En psicoanálisis el goce entra atravesando el portón de su significación convencional. Así aparece, a veces en la escritura de Freud, a veces en el Lacan de los primeros tiempos, como sinónimo de una gran alegría, de placer extremo, de jubilo o de éxtasis.

Ocioso y pedestre sería hacer el relevamiento de las oportunidades en que Freud recurre a la palabra *Genuss*. Pero estaría bien recordar, independientemente de los vocablos usados, ciertos momentos capitales en que el goce, lacaniano ahora, es reconocido por Freud en el espacio de la clínica. Al respecto, no puede dejar de mencionarse la voluptuosa expresión que él advierte en el hombre de las ratas en el momento en que recuerda el relato de la tortura, un intenso placer que era desconocido por el paciente en el momento de llegar al colmo del horror evocativo. O el júbilo que Freud percibe en el rostro de su nietecito, cuando está empeñado en jugar con un objeto, el célebre carrete, de la misma manera en que el propio niño es jugado por la alternancia entre la presencia y la ausencia de la madre; juego del vaivén del ser que se reitera cuando hace entrar y salir su imagen del marco de un espejo. O el goce voluptuoso, infinito, que experimenta el presidente Schreber, también ante el espejo, al constatar la transformación paulatina de su cuerpo en un cuerpo femenino.

El vocablo “goce” aparece en la enseñanza de Lacan afectado también por el uso convencional; no podía ser de otra manera. Así fue hasta un momento que puede precisarse con rigor cronológico. Hasta entonces encontramos al goce como equivalente al júbilo y al júbilo encontrando su paradigma en el reconocimiento en el espejo de la imagen unificada de sí mismo, del *moi* (*aha Erlebnis*). Luego llega el goce en el advenimiento al símbolo (*fort-da*) que permite un primer nivel de autonomía frente a los apremios de la vida.

Referencia al goce que es errática en los primeros años de una enseñanza, la de Lacan, que se centra en torno del deseo: la relación del deseo con el deseo del Otro y del reconocimiento recíproco, dialéctico, intersubjetivo de los deseos. Un deseo que ha trascendido los marcos de la necesidad y que sólo puede hacerse reconocer alienándose en el significante, en el Otro como lugar del código y de la Ley.

No es que el deseo esté desnaturalizado por la alienación y por tener que expresarse como demanda por medio de la palabra; no es que el deseo caiga bajo el yugo del significante o que éste lo desvíe o lo trastorne, no, es que el deseo sólo llega a ser deseo por la mediación del orden simbólico que lo constituye como tal. La palabra es esa maldición redentora sin la cual no habría sujeto, ni deseo, ni mundo. Tal es el eje de la enseñanza de Lacan durante unos pocos años, hasta finales de la década de los cincuenta. Los conceptos clave en ese período son: deseo, alienación y significante. Su discurso gira en torno de las vicisitudes del deseo, la refracción de éste en la demanda articulada, el deseo de reconocimiento y el reconocimiento del deseo, el acceso a la realidad que pasa por la imposición al sujeto de las condiciones impuestas por el Otro (el mundo, el orden simbólico que induce efectos imaginarios, la regulación de la satisfacción de las necesidades y el ajuste de las condiciones de esa satisfacción). Son las consecuencias ineludibles de ver la práctica analítica como molinete de palabras y de reconocer la función de la palabra en el campo del lenguaje.

No fueron pocos los discípulos y los lectores de Lacan que se quedaron en esta apreciación menos pática que patética de los conceptos. No fueron muchos, si es que alguno, los que advirtieron la sacudida del árbol conceptual del psicoanálisis que tuvo lugar en aquel hoy ya muy lejano día en que Lacan anunció que la originalidad de la condición del deseo del hombre se implicaba en otra dimensión diferente, en otro polo contrapuesto al deseo, que es el goce.

De inmediato nada pareció notarse. Fue muy lentamente como se hizo

patente que el nuevo concepto replanteaba el estatuto del psicoanálisis y obligaba a practicar un segundo retorno a Freud, a colocarse mas allá de la dialéctica del deseo en la empresa de subversión del sujeto, tanto del sujeto de la ciencia como del de la filosofía.

Nada había de arbitrariedad en Lacan al promover sorpresivamente la noción del goce a un lugar central de la reflexión analítica contraponiéndolo al deseo, su "otro polo". Por eso es necesario que el concepto de goce tenga que deslindarse en una doble oposición, por un lado, con respecto al deseo, y por otro, con respecto a lo que parece ser su sinónimo, el placer. Definir el goce como concepto es distinguirlo en su valor diacrítico, diferencial, en esa doble articulación, con el placer y con el deseo.

¿Mas, de dónde *la jouissance*? ¿Por qué recurre Lacan al término de "goce" y hace de él un concepto nuclear? No lo extrae del diccionario de la lengua donde se confunde con el placer, no lo encuentra en la obra de Freud, donde se liga al júbilo y a la voluptuosidad, aun la masoquista. Hemos de admitir que *la jouissance* llega a Lacan por un camino inesperado, que es el del derecho. Lacan se nutre con la filosofía del derecho de Hegel; es allí donde aparece el *Genuss*, el goce, como algo que es "subjetivo", "particular", imposible de compartir, inaccesible al entendimiento y opuesto al deseo que resulta de un reconocimiento recíproco de dos conciencias y que es "objetivo", "universal", sujeto a legislación. La oposición entre goce y deseo, central en Lacan, tiene pues una raigambre hegeliana. Lacan lee a Freud con un cuchillo afilado en la piedra de Hegel.

No se ha insistido suficientemente sobre este punto aun cuando Lacan lo indicara con claridad en las primeras lecciones del Seminario XX. Esta importación conceptual desde la teoría del derecho (prohibiciones) y de la moral (deberes) podría desarrollarse largamente con profusión de citas. Me contentaré simplemente con remitir al lector a los apartados 36 al 39 de su *Propedéutica filosófica* de 1810.[3] Es entonces cuando el dialéctico toma partido contra el goce que es "accidental" y cuando se pronuncia en favor del olvido de uno mismo para orientarse hacia lo que él considera "esencial" de las obras humanas, aquello que remite e incumbe a los demás.

Desde este remoto origen se ve que la cuestión del *goce como particular* es a la vez una cuestión de ética. El psicoanálisis no puede ser indiferente ante esta oposición que enfrenta al cuerpo gozante con el deseo que pasa por la regulación del significante y de la ley. La filosofía y el derecho, en síntesis, el discurso del amo, privilegia la dimensión desiderativa. Hegel en el texto

citado puede sostener: “Si digo que una cosa también me gusta, o si me remito a mi goce, sólo expreso que la cosa vale así para mí. Con ello he suprimido la relación posible con otros, que se basa en el entendimiento”.

Goce que, en discurso del derecho remite a la noción de “usufructo”, del disfrute de la cosa en tanto que es un objeto de apropiación. El discurso jurídico oculta que la apropiación es una expropiación pues algo sólo es “mío” en tanto que hay otros para quienes lo “mío” es ajeno. Sólo puede gozarse legítimamente de aquello que se posee y para poseerlo plenamente es necesario que el otro renuncie a sus pretensiones sobre ese objeto. Aquí, de golpe, se encuentran y confluyen las teorías del derecho y del psicoanálisis. Desde un principio se plantea en ambas la cuestión fundamental de la primera propiedad de cada sujeto, su cuerpo, y las relaciones de este cuerpo con el cuerpo del otro tal como ellas están reglamentadas en un cierto discurso o vínculo social. Cuestión de la compra y la posesión del otro en el esclavismo, el feudalismo o el capitalismo, y también problemática psicoanalítica del objeto de la demanda, trátese tanto del objeto oral como del excrementicio. Lo central es el goce, el usufructo, la propiedad del objeto, la disputa en torno del goce del mismo y del goce mismo como objeto de litigio, la apropiación o expropiación del goce en la relación con el Otro. ¿Es mío mi cuerpo o está consagrado al goce del Otro, ese Otro del significante y de la ley que me despoja de esta propiedad que sólo puede ser mía cuando consigo arrancarla de la ambición y del capricho del Otro?

El derecho muestra en esto su esencia: la regulación de las restricciones impuestas al goce de los cuerpos. Es, dicho de otra manera, el contrato social. ¿Qué es lícito hacer y hasta dónde se puede llegar con el cuerpo propio y con el de los demás? Asunto, como se ve, de las barreras al goce. Licitud y licencias.

Pero no es sólo la teoría del derecho. También la medicina y lo que el psicoanálisis descubre en ella actúan como fuente de inspiración para la promoción lacaniana del concepto de goce. Fue el 5 de marzo de 1958 cuando, en su seminario dedicado a “Las formaciones del inconsciente”,[4] Lacan propuso la mencionada bipolaridad del goce y el deseo. Pero fue en una ocasión bastante posterior, en 1966, disertando sobre el tema de “Psicoanálisis y medicina”, cuando Lacan recordó la experiencia banal del médico obligado a constatar una y otra vez que bajo la apariencia de la demanda de curación se esconde a menudo un aferrarse a la enfermedad que derrota sin atenuantes a los instrumentos que la técnica pone en manos del

médico. Que el cuerpo no es únicamente la sustancia extensa preconizada por Descartes en oposición a la sustancia pensante sino que "está hecho para gozar, gozar de sí mismo".[5] Este goce —dice— es lo más evidente al mismo tiempo que lo más oculto en la relación que entablan el saber, la ciencia y la técnica con esa carne sufriente y hecha cuerpo que se pone en manos del médico para su manipulación. Allí está, a la vista de todos: el goce es la carta robada que el imbécil del prefecto de policía no puede encontrar en el cuerpo del paciente después de fotografiarlo, radiografiarlo, calibrarlo y diagramarlo hasta una escala molecular. El goce es lo viviente de una sustancia que se hace oír a través del desgarramiento de sí mismo y de la puesta en jaque al saber que pretende dominarla.

La medicina surge, hay que recordar la lección de Canguilhem,[6] como una reflexión acerca de la enfermedad y el sufrimiento doloroso de los cuerpos. La preocupación por la salud y por la fisiología son secundarias al interés por la patología. La medicina define su meta como el logro de un estado de bienestar, de adaptación y de equilibrio. No es difícil reconocer en ella el ideal freudiano inicial (médico, por cierto) del principio del placer, de la menor tensión, de la constancia y el equilibrio. La salud recibe de la medicina su clásica definición: "es el silencio de los órganos". Pero el silencio no es sino la ignorancia, la indiferencia del cuerpo y de sus partes ante el bullicio de la vida. "Gozar de buena salud" puede ser, así, una renuncia a la experiencia del goce en favor de las vivencias del placer, de lo que aleja y enajena al sujeto de la vida de su cuerpo como la propiedad de alguien, él mismo, que lo usufructúa. En la mencionada conferencia decía Lacan: "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. Indiscutiblemente, hay goce en el nivel en que comienza a aparecer el dolor, y sabemos que es sólo en ese nivel del dolor que puede experimentarse toda una dimensión del organismo que de otro modo permanece velada".

El "goce de una *buena* salud" puede ser lo contrario del goce del cuerpo como experiencia vivida del mismo. La medicina se ve así dividida entre las metas del placer y el goce, y, por lo común, asume sin crítica la demanda que se le formula: la de poner barreras al goce, desconociéndolo como dimensión corporal de la subjetividad. Se puede aludir a la pregunta acerca de esta relación entre medicina y goce y el vínculo que ese no querer saber del médico tiene con el discurso del amo o se puede eludirla. Prefiero aludir a ella: otros podrán tratarla minuciosamente.[7] No serán los primeros pero sí, tal

vez, los más atinados. Al terminar su conferencia de 1966 Lacan definía su ambición: la de continuar y mantener con vida propia el descubrimiento de Freud convirtiéndose él mismo en un "misionero del médico". Era destacando esta idea del goce del cuerpo ubicado "más allá del principio del placer" como Lacan asumía de modo radical su misión, contraria a la empresa universal de la productividad. El saber resiste a la noción del goce inherente a los cuerpos, una idea que sólo puede plantearse desde el "descubrimiento de Freud", *de* Freud en el sentido subjetivo del "de", lo que Freud descubrió, y también en el sentido objetivo, lo que Lacan descubrió al descubrir a Freud. Ese descubrimiento de Freud tiene un nombre inequívoco: el inconsciente. Cabe pues la pregunta: ¿por qué sólo a partir de la novedad aportada por Freud es que puede plantearse la articulación del goce y el cuerpo?

Para responderla hay que hacer un segundo "retorno a Freud".

2. EL GOCE EN FREUD

Pues… *Im Anfang war Freud.*

En el comienzo estaba Freud plegado al discurso oficial de la medicina, adherido a una concepción mecánica y fisiológica del sistema nervioso como un aparato reflejo que recibía y descargaba las excitaciones que le llegaban. El organismo tal como lo concibe el primer Freud está regulado por vías nerviosas aferentes y eferentes que aspiran a evitar la tensión y el dolor y a provocar estados de distensión, de apaciguamiento, de diferencia energética mínima, que se sienten subjetivamente como placer. Para ese Freud médico y neurólogo, escenario más que autor del descubrimiento del inconsciente, las neurosis eran estados mórbidos que sobrevenían tomando la forma del sufrimiento cuando el aparato no podía desembarazarse de los incrementos de energía que lo trastornaban. Recordemos esquemáticamente que él reconocía tres organizaciones diferentes:[8] un sistema φ, para recibir las excitaciones y dar cuenta de las modificaciones que se producían en el entorno; un sistema ψ, para equilibrar las cargas, para facilitar los caminos de descarga, para acotar y aforar las excitaciones, y un sistema ω, para registrar los sucesos como experiencia memorizada y ofrecer un acceso directo a la realidad.

En esta primera exposición metapsicológica, la de 1895, el *yo* forma parte del sistema ψ y ocupa un lugar decisivo en el proceso defensivo al servicio

del principio del displacer-placer. Con este aparato se presenta una primera versión del origen y funcionamiento del inconsciente.

El paciente de la neurosis, el "enfermo", es un niño que ha vivido pasivamente una seducción por parte de un adulto; la sexualidad aparece primero en el Otro. Ese niño ha registrado (en ω) esta irrupción de lo real sexual exterior. El recuerdo es una huella que no puede integrarse en el sistema de representaciones (o de "neuronas") que es el sistema del yo (ψ), porque su presencia provoca un aumento tensional que no encuentra vías para su descarga. En otras palabras, el recuerdo traumático es una suerte de cuerpo extraño al yo, que amenaza el sistema en su conjunto. Para el principio del placer, que pretende el equilibrio energético, este recuerdo es inasimilable, no cabe en la memoria y, por ese motivo, es separado del sistema reconocido de las representaciones. Es así como el recuerdo ha devenido traumatismo, a la vez herida y arma hiriente que no se puede tolerar; dolor y tortura de una memoria inconciliable con el yo. El aparato neuronal —o el sujeto, si se quiere arriesgar una premonición de lacanismo— se aparta horrorizado del recuerdo. Pero este distanciamiento, esta *represión*, lejos de hacer desaparecer la evocación del trauma, la eterniza: imposible de metabolizar y de digerir queda el recuerdo como un quiste incrustado en la estructura psíquica. Ya no se lo puede atenuar, ya no se lo puede esquivar con el razonamiento o con el olvido.

La paradoja es evidente: el principio del placer ha determinado el ostracismo y el exilio del recuerdo traumático. Para protegerse del displacer, el aparato ha decretado la ignorancia de esa presencia de un Otro lascivo y de su deseo que interviene sobre el cuerpo de un niño, objeto indefenso del que se abusa para gozar. Sin embargo, al escindirse como núcleo reprimido de representaciones inconciliables con el yo, este réprobo del psiquismo, metamorfoseado en memoria inconsciente, se conserva para siempre, se hace indestructible, atrae y liga con él las experiencias ulteriores y retorna, martillante, una y otra vez, en las que luego se llamarán "formaciones del inconsciente" de las cuales es el síntoma la más estrepitosa. Lacan insistirá en señalar que lo reprimido no existe más que por su retorno y que la represión es lo mismo que el retorno de lo reprimido. El principio económico del placer ha engendrado la persistencia onerosa y antieconómica de lo intolerable que vuelve y que lastima. El sujeto, el del inconsciente, se experimenta a sí mismo en la tortura de esta memoria recurrente que lo pone en escena como objeto de la lascivia del Otro.

El yo ha producido el efecto paradójico de aprisionar al enemigo peligroso, el desencadenante de reacciones imprevisibles si se lo deja en libertad. Para conservarlo en la cárcel debe vivir defendiéndose de su posible fuga, de una fuga que no deja de realizarse en cuanto se debilitan sus defensas. Queda sometido a su sometido, esclavo de su esclavizado. Ahora el agente traumatizante no es ya el Otro sino el recuerdo de la seducción que ataca —y siempre— desde adentro, desde su prisión. No hay escape posible. El sistema ha generado aquello de lo que en adelante tendrá que defenderse. Lo externo devino lo mas íntimo, un interior inaccesible y amenazante.

Esta primera teoría de la etiología de las neurosis es el suelo natal del que el psicoanálisis nunca acabará de desprenderse. La teoría del goce allí incluida.

La seducción. El cuerpo del niño es la cosa indefensa presta al abuso. El objeto reclamado por y para el Otro. La seducción se hace presente con los primeros cuidados, con los modos en que se administra la satisfacción de las necesidades, con la regulación y la supeditación del cuerpo del niño a las exigencias y a los deseos inconscientes del Otro. Hay una razón de la que no puede haber razón, un enigma irresoluble. ¿Quién podría definir el lugar que el niño ocupa como objeto en el fantasma del Otro, en especial el Otro materno, que es el sujeto? ¿Quién podría saber lo que él mismo y desde que nace representa en el deseo del Otro? La se-ducción vectoriza y atrae y enajena el deseo del niño hacia el deseo de ese Otro que llama hacia sí (se-duce) a la vez que implanta defensas y emite prohibiciones que constituyen y rodean con alambradas de púas al objeto de un goce eventual. Desear es desear lo prohibido. La seducción originaria, esencial, no anecdótica, localiza el goce en el cuerpo y, a la vez, lo prepara para su inmediata reprobación. El goce llega así a ser inaceptable, intolerable, inarticulable, indecible. En otras palabras: queda sometido a la castración. Se hace así sexual a la sexualidad y se la canaliza por las vías que Freud bautizó con el nombre de cierto rey de Tebas de suerte tan infausta como su memoria.

Parecía que seguíamos en el camino de Freud pero, sin apartarnos de sus formulaciones, lo hemos desviado en lo que hace a las consecuencias. El aparato psíquico que hemos reseñado no está gobernado por un principio soberano, el del displacer-placer, sino por dos principios contrapuestos. Para decirlo de modo esquemático: de un lado, el clásico principio del placer, regulador y *homeostático* (si nos atrevemos a usar una palabra que Freud nunca usó si es que llegó a conocerla); del otro lado, un principio que está

más allá, llamémosle por ahora del goce, goce del cuerpo, que comanda un retorno incesante de excitaciones indomables, una fuerza constante que desequilibra, que sexualiza, que hace del sujeto un deseante y no una máquina refleja. ¿No es lícito figurar así, goce mediante, al Aqueronte del indeleble epígrafe de la *Traumedutung*,[9] la zarza ardiente donde moran las sombras irredentas que perturban por siempre el dormir de los vivientes. *Flectere si nequeo superas, Acheronte movebo.*

La carne del *infans* es desde un principio un objeto para el goce, el deseo y el fantasma del Otro. Él deberá llegar a representarse su lugar en el Otro, esto es, deberá constituirse como sujeto pasando, de modo ineluctable, por los significantes que proceden de ese Otro seductor y gozante y, a la vez, interdictor del goce. El goce queda de este modo confinado, por esa intervención de la palabra, en un cuerpo silenciado, el cuerpo de las pulsiones y de la búsqueda compulsiva de un reencuentro siempre fallido con el objeto. Hablo del *Wunsch* freudiano, efecto de la experiencia de satisfacción. Hablo del deseo inconsciente y de su sujeto.

El sujeto, el que Lacan introduce en el psicoanálisis por haberlo oído hablar en él, se produce entonces como función de articulación, de bisagra, entre dos Otros, el Otro del sistema significante, del lenguaje y de la Ley, por un lado, y el Otro que es el cuerpo gozante, incapaz de encontrar un lugar en los intercambios simbólicos, apareciendo entre líneas de texto, supuesto.

La teoría traumática del primer Freud es la puesta en escena de este exceso de excitación y carga, de este goce imposible de manejar que se presenta rebasando el sistema amortiguador de las representaciones (Freud), de los significantes (Lacan), que son el lugar del Otro. El goce: inefable e ilegal; traumático. Un exceso (*trop-matisme*, C. Soler) que es un hoyo (*trou-matisme*) en lo simbólico, según la expresión de Lacan.[10] Ese hoyo marca el lugar de lo real insoportable. De este modo llega el goce a ser lo exterior, lo Otro, dentro de uno mismo, recordatorio del Uno resignado para entrar en el mundo de los intercambios y la reciprocidad. Un *topos* inaccesible para el sujeto que lo alberga y que, por la razón ajena, la del Otro exterior interiorizado, debe ser cautelosamente exiliado. Esa posición de *exterioridad interior*, tan emparentada con lo que Freud llamó *Eso* (*Es*), el Ello, es trabajada topológicamente por Lacan cuando habla de *extimidad*.[11] Es, sin lugar a dudas, el oscuro núcleo de nuestro ser (*Kern unseres Wesen*). No es en él cuestión de palabras, no se trata del inconsciente. Pero tampoco es ajeno

al lenguaje pues es del lenguaje que resulta excluido y es sólo por el lenguaje que podemos cernirlo. No; no es palabra, es letra, escritura por descifrar. El desciframiento del goce requerirá un capítulo especial, el cuarto.

Al reseñar su seminario sobre *La lógica del fantasma* en 1967 Lacan[12] llegó a decir de este goce, núcleo de nuestro ser, que "es la única óntica admisible (*avouable*: confesable) para nosotros". La sub-stancia del análisis. Pero el goce no puede ser abordado sino a partir de su pérdida, de la erosión del goce producida en el cuerpo por lo que viene desde el Otro y que deja en él sus marcas. El Otro no corresponde a ninguna subjetividad sino a las cicatrices dejadas en la piel y en las mucosas, pedúnculos que se enchufan en los orificios, ulceración y usura, escarificación y descaro, lastimadura y lástima, penetración y castración. (Todo esto no es sino paráfrasis.)

El trauma freudiano explicaba las psiconeurosis de defensa; ahora podemos decir que tal defensa es defensa frente a un ascenso en el goce, que la defensa es neutralización de un recuerdo vivido de modo placentero o de modo displacentero. Si la experiencia fue de placer, las defensas y los controles deben erigirse en el sujeto mismo: la configuración sintomática, centrada en la formación reactiva, será la de la neurosis obsesiva, la de alguien que se distancia de su propio goce. Si la experiencia fue displacentera, según Freud, el peligro será representado como proviniendo del Otro seductor; las defensas serán las del asco y la conversión somática propias de la histeria frente a un goce supuesto en el Otro. Los dos modos de relación con el deseo del Otro que caracterizan, distinguen y oponen a la neurosis obsesiva y a la histeria son, así, modos de separación. El sujeto se extraña del goce que resulta desplazado y reubicado en el cuerpo como síntoma.

Con el establecimiento de la neurosis, eso (Ello), el cuerpo, habla; el goce desterrado vuelve por sus fueros, demanda un interlocutor, se dirige a un saber que falta para que sus inscripciones puedan ser descifradas por el único desfiladero posible, la palabra. Ésa es la doctrina freudiana del síntoma. La fórmula consagrada y reiterada varias veces por Freud para definir el síntoma es "satisfacción sexual sustitutiva".

La teoría de la cura psicoanalítica está fundada desde un principio en la posibilidad de habilitar el camino de la palabra a este goce sexual, encapsulado y secuestrado, no disponible para el sujeto. En Freud, también en Lacan al principio, el objetivo es la inclusión de lo reprimido en el contexto de un discurso amplio y coherente. La práctica del análisis debería

permitir la inclusión del goce en la historia del sujeto integrándolo a un saber que puede llegar a ser el saber de alguien, presto a dotarse de *sentido*, presto, por eso mismo, al equívoco y a lo inconmensurable. *Wo Es war soll Ich werden.* Imposible decirlo con mayor economía.

Esta posición del síntoma como goce encapsulado es paradigmática y vale para todas las formaciones del inconsciente. El inconsciente mismo consiste en —y no es otra cosa que— la actividad de los procesos primarios encargados de operar un primer desciframiento, una transposición, una *Entstellung* de los movimientos pulsionales hasta figurarlos como cumplimientos del deseo. La condensación y el desplazamiento, operaciones ejercidas sobre una sustancia significante, son pasajes de esa escritura primigenia a la palabra, son procesos de transformación del goce en decir, del goce del cuerpo en decir en torno de ese goce. Los procesos primarios ejecutan un contrabando del goce. El goce, por tener que decirlo, es evocado, fallado, desplazado al campo de lo perdido, al otro polo: el del deseo.

Pero el inconsciente existe sólo en la medida en que se lo escuche. Sólo si lo que se dice encuentra un buen entendedor, uno que no lo ahogue en la marejada del sentido, alguien que rescate su condición enigmática y habilite un posible gozar del desciframiento. Así, el inconsciente depende de la formación del analista. El goce, supuesto previo, será el efecto y el producto de la acción interpretativa que produce la buena suerte, la feliz enhorabuena de un saber gayo.

Toda la teoría freudiana sobre los sueños y su interpretación es revolcada por Lacan a partir de sus conferencias por radio de junio de 1970,[13] donde los procesos del inconsciente son puestos en relación con el goce. Y luego, poco después, en el Seminario 20,[14] precisará su planteo al establecer que, si bien el inconsciente está estructurado como un lenguaje, no es menos claro que el inconsciente depende del goce y es un aparato que sirve a la conversión del goce en discurso. No creo que sea injusto buscar allí el sentido del apotegma freudiano clásico: “el sueño es el cumplimiento de un deseo”. El cumplimiento del deseo (*Erfüllung*) es su llenado, por lo tanto, su desaparición como deseo, como falta en ser, como escisión en el sujeto. Por eso puede decirse que el sueño es alucinación del goce y también defensa frente a éste (en resumen, formación de compromiso) pues topa con lo imposible de representar y de decir. Es sabido que el proceso de interpretación del sueño encuentra un límite en el contacto con la satisfacción desnuda del deseo que él debe figurar; ése es el momento del despertar y de

la angustia. La angustia es el afecto que se interpone entre el deseo y el goce, entre el sujeto y la Cosa.

Es sabido que la interpretación del sueño conduce a un enigma no interpretable; el punto donde el sueño arraiga en lo no cognoscible, en un inaccesible lugar para siempre en sombras. Freud[15] reconoce y bautiza este punto con el nombre de "ombligo" del sueño; él es, vale generalizar, el ombligo de todas las formaciones del inconsciente. Todas ellas pueden comprenderse como eflorescencias, como hongos que se elevan desde un micelio que está más allá de las posibilidades del decir: S (Ⱥ). Faltan las palabras para simbolizar esto que por las palabras mismas llega a producirse como lo imposible, lo real, el goce.

No sería empeño vano el de releer a la luz de esta clave toda *La interpretación de los sueños*, mostrando la relación que hay entre la *Entstellung* (distorsión) operada por el trabajo del sueño como primer desciframiento del goce y el trabajo interpretativo del analista. Por ese camino se desembocaría en el capítulo 7 y se descubriría en la concepción del aparato psíquico la maquinaria que convierte el goce en un discurso que lo evoca y que es la única vía que permite abordarlo. Razón por la cual el sueño es el camino real que conduce… a lo imposible, a ese imposible descifrado y hecho irreconocible por el trabajo del inconsciente.

El inconsciente en su telar, urdiendo los sueños, permite seguir durmiendo. Es el guardián del reposo. Si el sueño es formación de compromiso al servicio del principio del placer, lo es por su naturaleza bifronte. Descifra el goce, lo palabrea, vigilando a la vez que su montante no rebase ciertos límites de seguridad, tratando de colocar el flujo de las representaciones oníricas en el centro de ese "ladrillo de seguridad" por donde deben volar los aviones para evitar la perturbación del encuentro con otros objetos voladores. Puede recordarse que el primer Lacan (en la conferencia del 6 de julio de 1953 sobre lo imaginario, lo real y lo simbólico), mientras preparaba su discurso de Roma, sostenía que la lectura de "*La interpretacion de los sueños*" mostraba que soñar era imaginarizar el símbolo mientras que interpretar el sueño era simbolizar la imagen. Y ello bien pudiera ser así pero al precio de desatender el resto, el significante de *lo indecible* con que se tropieza al querer simbolizar la imagen [S (Ⱥ)] y el de *lo irrepresentable* cuando se trata de imaginarizar el símbolo. ¿Qué quedaría afuera? Lo no especular, el objeto @* que, como causa del deseo (*plus*-de-goce), es precisamente el micelio sobre el cual se eleva el hongo del sueño

como discurso y también el discurso como sueño, asiento y soporte de un primer desciframiento del goce. Así entendemos, con Lacan, la micótica metáfora de Freud. El sueño, champiñón del goce.

¿Desplazamiento? Sí; desplazar, transponer. Ése es el trabajo del inconsciente. Un maldito (*sacré*) desplazamiento. ¿Y el de Lacan? *Entstellung*, reflexión de Freud a partir del goce. Segundo retorno. También nosotros tendremos que retornar.

La *Psicopatología de la vida cotidiana*[16] ilustra, tomando el discurso como un sueño, la presencia de este ciframiento y desciframiento del goce. El sujeto trastornado, subvertido por la emergencia de un saber inesperado (*lapsus*) o por la falta de un significante que trae asociaciones perturbadoras (olvido de nombres propios, el inolvidable Signorelli) o por una acción que falla a la hipocresía del yo. El sujeto queda descolocado y avergonzado. La tensión (*uneasiness*) del cuerpo confiesa el goce que se escapó por los resquicios de la función intencional de la palabra que consistía en mantenerlo escindido y desconocido. El sujeto del lapsus es el sujeto "embarazado" que manifiesta su embarazo al no saber ya quién es él mismo porque el Otro éxtimo se ha expresado. La verdad atrapa a la mentira en la equivocación y el yo se revela en ese momento como función de desconocimiento, de protección frente al exceso. La palabra, normalmente, tiene la misión de impedir que esas fugas (cotidianas y psico-patológicas) se repitan. Misión imposible.

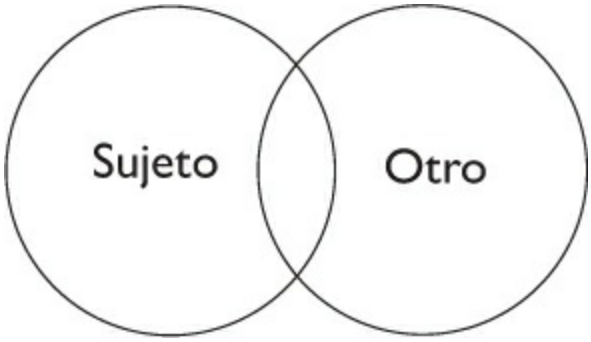
Se sabe que Freud trabajaba en 1905 sobre dos mesas. En una escribía *El chiste y su relación con el inconsciente*;[17] en la otra, los *Tres ensayos de teoría sexual*.[18] ¿Quién ha señalado que las dos obras hacen una? Los freudólogos se preocupan aun por descubrir cuál de las dos se terminó o se publicó primero sin advertir la hermandad solidaria entre los dos postigos, dos postigos que son el cuerpo de lo simbólico y lo simbólico del cuerpo. El chiste y la sexualidad, el anudamiento de la palabra y el goce, se revelan en uno y otro texto. Del lado del *Witz*, el afecto, la alegría, la explosión jocunda de la carcajada, la excitación del recuerdo del chiste escuchado o relatado, la risa como objeto de intercambio, la demanda que va implícita al relatar un chiste: "Dame tu risa", la sacudida corporal que es provocada por la salida insólita y sorpresiva de una palabra extraña al discurso. Todas son expresiones de una sexualidad que se desliza y patina en el pavimento del significante. El cuerpo es un efecto hecho en la carne por la palabra que lo

habita; es el cuerpo constituido por los intercambios y por las respuestas recíprocas a las demandas. La sexualidad —es la tesis de 1905— tiene una genealogía y esa genealogía es la de la dialéctica de la demanda y el deseo entre el sujeto y el Otro. El sujeto es esa función de articulación entre el cuerpo y el Otro, el cuerpo como Otro y el Otro como cuerpo. El afecto es un efecto de la incorporación de la estructura y de la incorporación del sujeto a la estructura. Ése es el chiste.

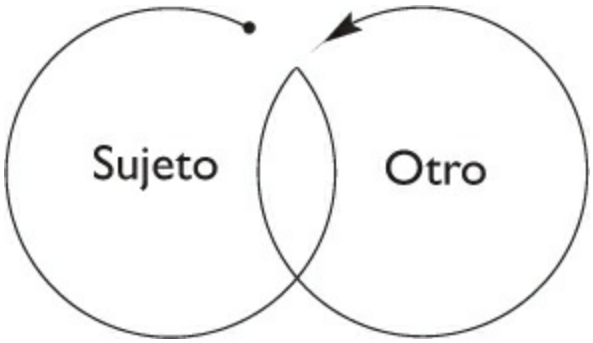
Que la palabra tome cuerpo, que el cuerpo tome la palabra. El goce se descifra en la risa que está más allá del sentido. Si la explicación mata al chiste es porque lo traslada desde el sinsentido, donde se lo goza, al sentido, donde su existencia es ya de placer. El goce desconcierta, el placer con-cierta, calma. Toca a los psicoanalistas sacar la lección y decidir adónde apuntarán con su intervención: ¿al sentido que hace placer o al goce que revela el ser?

La sexualidad ¿endógena o exógena? La pulsión ¿un hecho natural o un efecto de los intercambios? El goce ¿emanando del sujeto o del Otro?

Las topologías bilaterales, diádicas, opositivas, no pueden sino extraviar. El imperio de la banda de Moebius y su desconcertante continuidad es aquí absoluto. La sexualidad no afecta al cuerpo desde dentro de él mismo o desde el afuera del goce perverso del Otro, sino que es el litoral de unión-desunión del sujeto y del Otro. Si se pudiesen dibujar el sujeto y el Otro como dos círculos eulerianos, habría que tener el cuidado de no hacerlo con dos trazos cerrados sobre sí mismos,



sino con un trazo tan continuo como el del borde mismo de la banda de Moebius:



donde la mínima discontinuidad impuesta al arranque del vector no es más que un artificio necesario a la representación intuitiva, ya que ninguna discontinuidad puede marcarse en lo real entre una y Otra sexualidad. La sexualidad, la pulsión, el goce. Del Uno y del Otro. De un afuera que es adentro y de un adentro que está afuera.

El principio del placer revela así su esencia. Es el modo de contener y refrenar, por medio de una instancia interpuesta —el yo—, el goce. Su operación no depende de la Ley. Es una barrera que Lacan llama "casi natural".[19] Su funcionamiento es comparable al de los fusibles en la instalación eléctrica. La Ley, Ley aquí con mayúsculas, se agrega secundariamente y hace de esta tacha casi natural un sujeto tachado. El placer es un dispositivo *built-in*, incorporado desde el principio, una función del orden vital, incoherente pero ineludible. A él se agregará, en un momento lógicamente posterior, una prohibición externa, más allá de toda impugnación: es la Ley. Lacan escribe "ley del placer" y "Ley del deseo". Es de hacer notar el uso de las minúsculas y las mayúsculas que remiten al orden de la naturaleza unas y al registro simbólico las otras. La ley del placer es el fundamento, orgánico diríamos, de la Ley.

El goce está prohibido al que habla como tal. La Ley es fundada por esta prohibición; es Otra, una segunda, interdicción. Es la que Freud encuentra cuando debe reconocer en su teoría y en la clínica el carácter decisivo, irreductible y heteróclito del complejo de castración. Es la prohibición del goce que conlleva una marca y un sacrificio: el que recae sobre el falo que es, a la vez, el símbolo de esa prohibición. La Ley hace entrar, así, a la ley del placer en el orden simbólico. La Ley del deseo.

Todo este adelanto con respecto a la teoría lacaniana del goce viene a cuento aquí, en medio de este repaso de la obra de Freud en la perspectiva de un segundo retorno a ella para resignificarla en torno del concepto de goce, en la medida en que, como es sabido, el complejo de castración es el punto

culminante de la teoría de la sexualidad en la obra de Freud. En efecto, los tres ensayos de 1905 no culminan sino en 1923 con el artículo "La organización genital infantil"[20] que preanuncia los decisivos agregados que hizo en la edición de 1924 a los tres ensayos, a la reescritura de la psicopatología psicoanalítica en 1926 con *Inhibición, síntoma y angustia* y a la nueva teoría de las perversiones, auténtico final de los *Tres ensayos de teoría sexual*, que es el artículo "Fetichismo"[21] de 1927.

Habrá oportunidad de volver sobre la relación entre goce y castración. Podría decirse que tal es la oposición fundamental en la clínica lacaniana a la vez que el eje sobre el que se articula la dirección de la cura analítica. Lo interesante, por el momento, es indicar cómo la teoría freudiana de la sexualidad debe entenderse a partir del complejo de castración. E ir adelantando, desde ya, esta relación de las dos leyes: la ley del placer y la Ley de la castración o del deseo. La segunda es la que se encarna —se incorpora mejor que se encarna— en el sujeto a través de lo que Freud descubrió antes que el complejo de castración, esto es, el complejo de Edipo. Se incorpora puesto que hace de la carne cuerpo, desaloja el goce de esa carne, lo tacha, lo prohíbe, lo desplaza, lo promete. El sujeto debe renunciar al goce a cambio de una promesa de otro goce que es el propio de los sujetos de la Ley. Por las vías —ambas señaladas por Freud, ambas impugnadas justicieramente por Lacan— de la angustia de castración masculina y de la envidia femenina del pene, el sujeto se ve llevado, primero, a la localización del goce en un lugar del cuerpo y, segundo, a la prohibición del acceso a ese goce localizado si no pasa antes por el campo de la demanda dirigida al Otro, al Otro sexo, en el amor. El goce originario, goce de la Cosa, goce anterior a la Ley, es un goce interdicto, maldito, que deberá ser declinado y sustituido por una promesa de goce fálico que es consecutiva a la aceptación de la castración. "Sólo te es lícito procurar aquello que has perdido".

El goce fálico es posible a partir de la inclusión del sujeto como súbdito de la Ley en el registro simbólico, como sujeto de la palabra que está sometido a las leyes del lenguaje. El goce sexual se hace así goce permitido por las vías de lo simbólico.

El freudiano complejo de Edipo encuentra así su lugar como bisagra de articulación entre dos goces diferentes.

La Ley, que separa del goce de la madre y pone al nombre-del-Padre en ese lugar, ordena desear; el deseo encuentra su posibilidad de realización a

través del sesgo del amor —que será un tema para tratar en la perspectiva del goce (capítulo 8)—, del amor como sentimiento encargado de suplir la inexistencia de la relación sexual y de reaportar el goce al que se debió renunciar.

En la obra de Freud, los *Tres ensayos de teoría sexual* encuentran su continuación lógica en los trabajos sobre la psicología de la vida amorosa,[22] tres también, y en ese texto capital sobre el amor que, de modo en apariencia paradójico, se llama "Introducción del narcisismo".[23]

Es como clínico de la historia amorosa de sus sujetos que Freud encuentra las tendencias disociativas en la vida sexual de los hombres, esas tendencias que los llevan a bifurcar en sí mismos la ternura y la sensualidad y a escindir el objeto amoroso entre la madre y la prostituta, asegurando así su insatisfacción y huyendo sin parar de la una a la otra. De allí que, ya en 1913, Freud enunciase en su texto "Sobre la degradación de la vida erótica" (*op. cit.*) que hay algo implícito en la pulsión sexual misma que conspira contra su total satisfacción. Finalmente, en su tercer artículo sobre la vida amorosa, "El tabú de la virginidad" (*id.*), Freud llega a distinguir en la vida sexual el carácter inhibidor del goce que tiene el fantasma del goce del Otro, de las mujeres en este caso, y planteará con nitidez que los deseos se engendran recíprocamente (aunque la fórmula de que el deseo es el deseo del Otro no sea suya), mientras que los goces del uno y del otro (sexo) se instauran en un plano de oposición y concurrencia.

La vida amorosa no es, pues, en ningún momento de la obra de Freud, una promesa de bienaventuranza y de complementariedad. Esto resulta claro como el día cuando se lee la mencionada "Introducción del narcisismo". A través del amor el sujeto intenta recuperar el estado de absoluta felicidad de que supuestamente disponía cuando era *His Majesty, the Baby* y era comisionado para suplir lo que faltaba en el Otro. Primer tiempo del edipo, más bien identificación con el falo que "narcisismo originario" como allí se le llama. "Debe (el bebé) cumplir los sueños, los irrealizados deseos de sus padres".[24] Para ello cuenta con el amor hacia sí mismo, reflejo del amor que le dispensa el Otro. La investidura sin límites que recibe su propia imagen especular será modelo, yo ideal, que habrá de perderse y que se buscará recuperar a través de la obediencia a los dictados del Otro, constituyéndose así el ideal del yo. El amor del yo idealizado pasa por la relación amorosa con un otro que se elige siempre según el modelo narcisístico. La otra, la llamada

elección de objeto por apuntalamiento o anaclítica, no es sino una variación de la elección narcisística en tanto que las figuras de la predilección amorosa, la madre nutricia y el padre protector, no son sino los sustentos necesarios para ese yo del narcisismo. Las otras cuatro formas de elección del objeto del amor (que no es, por cierto, el objeto del deseo) que Freud distingue son, clara y confesadamente, narcisistas. Del goce al deseo, del deseo al amor, y el amor, por su parte, recayendo sobre un objeto al que se desplaza la imagen de sí mismo. No; no hay nada que hacer, la relación sexual no existe.

Pero el yo es, desde el principio de la obra de Freud, desde el *Proyecto* (*Entwurf*) de 1895, una instancia de protección y de desviación de las cargas de tensión para hacerlas inocuas y así limitar la tensión sexual, es decir, el goce, que se despierta en el organismo cuando se orienta hacia la experiencia originaria y mítica de la satisfacción. La función del yo es regulada por el principio del placer, tiende a la igualación de las cargas, a la homeostasis, a la evitación del displacer, al menor esfuerzo. Su objetivo es el de servir económicamente al organismo como un todo y lo cumple poniendo límites a la tensión que en el propio organismo se engendra. El goce, para Lacan, es lo que no sirve para nada. En Freud, no sólo no sirve sino que amenaza y contraría el principio del displacer-placer. El modelo freudiano del goce es el que encontramos, me parece, volviendo a los *Tres ensayos de teoría sexual*, en el *Vorlust*, en el "placer preliminar" que Freud opone al placer final de la descarga orgásmica. De ese placer previo, que emana de las zonas erógenas, dice[25] que es un efecto que carece de fin y en nada contribuye (antes de la pubertad) a la prosecución del proceso sexual. Por eso Freud distinguía la excitación sexual de la satisfacción sexual que suprime toda tensión y sirve, a modo de "pequeña muerte", como anticipación de lo que después será "principio de Nirvana", el estado refractario a toda nueva incitación. No en vano, el apartado que dedica al tema del placer preliminar se titula "El *problema* de la excitación sexual" [el destacado es mío]. Este "problema" (¿para quién?) es la prefiguración más clara del concepto de goce de Lacan que se perfila en Freud antes de las concepciones subversivas de 1920, formuladas en *Más allá del principio del placer*.

Es harto sabido el equívoco que se erigió sobre las tesis freudianas que promovían la sexualidad a un lugar central en la constitución y en la arquitectura del sujeto. Se pretendieron fundar sobre Freud construcciones de aspecto teórico que preconizaban la "liberación" de la sexualidad confundiendo el orgasmo con la salud mental y hasta con la felicidad. Se hizo

del psicoanálisis un nuevo evangelio de la normalización genital. Se dejó de lado lo que cualquiera podía advertir en la obra de Freud: lo escaso y lo relativo y lo ambiguo y lo poco alentador de cuanto él escribió acerca de la cópula y del orgasmo y el escepticismo con el que siempre miró al amor como camino hacia la dicha. Ahora podemos entenderlo a la luz de la teoría del goce pues el placer aparece en relación con el goce como un cortocircuito, como un corte brusco que pone límites a un cuerpo que se experimenta como tal. Es el placer de la llamada "satisfacción sexual" que interrumpe el ascenso tensional —su modelo es la emisión seminal en el orgasmo masculino— y que aporta, con la descarga, la decepción.

O sea que el psicoanálisis, con Freud y con Lacan, se ubica como una corriente contraria a las ilusiones que permitirían soñar con la superación de la escisión subjetiva por medio del encuentro amoroso, ese encuentro que, en lo físico y en lo espiritual, suturaría al sujeto con el objeto, al exiliado con su patria, al deseante con la Cosa. Sobre este hecho fatalmente constatado en la experiencia del análisis se funda el escandaloso apotegma lacaniano: "la relación sexual no existe", pues no existe como *rapport*, como relación que se establece en la lógica, y no existe tampoco como reaporte de lo que cada uno perdió al entrar en la vida por efecto de la sección, de la sexión, de la resección del goce que se llama castración.

3. RETORNO A LOS PRINCIPIOS FREUDIANOS

Volvamos al principio. A los *Amfangen* del psicoanálisis, al inédito y ya citado *Proyecto* de 1895,[26] fundamento irrenunciado e irrenunciable de todas las construcciones metapsicológicas posteriores.

Volver al principio es retornar a ese comienzo mítico y absoluto en la experiencia de satisfacción que es el *fiat lux* de la existencia. Antes era el caos, tan absoluto que ni caos había, lo innominado e irrepresentable, la nada en el oscuro claustro materno donde no había quien pudiese presumir que allí algo se encontraba o algo faltaba.

El punto de partida del sujeto, el parto del psiquismo, es concebido entonces como la vivencia del desamparo absoluto de un organismo inerme frente a la necesidad, incapaz de aliviarla y de calmar la excitación interna sin la producción de una alteración exterior que aporte el objeto de la satisfacción y permita la acción específica y apaciguadora. La incapacidad del organismo

para sobrevivir por su cuenta lo consagra a la muerte. Sólo el Otro podrá salvarlo y de ello derivará "su oscura autoridad". Se vive bajo la premisa de que alguien, "un individuo experimentado, advertirá el estado del niño". Para ello es menester que ese Otro esté disponible y que su atención sea alertada por el berreo, por el grito que "cobra así la función secundaria, importante en extremo, del entendimiento (o comunicación), y el inicial desvalimiento del ser humano es la fuente primordial de todos los motivos morales".[27]

La acción del prójimo auxiliador permite la vivencia de satisfacción que, en la perspectiva del organismo, hace posible la supervivencia y, en la perspectiva de la vida anímica, se marca con la impronta de un norte invariable para la brújula del deseo. El deseo (*Wunsch*) es el movimiento subjetivo de reanimación constante del recuerdo de esta vivencia fundamental. Todas sus aventuras y desventuras ulteriores serán comparadas con el presunto Paraíso de la experiencia de satisfacción que no es más que una invención retroactiva. Tras exponer, en tercera persona, su elucubración sobre la vivencia de satisfacción, Freud salta a la primera persona del singular. Cito: "Yo no dudo de que esta animación del deseo ha de producir inicialmente el mismo efecto que la percepción, a saber, una *alucinación*. Si a raíz de ella se introduce la acción reflectoria, es infaltable el desengaño".[28]

Vivencia de satisfacción-deseo-reanimación del pasado como alucinación-comparación de lo que hay con lo que hubo ("acción reflectoria") desengaño. Infaltable. Lo que no falta es la falta al comparar lo que tenemos con la experiencia mítica, mágica, fantástica, paradisíaca, perfecta, de lo que tuvimos y perdimos. Lo que no puede faltar es el desengaño. Esto es lo que hay en el comienzo. Del psiquismo. Del psicoanálisis.

Así sucede. Las percepciones de las cosas no armonizan con el recuerdo fundamental. No del todo; "sólo en parte". Una parte del complejo de representaciones, un "ingrediente", permanece idéntico, mientras que un segundo ingrediente varía. El objeto de la percepción se descompone: satisface el deseo y no lo satisface. "Después el lenguaje creará para esta descomposición el término *juicio*".[29] Así, el ingrediente constante será nombrado como *la cosa del mundo* (*das Ding*) y el elemento inconstante será su actividad o propiedad, "su predicado".

No sólo las motivaciones morales sino que el pensamiento todo, "el juzgar", surgen de esta marca decisiva del Otro en el futuro sujeto, de esta representación inicial de la Cosa que condena al ser a vivir en el desengaño.

Y no podría haber desengaño si no hay, antes, el engaño.

Sólo hay, para el ser en el mundo, desemejanzas, disparidades, desencuentros, desvíos, dis-cursos. La coincidencia de lo esperado con lo encontrado pone término al acto de pensar; el organismo se descarga, se vacía. La discordancia, por el contrario, proporciona el envión para el trabajo de pensar. Para *discernir*, en la percepción presente, la distancia respecto de la representación de *das Ding*, ausente. Si se produce un afortunado encuentro con el objeto, no queda ocasión alguna para el acto de pensar. Son los sectores en disidencia los que "*despiertan el interés*".[30]

Se vive por el Otro, por el prójimo, por el *Nebenmensch*. Pero éste no es sólo el salvador. Es, a la vez, "el único poder auxiliador y el primer objeto hostil. Sobre el prójimo, entonces, aprende el ser humano a discernir… Y así el complejo del prójimo se escinde en dos componentes, uno de los cuales se impone por una ensambladura constante, se mantiene reunido como una *Ding* (Cosa) mientras que el otro (componente) es comprendido por un trabajo mnémico… y da origen, por el camino juicioso del establecimiento de diferencias, a la representación del cuerpo propio".

Tal vez quepa que pida disculpas por este repaso del primer Freud que nadie me pidió. Y que me disculpe diciendo que nada de lo aquí escrito responde a la solicitud de nadie y que tan sólo pretendo ubicar al lector en los orígenes de *das Ding*, de la Cosa freudiana, para que podamos adentrarnos en los vericuetos del goce lacaniano. O que siga con el desarrollo. Será mejor.

En el principio… *Im Anfang war das Ding*, pero cuando está la Cosa no hay sujeto que pueda juzgar sobre ella. Después de perdida la Cosa (y el goce está del lado de la Cosa, así como el deseo está del lado del Otro),[31] después de establecida una disparidad insalvable con el objeto, puede llegar a haber un sujeto. En la huella, en la estela de la Cosa. El objeto, perdido, es la causa del sujeto. De uno que no es ya el Uno, de uno que se cuenta y que piensa y tiene motivaciones éticas a partir de que no puede subsistir sin ese Otro al que apela con su grito, primero, y con su palabra articulada, después.

Das Ding es lo que queda en el sujeto como huella de lo que ya nunca habrá. La "descarga" quedó vedada, se vivirá en el desengaño, habrá que pensar, que discernir, que establecer la diferencia entre las cosas, todas, y *la* Cosa, emperatriz intangible de la vida anímica, objeto absoluto.

Freud no se quedó en el establecimiento del punto de partida. Se aproximó también, diez días después (los que van del 25 de septiembre al 5 de octubre

de 1895), a las consecuencias, es decir, al pasaje de este mito del origen a "los procesos psíquicos normales". Procesos normales que son posibilitados por las "asociaciones lingüísticas", que permiten "el pensar observador, consciente". ¿Cómo? Porque estos "signos de descarga lingüística… equiparan los procesos de pensar a los procesos perceptivos, les prestan una realidad objetiva y posibilitan su memoria".[32]

Se ve con claridad que, en Freud, los procesos de pensar no tienen en sí "realidad objetiva" sino que ella les es prestada por los signos lingüísticos que equiparan pensamiento y percepción y los hacen así memorables, históricos. (Signos = *Zeichen*. En el capítulo 4, dedicado al desciframiento del goce, sacaremos provecho de la terminología freudiana.)

La realidad objetiva del pensamiento procede de los fraguados (*Bahnungen*) lingüísticos. Este desciframiento, este trasvasamiento del ser por el embudo del lenguaje, no tiene su origen en el lenguaje mismo, en un proceso de aprendizaje o de imitación de la palabra, sino en la experiencia de dolor, en el contacto con "objetos-percepciones que lo hacen *gritar* a uno porque excitan dolor, y cobra enorme sustantividad que esta asociación de un sonido […], ponga de relieve este objeto como hostil y sirva para guiar la atención sobre la [imagen-] percepción. Toda vez que ante el dolor no se reciben buenos signos de cualidad del objeto, *la noticia del propio gritar* sirve como característica del objeto. Entonces, esta asociación es un medio para hacer conscientes, y objetos de la atención, los recuerdos excitadores del *displacer*: Ha sido creada la primera clase de *recuerdos conscientes*. De aquí a inventar el lenguaje no hay mucha distancia" […] "Así hemos averiguado que lo característico del proceso del pensar *discerniente* es que en él la atención está vuelta de antemano hacia los signos de la descarga del pensar, los signos de lenguaje".[33]

¿Qué ha quedado de *das Ding* para el sujeto en ciernes? Nada. No la representación, no el recuerdo. Tan sólo la desesperación por su ausencia. El grito pelado. El fundamento del ser yace en esta diferencia entre las representaciones posibles y la Cosa que desapareció para siempre dejando la impronta del desencuentro y de la disparidad sobre las experiencias de la realidad, de una realidad que depende de y, a la vez, no es otra que el Otro del lenguaje, de ese lenguaje en el que habrá que trasvasar las desazones, que establecer las diferencias. Habrá que alienarse.

La incorporación del ser al lenguaje es la causa de un des-tierro definitivo

e irreversible con respecto a la Cosa. Y la Cosa, en la definición que propone Lacan cuando retoma y comenta a Freud en el seminario sobre la ética en el psicoanálisis, es "aquello de lo real que padece del significante".[34] Así como se diría de alguien "que padece de catarro", que "padece *del* síntoma". Hemos de volver sobre esta definición.

La palabra es la estela que corre tras la nave, el surco que no puede alcanzar al arado que lo causa. Pero del arado y de la nave es imposible saber si no es por las huellas que dejan a su paso. La tierra y el mar, el cuerpo, en una palabra, lleva sobre sí la inscripción de lo irrecuperable. La palabra se graba en la carne y hace de esa carne un cuerpo que es simbolizado en los intercambios con el Otro. Hablar, pensar, pasar por los significantes de la Ley: tales son los efectos de la falta del objeto que toma así el lugar de la Causa (*Ding*). Somos todos náufragos rescatados del goce que perdimos al entrar en el lenguaje.

La consecuencia es el discernimiento, la distinción lenguajera de la pluralidad y variedad de los objetos del mundo. El sujeto nace y se integra a la realidad consensual y compartida a partir de su exilio de la Cosa, esa Cosa que crea el silencio o el caos como lo que había antes. La patria es un efecto del exilio y de la nostalgia.

Es así como se constituye el goce que Lacan elabora a partir de la "mitopsicología" freudiana. En el principio era el Goce pero de ese goce no se sabe sino a partir de que se lo ha perdido. Porque está perdido es. Y porque el goce es lo real, lo imposible, es que se lo busca por los creadores caminos de la repetición. La palabra, procedente del Otro, tendrá que ser el *pharmakon*, remedio y veneno (cf. Derrida, *La diseminación*[35]), instrumento ambivalente que separa y devuelve al goce pero marcándolo siempre con un *minus*, con una pérdida que es la diferencia insalvable entre el significante y el referente, entre la palabra y las cosas.

El goce de la Cosa está perdido, el goce sólo será posible atravesando el campo de las palabras. Pero será *otro* goce: fallido y evocador; nostálgico.

Hemos de seguir con Freud y dar con él el salto irreversible que lleva de los *Amfangen* al *Jenseits*, de los comienzos al más allá, al más allá del principio del placer, pisando el terreno ya abonado por lo que significó el descubrimiento del inconsciente y sus formaciones como modos de tratar el goce, de desplazarlo y de palabrearlo. Punto quizá propicio para que proponga un nuevo aforismo: *el inconsciente es un trabajo cuya materia*

prima es goce y su producto es discurso.

El inconsciente no sería nada sin la teoría sexual. Y viceversa. Y del psicoanálisis nada queda si no es parándose sobre esos dos pies: el inconsciente (que, se sabe, no es de Freud sino de Lacan) y la sexualidad que, como teoría, da cuenta del vaciamiento del goce del cuerpo y su pasaje a la articulación significante de la que resultan el sujeto y el objeto que es la causa de su deseo. Temas que dejo indicados aquí antes de retomarlos en el capítulo siguiente.

Freud tuvo inconvenientes para reconocer desde un principio esta fuente perturbadora que asalta al aparato desde adentro y que no aspira a la ensoñación ni a la retracción. El naturalismo lo llevó después a concebirla como una "energía" y a darle el nombre de "libido", palabra de la lengua latina que sólo alcanza su plena significación cuando se tiene en cuenta que *Liebe* es, en alemán, el nombre del amor.

Fue con este término ambiguo de "libido" que Freud incluyó el goce (naturalizado, cuantificado de modo metafórico) en su teoría. Sus historiales clínicos, su concepción de la "elección de la neurosis", sus postulados genéticos sobre los desplazamientos de la libido por distintas zonas del cuerpo para acabar en la "primacía genital" que, para él, lo es del falo porque sólo hay un genital, el masculino, y sólo una libido, la ligada al órgano viril tanto en el niño como en la niña, son modos todos de concebir el goce y de prestarle una andadura teórica compatible con el conjunto de la doctrina y de la clínica. Así resulta la clínica psicoanalítica como una historia de los vagabundeos del goce, de sus "fijaciones", de sus "regresiones", de su transformación en síntomas, de su "introversión" sobre fantasmas, esas formaciones imaginarias que remplazan a la acción en el exterior y que son "reservas naturales" del goce. En el fantasma el goce es asubjetivo, se manifiesta en síntomas, en represiones histéricas, en formaciones reactivas obsesivas, en distanciamientos y precauciones fóbicas, en invasiones irrefrenables que determinan la ruptura psicótica con la realidad exterior, en coagulaciones que se escenifican en la perversión. También la teoría de la cura se impregna con esta errancia de la libido sobre los objetos exteriores: es así como se confiere un privilegio selectivo a la figura del psicoanalista. La teoría del goce resulta ser el fundamento inconfesado de la transferencia que es a la vez resistencia y motor de la cura, imán que atrae la libido y abismo insondable del que ella habrá de despegarse para que un final del análisis sea posible. En síntesis, la teoría de la libido es la teoría del goce. Todo esto es

muy sucinto pero “que se recurra (a Freud) y se lo verá”[36] como dijo Lacan en otra ocasión sobre la que retornaremos.

El sujeto nace por estar exiliado de la Cosa, del goce no simbolizado, y se orienta hacia un “primado genital” que no es otra cosa que la primacía del significante, teniendo ese significante como fundamento al falo, soporte de todos los procesos de significación. A tal punto que decir “*La significación del falo*” es una redundancia pues no hay otra, según comentaba Lacan,[37] ironizando acerca del título de uno de sus “escritos”.[38] De la Cosa al falo, es decir, a la castración: ése es el sentido de la ruta freudiana que acaba dando el lugar central en la psicopatología al complejo de castración y a sus vicisitudes. El complejo reorganiza por retroacción todo lo sucedido antes de establecerse la primacía fálica. El proceso de la subjetivación puede entenderse como una sucesión de migraciones, exilios y vaciamientos del goce. La sexualidad pasa así por “fases” que van signando esta larga jornada que lleva de lo real anterior y exterior a la simbolización (la Cosa de los comienzos), a lo real que resta como saldo imposible después de la simbolización y que se pretende aprehender con las pinzas de la palabra pero que se escurre y, es más, se produce como efecto de discurso por la palabra misma, el objeto @, el huidizo *plus* de goce.

Por todo esto es que la sexualidad humana, con todas sus multiformes manifestaciones, es más ella, en sí misma, una sublimación que aquello que es sublimado. Sublimar es sexualizar y no, como querría una lectura apresurada, “desexualizar”. Pues la sexualidad es simbolización del goce que es así des-naturalizado, humanizado, apalabrado en la relación de la mujer y del hombre con sus cuerpos y con el cuerpo del Otro. Es allí donde se le presenta a Freud la ardua cuestión de la heterogeneidad de los goces, enigma que lo lleva a la sucesión de escritos en los que trata de dar cuenta de la asimetría de los goces masculino y femenino a partir de la asimetría que el complejo de castración (atravesado por ambos) determina con relación al falo. Cuestión de la heterogeneidad de los goces que ocupará a Lacan en su esfuerzo por responder a la pregunta freudiana: ¿Qué quiere una mujer?

Ya mencioné que la observación más precaria de la vida amorosa, lo elemental de lo que se escucha en un análisis, alcanza para mostrar que los seres humanos, los *hablentes*, no están gobernados por el principio del placer. Freud no podía dejar de constatarlo. Y si el amor no puede entenderse sin tomar en cuenta ese fatal destino de tener que inscribirse como goce, menos

aún puede consagrarse al principio del placer la otra actividad que parece su contrapartida: la guerra.[39] Las observaciones sobre la guerra y la muerte de los años de la primera guerra mundial convergen con las observaciones sobre la vida amorosa. El artículo dedicado al tabú de la virginidad[40] (1919) concreta la conclusión de que los goces no confluyen sino que rivalizan entre sí. Un año antes ya había observado y asentado que el deseo femenino no estaba orientado hacia el hombre sino hacia el pene y que el órgano podía ser sustituido simbólicamente por el hijo.[41] El hombre era allí, para ella, un apéndice necesario pero, en última instancia, prescindible. Mientras tanto, el hombre, por su parte, no podía tampoco satisfacer sino más bien insatisfacer su aspiración sexual con una mujer que es apenas un reemplazo (*Ersatz*) de la madre interdicta.

4. MÁS ALLÁ DEL PLACER

Es necesario conservar la memoria de todos estos antecedentes para comprender el trabajo de Freud a comienzos del año 1919, una época en la que podría decirse que no trabaja sobre dos mesas sino sobre tres y que lo lleva a una reformulación conceptual que implica un nuevo comienzo para el psicoanálisis. En efecto, aunque *Más allá del principio del placer*[42] ve la luz en 1920, su redacción data de los meses de marzo a mayo de 1919, mes que vio también la redacción segunda y definitiva del artículo “Lo ominoso” (*Das Unheimliche*).[43] A su vez, la terminación de “Pegan a un niño”[44] tuvo lugar en marzo de 1919. Nunca se destacó lo suficiente, ni siquiera por parte de Freud mismo, la diáfana unidad de los tres textos y la luz que ellos, como conjunto, arrojan sobre (y reciben de) el concepto de goce.

A comenzar por lo ominoso: ¿por qué adheriría el proceso cultural a esas creaciones con carácter de siniestras y por qué tendrían las representaciones de lo horroroso la pregnancia que tienen sobre el imaginario de los hombres si el principio del placer gobernase como soberano? ¿Por qué reincidiría el sujeto en pesadillas que lo muestran acosado, sin salida, condenado a ser el objeto de sevicias y crueldades? ¿Por qué apegarse a las anticipaciones de la muerte y el holocausto, a las premoniciones del fracaso, a los fantasmas de la vergüenza, a los estragos y desgarros de la culpa, a las posesiones demoníacas, a las invasiones de lo horrendo impensable, inexpresable? ¿Cuál es la necesidad o la conveniencia de crear hidras y dragones, íncubos y

súcubos, infiernos y suplicios?

Es posible que una primera respuesta ponga en juego a la conciencia "que nos hace culpables", al pago debido por el placer que se tuvo o se fantaseó, a la presencia en cada uno de esa instancia develada por Freud en esos mismos años, el superyó.[45] No es mera coincidencia; no. La primera respuesta que se nos ocurre rebota de inmediato como pregunta: ¿Y por qué, en un organismo supuestamente regido por el principio del placer, el superyó? Es bien claro que el superyó no se compadece en la búsqueda de una menor tensión sino que instala en el individuo una eficiente maquinaria para no dormirse en los brazos del placer y para exigir la retaliación por todo crimen cometido aunque fuese más con el pensamiento que con la acción. A tal punto que no faltó el psicoanalista (Bergler) que sugiriese que está regido por un "principio de tortura".

El superyó es la instancia que vigila y sanciona las transgresiones, es el código legal y penal, es la fuerza jurídica y policial que ordena dentro de cada uno el suplicio. En la gráfica imagen freudiana (a la que no podríamos asignarle un estatuto ontológico) comanda la intranquilidad, exige satisfacciones que no son las de las necesidades ni las de las demandas y marca al deseo como peligroso e incolmable. Esgrimiendo la amenaza de castración en los hombres y la del abandono amoroso en las mujeres perpetúa sus imperativos de sacrificio, de deuda impagable, de posesión subyugante ejercida por el Otro. Su exhortación incesante no es sino la que se expresa con una sola palabra: "¡Goce!" ahora como imperativo del verbo que confluye con la significación homofónica del sustantivo. Con más confianza, nos tutearía, ordenándonos: "¡Goza!" (*Jouis*!).

Con él, gracias a él, el erotismo se tiñe de culpabilidad y la culpa se erotiza, el amor se liga a la transgresión, el placer entra en la caja registradora de las deudas, el pecado se hace goce, la conciencia conoce el goce oral de los re-mordimientos, las llamas del infierno echan su sombra sobre la carne inflamable de todos nosotros, seres privados de la relación sexual. El superyó conmuta el placer en goce y sostiene el goce para que no se extinga con los derrames de la satisfacción alcanzada. De allí también su característica subrayada por Freud, relativizada por Lacan en el seminario sobre la ética, de ser tanto más apremiante cuanto mayores son las ofrendas que recibe.

El fascinado respaldo a lo siniestro u ominoso por la vigilia constante del superyó es prueba de un masoquismo primordial que doblega, siempre, al principio del placer. Sabidas son las pruebas que Freud aporta en el tiempo de

su giro de los años veinte. La compulsión de repetición, descubierta años antes en la transferencia analítica, que nos muestra a los hablentes como seres carentes de inteligencia, de esa inteligencia que gobierna al reino animal, la que nos lleva a tropezar dos veces con la misma piedra para, después del segundo tropiezo, ir a buscarla por tercera vez para que nos conteste a la pregunta de por qué chocamos con ella en las dos oportunidades anteriores y a no darnos por satisfechos hasta habernos deslomado para quitar la piedra del camino y estar habilitados así para tropezar con la siguiente. Que lo diga Sísifo, que lo cuente Prometeo, que lo expliquen las Danaides y los mártires y los científicos.

En el mismo sentido abunda la imposibilidad de apartarse del recuerdo traumático, del accidente, de la humillación, de la evocación dolorosa que nos ataca desde adentro. O el juego de los niños que convoca los fantasmas de ser abandonado (*fort-da*), de ser devorado, envenenado, seducido, golpeado, vigilado, perseguido, acosado, torturado, vilipendiado, castigado.[46]

O la experiencia comprobada una y otra vez en el análisis de la reacción terapéutica negativa en la que el sujeto no es digno del alivio de su sufrimiento sino que insiste en sostenerlo al punto de preferir abandonar el análisis antes que permitir su curación. Aman a sus delirios, aman a sus síntomas, más que a sí mismos y testimonian en su carne el infausto imperativo del goce. La defensa es defensa del sufrimiento y la técnica psicoanalítica es torpe si no toma al goce, en vez del placer, como punto de partida en el abordaje de cada caso.

El superyó marca al sujeto con un mandamiento de goce. Pero ese imperativo es también un llamado: “no estás al servicio de ti mismo sino que te debes a algo superior a ti que es tu causa, tu Causa. La existencia te es prestada y debes rendir cuentas por ella aunque no la hayas pedido, debes ofrendar tu libra de carne a un Dios inclemente”. Lo que re-liga a los sujetos es esta noción de la culpa de existir que se apagaría con la adoración y la gratitud a Aquél que nos hizo sus deudores, a quien se instituyó como acreedor. El principio del sacrificio es el fundamento y no el efecto de las religiones. Y el goce es consustancial al sacrificio. En su ofrenda es el sujeto quien se ofrenda, se somete al yugo que lo instala en la comunidad, que lo incluye dentro del vínculo social haciéndolo partícipe del clan (*socius*).

Es sabido que para Lacan, a diferencia de Freud, la castración no es una amenaza sino que, por el contrario, es salvadora. La amenaza verdadera, la terrible, es que la castración llegue a faltar. La clínica muestra una y otra vez

que la falla en la función del padre que es la de incluir al sujeto en el orden simbólico es la causa de un llamado desesperado, patético, a la intervención castradora que separe al niño del goce y del deseo de la Madre. Es entonces cuando el síntoma viene a suplir el defecto apuntado. Es la iluminadora lectura lacaniana, no freudiana, del caso de Juanito. Nada tenía que temer el niño de ese padre domesticado que tan fácilmente dejaba al hijo su lugar en el lecho junto a la madre. El caballo no es el símbolo o el equivalente del padre real sino la figura del Padre Ideal que es llamado para corregir la falla paterna.

Igualmente, el fantasma de "pegan a un niño"[47] está centrado en torno del segundo tiempo de éste, el que cae bajo la represión, que es el de la fórmula "mi padre me pega". Allí el látigo no anula al sujeto sino que lo llama a la ex-sistencia, lo marca como pecador, lo desaloja del goce mortífero de la madre. Es un instrumento que funciona como un significante (S_1) y deja como saldo al sujeto ($\$$) que habrá de dar cuenta de sus actos en el mundo del lenguaje, por medio de la palabra. Si la fusta produce dolor es porque el Otro pide ese dolor como prenda de reparación y redención, porque el Otro pide ese estremecimiento de la carne magullada, ese llanto y esa promesa de sumisión. Es la prueba de que "tú a alguien le importas". Si el nacimiento del hermano, ese hermano al que se hace flagelar en el primer tiempo del fantasma, ese hermano que era el "*conlactaneum*" de la mirada envenenada observada por San Agustín, amenazaba al sujeto con la extinción, con su desaparición del campo del Otro, la fustigación del segundo tiempo del fantasma no sólo castiga el anhelo sádico expresado en el primer tiempo, sino que devuelve a la existencia y se carga a cuenta de la deuda de vivir.[48]

Ya mencioné el seminario del 5 de marzo de 1958 en el que Lacan enunció la relación y la oposición entre el deseo y el goce como fundamental para comprender lo que sucede en la experiencia psicoanalítica. Ese día se escribió el protocolo del nacimiento del innovador concepto de goce. En el seminario precedente, del 12 de febrero de 1958,[49] señalaba Lacan que los azotes arrojan al sujeto de la omnipotencia y lo lanzan a la existencia. El niño, así, golpeado, no es ni todo ni nada. Los latigazos *se dan*, implican un don de significante que devuelve a la ex-sistencia alienada, no en el Uno sino en el Otro. Hacerse golpear es un modo de ratificar el deseo del Otro que ha sido puesto en duda por la aparición del rival. Esto es de constatación frecuente en los niños politraumatizados, en los niños que deben

sobreponerse a la hostilidad mortífera de sus madres, en tantas víctimas golpeadas, en tantos accidentes y manifestaciones de un destino inflexible y atroz. El látigo produce la abolición pero también la constitución del sujeto en su división; sus mataduras llaman a la vida. El fantasma de la flagelación está más allá del principio del placer, cierto; es goce, ciertamente; pero es también el principio de una seguridad, la de ser un objeto que cuenta en el deseo del Otro. "Por que te quiero te aporreo" es la significación latente de los fantasmas de Job que aseguran al sujeto un lugar en el discurso del amo y lo llaman ora a la resignación, ora a la rebelión. También sucede así en el goce crístico en el que se invierte la deuda y adopta la forma de la invocación "Mi Señor, mi Señor, ¿por qué me has abandonado?". Así, existir es existir para la Ley, ser sujetos de ella, asegurarse de que los seres humanos están todos bajo la férula y reciben su ser junto con la marca del deseo del Otro. De este modo es como históricamente se ha presentado y se ha justificado el discurso del amo.

Todos estos argumentos reunidos decidieron a Freud a postular la existencia de una pulsión fundamental, la de muerte, de la cual las pulsiones de vida son desviaciones, ramificaciones, que pasan por la imagen narcisística del yo. La pulsión de muerte es la pulsión, a secas. El psicoanálisis recomienza en los años veinte cuando las explicaciones naturalistas son cuestionadas. Los intentos del propio Freud de preservarlas bajo el manto de una "mitobiología" son burdos y hacen resaltar, por contraste, aquello de lo que se trata. Esto sucede al mismo tiempo que Freud se ve forzado a abandonar el proyecto de construir una *metapsicología* fundada en el principio del placer. La interrupción de la serie de artículos metapsicológicos de Freud al cabo de los cinco primeros[50] no tiene otra causa que la que se lee como su auténtica continuación en *Más allá del principio del placer*. Adelantando sobre capítulos ulteriores, tengo que decir desde ya que la existencia humana no apunta a la distensión sino a la inscripción histórica, historizada, del padecer subjetivo. La clínica muestra hasta el hartazgo esta vocación de la palabra para hacerse reconocer como signo, como escritura, por medio de las desgracias, de los azotes de la vida, de las exigencias de que el Otro reconozca el pasaje significativo del sujeto, de las puestas a prueba del aguante y la tolerancia de ese Otro, de los estiramientos constantes y al máximo de laminilla libidinal.

En todo esto —y lo que digo no es la opinión compartida por todos los lacanianos— salta a la vista un rasgo particular del goce. El goce es

dialéctico aunque de un modo que se distingue de la dialéctica del deseo. En primer lugar debemos entender que la referencia dialéctica en Lacan no es hegeliana pues, en Lacan, no podría reconocerse un momento final de síntesis al que se llegaría por alguna "astucia de la razón". En efecto, creo que no puede sostenerse que la dimensión del deseo sería, en sí, dialéctica mientras que la del goce no lo sería. Tal es la posición que sostuvo J.-A. Miller[51] en su seminario del 2 de mayo de 1984: "El concepto mismo de goce es un concepto fundamentalmente no dialéctico con relación al deseo". En esa clase, el heredero de Lacan desarrolló, con particular agudeza, la idea de que la enseñanza de Lacan habría adoptado una línea contraria a la dialéctica a partir, precisamente, de su texto de 1960: "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano". Tal posición de Miller es congruente, por otra parte, con la sostenida en su conferencia "Teoría de los goces"[52] en donde sostenía que puede decirse sin ambages que el deseo es el deseo del Otro pero no puede postularse que el goce sea el goce del Otro. En esto hay que convenir. Por cierto que el goce de uno no se confunde con el "goce del Otro". Sin embargo, no por evitar esa confusión, deja el goce de estar ligado a la dimensión del Otro y a la dialéctica del sujeto con él. Menos aún podría coincidirse con Miller cuando, ese mismo día de 1984, afirmó que el progreso que va en la enseñanza de Lacan de 1960 a 1964, de "Subversión del sujeto" a "Posición del inconsciente", consiste en la eliminación de la referencia dialéctica.

Lo discutible de ese aserto de Miller se comprueba al seguir el hilo del Seminario de Lacan, particularmente cuando se llega a "La lógica del fantasma" y muy específicamente a la lección del 31 de mayo de 1967.[53] Ese día Lacan recordó que fue Hegel quien introdujo la noción de goce y ello a partir de la contradicción entre el goce del amo y el goce del esclavo, entre el ocio de uno y el goce de la cosa del otro "no sólo en tanto que esa cosa él la aporta al amo sino en cuanto la transforma para hacerla aceptable". Lacan incluyó esta referencia preciosa para entender la naturaleza dialéctica del goce:

> Edipo no sabía de qué gozaba él. Yo he planteado la pregunta de si Yocasta lo sabía e, incluso, por qué no, de si una buena parte de su goce no residía en dejar a Edipo ignorarlo… ¿qué parte del goce de Yocasta corresponde a que ella deje a Edipo en la ignorancia? Es en este nivel que, gracias a Freud, se plantean de aquí en más las preguntas serias con respecto a la verdad. […]
>
> Lo que Hegel vislumbra es que en el origen la posición del amo es de renuncia al goce, la posibilidad de comprometerlo todo alrededor de esta disposición o no del cuerpo, *no*

solamente del suyo propio, sino también del cuerpo del otro. Y el Otro, a partir del momento en que la lucha social introduce el que las relaciones entre los cuerpos estén dominadas por lo que se llama la ley, *el Otro, es el conjunto de los cuerpos* [el destacado es mío].

En síntesis, estas breves citas de Lacan de 1967 confirman la consideración del goce en una referencia dialéctica aunque esa dialéctica, lacaniana y no hegeliana, no conduce a ninguna síntesis. En ella se trata de lo particular pero de un particular que sólo aparece como tal en la medida en que es un apartamiento con relación a lo universal. El goce, sí, es del Uno pero de ese Uno no hay percatación posible si no es a partir del enfrentamiento con el Otro y con la división instalada en el Otro entre su deseo y su goce. Más aún, hay un goce que depende de la ignorancia del Otro, que se extrae, tal como en Yocasta, de saber que el Otro no sabe. Y ésa es la dialéctica, opositiva, divergente, de los goces. Los goces no se definen en sí, se definen diacríticamente, por diferencia, con respecto a lo que no es ese goce. Oposición de los goces entre el amo y el esclavo, entre el goce masculino y el femenino, entre el privador y el privado, entre el que sabe y el que ignora, entre una raza y otra. ¿Por qué no plantear entonces, como hemos aprendido a hacerlo respecto del significante, que el valor del goce no tiene otra sustancia que una diferencia con relación a lo que este goce presente *no es*?

Hay más que decir en torno de esta oposición binaria planteada por Lacan entre el goce y el deseo. El deseo de reconocimiento (del deseo), noción clave en el primer Lacan, conlleva la lucha dialéctica con el deseo del Otro y, por lo tanto, el goce de la batalla, de la guerra por hacer reconocer el propio deseo frente al deseo-no-deseo del Otro. (Deseo-no-deseo en tanto que el deseo del Otro es un deseo de ser él reconocido; no de reconocer a alguien más.) Ésta es la clave de los textos freudianos sobre el masoquismo, comenzando por “Pegan a un niño”. Es también la clave de la clínica de la vida y de la historia. Con el concepto de goce (contrapuesto al de deseo) la lucha a muerte entre el amo y el esclavo (en todas sus variantes y versiones) encuentra su fundamento.

“Si me castigan es porque mi deseo existe y no se ha desvanecido en el deseo del Otro. En el castigo recupero mi goce al precio de alienarlo en la relación de oposición con el Otro”. El goce se hace posible a la vez que se aplaca por esta intervención del Otro que es recibida como una salvación con respecto al Otro goce, éste sí no dialéctico, que es el goce terrorífico y desenfrenado del Uno sin la intervención diferencia-dora del Otro. El flagelo

es un significante que llama a la ex-sistencia, a transitar por una relación dialéctica y contrapuesta de los goces que se articula con la relación dialéctica del deseo pero que no se confunde con ella, con sus "acuerdos" y con sus pactos simbólicos. Hay que recordar una vez más las frases de Hegel que fueron citadas al comienzo de este capítulo para advertir que, en la concepción jurídica del goce, éste es particular, a diferencia del deseo, que es universal. Y también que, evocando al Lacan del breve artículo dedicado al *Trieb* de Freud,[54] el deseo viene del Otro mientras que el goce está del lado de la Cosa, del lado del Uno. De acuerdo. Pero ello no excluye al goce del plano de la dialéctica, pues el goce del Uno sólo puede alcanzarse arrancándolo del goce del Otro y preservándolo de sus embates. El goce procurado por los azotes que provienen del Otro, del destino o de Dios es una marca que rubrica este deseo-no-deseo del Otro. Una manera de forzarlo a reconocer que uno existe.

Gozar es usufructuar de algo. Esa "fruición en el uso" es el despojo de alguien que no dispone del mismo derecho de usufructo. El cuerpo es el bien primero y es, a la vez, un campo de batalla entre el goce del Uno y el goce del Otro. ¿A quién pertenece el cuerpo? ¿Es él mi esclavo y puedo disponer de él o, por lo contrario, soy yo el esclavo del Otro que puede disponer de mí y de ese cuerpo que yo, fantasmáticamente, en mi condición de testaferro, creo que "tengo"? ¿Qué pasa con el Otro, qué hoyo excavo en él si yo a este cuerpo lo condeno a muerte (suicidio de separación) o lo mortifico con drogas que lo anestesian y lo privan de responder a sus demandas?

No. El goce está del lado de la Cosa, como decía Lacan con precisión (*op. cit.*), pero la Cosa no se alcanza sino es apartándose de la cadena significante y, por lo tanto, reconociendo una cierta relación con ella. Nadie lo ilustra mejor que el suicida pero también se comprueba lo mismo en los a-dictos, en los psicóticos, en los escritores para quienes la pluma representa un modo de escapar a los vínculos del discurso. Formas todas de la a-dicción se abordan en el capítulo 7.

El placer está del lado del acto reflejo. Es lo que lleva a la pata de la rana a contraerse cuando se le aplica una corriente eléctrica. Jamás podrá esa reacción crear un objeto. Los hablentes inscriben sus trabajos, sus discursos, en el tiempo. Viven matándose y dejando el testimonio de su padecer, de su parecer, de su para-ser. La sustancia verdadera de la pulsión de muerte está del lado del goce, del dolor, de la hazaña.

La muerte, psicoanalítica, no es la pretendida inercia de una naturaleza

inanimada sino este registro donde se inscribe la pasión imposible de una subjetividad a través de sus tri(e)bulaciones, de sus derivas, de sus luchas antieconómicas que vulneran el principio del placer. Por ello se justifican los sarcasmos que Lacan dirige a Freud cuando éste habla de las virtudes unitivas de Eros y cuando sostiene la idea de la vida, de la vida humana, como orientada a la creación de unidades superiores y cada vez más vastas. No es necesario evocar la fisión nuclear para comprender que Freud —allí— no es congruente ni siquiera consigo mismo y que toda su reflexión sobre la historia de la humanidad en *El malestar en la cultura* pone de manifiesto esta omnipresencia de la pulsión de muerte como sustrato último de toda acción humana en lo individual y en lo colectivo.

La meta de la pulsión no es el aplacamiento, la satisfacción (*Befriedigung*: *Fried* = paz), sino la falla que relanza el movimiento pulsional, incansablemente, siempre hacia adelante. Nuestra historia, la de cada uno, es la historia de los modos de fallar el objeto imposible; un resultado de la no existencia de la relación sexual. Esto vale también para la historia de la cultura, de la organización de los modos de afrontar esa inexistencia.

El sujeto tiene una sub-stancia que es goce. La primera teoría freudiana del psiquismo proponía un sujeto gobernado por el principio del placer en quien la sexualidad era una impureza y una tensión aportada por la seducción del Otro, el adulto perverso. La segunda teoría muestra el incremento de las excitaciones como algo que se origina en el interior (es la idea misma de pulsión de muerte), que adhiere a fantasmas y que requiere del Otro para que se integre dialécticamente de un modo que está especificado en el guión del fantasma, en el aparato del goce.

El comentario y la reescritura de la obra completa de Freud a la luz del goce es posible y hasta necesaria pues permite renovar lo que Freud dijo. Estamos ahora en condiciones de reformular la historia del psicoanálisis a la luz de los vuelcos que ha sufrido y ubicar cuatro (o cinco) puntos esenciales. El primero es el descubrimiento del inconsciente y sus procesos de composición, con el proyecto freudiano de hacerlo andar por los caminos del principio de placer (1895-1915). El segundo es el momento en que Freud trasciende el naturalismo originario y arroja la teoría escandalosa de la pulsión de muerte (1920-1930). Este punto, se sabe, no fue aceptado por el movimiento psicoanalítico oficial que prefirió inclinarse por un reflujo del pensar y el obrar psicoanalíticos en función de objetivos homeostáticos. Contra ese reflujo se irguió el “retorno a Freud” lacaniano (1953-1958) que

se concentró en torno de lo evidente pero a la vez desconocido, incluso por Freud, de que “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”, tercer momento crucial de la historia del psicoanálisis, que abrió la posibilidad de ese cuarto giro (a partir de 1958) que es aquel en el que nos incluimos los analistas posteriores a Lacan. La tesis central es que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, sí, pero depende, como tal, del goce; es una procesadora del goce por medio del aparato lenguajero que transmuta el goce en discurso.

Es evidente que a cada uno de estos cuatro momentos (o cinco, si incluimos como uno más el tiempo de reflujo que se produce entre el segundo y el tercero [1938-1953]) corresponde una modalidad diferente de concebir el psicoanálisis, su práctica, el lugar del psicoanalista y el proceso de su formación. En síntesis, que el goce permite y obliga a reescribir y a rehacer el psicoanálisis.

REFERENCIAS

[1] Aun en la última edición del DRAE (2001) se sigue diciendo que es vocablo *malsonante*, si bien se ha eliminado el adverbio *muy*. Hay una cierta actualización, ¿verdad?

[2] En la edición de 2001 “fornicar” se convirtió en “practicar el coito” (¡!).

[3] G. W. F. Hegel, *Propedéutica filosófica*, UNAM, México, 1984, pp. 59-62.

[4] J. Lacan [1958], *Le Séminaire. Livre V. Les formations de l’inconscient*, París, Seuil, 1998, pp. 251-252.

[5] J. Lacan [1966], *Intervenciones y textos*, Buenos Aires, Manantial, 1985, pp. 86-99. La cita es de la página 92.

[6] G. Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.

[7] J. Clavreul, *Lórdre médical*, París, Seuil, 1979.

[8] S. Freud [1896], vol. I, pp. 339-436.

[9] S. Freud [1900], vol. IV, p. 1.

[10] J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XXI. Les non-dupes errent.* Clase del 19 de febrero de 1974. Inédito.

[11] J. Lacan [1959], *Id., Livre VII. L’éthique dans la psychanalyse*, París, Seuil, 1986, p. 167.

[12] Lacan [1967], *Reseñas de enseñanza*, Buenos Aires, Manantial, 1984, p. 45. *Ornicar?* (29), 1984, pp. 13-18.

[13] Lacan [1970], “Radiophonie”, *Autres écrits*, París, Seuil, 2001, pp. 403-448.

[14] Lacan [1973], *Le Séminaire. Livre XX, Encore*, París, Seuil, 1975, p. 49.

[15] Freud [1900], vol. V, p. 519.

[16] Freud [1901], vol. VI.

[17] Freud [1905], vol. VIII.

[18] Freud [1905], vol. VII.

[19] Lacan [1960], *Écrits*, París, Seuil, 1966, p. 821 [*Escritos II*, México, Siglo XXI, 1984, p. 801].

[20] Freud [1923], vol. XIX, pp. 145-150.

[21] Freud [1927], vol. XXI, pp. 147-152.

[22] Freud [1910, 1912 y 1918], vol. XI, pp. 155-204.

[23] Freud [1914], vol. XI, pp. 65-98.

[24] Freud [1914], vol. XIV, p. 88.

[25] Freud [1905], vol. VII, p.193.

[26] Freud [1896], Vol 1, *loc. cit.*

[27] Freud [1896], vol. I, pp. 362-363.

[28] *Idem*, *ibidem* p. 364.

[29] *Idem*, *ibidem* p. 373.

[30] *Idem*, *ibidem* p. 376.

[31] Lacan [1964], *É.*, p. 853; en español, II, p. 832.

[32] Freud [1896], *Ibid.*, p. 414.

[33] *Idem*, *ibidem* pp. 414-415.

[34] Lacan, S. VII, 27 de enero de 1960, p. 142.

[35] J. Derrida, *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975, pp. 192-262.

[36] Lacan [1970], "Radiophonie", *A. É.*, p. 420.

[37] Lacan, S. XVIII, 2 de junio de 1971.

[38] Lacan [1958], "La signification du phallus", *É.*, pp. 685-696; en español, II, p. 665-675.

[39] N. A. Braunstein, "El psicoanálisis y la guerra", *Por el camino de Freud*, México, Siglo XXI, 2001, pp. 28-40.

[40] Freud [1917], vol. XI, pp. 189-204.

[41] Freud [1917], vol. XVII, pp. 117-122.

[42] Freud [1920], vol XVIII, pp. 7-62.

[43] Freud [1919], vol. XVII, pp. 219-252.

[44] Freud [1919], vol. XVII, pp. 175-200.

[45] M. Gerez, *Las voces del superyó*, Buenos Aires, Manantial, 1993. Se encuentra en ese libro una reseña minuciosa del proceso que lleva a Freud a elaborar el concepto de superyó para dar cuenta de la clínica psicoanalítica en su conjunto. Igualmente impresionante es el trabajo acerca del superyó en los escritos y seminarios de Lacan. Se insistirá en esta referencia en el capítulo 8 de esta obra.

[46] N. A. Braunstein, "Mi papá me pega (me ama)", *Freudiano y lacaniano*, Buenos Aires, Manantial, 1994, pp. 151-172.

[47] Freud [1919], "Pegan a un niño", *loc. cit.*, vol. XVII.

[48] N. A. Braunstein, *Íbid.*

[49] Lacan, S.V, p. 247.

[50] Freud [1915-1917], vol. XIV, pp. 105-256.

[51] Miller, Seminario *L'extimité*. Inédito.

[52] Miller, *Recorrido de Lacan*, Buenos Aires, Manantial, 1986, pp. 149-160.

[53] J. Lacan [1967], S. XIV. *La logique du fantasme*. Inédito.

[54] J. Lacan “Du *Trieb* de Freud et du désir de l’analyste”, *Écrits*, *op. cit.*, pp. 851-854 [*Escritos II*, *op. cit.*, pp. 830-833.]

2. LOS GOCES DISTINGUIDOS

1. ENTRE GOCE Y LENGUAJE

Todo sujeto está y es llamado a ser. Esta convocación no podría proceder desde adentro, desde alguna fuerza interior que residiera en él o ella, de una necesidad biológica que lo impulsara a desarrollarse. La invocación es subjetivante, hace sujeto. A él se le demanda que hable asumiendo el nombre que el Otro le diera. Tiene que hablar, decir quién es, identificarse. El Otro requiere su palabra: si el lenguaje mata a la cosa al remplazarla y hacerla ausente, la palabra debe representarla y ella ordena, necesariamente, el reconocimiento de este Otro del lenguaje, el que confiere la vida apartando de ella, mortificando. El sujeto adviene, alcanza así su ex-sistencia… pero la debe. El Otro le indica de mil modos que la vida que recibió no es gratuita, que hay que pagar por ella.

Mas, ¿con qué moneda podría pagar el *infans*, el sujeto anterior a la función de la palabra, el precio de su ex-sistencia? Pagar quiere decir que se acepta la deuda y el pago es una renuncia. Cada moneda entregada, cualquiera sea su naturaleza, es una renuncia al goce, cada vez que se la ha dado ella no puede volver a ser usada. La compra de un nuevo objeto o de una nueva prestación obliga a dar una nueva moneda; la pérdida es irremisible. Y para vivir hay que pagar, despedirse con renuencia del goce. Es más, la clínica muestra los efectos devastadores que se producen en aquellos a quienes la existencia les es dada gratuitamente, los que no tropiezan con un Otro que sea demandante en un sistema de equivalencias, los que reciben antes de pedir, fuera del régimen de intercambios, cuando la satisfacción anticipada de las demandas aplasta la posibilidad misma del deseo.

"El toma y daca de leche y caca"[1] del que hablé en otra ocasión manda que la vida se desenvuelva en un mercado del goce donde nada se adquiere si no es pagando. La transacción nunca es la buena, nunca se la acepta de buena gana, nunca se sabe si el precio pagado corresponde al valor de lo que se recibe a cambio, más bien, hay que resignarse a la pérdida que implica entregar algo real a cambio de una recompensa que es simbólica, un *quantum*

de goce a cambio del brillo inconsistente de las imágenes y las precarias certidumbres que dan las palabras de amor y los signos siempre falaces que emanan del Otro, de un Otro que también se pregunta por qué habría él de renunciar a su goce. El Otro con mayúsculas, representado siempre para el sujeto por alguien en lo imaginario, por un otro con minúsculas, con lo que comenzamos a esbozar la función y también los atolladeros del amor.

El conflicto del sujeto y el Otro sería fatal si no existiese una instancia simbólica que regulase los intercambios. Es la Ley, pero ésta, aunque ciega, no es neutral pues se trata de la Ley del Otro, de la cultura, que es consustancial al lenguaje y que se manifiesta para cada hablente como la obligación de apropiarse de una lengua, materna.

La Ley no es sino la imposición de estas limitaciones y estas pérdidas del goce. Ser un buen niño, un niño prudente, bien educado, es decir, siguiendo la etimología, bien conducido desde afuera para aceptar que la madre pertenece al Otro, que la madre llega a existir a partir de que el Otro (Ley de prohibición del incesto) la tacha con su interdicción, que el pecho es un objeto imposible que existe en un reino de alucinación, que el excremento también debe ser entregado para el goce del Otro educador, que la producción que uno hace no puede ser gozada por uno mismo, que uno puede, a lo sumo, especular con ese bien, retardar su entrega o soltarlo cuando no se lo espera, pero que la razón (*logos*) del Otro acabará por imponerse sobre el goce de la acumulación y de la tensión, que al límite de esa barrera natural que es la ley del placer se superpone la Ley del Otro que promulga lo imposible de su franqueamiento y que los goces de mirar, de ser visto, de golpear, de escupir, de morder, de vomitar, de hacerse pegar, de hablar, de escuchar, de ser oído, de gritar y de ser gritado, todos ellos están sometidos a la educación, a la represión de sus representantes pulsionales, a la supresión discursiva de las palabras inconvenientes, a la retorsión sobre sí mismo, a la transformación en lo contrario, al desplazamiento sublimatorio de los objetos y de los fines, al desconocimiento, a la conversión del goce en vergüenza, asco y dolor y de la mordedura en remordimientos.

Los párrafos precedentes pueden resumirse en su conclusión: la de la incompatibilidad del goce y la Ley que es la Ley del lenguaje, la que ordena desear y abdicar del goce. Ella obliga a vivir convirtiendo las aspiraciones al goce en términos de discurso articulado, de vínculo social. La demanda está condicionada por lo que puede pedirse. Del goce originario no queda sino la nostalgia que lo crea retroactivamente, que lo mitifica, a partir de que se lo ha

perdido, de que es irrecuperable en esa forma primera, de que hay que vertirlo por otro canal, pervertirlo. El cuerpo, en principio un yacimiento ilimitado del goce, va siendo progresivamente vaciado de esa sustancia (mítico fluido libidinal) que trashumaba por sus poros, que inundaba sus recovecos y se agolpaba en sus bordes orificiales. Ahora se lo podrá alcanzar, sí, pero pasando por el rodeo del narcisismo, por el campo de las imágenes y de las palabras, como un goce lenguajero, puesto fuera del cuerpo (*hors corps*), sometido a los imperativos y a las aspiraciones del ideal del yo que lo comandan con falsas promesas de recuperación. [I(A)].

Del goce del ser se habrá pasado al goce fálico. De la Cosa absoluta del punto de partida, absoluta porque no sabía de topes ni de mercados de la renuncia, sólo quedan los objetos fantasmáticos que causan el deseo desviando hacia otra cosa las cosas del Otro, las que sólo se marcan cuando se las alcanza, por la diferencia decepcionante, por la pérdida con respecto a la Cosa que pretendían. El objeto @, ofrecido como *plus* de goce, es la medida del goce faltante y por eso, por ser manifestación de la falta en ser, es causa del deseo. Pues el goce de @ es residual, es compensatorio, indicador del goce que falta por tener que transarlo con el Otro que sólo da quitando. Así como la plusvalía es el *plus* de valor que produce el trabajador pero que en el acto mismo de la producción le es arrebatado por el Otro (así lo estipula el contrato de trabajo) y a él sólo se le deja un remanente de placer bajo la forma de salario que relanza el proceso y que lo obliga a regresar al día siguiente, así el *plus* de goce es ese goce que es la razón de ser del movimiento pulsional y, a la vez, lo que el sujeto pierde, su *minus*, la libra de carne, el valor usurario entregado una y otra vez a la codicia insaciable del Shylock Otro.

Pero nadie se resigna de buena gana a la renuncia que se le exige. El goce rechazado vuelve por sus fueros, insiste. Es el fundamento de la compulsión de repetición. Lo perdido no es lo olvidado; más aún, es el fundamento mismo de la memoria, de una memoria inconsciente que está más allá de la erosión, de un anhelo infinito de recuperación que se manifiesta en otro discurso, el del inconsciente, el de la cadena de la enunciación que corre subterránea y que alimenta y perturba a la cadena del enunciado.

Para tener y para conservar la vida se ha debido aceptar la pérdida de la bolsa: nunca se acaba de perdonar al ladrón.

2. EL GOCE (NO) ES LA SATISFACCIÓN DE UNA PULSIÓN

Difundir, comentar y extender sacando nuevas conclusiones de la enseñanza de Lacan e ir más allá de la letra de sus textos no es operación carente de riesgos. Muchas veces el expositor cita una frase, un aforismo de fácil memorización y el lector queda seducido por la facilidad de la expresión. Pero una cita es, en principio, una interpretación (el analista lo sabe bien cuando recorta una expresión de su analizante y se la devuelve dando por entendidas las comillas) y, además, un recorte que sólo conserva su sentido en la medida en que se conserve el contexto en donde lo citado recibe su valor. El problema se agrava cuando, como sucede muchas veces, el primer comentarista conoce y maneja con destreza el texto del cual extrae su cita, pero lo entrega a un público que, a su vez, deviene comentarista segundo, citador de segunda mano, fundador de una doxa corriente que desvirtúa la enseñanza sin alterar la literalidad.

Vaya ese proemio como introducción al comentario de una sentencia de Lacan que está alcanzando un triste destino entre los lacanianos a partir de los comentaristas. Me refiero a la expresión multicitada de "*El goce es la satisfacción de una pulsión*" que aparece como frase subordinada en el medio de una oración en el seminario de la ética.[2]

Esta frase es retomada por Jacques-Alain Miller en su seminario de 1984[3] y es llevada casi al absoluto en un texto de Diana Rabinovich[4] en el que se lee: "El goce, definido siempre por Lacan como goce de un cuerpo, recibe su definición neta en *La ética*: el goce es la satisfacción de una pulsión". Es atractivo tener una definición tan concisa, aparentemente irrefutable y aparentemente avalada por la palabra del Maestro. Pero nada sería tan peligroso. El equívoco se agrava por el modo de titular los seminarios que sigue J.-A. Miller como editor. Es bien sabido que Lacan nunca tituló las clases sino que sólo lo hizo con cada seminario en su conjunto. Y, aun esto, de un modo no definitivo como lo prueba el que los seminarios 3, 8 y 11 hayan sido editados con títulos diferentes de los que tenían cuando eran clases de seminario. Mucho menos es posible evitar las equivocaciones al escandir los seminarios en fragmentos y darles títulos a esos fragmentos.

El seminario del 4 de mayo de 1960[5] nos llega así con el encabezado, quizá poco discutible, de "La pulsión de muerte". Lo que sí es problemático

es que, como segundo subtítulo, referido a una parte de su texto, aparece “El goce, satisfacción de una pulsión”.

Es necesario por lo tanto regresar a la precisión de la palabra lacaniana para no quedar con la falsa idea de que la pulsión es compatible con la idea de satisfacción, idea profundamente antifreudiana pues para Freud es la necesidad lo que se satisface mientras que la pulsión es un ser mítico, magno en su indeterminación, que es una fuerza constante, una exigencia incesante impuesta al psiquismo por su ligazón con lo corporal que acicatea más allá de toda posible domesticación, siempre hacia adelante. La pulsión no se satisface, insiste, se repite, tiende a un blanco al que siempre falla y su objetivo no se alcanza con la saciedad, con la paz (*Friede*) de su aplacamiento (*Befriedigung*) sino con el nuevo disparo de la flecha, siempre tirante, tenso, el arco de su aspiración. Bien pudo decir Freud[6] que “la meta de una pulsión en todos los casos es la satisfacción que sólo puede alcanzarse cancelando el estado de estimulación en la fuente de la pulsión” para referirse inmediatamente después a las pulsiones de meta inhibida que “*también*” se asocian a una satisfacción parcial. Es distinto tener una meta que lograrla. La meta (*Ziel*) es una aspiración.

Pero no es ocioso o tarea de eruditos disipar el equívoco. Al contrario, si el goce *no* es la satisfacción de una pulsión, podemos aprender de la discusión aquello que *sí* es o, mejor dicho, en qué sentido muy particular y restrictivo puede decirse, como efectivamente dijo Lacan, que el goce es la satisfacción de una pulsión, bien, pero de una muy precisa, la pulsión de muerte, que no es aquella en la que se piensa en principio cuando se habla en general de la pulsión y, mucho menos, es el goce la satisfacción de toda o de cualquier pulsión, de una *Trieb* indefinida en el conjunto pulsional.

Para esclarecerlo definitivamente hay que recurrir al texto, hay que recorrer sus vericuetos. Se impone la cita en su contexto:

> Cosa paradojal, curiosa, pero es imposible registrar la experiencia analítica de otro modo, la razón, el discurso, la articulación significante como tal, está allí en el comienzo *ab ovo*, está allí en estado inconsciente, antes del nacimiento de algo que fuese experiencia humana, está allí hundida, desconocida, indomeñada, no sabida ni siquiera por aquel que es su soporte. Y es con relación a una situación estructurada de tal modo que el hombre tiene, en un segundo tiempo, que ubicar sus necesidades. La toma del hombre en el campo del inconsciente tiene un carácter primitivo, fundamental. Pero, este campo, en tanto que está desde un comienzo lógicamente organizado, conlleva una *Spaltung*, que se mantiene en todo el desarrollo ulterior, y es con relación a esta *Spaltung* que debe articularse la función del deseo como tal. Este deseo presenta así ciertas aristas, cierto punto de tropiezo, y es precisamente en esto que la experiencia freudiana llega a complicar la dirección dada al hombre por su propia

integración.

Problema del goce, en tanto éste se presenta como hundido en un campo central de inaccesibilidad, de oscuridad y de opacidad, en un campo cercado por una barrera que hace más que difícil su acceso al sujeto, inaccesible tal vez en la medida en que *el goce se presenta no pura y simplemente como la satisfacción de una necesidad, sino como la satisfacción de una pulsión, en el sentido en que este término necesita la elaboración compleja que trato aquí de articular ante ustedes.*[7] [El destacado es mío.]

La pulsión propiamente dicha es algo muy complejo… para cualquiera que se aproxima a ella de modo estricto, intentando comprender lo que acerca de ella articula Freud. La pulsión no es reductible a la complejidad de la tendencia entendida en su sentido más amplio, el de la energética. Conlleva una dimensión histórica, de cuyo verdadero alcance tenemos nosotros que percatarnos.

Esta dimensión se marca en la insistencia con la cual se presenta, en tanto que (la pulsión) se relaciona con algo memorable puesto que memorizado. La rememoración, la historización, es coextensiva al funcionamiento de la pulsión en eso que se llama lo psíquico humano. Es allí también que se registra, que entra en el registro de la experiencia, la destrucción.

Dicho lo cual Lacan pasa a ilustrar el concepto por medio del sistema del papa Pío VI, fábula del marqués de Sade en la que se propone que es por el crimen que el hombre viene a colaborar en nuevas creaciones de la naturaleza. Lee entonces Lacan a sus auditores lo que probablemente sea la cita más extensa de sus veintiocho años de seminario para enseñarles, respecto de la pulsión de muerte que ella debe escindirse entre lo que resulta del principio energético o principio del Nirvana, que conduce al cero, a lo inanimado, a la aniquilación, y, *por otra parte* [el destacado es mío], la pulsión de muerte. Y agrega:

La pulsión de muerte ha de situarse en el dominio histórico, en tanto que ella se articula en un nivel que sólo es definible en función de la cadena significante, es decir, en tanto que una señal, una señal de orden, puede ser colocada en relación con el funcionamiento de la naturaleza. Hace falta algo de más allá, de donde ella misma pueda ser captada en una memorización fundamental, de modo tal que todo pueda ser retomado, no simplemente en el movimiento de las metamorfosis, sino a partir de una intención inicial.[8]

Para Lacan, pues, siguiendo a Bernfeld, “uno de los freudianos más ortodoxos”, hay que distinguir entre el movimiento energético hacia el cero y aquello que nosotros, en tanto analistas, podemos llamar en nuestro registro como la pulsión, algo que está más allá de la tendencia a retornar a lo inanimado. Con la pulsión, esa que encontramos en nuestra experiencia, encontramos algo que se aproxima a la voluntad de destrucción, “de Otra-cosa en la medida en que todo puede ser cuestionado a partir de la función del significante”. Esta voluntad de destrucción que es, siguiendo a Sade, una voluntad de creación a partir de la nada para volver a empezar. Esta fuerza

destructiva y creadora está ligada a la historia en tanto que es memorable y memorizada, suspendida de la existencia de la cadena significante. Lacan[9] ve así a la pulsión de muerte como "una sublimación creacionista".

Debimos pasar por el recuerdo de las posiciones sostenidas por Lacan en su seminario del 4 de mayo de 1960 para articular los tres sentidos del término pulsión según cómo se considere a] *el nivel energético*, nivel que está fuera del registro de la experiencia psicoanalítica, y que es una especulación que podríamos llamar "metabiológica" de Freud; ése es *el nivel de la pulsión* tal y como es descrita en "Pulsiones y destinos de pulsión"[10] de 1915, cuyo eje es la pulsión sexual, siempre parcial. De ella Lacan habrá de decir[11] que contornea al objeto, al objeto @, que tiende a él y que ineluctablemente lo falla, en contraposición con *la pulsión de muerte*, memorizada, historizante, asimilable a una voluntad de destrucción que conduce a la inscripción del sujeto en la cadena significante. Estas dos últimas, la parcial y la de muerte, son las pertinentes a nuestro campo y, en el fondo, pueden reunirse en tanto que la meta última de toda pulsión es este registro de la vida en lo simbólico a través, no de la obediencia, sino de la trasgresión del principio del placer.

Creo conveniente citar aquí un comentario anterior:[12]

La historia, postula Freud en *El malestar en la cultura*, es el resultado de la lucha eterna entre la pulsión de muerte y las pulsiones de vida. La historia, dice Heidegger en su *Introducción a la metafísica*, es el resultado de la lucha eterna entre *diké* y *tekhné*, entre la norma instituida que aglutina unidades cada vez más comple jas y *tekhné*, la actividad disolvente del hombre que impugna los órdenes y las órdenes de lo establecido para destruir lo existente y crear nuevas formas de existencia… Ambas conceptualizaciones se recubren y convergen, pero la heideggeriana es más ajustada porque elude los equívocos biologistas ineluctablemente vinculados a los conceptos de vida y muerte.

Si, como creemos, la pulsión es lo propio de la demanda que provoca el desvanecimiento del sujeto ($ ◊ D), ella, la pulsión, tropieza con lo imposible de su realización. La falta es estructural; está inscripta en el Otro al que la demanda se dirige [S (Ⱥ)]. En otras palabras, si consideramos a la pulsión en relación con el campo del lenguaje y no en una discutible transcripción biológica y hedonista, no podemos aceptar sin objeciones el sintagma "satisfacción de una pulsión". Ese sintagma no es ni lacaniano ni freudiano pues parte de confundir la pulsión con la necesidad, y la distinción entre los

dos registros siempre estuvo clara en nuestra experiencia. Si el goce tiene que ver con la pulsión es en la medida en que la pulsión deja un saldo de insatisfacción que anima a la repetición y que es en esta medida que la pulsión es historizadora, en tanto que insatisface. En todo caso podría afirmarse que el goce es el saldo del movimiento pulsional alrededor del objeto porque eso que se delinea en tal caso es el vacío de la Cosa, el tropiezo con lo real como imposible.

La otra consideración que nos ayuda a entender la pulsión esencialmente como pulsión de muerte es la que arranca también de Freud cuando él nos indica el carácter fundamentalmente conservador de las pulsiones; ellas tienden al restablecimiento de un estado anterior. ¿Cuál es ese estado anterior último al que puede referirse el hablente? No es necesario imaginar un estado mineral anterior a la vida y a los intercambios metabólicos tomando prestada de un dudoso discurso biológico la respuesta para un arcano al que podemos dilucidar con términos psicoanalíticos. La muerte no es sino aquello que cercena todo goce posible del hablente, pues no hay goce sino del cuerpo viviente. De ahí la consustancialidad entre la pulsión de muerte y el orden simbólico situada por Lacan a partir de su segundo seminario,[13] el dedicado al yo. Si la vida queda definida para nosotros a partir del ingreso en las estructuras de la subjetividad que son las de la transacción con el Otro, es decir, a partir de que la carne se hace cuerpo por la intromisión del significante en el proceso vital, el movimiento pulsional puede ser visto como esta fuerza que propende a la recuperación del estado anterior a la palabra, o sea, en lo que venimos trabajando, a la recuperación de la Cosa como objeto absoluto del deseo, a la recuperación de ese goce del ser a partir del cual el sujeto llega a ex-sistir.

Se plantea nuevamente la antinomia entre el goce primero, *goce del ser*, y la palabra en tanto que ésta viene del Otro y consagra al Otro, obliga a la renuncia al goce a cambio del placer y bloquea el goce del ser exigiendo que éste sea enca- y descaminado por las vías del pensar. Será accesible al sujeto, sí, pero como otro goce, un goce segundo, secundario, semiótico, lenguajero, parlanchín, puesto fuera del cuerpo, que la teoría —y ya veremos por qué pues no es algo evidente y da lugar a múltiples discusiones y malentendidos — considera y designa de un modo que podríamos llamar forzado con el nombre dudoso, ambiguo y sin embargo necesario de *goce fálico*.

Hay un punto de partida insondable e insoslayable: los casos en que la función de la palabra no existe o ha sido anulada y el viviente, aun cuando

esté dentro del campo del lenguaje, no se incluye en intercambios discursivos. Piénsese, a modo de ejemplo y paradigma, en el autista o en el catatónico. O, para estar en el punto de partida absoluto, en el recién nacido y su situación con relación al Otro, la de un objeto dejado a su disposición y arbitrio o arbitrariedad.

Es el estado de una indistinción entre yo y mundo, siendo "el mundo", esencialmente, el cuerpo de la madre. Esta Cosa originaria y mítica, anterior a toda diferenciación, es llamada por Freud en su texto de 1916[14] con el nombre de yo-real, que es inicial, es decir, un ser en lo real, anterior a todo reconocimiento del Otro, anterior a la entronización ulterior del principio del placer que construirá un yo-placer y que será el yo definitivo, el que aceptará en mayor o menor medida las coacciones de la realidad que modifica y continúa al principio del placer. (*Vide infra*, apartado 7, p. 111; en él podremos extendernos sobre este punto.)

En relación con este yo-real inicial es que incide la llamada invocante del Otro que dio pie, al inicio del capítulo, a evocar la apelación subjetivante. La intervención del Otro es antitética del goce; desaloja de ese real pleno, expulsa del Paraíso y lo constituye como tal en tanto que se le ha perdido.

La palabra es siempre palabra de la Ley que prohíbe el goce. El Paraíso existe a partir de que hay en él dos árboles de cuyos frutos no se debe comer. Tras la expulsión queda obstruido el camino de regreso a la Cosa (*yo-real*) y sólo queda el del destierro y la resignada habitación en el lenguaje. Un ángel que blande una flamígera espada asegura el cumplimiento de la Ley.

> Estamos por el momento en esta barrera más allá de la cual está la Cosa analítica, donde se producen los frenados y donde se organiza la inaccesibilidad del objeto en tanto que objeto del goce. Es precisamente ahí que se ubica el campo de batalla de nuestra experiencia… Para compensar esta inaccesibilidad, es más allá de esta barrera donde se proyectan toda sublimación individual y también las sublimaciones de los sistemas de conocimiento, y ¿por qué no?, la del propio conocimiento analítico.[15]

O la Cosa inaccesible o el Otro. Mas, siendo y por ser así, el Otro es el objeto de un odio primitivo que justifica la negatividad absoluta como vocación originaria del ser. Tal es la razón de que toda pulsión sea en el fondo pulsión de muerte, ataque a la exigencia alienante de hacer pasar el goce por la cadena del discurso. No otra cosa dice Freud: "El odio es, como relación con el objeto, más antiguo que el amor; brota de la repulsa primordial que el yo narcisista opone en el comienzo al mundo exterior

prodigador de estímulos”.[16]

Si Eros tiende a la ligazón, a la constitución de nexos, es de nexos entre significantes que se trata, del vector que va de un significante (S_1) a otro significante (S_2). Lacan podrá ironizar con justa razón acerca del carácter delirante que toma en este punto el enunciado freudiano al pretender que las ligazones entre las células que llevan a la constitución de organismos multicelulares o de sociedades complejas pudiesen ser una prueba de la acción de Eros. Está bien, las pulsiones son seres míticos pero de ellas sólo sabemos por nuestra práctica lenguajera. Los biólogos nada pueden decir, no es su campo, acerca de nuestros Eros y Tánatos tal como surgen de la experiencia psicoanalítica. La acción de la pulsión de muerte recae entonces sobre el intervalo de la cadena, tiende a disolver ese vínculo que es el del discurso. Es así como niega al Otro y expresa este anhelo irredimible de retorno al goce del ser. Es una actividad iconoclasta que pide volver a empezar. La negatividad destructora que se apodera del deseo, destacada por Freud,[17] Lacan e Hyppolite[18] en la discusión en torno de *Die Verneinung* puede ser entendida a partir de esta inclusión del goce del ser en la teoría.

La pulsión no es, pues, algo que se satisface y da acceso al goce, sino que es, en esencia, una aspiración al goce que fracasa por tener que reconocer al Otro y pagarle con la cuota “gocera” que él exige a modo de alquiler por la residencia que ofrece. En su fundamento la pulsión es destructiva y no apaciguable. Hay que recurrir otra vez a Freud en una expresión sorprendente por su claridad con relación al goce. La leemos en *El malestar en la cultura*[19] cuando trata acerca de la pulsión de muerte:

> Pero aun donde emerge sin propósito sexual, incluso en la más ciega furia destructiva, es imposible desconocer que su satisfacción se enlaza con un goce narcisista extraordinariamente elevado, en la medida en que enseña al yo el cumplimiento de sus antiguos deseos de omnipotencia. Atemperada y domeñada, inhibida en su meta, la pulsión de destrucción, dirigida a los objetos, se ve forzada a procurar al yo la satisfacción de sus necesidades vitales y el dominio sobre la naturaleza.

Registramos en el párrafo anterior el sintagma que hemos dicho que no es freudiano, satisfacción (pero no de la pulsión, *satisfacción del yo*). En el momento de concluir este parágrafo, podemos definir el sentido de nuestra empresa al analizar el aforismo de Lacan que le da título: evitar que la repetición de una fórmula fácil y descontextualizada haga perder de vista el sentido específico que tiene en Lacan y en Freud la ligazón entre la pulsión y

el goce. Concretamente, he tratado de recalcar la originalidad del concepto freudiano de *pulsión* una vez que éste es transformado de raíz por la introducción de la revulsiva *pulsión de muerte*, una vez que ese concepto se ha divorciado de la idea de aspiración a un apaciguamiento o satisfacción y ha sido referido al goce como "más allá del principio del placer". Los comentaristas de Lacan lo saben bien, pero la doxa que crean llega a ser contradictoria con la enseñanza de Lacan en un punto fundamental.

La pulsión no tranquiliza ni sacia. La pulsión historiza, hace lo memorable como trasgresión, confina con el fracaso al llevar a lo real como imposible y es así como alcanza su meta.

Es hora de pasar ya al punto siguiente para evitar un nuevo equívoco, el de una concepción maniquea y apresurada del Otro como el "mal" que apartaría de ese supremo "Bien" que sería la Cosa.

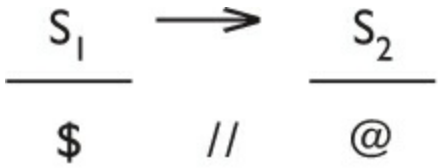
3. LA PALABRA, DIAFRAGMA DEL GOCE

Del goce del ser, por la intromisión necesaria del Otro y de su Ley que exigen que tal goce sea entregado en el mercado de los intercambios, queda una falta en ser que es el deseo. Por el Otro hay algo perdido como disfrute del cuerpo. Es el fundamento de la consabida aspiración del *Wunsch* freudiano: la de recuperar, sea por el cortocircuito de la alucinación, sea por la larga ruta de las transformaciones de la realidad, la (identidad de) "percepción", esto es, el goce de la Cosa. El goce, lo que de él queda inscrito, el Ello freudiano, Eso, lo pulsional que ha sido resignado, todo ello es caótico, está desarticulado. Son *impresiones* (cf. cap. 4) que no pueden ser subjetivadas y asumidas como siendo *de* alguien. Las "representaciones de cosa" freudianas (*Sachvorstellungen*, no *Dingvorstellungen*, pues de la Cosa no hay representación) deben ganar el acceso al sistema preconsciente articulándose con las "representaciones de palabra" (*Wortvorstellungen*), mas este proceso no es simple. Las representaciones de palabra, es decir, los significantes de la lengua no vienen tan sólo a sobreinvestir, a darles una carga extra de "energía" a los significantes del deseo como aspiración a la recuperación del goce. El significante sustituye las representaciones de cosa y les impone otras leyes que no son las pretensiones del goce (*qui n'a jamais connu de loi*) sino las del discurso y las del lenguaje. Del goce no quedan sino estas metáforas y metonimias, estas monedas que de lo simbólico vienen para hacerse cargo y

“desnaturalizar” ese real previo que es ahora inaccesible e irrecuperable. Ellas *simbolizan*; lo simbolizado es el goce perdido, renunciado, entregado a la exigencia del Otro. Para Freud, *Triebverzicht*, renuncia pulsional.

Es así porque el lenguaje articulado, el habla, es un camino que descamina. Para rodar por él hay que ir adonde él lleva, es decir, al exilio, a la realidad, a las cosas del mundo que no son sino otro nombre de la pérdida originaria. Articulado como lo está en “representaciones de cosa” (para conservar la terminología freudiana), el deseo inconsciente es inarticulable, debe aceptar las leyes de la cadena significante, traducir el goce en unas palabras y circunlocuciones que necesariamente lo desvirtúan. Ha de articularse como demanda, reconocer al Otro y aceptarlo como condición de la satisfacción. La idea central que quiero destacar en este momento es que la cadena significante no tiene medida común y no tiene posibilidad de significar el goce al que aspira, que el significante es inconmensurable con el goce y que la falta de tal medida común es lo que define al goce como una suerte de sustancia que corre por debajo, algo que constantemente se produce y a la vez se escapa pues el discurso lo tacha como imposible, indecible. ¿Y qué nombre, qué nombre sino el de *libido* correspondería a esta sustancia fabulosa y escurridiza, a esta *hommelette*?

Repitiendo lo elemental de la concepción lacaniana del discurso: el sujeto es el efecto de la cadena significante, está en el lugar del significado de un significante uno (S_1) que lo representa ante otro significante (S_2); entre los dos hacen la cadena. El producto de esta operación de articulación de los dos significantes es un resto irreductible, un real que es el resto in-significante, el objeto inalcanzable que causa el deseo y representa al goce perdido bajo la forma de un *plus* (*minus*) de goce. Entre el sujeto y el objeto @ así producido como saldo que cae del encuentro de los dos significantes hay una disyunción, un desencuentro esencial que permite escribir la relación entre los dos efectos de la función de la palabra (el sujeto como significado y el objeto como goce faltante), ora con la doble barra de la disyunción, ora con el losange de la fórmula del fantasma. El encuentro de ambos es, exceptuada la psicosis y según se verá en el capítulo correspondiente, imposible.



($ ◊ @)

Cabe insistir en la heterogeneidad radical en esta fórmula entre los significantes y el sujeto que es su efecto de significación, por una parte, y, por la otra, el goce, indicado por el objeto @. Recordemos aquí que todo es estructura pero no todo es significante,[20] @ es, precisamente, aquello de la estructura que no es significante.

Con Freud, desde Freud, sabemos que este trasvasamiento que es a la vez un vaciamiento del goce en la articulación significante, en el discurso, se va escandiendo, se va repartiendo en momentos, puntos dramáticos de corte e interrupción, que la teoría freudiana ha delimitado como fases o estadios de la evolución psicosexual. Cualquiera recuerda los esquemas cronológicos que colocan en las abscisas a determinadas edades y en las ordenadas a tales fases evolutivas de modo que pareciera que el psicoanálisis es otra cronología del desarrollo, una más. Con Freud, desde Freud, sabemos que todas estas fases, marcadas como lo están por la renuncia al goce oral primero y anal después, con incisos nunca bien determinados acerca del goce uretral, el muscular, el visual y algunos etcéteras más, son todos preparatorios de una renuncia final que los resignifica retroactivamente a todos ellos y a los fantasmas que les corresponden. Después del preludio pregenital, sobreviene el atravesamiento edípico de la castración, condición del período de latencia donde ya, idealmente, todas las renuncias al goce corporal se han producido y sólo queda una pura disponibilidad del sujeto para asimilarse a la palabra "formadora" (alienante) del Otro. No por casual coincidencia, ese período de latencia coincide con la llamada "edad escolar". Lo no sepultado por la castración es lo que retorna de la represión bajo la forma de síntomas, monumentos que conmemoran el goce abandonado aunque traspuesto también, de otra manera, a los términos lenguajeros. Los síntomas son traducibles, interpretables, efectos de una "conversión" del goce (al que siempre remitirán), formas también ellos del goce fálico. Todo corre así hasta que el empuje de la pubertad reactiva las demandas de la sexualidad; éstas habrán de canalizarse bajo los dictados de la primacía de la genitalidad, es decir, del único genital que es el masculino, quedando la niña dividida entre

un goce que es también fálico, el del clítoris, igual o comparable al del hombre, y otro goce, vaginal, que sería complementario del goce fálico y por lo tanto incluido dentro de su órbita, bajo su égida y supremacía (tesis que Lacan corregirá y a las que dará otro alcance). Con Freud y desde Freud hemos oído hablar de este proceso de renuncia al objeto más arcaico del deseo, cuya dinámica se juega en el escenario del complejo de Edipo y que acabará, del lado masculino, en una identificación con el padre rival y, del lado femenino, con una demanda hecha al padre, después de aceptar la decepción por la castración irremisible de la madre con su saldo de envidia del pene y aspiración a recuperarlo en la forma de un equivalente simbólico que es el hijo.

La sexualidad, con sus disposiciones polimorfas, con sus componentes sexuales "perversos", con su multiplicidad inicial de zonas y objetos ha sido después de este proceso allanada. Allí donde el goce se derramaba de modo anárquico en el verde paraíso de los amores infantiles hay ahora una ley, efecto de la castración y de la prohibición del incesto, que determina los objetos y los modos de satisfacción accesibles al que habla.

Este proceso es desmenuzado por Freud de muchos modos y en distintos textos, pero quizá resulta más claro en "Los dos principios del acaecer psíquico",[21] donde se describe el reemplazo del principio del placer por su sustituto modificado, que es el principio de realidad. En ese artículo, el vocablo *Lust* del *Lustprinzip* no debe ser entendido como "placer", es decir, como límite y barrera al goce, sino como el goce mismo, mientras que la realidad, maestra de las conveniencias y reguladora de los ideales, es esa oscura razón del Otro que se superpone y desplaza el goce del cuerpo haciendo que el sujeto quede dividido entre dos Otros difíciles de conciliar: el cuerpo como Otro que le es ajeno en tanto que sostiene aspiraciones prohibidas de goce (goce del Otro) y el Otro del lenguaje que reclama renuncias al goce que siempre se suscribirán con desgano y son el fundamento de los síntomas y de la psicopatología de la vida cotidiana. Este proceso de "desgocificación" (acuñemos un neologismo necesario) justifica que leamos así, trasgresivamente, el artículo acerca de los dos principios. El *Lustprinzip* corresponde en ese texto al goce inicial, a lo que Freud en 1915[22] llamó yo-real. El principio de realidad es el verdadero nombre del principio del placer-displacer. Los dos principios, el del placer y la realidad (ambos entrelazados), actúan de consuno como barreras interpuestas en el camino del goce.

Los goces sucumben a la castración y se metamorfosean por tener que significarse atravesando el embudo de la palabra, aceptando su Ley, la de la cultura, y evocando siempre la renuncia pulsional que los desvía (pervierte) por ese estrecho desfiladero. De allí que Freud propusiera a esas "pulsiones parciales" como "precursoras" de la castración ya que sólo con ésta alcanzan su significación definitiva que es la de incluir siempre la función imaginaria del -ϕ. Pasando por la castración simbólica los objetos del deseo se cargan con el lastre de su imposibilidad. En relación con Φ, con el Falo como significante del goce que está prohibido para el que habla como tal, es que todo lo del goce que es accesible está tachado y debe desplazarse a lo largo de la cadena significante, fuera del cuerpo *hors-corps*. Por eso es que el objeto @, el del fantasma, lleva sobreentendida esta función de la castración. Aunque no se escriba de tal modo por razones de parsimonia, su nombre completo es: objeto @/(-ϕ).

La carne se incorpora al lenguaje y así se hace cuerpo. Las aspiraciones pulsionales requieren del Otro, ese Otro al que se dirigen demandas. Por ello la escritura lacaniana de la pulsión es $\$ \lozenge D$, y el sujeto se constituye a partir del modo en que el Otro significa y responde a la demanda, imponiendo sus condiciones, mostrando por dónde sí y por dónde no. El sujeto sólo llegará a existir como una consecuencia de la acción del Otro del lenguaje sobre esa carne que se hará cuerpo en la medida en que acoja los cortes que el lenguaje hace en el flujo vital. El cuerpo devendrá mapa, pergamino donde se irá escribiendo la letra que con sangre entra. Un cuerpo es humano en tanto que se incluye en este sistema de transacciones que cambian el goce por la palabra. La división subjetiva ($\$$) alude entre otras cosas a este proceso de extrañamiento que constituye como Eso, como Ello, al polo pulsional y que deja al yo como encargado de las relaciones con el Otro y como organizador de las defensas contra los excesos en el goce. Desde lo reprimido procede la pulsión como exigencia de trabajo, como tensión impuesta al psiquismo por su relación con lo corporal, como trasgresión al principio del placer,[23] como aspiración al goce que no se compadece de los mandamientos y restricciones que impone el Otro. La "dinámica" de la metapsicología freudiana es este conflicto entre el goce transgresivo y el placer homeostático, entre el todo menos quieto deseo sexual infantil y la aspiración a seguir durmiendo.

El goce es declinado (valgan las dos acepciones, la gramatical y la subjetiva del "declinar"); ahora hay una clínica del goce, de los modos de jugarlo y de conjugarlo, de evocarlo y fallarlo, de rechazarlo y reconquistarlo

sin querer saber nada de ello. Reaparece después de metamorfosis lenguajeras en las formaciones del inconsciente, ese inconsciente que trabaja con una materia prima que es goce y la transforma en un producto que es discurso, utilizando ese instrumento que está estructurado como él y que es su condición, ("el lenguaje es la condición del inconsciente", insistía Lacan[24]): la batería del significante que tendrá que servir a sus fines, a sus fines de goce. No se trata de la lengua sino de lalengua de la lingüistería (lingüisteria) lacaniana, esa lalengua que es la carne del fantasma.[25] El inconsciente consigue pasar algo de su contrabando gocero pero, de todos modos, para decir que *no* a la Ley hay que aceptar que sí se es súbdito de ella y que se reconocen sus coacciones. El sueño transgresivo nocturno no la deroga sino que confirma su imperio, al igual que el chiste. Lo reprimido la reconoce con harto dolor en el síntoma; lo inconmensurable del goce está condenado a vegetar en los parques bien delimitados del fantasma, esas reservas falsamente "naturales". El goce se ha refugiado en la fantasía inconsciente cuyos archivos y protocolos explorara Melanie Klein, fantasía loca, irreductible a la razón, descuartizadora, corrosiva, salvaje, asocial, que evoca un goce del Otro sofocante y devorador vinculado por la "tripera" al cuerpo mítico de la Madre como representante de la Cosa. Sobre estas formaciones imaginarias terroríficas y terribles del goce recaerán las represiones y renuncias que hacen al sujeto escindido, en otras palabras, al buen niño de la neurosis.

Estamos, con él, en el mundo de la comunicación, del sentido y de la recíproca satisfacción especular de los yoes. El sujeto se desconoce al colocarse bajo los emblemas de un sí-mismo, de un *self* que pegotea su pedacería gozante en una imagen unificada y totalizante de sí y del otro, el "objeto" como le dicen los partidarios de una así llamada "teoría de las relaciones objetales" que pretende ser un "nuevo paradigma" para el psicoanálisis y que rápidamente ha conquistado la mayoría de las voluntades en la mundial del psicoanálisis, ávida siempre de cualquier novedad que le permita retroceder a tiempos teóricos anteriores a Freud. No es éste el escrito adecuado[26] para hacer el recuento y la crítica de esta psicología de la persona total que florece en nuestros tiempos aportando la bandera renovadora de un inconfeso "retorno a… Adler", no por vergonzante menos flagrante, de una "regresión científica" como la llama uno de los sostenedores de la regresión anterior, la de la psicología del yo, tan vituperada por Lacan en sus tiempos. Pues estamos en la época en que los partidarios del modelo que imperó en los

años cincuenta y sesenta resultan ser demasiado freudianos, conservadores (dos vocablos que resultan sinónimos para los "innovadores"), tradicionales, etc. Con el *self* y con el objeto total[27] (que es "la persona del otro") se tienen los artefactos que permiten rechazar al inconsciente y al objeto siempre parcial de la "anticuada" teoría freudiana de las pulsiones. No puedo dejar de apuntar que el centro de tal empresa teórica es la deportación del goce fuera de la teoría del psicoanálisis para convertir éste en una concepción de las relaciones interpersonales dominada por ideales de armonía y completud. Ya podemos imaginar cuán bello queda el psicoanálisis cuando conseguimos quitar de él las pulsiones, la castración y el edipo, el goce y el deseo inconsciente y, liberados de tales fardos, mostrar que la cura puede reducirse a un relato pormenorizado de las interacciones entre un terapeuta simpático y un paciente que aprende de él a integrar un *self* previamente disociado por la falta de una madre suficientemente buena.[28]

Y así vamos, de digresión en digresión, hacia nuestra comprensión ya adelantada de un goce apalabrado, de un goce del que no sabemos sino por el discurso que le impone su legalidad y que lo divide entre un *goce previo*, mítico efecto retroactivo de la palabra, y un *goce ulterior*, que se produce a la vez que se escapa por tener que atravesar el campo minado para él del lenguaje. Sin embargo, del goce nada se podría saber si no es por este apalabramiento. Lacan pudo especular acerca del goce del árbol o de la ostra. No es el caso de seguirlo: *el goce no es una función vital*; aparece en tanto que la vida está mortificada por la palabra y la Ley. Es cosa de hablentes. La palabra saca el goce del cuerpo y toma a su cargo el dar cuerpo al goce, otro cuerpo, un cuerpo de discurso. Este proceso nunca es ni completo ni pacífico y quedan las formaciones del inconsciente como memoriales de la traducción imposible, como emergencias del goce que no conviene. El discurso es, retórica mediante, el portador y el producto de este goce pasado por el lenguaje, administrado según una rigurosa economía gocera.

La palabra articulada tiene, a la vez, que dejarlo pasar y controlarlo, regular su voltaje. El significante no existe en el cielo de las ideas platónicas. Su lugar es difícil de precisar y Lacan dirá que las sustancias pensante y extensa de Descartes no alcanzan para localizarlo pues "el significante se sitúa en el nivel de la sustancia gozante", es decir, del cuerpo que se siente, irreductible a la física y a la lógica o, mejor dicho, soporte de otra lógica diferente de la de los lógicos. Si el significante está ahí y si el goce sólo existe por su intermediación, es que "el significante es la causa del goce", a la

vez que le pone un límite y le da su razón de ser, es decir, que "el significante es lo que pone alto al goce".[29]

¿Qué es esto de la "sustancia gozante"? La mejor ilustración que puedo proponer es la muy usada analogía que compara al hablente con la computadora. ¿Qué hay en ella? Un cuerpo, efecto de la creación significante, sin duda, un producto de la industria que es su materialidad física, el *hardware*, totalmente estúpido en sí aun cuando sea el soporte de las actividades de la máquina. Es un cuerpo bruto que no sirve para nada hasta que se le incorporan los programas, una organización estructurada de significantes, una información codificada y sin cuerpo, el *software*. Con el "*soy*" del *hard* y con el "*pienso*" del *soft* tenemos a la vista las dos sustancias cartesianas. La máquina puede funcionar y a la perfección, mucho mejor, más rápida y más eficientemente que estas máquinas tontas que somos los hablentes. Para ella lo que no sirve, lo que yerra, lo ambiguo, es materia de descarte, de descartes. Si es suficientemente avanzada, aprende de sus errores y los corrige, no se complace ni se aferra a ellos. Su *hardware* es indiferente a la composición y a las operaciones de su *software*. El uno no incide sobre el otro habida cuenta de su compatibilidad técnica. No hay allí fantasma, no hay imaginario, están descartadas la neurosis y la compulsión de repetición. Tal es la diferencia entre la máquina y el hablante: este último es el asiento (no el sujeto) de un goce que pasa por él, que se siente en la confluencia del cuerpo y el lenguaje, que no reconoce un principio de eficiencia y que es la fuente de una complacencia en el error y en el errar. ¿De qué serviría una máquina gozante si es que a algún cibernético se le ocurriese inventarla? En la computadora el pensar —no el saber, según la precisión de Lacan[30] en su seminario del 20 de marzo de 1973— prolifera en un absoluto desierto del goce, en la cópula feliz del *hardware* y el *software.* En el hombre y en la mujer, hechos de la sustancia gozante insoñada por Descartes, el significante hace la cópula, no la felicidad.

En este sentido es que propongo que la palabra es el filtro o —recurriendo a una analogía fotográfica— (sin que se me escapen las otras connotaciones) que *la palabra es el diafragma del goce*. Es decir que el habla cumple con respecto a esta "sustancia gozante", al fluido libidinal freudiano o a la mítica y tan elástica laminilla lacaniana, la función de intercepción y de protección contra excesos indeseables (o demasiado deseables). *Diaphrasein* en griego es, precisamente, separar, interceptar, poner una barrera.

La palabra, el fármaco ofrecido por el Otro, la droga instilada desde la

cuna en el hablente, considerada ahora un termostato regulador, el diafragma que regula el paso de la luz, esa pupila que se dilata en la oscuridad y se contrae con los rayos luminosos. Sabemos que demasiada luz inunda la placa fotográfica y hace que la imagen resulte velada y que la falta de luz no permite que la placa se impresione haciendo que la imagen carezca de definición. Sabemos también que el diafragma debe ser sensible, como lo es la pupila, y habrá de regular su diámetro esfinteriano para adecuarse a distintas condiciones y a las horas del día.

Así funciona la palabra: deja de actuar o no existe o está destruido su aparato en el psicótico. En tal caso el goce inunda al hablante y barre con la subjetividad; se rompen las barreras que permiten limitar la penetración de la palabra del Otro, queda el cuerpo sometido a metamorfosis incontrolables que el sujeto presencia atónito. En la neurosis, por el contrario, asistimos a un espasmo o contractura de este diafragma que pierde flexibilidad y nos muestra la fenomenología entera de los clásicos mecanismos de defensa del yo que no son más que operaciones lenguajeras tendientes a refrenar un goce vivido como peligroso o intolerable. Situaciones especiales y no reductibles a esta sencilla oposición del diafragma cerrado o abierto encontramos en las perversiones, toxicomanías y enfermedades psicosomáticas. Habrá que hablar de ello en los capítulos dedicados a la clínica, pero importa subrayar desde ya la utilidad clínica de la oposición y la composición entre goce y discurso porque ella está en el corazón de la experiencia misma del análisis en tanto que éste consiste en operar sobre el diafragma del goce. Las condiciones de la cura no sólo no son las mismas, sino que deben ser radicalmente distintas para el caso en que el diafragma no exista (psicosis) o esté ocluido (neurosis). El dispositivo freudiano surge de la experiencia de las neurosis y consiste en crear las condiciones de posibilidad que permitan el paso del goce a la palabra. Es esta idea también la que nos da otro camino de acceso a lo que se juega en la transferencia que es transferencia del saber, ciertamente, y constitución del sujeto supuesto saber, pero sólo en la medida en que esta suposición es la de un *sabergozar* que abre tanto el paso al acto perverso como al acto analítico y donde sólo el deseo del analista podrá establecer la diferencia.

4. LA COSA Y EL OBJETO @

El goce existe a causa del significante y en la medida en que el significante no lo detiene y lo somete a su norma que es la norma fálica. El lenguaje es lo que funciona como barrera a un goce que no existiría sin él. Sin embargo, en lo que llevamos visto, hemos hablado de un goce que inunda al ser y que éste es devastado por la exigencia de apalabrarlo. No hay misterio ni contradicción por cuanto también llevamos dicho que el lenguaje es el que produce el goce como lo que había antes de su intervención. Es la función del lenguaje: matar a la cosa dándole una nueva existencia, una vida desplazada. Era mi problema al comenzar el primer capítulo. ¿Era primero el goce o el verbo? Problema clásico de gallina y huevo, es decir, de estructuras que no reconocen antes ni después aunque la pregunta por su génesis siempre retorne. Si el goce es un efecto retroactivo de la palabra que lo limita, cabe preguntarse por su origen y punto de partida. (Si el universo está en expansión, cabe preguntarse por el momento en que todo él estaba concentrado en un punto. Ítalo Calvino escribió sobre esto un cuento memorable en *Las cosmicómicas*.) La pregunta por el origen remite necesariamente a una respuesta que es del orden del mito. Bien se sabe que los psicoanalistas no nos rehusamos a los mitos. Las pulsiones son seres míticos y magnos en su indeterminación, decía Freud. Edipo es complejo por ser mítico. El fantasma fundamental comenzó a ser tratado por Lacan como "el mito individual del neurótico".[31] La libido lacaniana es un fluido mítico. Etcétera. Por su parte, el mito originario del goce y de su pérdida ulterior recibe de Lacan una respuesta que articula un término freudiano con una larga tradición filosófica: es la Cosa. Kant con Freud. Que en la más breve de sus definiciones, ya citada, mostrando la relación de tal Cosa con la palabra es: "aquello de lo real primordial que padece del significante".[32]

La Cosa como un real puro, anterior a toda simbolización, exterior a todo intento de aprehensión, borrada para siempre por cualquier palabra, núcleo de imposibilidad encerrada como lo más íntimo y lo más inaccesible al sujeto, *éxtima*, como la llamó de modo neológico Lacan en el seminario VII, el de *La ética del psicoanálisis*. Toda representación de ella la desvirtúa. Cualquiera es dueño de imaginar el pecho, el cuerpo de la madre, la vida intrauterina, el claustro materno y lo que le parezca, pero sabiendo que todas estas imágenes no son de la Cosa, sino que brotan a partir de la existencia de un mundo producido y estructurado por lo simbólico que habilita tales producciones imaginarias, tales representaciones, en torno de un real imposible de recuperar. Los fantasmas, incluyendo el de la Cosa, son un

efecto del padecimiento de lo real por la acción del significante. La simbolización, la intrusión del lenguaje en la carne, impone la falta en ser que caracteriza al sujeto y lo lanza por veredas de deseo. La idea había sido ya adelantada por Nietzsche[33] en un breve y esencial texto de 1873 que fue publicado póstumamente: nada sabemos de lo real sino a través de construcciones ficticias que son las que el lenguaje habilita. Vivimos en un mundo de mentiras, de ficciones. Lacan dirá que todo discurso es del semblante[34] y tiene como función representar y enmascarar la verdad de la que deriva. Por ello, el conocimiento es imposible y sólo queda el saber que es un fantasma.

> ¿Cómo volver, si no es por un discurso especial, a una realidad prediscursiva? Es allí donde está el sueño, el sueño fundador de toda idea de conocimiento. Pero es allí también que debe considerarse como mítico. No hay ninguna realidad prediscursiva. Cada realidad se funda y se define por un discurso.[35] [El destacado es mío.]

En tanto que sitio de un goce no limitado y que mito de la falta de la falta, la Cosa se presenta como la meta absoluta del deseo, el sitio o el estado en que se cumplirá la abolición de la falta en ser, estado de Nirvana, supresión de toda tensión diferencial con el mundo, indistinción del ser y del no-ser, muerte. La tendencia a la Cosa es la pulsión de muerte como destino final de todos los afanes vitales humanos. Este mito de una satisfacción plena que la lógica del mito, la que llama a una concepción del origen, obliga a considerar el punto de partida y lugar que está más acá de todo deseo es, a la vez, el punto de llegada, el estado de reposo absoluto que se alcanzaría una vez consumida la llama de la vida y alcanzada la quietud última. Vivir, para el ser que habla, es elegir los caminos hacia la muerte, deambular por los senderos del extravío y la errancia del goce con vistas a su recuperación.

La Cosa, en tanto que objeto absoluto del deseo, abre al pensamiento la dimensión insólita y abismal de un goce del ser, anterior a la *ex-sistencia*, un efecto retroactivo del lenguaje que, al colocarse más allá de la cosa misma, eso que los lingüistas llaman el *referente*, crea la intuición de un más acá. Esta suposición, insiste Lacan,[36] es ineliminable y “el lenguaje, en su efecto de significado, siempre queda al costado del referente. Siendo así, ¿no es verdad que el lenguaje nos impone el ser y nos obliga a admitir que, del ser, nunca tenemos nada?”. Lo que nos lanza no a parecer sino a para-ser, a existir de costado, en el campo del semblante, dada la “insuficiencia” del lenguaje.

Creo que ya no es necesario insistir. La Cosa es un efecto del lenguaje que

introduce la falta y que, así, separa de ella. La Ley del lenguaje, la de las sociedades humanas cuyo efecto final y cuyo fundamento es la ley de prohibición del incesto, la prohibición de reintegración con la madre, es la que crea a la Cosa y la define como perdida. Desde que se produce el primer acceso a lo simbólico, la primera intrusión del símbolo en la vida, la Cosa queda obliterada, el goce queda marcado por un *minus* y el ente humano es llamado a ser a través de la obligación de decirse, de articular significantes que expresan siempre un único contenido fundamental: el de la falta en el goce, único referente, "única ontología confesable" para nosotros, psicoanalistas. Y es por la falla que se produce en el ente por tener que decirse que resulta el ser, el de todos los exiliados de la Cosa, los hablentes. Ya en el apartado anterior abordamos la cuestión del discurso y veíamos que el trabajo de articulación de los significantes supone un real previo, un más acá, el de la Cosa, y produce un saldo inasimilable e inconmensurable, el goce perdido, la causa del deseo, que es el objeto @, un real ulterior. Es así como corre el hilo del deseo, a través de demandas que se repiten en dirección al Otro y que reciben de él signos, manifestaciones, donaciones, que no pueden colmar el vacío abierto en el goce por tener que apalabrarse. Y no es que el Otro sea malevolente, no; es simplemente que no tiene con qué responder a lo que se le pide, que cojea por la falta de un significante, que está tachado (*barré*).

Al ser la Cosa irrepresentable —un escenario vacío, un espacio que está más allá de la infranqueable superficie del espejo y del cual el espacio virtual que el espejo hace surgir no es más que el espejismo—, los objetos que pretenden sustituirla, poblar y amueblar ese espacio sólo alcanzarán un estatuto espectral, imaginario. Son los objetos del fantasma ante los cuales el sujeto se desvanece ($ ◊ @). Se introduce así la distinción esencial entre la Cosa y los objetos (*das Ding* y, por otra parte, *die Sache*, *die Objekte*, *die Gegenstände*). Es aquí donde podemos considerar al objeto @ que causa el deseo y que motoriza la pulsión. Porque la Cosa falta es que los objetos del mundo aparecen y se multiplican, que los hablentes, por la vía del lenguaje, se dan un mundo y entran en el mercado del goce con el Otro. Por la expulsión original se constituyen como sujetos en su división que es, ahora, división entre la Cosa y los objetos (incluido el yo, siguiendo, como siempre, a Freud, quien consideró al yo un objeto particular sobre el que recaía una clase particular de investiduras, las narcisistas). Los objetos, todos, son derivados de la pérdida, sus sucedáneos, sus representantes fantasmáticos.

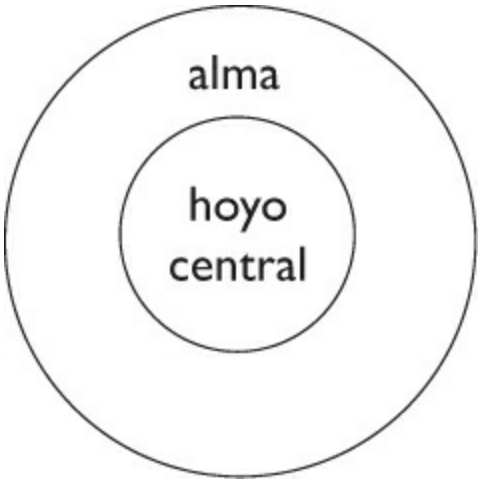
Del Goce, del Gran Goce inicial y mítico, a los gocecitos, a las minúsculas @ de los objetos que causan el deseo y lo vectorizan.

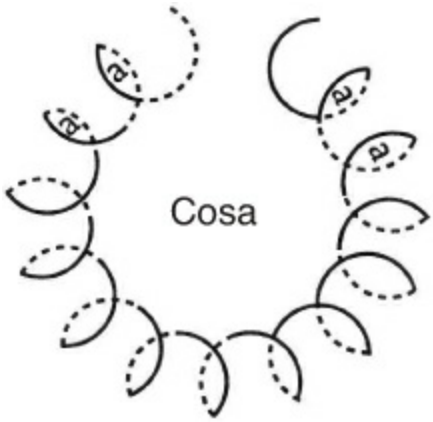
Desde un principio Lacan se propuso explicar esta diferencia en términos topológicos. Por eso es que en el mismo año 1960 en que reintroducía a la Cosa concibió un apólogo que era ya una burda topología pero que ilustraba de modo convincente la diferencia entre la Cosa y el objeto. Me refiero a su celebre frasco de mostaza. Sepa Dios por qué tenía que ser frasco y de mostaza. Lo que importa de él es que en ese producto industrial podemos reconocer tres elementos: a) el frasco, sus paredes, que es una invención humana, una manifestación del poder creador del lenguaje, en síntesis, un significante, que produce, b) algo que intuitivamente habría estado antes, el vacío, envuelto por las paredes del frasco y que, sin embargo, no sería tal sino por la acción del significante y que, c) invita y permite que sea llenado con algo definido, la mostaza, que no tendría, sin el frasco y el vacío, otro destino que el de desparramarse y perderse de modo irremisible. Este apólogo muestra la función creativa *ex nihilo* del significante que produce el vacío como esa Cosa que habría estado desde antes (y ello es falso) y que propone al objeto como lo que puede poblar (de modo engañoso) ese vacío. Dos años más tarde, en el seminario de la identificación,[37] mostraría la existencia de una figura topológica que, considero, es más rigurosa para dar cuenta de este desencuentro estructural entre los objetos de la pulsión (variables, siempre sustituibles, según la enseñanza freudiana) y la Cosa como objeto absoluto alrededor del cual giran todos estos movimientos pulsionales.

Lo que propongo, sabedor de que no es en relación con esta distinción entre la Cosa y el objeto @ que fue aportada por Lacan en 1962, es ilustrar la excentricidad de ambos por medio del toro. Para quien no sepa de qué hablo es necesario remitirse a la imagen intuitiva de un anillo o, mejor, de una cámara de rueda de automóvil. Para quien busque referencias más precisas no puedo sino recomendarle el libro de J. Granon-Lafont.[38] En la cámara, en el toro, existen dos vacíos que, como el vacío del tarro de mostaza, son creados por las paredes, por la superficie del toro. Un vacío periférico, cerrado, envuelto por la goma de la cámara, llamado “alma” del toro, y otro que es el hoyo central, el “agujero por el que corre el aire” como alguna vez lo llamó Lacan, al que nada envuelve. Es claro que los dos vacíos no tienen ninguna comunicación entre sí y se ubican en dimensiones diferentes.

¿Qué nos muestra esta estructura tórica? La actividad del significante, la *demanda* que se repite e insiste, articulada, vale como algo que caminara por

la superficie interna, girando constantemente en torno del vacío cerrado que es el alma del toro. El espacio interior que ella genera es el espacio del *deseo*, de esa actividad pulsional que contornea permanentemente al objeto @ y que lo falla y vuelve a lanzarse incansablemente en su prosecución. Los ciclos de la pulsión abrazan al objeto sin alcanzarlo. El retorno yerra tanto en el punto de llegada como en el punto de partida y es asimilable al arco descrito por Lacan en el Seminario 11.[39] Su repetición, es decir, la repetición de las demandas que deja el saldo insoluto del deseo, vuelve a tensar el arco del que saldrán disparadas las flechas que nuevamente regresarán como bumeranes a un sitio próximo al de la partida. Esta repetición, nunca se insistirá lo suficiente, no es el acto intencional de un sujeto psicológico, sino que el sujeto es el efecto de los sucesivos lanzamientos de la flecha. La pulsión es acéfala. La historia de cada uno es el resultado de los modos de fallar los encuentros con el goce y de volver a lanzarse tras él. (Por eso hubo que dedicar un apartado entero de este capítulo para aclarar que el goce *no* es la satisfacción de una pulsión.) El toro no existe desde siempre o desde un principio, sino que es el efecto de este eterno retorno de la pulsión y es por él que se configura el otro espacio vacío, el central y abierto, que es el de la Cosa totalmente ajena a los infinitos retornos circulares de la demanda. La excentricidad que hay entre el deseo y el goce, entre los objetos y la Cosa, entre el goce permitido (apalabrado, insatisfactorio) y el goce prohibido (vacío central) se manifiesta con claridad meridiana en esta figura topológica.





Alrededor del alma del toro giran las pulsiones, aspiraciones de goce sometidas a la respuesta del Otro, $S \lozenge D$, que Freud llamó eróticas o de vida. En su orbitar ellas crean el espacio central, el hoyo insalvable que es su más allá inabordable. La representación topológica nos permite también aprehender la diferencia entre el campo del principio del placer, de su falla ineluctable, figurado por el alma del toro, eso que llamamos su vacío periférico, y de su más allá que es, precisamente, el área de la Cosa, del goce innominado, en el que impera el silencio de las pulsiones, irracional en la medida en que allí no hay nada y que es allí donde se confirma que el goce es lo que no sirve para nada. Pero esos espacios vacíos son, como en el frasco de mostaza, sitios de una atracción enigmática. El vacío pide ser llenado y el sujeto, animado por una pasión que es *horror vacui,* se lanza a colmarlo, se anula en la tarea gozante de poblarlo. Es la actividad pulsional en tanto que desplazada de todo fin natural o de satisfacción de necesidades, un trabajo de sublimación que es, según la definición dada por Lacan en 1960, la elevación de un objeto a la dignidad de la Cosa.[40] No es el sitio reservado para los artistas eximios o para los seres excepcionales, sino la residencia del hablente en tanto que tal, el espacio transicional de Winnicott, el área de goce donde juega el niño, donde prolifera el fantasma, donde se confrontan el goce del Uno y el goce del Otro: un espacio de imposibilidad ubicado en la confluencia de lo imaginario y lo real, sin mediación simbólica, donde el sujeto se precipita y se disuelve.

Rodeado por ese espacio de la creación significante que lo cierne sin penetrar en él se alza el imperio de Tánatos, allí donde las águilas no se atreven, allí donde, viviente aún, baja Antígona para encontrar su sepultura, fascinante y peligroso, asiento de un goce letal al que la palabra permite vislumbrar y, también, sostener a una distancia respetuosa. Arriesguemos una

traducción a modo de ilustración:

> Gatsby creía en la luz verde, en el futuro orgiástico que año tras año retrocede ante nosotros. En ese entonces nos eludió, pero no importa mañana correremos más rápido, apretaremos con más fuerza nuestros brazos… hasta que una bonita mañana.
>
> Así remamos, botes contra la corriente, arrastrados de regreso incesantemente al pasado. [F. Scott Fitzgerald, palabras finales de *El gran Gatsby.*]

Esta imagen de la vida rodeando y evitando y postergando el encuentro final y definitivo abre la cuestión de las barreras al goce, que se abordará en el apartado 6.

Pero antes de llegar allí tenemos que hacer la visita que estamos debiendo a Maese Falo.

5. LA CASTRACIÓN Y EL NOMBRE-DEL-PADRE

Bien sé que la topología no es popular, pero creo que la manera más sencilla y más exacta de abordar el tema-eje de este capítulo que distingue formas del goce pasa por la figura extraña e inquietante, recién evocada, del toro con su creación de nuevas dimensiones y de espacios incomunicables. Así comenzamos a hacerlo en el parágrafo anterior y así continuaremos ahora de modo congruente con lo que allí avanzamos. Puede uno pasarse la vida viajando por la superficie interior de una cámara de rueda de automóvil sin tener la menor intuición o representación del hoyo central, el del eje alrededor del cual se ha girado. En comparación con lo que sería descubrir que vivimos en un espacio tórico, la celebérrima revolución copernicana parecería una modificación poco importante de la concepción del mundo en el que existimos.

Voy a entrar rápidamente en materia con una afirmación dogmática que podrá parecer apresurada pero que a continuación intentaré desarrollar de modo razonado: la superficie de la cámara de aire que separa de modo irreversible los dos vacíos y los ubica en dimensiones heterogéneas es la función del lenguaje, separador de la Cosa, efecto de la ley de la cultura, del lenguaje como instaurador de un corte que no es otro que la castración simbólica, la que gira en torno del significante del Falo (Φ). Se trata del Falo simbólico, imposible de hacer negativo, que representa al goce como inalcanzable para el que habla pues, teniendo o no el pene, órgano que lo representa en lo imaginario, es imposible serlo. Toda relación con el goce

pasa por esta prohibición, por esta imposición de que los @ a los que el sujeto podría acceder conllevan siempre la dimensión de la castración, ese nombre de @ (-ϕ) del que hablamos en un apartado anterior.

Éste es un punto complejo y debatido de la articulación lacaniana y de su lectura de Freud. Mucha tinta ha corrido en torno del "falogocentrismo" de la teoría, de la asimilación de la función del lenguaje y la función fálica.[41] Las objeciones (Derrida,[42] Irigaray[43] [44] [45] [46]) no dejan de reconocer el hecho evidente y masivo de esta prerrogativa fálica. En palabras de Derrida,[47] "El falogocentrismo no es un accidente ni una falta especulativa imputable a tal o cual teórico. Es una enorme y vieja razón acerca de la cual también hay que informar". Éste es el argumento que Derrida reconoce como válido aunque no esté de acuerdo con su utilización, pues lo que pasa como descripción de una situación de hecho ("la enorme y vieja razón") acaba induciendo "una práctica, una ética y una institución; por lo tanto, una política que asegure la tradición de su verdad" (*id.*). La queja es correcta y vale como una advertencia en torno de los peligros de pasar del falocentrismo de la teoría al falocratismo opresivo en la vida concreta. Caribdis y Escila son ahora la renuncia a pensar lo que de hecho sucede y ha venido sucediendo (falocentrismo) y, del otro lado, acabar aceptando de manera conformista que la razón estructural impone la pasividad en cuanto a los modos de rectificar las injusticias del falocratismo. La pregunta es: ¿Cómo podrían enfrentarse los desmanes de la dominación si se desconocen los principios fundamentales de su poder?

El cuestionamiento de esta solidaridad entre el significante y el falo sólo puede hacerse después de aceptar que el orden humano, la Ley, ha sido falocéntrica. Por supuesto que ello no justifica ningún androcentrismo, eso que históricamente ha venido sucediendo a todo lo ancho del planeta. El psicoanálisis no toma partido sino que explica la necesidad de la articulación y bien es sabido que sólo el conocimiento de la necesidad puede abrir el camino a una posible libertad con relación a lo que se presenta como fatalidad. Es precisamente la clave de la posición lacaniana concerniente al goce femenino que abordaremos en el capítulo siguiente. Y es el centro de la apuesta teórica, clínica e incluso política de la consideración de la diferencia entre los goces que deben ser distinguidos en su especificidad.

La Ley tiene un efecto no temible, no angustiante, que es la castración. Simbólica, sin duda, ¿cuál otra podría ser? Por ella se instala la separación

entre el goce y el deseo. Lo prohibido se hace fundamento del deseo y éste debe apalabrarse. Según veníamos recordando, en Freud y desde Freud, toda renuncia al goce, todo pago hecho en la cuenta del Otro, todo este vaciamiento del goce que es la educación de las pulsiones culmina en el complejo de castración que resignifica todas las pérdidas anteriores en relación con el falo, significante de la falta como universal para los hablentes, que divide el campo de la sexuación en dos mitades no complementarias que son la del Uno y la del Otro, la del hombre y la de las mujeres. La sexualidad y la diferencia entre los sexos pasa a ser así un hecho de lógica que significa y resignifica la diferencia anatómica. Entre el hombre y la mujer hay un significante que los divide según el modo particular que tienen de posicionarse con respecto a él; hay un muro erigido con ladrillos de lenguaje que los separa.

El Falo, como significante, tiene a la imposibilidad del goce de la Cosa o goce del ser como significado. La castración no quiere decir otra cosa que esto: todo ser humano, todo el que habla, está sujeto a la Ley de prohibición del incesto y ha de renunciar al objeto primero y absoluto del deseo que es la Madre. Teniendo o no el falo, nadie, ni el niño, ni la Madre, ni el Padre, podrán serlo. El Falo es el significante de esa prohibición absoluta; es así como se sustituye ese punto cero del lenguaje que es la Cosa. Su valor es idéntico al del nombre-del-Padre que, en función metafórica, sustituye el significante del Deseo de la Madre. ¡Atención! Planteo aquí una ecuación:

Falo = Nombre-del-Padre

que es en esencia correcta pero a la que habrá, siguiendo a Lacan, que imponer correcciones que expliquen por qué son dos términos diferentes los que la teoría necesita y cuál es la razón, derivada de la práctica clínica, que impone su dualidad. No tardaremos en hacerlo.[48]

El Falo (Φ) es el tapón, tronco del significante, que señala a la vez el lugar y la imposiblidad de la Cosa. Ocupa el lugar central del toro, el del hoyo “por donde corre el aire”, por donde pasa el dedo en el anillo. De allí su función de soporte de la Ley y de allí también que sirva para designar la falta en el Otro, la castración de la Madre, su carácter de incompletud, lo que la hace deseante de algo que no se completa en su relación con el hijo. Es decir: S (Ⱥ), matema que expresa el goce en tanto que imposible de subjetivar y que obliga a transitar los callejones del deseo y del intercambio. O, en otras palabras,

que se desea en función de la castración y que los objetos del deseo llevan su marca, son --φ. Los giros del deseo, de lo que queda insatisfecho de la pulsión, se realizan alrededor del alma del toro, de su vacío periférico que tiene la forma del anillo y que van ciñendo y delimitando el vacío central de la Cosa taponado por el significante Falo, significante del Deseo de la Madre, que es continuado y desplazado por el significante nombre-del-Padre.

Con lo visto hasta aquí puedo proponer una doble equivalencia y con ella una proporción que no hay que apresurarse a tomar en sentido matemático, sino que es para pensar como relación topológica entre lugares irreductibles. En el hoyo central del toro nos encontramos con la Cosa como lo real que halla su significante en el Falo (Φ) simbólico, mientras que en el alma del toro tenemos ese incesante girar en torno del @, real, perdido retroactivamente a partir de que se da vueltas en su derredor. El significante que polariza esa búsqueda es el falo en tanto que parte faltante a la imagen deseada (φ), un significante imaginario que para el sujeto sólo puede hacerse presente con el signo de la negación, de la castración que lo vuelve deseante y que hace del @ la causa del deseo. Insistiendo en que se trata de una relación topológica, elástica, y no de una pretensión calculadora con visos de exactitud es que podemos proponer que

φ : Φ :: @ : Cosa

Es un hecho que la ruta que lleva al goce está atrancada y que debe tomarse el desvío de la palabra, salir del goce del cuerpo y entrar en el deslizamiento de los significantes, de uno en otro, buscando el elusivo punto de capitonado. Ese goce, connotado de castración, es el goce fálico o *goce del significante* o *goce semiótico*, goce *hors-corps* para distinguirlo de los otros, goce del ser y goce del Otro, que son goces del cuerpo y, por ende, goces *hors-langage*, fuera de la palabra, inefables.

(Distinguir y separar goce del ser y goce del Otro es un riesgo teórico en el que incurro, sabedor de que lo que viene siendo establecido como la enseñanza de Lacan por parte de la mayoría de sus discípulos exegetas y comentaristas tiende a identificarlos y a hacerlos sinónimos.[49] En las páginas del capítulo siguiente y recurriendo a la topología de la banda de Moebius sostendré la necesidad de diferenciarlos para así dar cuenta de la diferencia clínica que existe entre el goce del ser, vinculado a la Cosa, y el goce del Otro, que es también el del Otro sexo, femenino. El goce femenino podrá ser

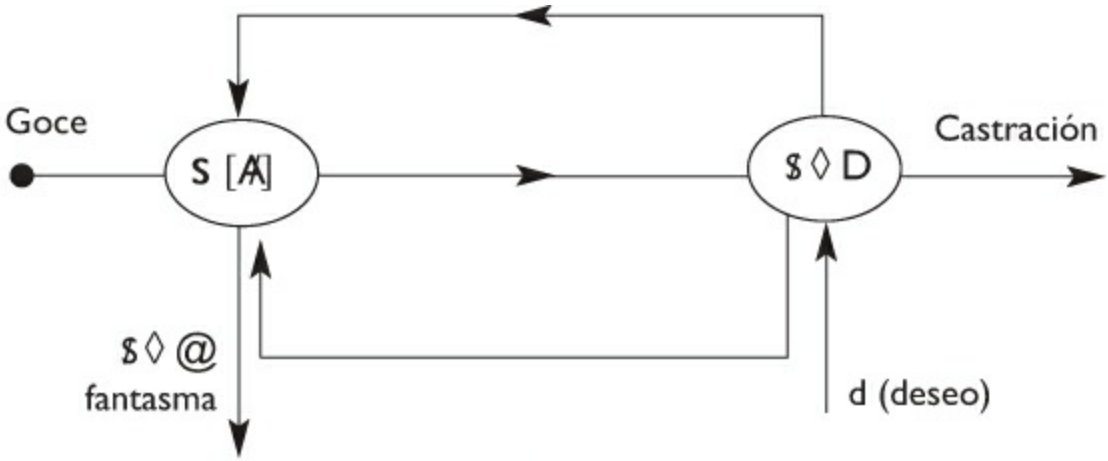
loco y enigmático pero no por eso las mujeres son locas ni necesitan inyecciones de inconsciente como no ha dejado de sugerirse.)

El Falo, significante al que remiten todos los demás, función organizadora (en sentido lógico-matemático) de los avatares del hablente, está ausente de la cadena, es impronunciable, es el círculo que se traza como -1 respecto de lo que puede decirse.[50] No es un significante, no es tampoco el órgano (pene) ni la imagen de éste, sino lo que induce en toda imagen el efecto de aparecer marcada por una falta, por una no completud. Si es -1 es porque designa, en el Otro, una falta de significante. Significante, pues, de la falta de significante; pura positividad que tacha de negatividad, que condena a no ser otra cosa que semblante a todo lo articulable. Lo tacha de negatividad y lo hace "para-ser" en el sentido de que todo lo que se afirma, sea en el sentido de la atribución o de la existencia, conlleva una sombra: "esto que es, en tanto significante, lo es por no ser Falo". Es reconociendo al Falo en este lugar central y a la vez excéntrico como se explica y como se muestra la falta de fundamento de todo falocratismo y se confirma que, sí, efectivamente, la teoría es "falogocéntrica". Pues la castración está en el centro del advenimiento del hablente y no es ni patrimonio ni motivo de oprobio para ninguno de los sexos.

El significado del falo en tanto que -1 no es un cero, no es una ausencia; es una afirmación de que la batería del significante, el sistema del Otro, es inconsistente, conlleva una ausencia que hace de él un conjunto cerrado ya que sin tal ausencia el conjunto no tendría limites y, por ende, no existiría como conjunto. Es así como Falo, S (Ⱥ) y prohibición del goce (de la Cosa) como absoluto son equivalentes. *Falo es el nombre del significante que desvía de la Cosa intangible hacia los objetos del deseo.*

El sujeto de la demanda, el que resulta de la repetición de los giros en el alma del toro de la demanda de satisfacción pulsional (esa satisfacción que no existe pero que no por ello se deja de pedirla, es más, es lo único que se pide), ese sujeto que se desvanece para quedar reemplazado por lo que pide al Otro ($ ◊ D), tropieza necesariamente con el hecho de la falta de significante en el Otro, ese Otro que es deseante, que está tachado, pero cuyo deseo es un enigma ("¿Qué [me] quiere?"). La significación de esta falta (S [Ⱥ]) es la del goce como prohibido "o también que no puede decirse sino entre líneas para quienquiera que sea sujeto de la Ley, puesto que la Ley se funda en esa prohibición misma".[51]

Estas distinciones se someten a una difícil intuición en la mitad superior del grafo del deseo[52] allí donde el vector horizontal que va del goce a la castración intersecta el vector retroactivo que corre de derecha a izquierda y que conduce de la pulsión al significante de la falta en el Otro. Se aprecia en el grafo la diferencia topológica que hay entre *la pulsión*, *el deseo* (*d*) como resto que se produce por la insatisfacción de la demanda, el *fantasma* ($\$ \lozenge @$) como respuesta imaginaria al deseo por una parte y a la falta del goce por otra, el *goce* como lo que debe ser abandonado en el acto de la enunciación siendo que el goce es la causa y la razón de ser de la enunciación misma y, por fin, la *castración* como resultado de este atravesamiento por la pulsión, siempre insatisfactoria, y por la falta del significante en el Otro que permitiría una feliz alienación y daría completud a la batería y soporte al goce. Las mayúsculas que corresponden a la pulsión y a la prohibición del goce o Ley indican que se trata de términos simbólicos, mientras que las minúsculas y las itálicas de la *d* del deseo y de la @ del objeto del fantasma están para indicar gráficamente, como escritura, su carácter de imaginarios.



Parte superior del grafo del deseo

La condición de la enunciación es que no falte la falta, que la castración simbólica se haya efectuado, que haya existido el corte que hace del sujeto un súbdito de la Ley. En palabras más freudianas, menos lacanianas, que el complejo de Edipo haya cumplido con su cometido. La Cosa ha quedado interdicta, y el Falo, significante impronunciable [S (Ⱥ)], ha tomado su lugar e instaurado, en el sujeto, la falta irremisible. Es a esta falta, efecto del Falo, que ha puesto la Cosa a una distancia insalvable, que responde otro significante que se constituye en eje de articulación de la palabra hablada,

que es el significante que estructuralmente realiza la castración, es decir, la separación en relación con el deseo de la Madre: es el nombre-del-Padre. Un significante, este sí, articulable, que funciona como uno (S_1), como lugar ineludible para el enganche de un segundo significante (S_2) que es el modo económico de escribir todo el conjunto de significantes que sólo alcanzan significación en la medida en que se articulan con el S_1 primordial, el nombre-del-Padre. El inconsciente, el inconsciente como saber insabido, es este S_2 que tiene como soporte al S_1 que es el nombre-del-Padre, palabra articulable que viene al lugar de la falta abierta por el Falo como -1 en la batería del significante, en el Otro, significando allí la Ley que decreta la exclusión de la Cosa como Real imposible. Y que deja, como el otro efecto de la articulación de la cadena significante $S_1 \rightarrow S_2$, un resto que es el objeto @, un real contorneado por la pulsión y también exterior a lo simbólico, vivido muchas veces por el sujeto en la forma del afecto que es su efecto, el efecto de su caída. Así aparece desde el principio mismo de la lectura que Lacan[53] hace de Freud: “Lo afectivo en este texto de Freud [*Die Verneinung*] es concebido como lo que de una simbolización primordial conserva sus efectos hasta en la estructuración discursiva”. En el comentario esclarecedor que hizo de este texto en su Seminario *L’extimité*[54], J.-A. Miller destacó que esta “simbolización primordial” es la que se hace de un real previo (la Cosa, podemos decir), mientras que los “efectos” ulteriores (de ese real) que subsisten en la estructuración discursiva, lo que representa en ella lo que en el discurso es inarticulable, “lo afectivo” del decir de Freud, es un real que el discurso engendra pero que no es discurso, es el @ (objeto) que cae de él. Y vale la pena conservar siempre esta distinción entre lo real previo y lo real posterior al discurso que, sobra decirlo, remite a un tiempo lógico y no cronológico y que muestra la función de corte que tiene la palabra entre la Cosa (anterior) y el objeto @ (posterior), entre un goce del ser y otro goce efecto de la castración (Ley del lenguaje) que es el goce fálico, ese que corre tras el objeto @ que causa el deseo. No cuesta descubrir tras esta temprana precisión de Lacan la fórmula del discurso del amo, consustancial al discurso del inconsciente, donde S_1 (en este caso, el nombre-del-Padre) ocupa el lugar del agente, esto es, el lugar del semblante.



He dicho y hasta lo he escrito en la forma de una ecuación que el nombre-del-Padre es lo mismo que el Falo, pero no sin tener en cuenta una mínima diferencia que ya es hora de precisar, pues "el privilegio del Falo es que uno puede desgañitarse llamándolo y él nunca dirá nada".[55] Es inarticulable; para decir hay que unir un significante con otro significante puesto que un significante no puede significarse a sí mismo, por eso el Falo es un significante mudo y sin par. Mientras que el nombre-del-Padre "es el Falo sin duda, pero es igualmente el nombre-del-Padre […] Si este nombre tiene alguna eficacia es justamente porque alguien se levanta para contestar" (*id.*) y por eso es que, siendo el Falo, cumple a la vez con una función que el Falo no puede cumplir, la de ser el tronco y el punto de referencia a partir del cual se posibilita la articulación discursiva. Podemos considerar al *Falo como significante cero* y al *nombre-del-Padre como su metáfora, el significante uno* que viene a su lugar.

Antes de llegar a un repaso y una síntesis de lo que vengo proponiendo es necesario que me detenga en este punto porque hallo aquí una confusión que se difunde a menudo en un aspecto clave de la teoría del goce. Termino de citar una afirmación inequívoca en la que Lacan sostiene, en 1971, la identidad entre nombre-del-Padre y Falo. Cuando lo formula así Lacan sabe que está modificando un punto esencial de sus postulaciones anteriores; concretamente, el modo habitual de entender la metáfora paterna propuesta en su artículo sobre las psicosis. Por eso se ríe del desconcierto de sus discípulos ("Dios sabe qué estremecimientos de horror he provocado [al escribir que el nombre-del-Padre es el Falo] en ciertas almas piadosas") (*id.*) y explica que cuando propuso la metáfora paterna, en 1957,[56] no podía articularla mejor. En efecto, en esa fórmula anterior encontramos la razón de que una autora tan advertida como Colette Soler,[57] en una conferencia pronunciada en Bruselas, y muchos después de ella, repitan que el nombre-del-Padre realiza "la producción del significante fálico", que el Falo es secundario a la metáfora. Citemos: "El nombre-del-Padre produce otro significante sin par, el falo. Lo produce […] como significación. Eso se ve también en la escritura de la metáfora: el falo está debajo de la barra, en el

lugar del significado. Por lo tanto, producción del falo como significación pero también producción de la significación como fálica". La propia autora ofrece más tarde en la misma conferencia una solución que permite conciliar la contradicción y que es esencial para nuestra exposición. Es la de distinguir entre el Falo (Φ), con mayúsculas, "imposible de negativizar, significante del goce"[58] y el falo (-φ), con minúsculas, significante del deseo, que, él sí, es consecutivo a la intervención del nombre-del-Padre y se presenta para el sujeto como "imagen del pene, negativizado en su lugar en la imagen especular" siendo esto "lo que predestina al falo a dar cuerpo al goce en la dialéctica del deseo",[59] lo que permite que, experimentando su falta, el sujeto pueda investir al objeto cargándolo con el valor de lo que falta en él, pueda devenir deseante. "Es pues más bien la asunción de la castración la que crea la falta en la que se instituye el deseo".[60] La falta impuesta por la castración y asumida por el sujeto como tal en lo imaginario se indica algebraicamente como (-φ), *menos phi*.

Tenemos que aceptar la idea de un desdoblamiento del falo, en tanto que significante, como consecuencia de la intervención metafórica del nombre-del-Padre. Por una parte, como lo afirmó Nasio en otra conferencia del mismo año 1982,[61] en la fórmula de la metáfora paterna, "el Nombre-del-Padre es el significante que se sustituye y se condensa al falo como significante del deseo de la Madre" y es en ese sentido que es significante del goce como prohibido, que es un significante sin par y que es consustancial a la Ley de prohibición del incesto, del goce como absoluto y, por otra parte, por su operación, marca a los objetos del deseo como sus representantes en lo imaginario, les concede significación fálica. Y eso es lo que se encuentra en la fórmula de la metáfora paterna:

$$\text{Nombre del Padre} \left[\frac{\text{A}}{\text{Falo}} \right] \quad (62)$$

Ésta, a la luz de lo que venimos diciendo, podrá entenderse así: el nombre-del-Padre, significante que llama a alguien para que responda, articulable, sustituye al Falo como deseo de la Madre (es la primera parte del desarrollo de la metáfora paterna en el artículo de Lacan (*id.*) donde la presenta) y adviene allí como significante uno que toma el sitio de la Cosa, de ese elemento de lo Real que padecía por el Falo, significante inarticulable, y se

coloca en el lugar del límite de la batería significante, fuera de A, fuera del paréntesis según se ve en la escritura de la fórmula anterior. Su efecto es que, en el nivel del significado, por debajo de la barra, viene todo lo significable como investido por la función fálica y, por eso, a la luz de lo que estamos viendo, *la palabra falo debería escribirse allí con minúsculas*, como significante del deseo (φ) que se representa para el sujeto bajo la forma de la castración (-φ). "Aquello de lo que testimonia la experiencia analítica es que la castración es en todo caso lo que regula el deseo, en el normal y en el anormal".[63] O, en otras palabras que el nombre-del-Padre no "produce" el significante fálico (C. Soler) sino la significación fálica, que no capitonea, no permite aprehender, sino que está siempre en menos (-φ) en relación con lo real, lanza a los albures del deseo. En resumen, que en la fórmula lacaniana de la metáfora paterna habría un *error de ortografía* consistente en escribir la palabra falo con mayúsculas. Lo que el nombre-del-Padre "produce" es la significación fálica pero él es, a su vez, un sustituto articulable, decible, del Falo, significante del goce, fuente inarticulable de la palabra.

Por eso es que la función del nombre-del-Padre es, para el sujeto, pacificante, en el decir de Lacan (que juega con "pacificante" y su homófono, *pas si fiant*, "no tan de fiar"). Pacifica porque, al introducir la castración simbólica, pone límites al goce desenfrenado que es "lo peor", lo que, en la clínica, se manifiesta como invasión psicótica de significantes que no encuentran su punto de anclaje, que es, necesariamente, el significante forcluido en tales casos del nombre-del-Padre. Es el caos de los S_2 por la falta del S_1, que sólo culmina y se estabiliza cuando el delirio viene a tomar el lugar de ese Nombre-del-Padre faltante, de S_1, y se produce ese remiendo que es la metáfora delirante.

Repasando este recorrido largo y árido, sin duda —hubiese preferido que fuese de otra manera— encontramos: 1) la Cosa, real y a la vez mítica, efecto retroactivo de la simbolización primordial, objeto absoluto y para siempre perdido del deseo; 2) el Falo, significante impar, grado cero, indicador de la radical imposibilidad del acceso a la Cosa, símbolo que instala la división de los sexos y de los goces, ejecutante del corte de la castración simbólica que coloca en niveles distintos el ser (del goce) y el pensar (de la palabra) y que, al establecer con relación a él la falta en el hablente, la carencia que se imagina como castración, como falta en la imagen deseada, induce la significación fálica y lanza al deseo; 3) el nombre-del-Padre, significante uno

(S_1), articulable, diacrítico (esto es, caracterizado por su diferencia con el resto de los significantes), inductor, productor y, a la vez, representante de un sujeto ($\$$) ante el conjunto de los significantes, ante el Otro del lenguaje; 4) el saber inconsciente (S_2), palabra que expresa la imposible integración del sujeto en lo real, el necesario destierro que lo lleva a habitar en el Otro del lenguaje después de haber rechazado (por la acción del Falo) el goce del ser para tratar de alcanzar otro goce, el del para-ser a través del semblante y, 5) el @ como efecto real que se produce por el discurso mismo, que conlleva siempre la castración, objeto que con toda seguridad se pierde y que es un *plus* de goce dependiente del vínculo social establecido entre el $\$$, *el Sujeto,* y el A, *el Otro,* castrado y deseante.

La Cosa, como el pasado, es irrecuperable; el objeto, en su condición de real, como el futuro, es imposible. El sujeto está dividido, también, entre un goce pasado y un goce futuro, y de ambos está excluido. El nombre de esta exclusión, que impone una falta en ser, es *deseo*. Los dos, la Cosa y el objeto, escapan al alcance de la simbolización. La palabra, siempre en presente, cortadora del tiempo, fabricante del futuro, es la tijera que divide al *goce del ser* (de la Cosa) y al otro goce, *goce del Otro* (femenino), que abordaremos más adelante. Pero en ella misma, en su articulación de los significantes, en el ejercicio del corte, en la evocación de los goces posibles y ausentes, pasados y futuros, en el lenguaje, hay también un goce esencialmente distinto de los dos mencionados y que, por estar marcado por la castración, es el *goce fálico*, fuera del cuerpo. Este goce en la palabra es una traducción que *desnaturaliza* (si es que algo del goce pudiese ser "natural") y al mismo tiempo hace posible la parte del goce que es accesible al hablente.

Este goce lenguajero requiere la anuencia del Otro, un Otro de quien el sujeto sabe sin querer saber nada; es el goce insabido del que depende el inconsciente, estructurado como un lenguaje y encargado de la función de descifrar el goce. Será el tema del cuarto capítulo. Pues es verdad que, hablando, el sujeto goza pero que, a la vez, se defiende a brazo partido de este goce, lo limita y lo refrena porque es asocial y maldiciente. El habla (*parole*), el discurso corriente, opone la seriedad de la lengua y de la razón consensual a la sinrazón de lalengua, del decir poético, del chiste y de las emergencias de la verdad en el discurso. En fin, otra vez, que la palabra es el diafragma del goce.

Eso es la castración, la cita debe recitarse en este contexto: "quiere decir

que es necesario que el goce sea rechazado para que sea alcanzado en la escala invertida de la Ley del deseo”.[64] En esta síntesis sensacional aprendemos que no se trata de un goce sino de dos, el rechazado y el que ha de alcanzarse, y que estos dos no se separan sino por la aparición de una función que los divide, de una tijera o guadaña que impone el requisito de atravesar por el embudo de la castración y que somete al órgano que representa al falo, al cachito de carne que puede estar o faltar, ser saliente o quedar medio escondido entre las mucosas, a restar siempre por debajo de la función que se le asigna de aportar el goce. Alrededor de él se traza el corte que produce la división incolmable de los sexos (mitificada por el andrógino platónico y su destino de incompletud) y se motiva la angustia del neurótico que pretende ignorar que esa castración que teme ya la sufrió de entrada y que con su deseo tiene poco que perder y todo para ganar mientras que la neurótica, creyendo estar fuera del goce fálico, se lanza a envidiarlo y se cierra el camino para su propio goce que requiere el falo pero sin limitarse a él, según se verá en el capítulo siguiente, dedicado al goce y la sexualidad.

Si enunciamos este discurso sobre la distinción de los goces es porque nos parece esencial para un nuevo abordaje de la clínica psicoanalítica en la medida en que las estructuras clínicas (neurosis, psicosis y perversión) son modos de posicionarse ante el goce.

Sucintamente, y como nuevo adelanto de lo que se verá en detalle en los capítulos correspondientes, hay que hablar de un goce que se produce por la no instauración (forclusión) del nombre-del-Padre, que es un goce no regulado por el significante y por la castración, fuera del lenguaje en tanto que sumisión a las leyes del intercambio y de las regulaciones recíprocas, fuera de la Ley del deseo, un goce que no espera ni aspira a recibir del Otro una respuesta a la falta en ser, goce psicótico, en fin, más acá de la palabra, inundante, invasor, ilimitado. De este —discutido— goce del ser sabemos no sólo por la necesidad lógica de concebirlo, sino porque aparece clínicamente en esos sujetos cuyo cuerpo es un escenario donde se derrama sin límites la palabra del Otro, sus ondas, vibraciones y rayos que disponen en él insólitas transformaciones, donde la palabra opera como un real alucinatorio y donde el lenguaje puede llegar, por la vía del delirio, a poner un freno precario al goce.

Y hay el goce posterior a la castración, el goce fálico, sí, pero que no puede simbolizarse por medio de la palabra y sus intercambios, donde la castración no es el camino hacia un bien decir, sino una amenaza que bloquea

la insistencia en el deseo y donde el goce fálico queda secuestrado, *reprimido*, y se manifiesta, simbolizado pero retenido, en síntomas que recaen sobre el cuerpo (y es la histeria) o sobre el pensamiento (y es la neurosis obsesivo-compulsiva). (Véase el capítulo 5.)

Hay, además, la salida voluntaria del régimen de los intercambios por medio de esa mercancía que es la droga y que puede transformarse en una a-dicción (*A-dición*, *@-dicción*) definitiva; allí el goce del ser es alcanzado por medio de un cortocircuito que deja el cuerpo a merced del Otro y de su deseo. (Véase el capítulo 7.)

Hay, por otra parte, el intento de apoderarse de las palancas del goce haciéndolo prenda y presa de un saber a disposición del sujeto, quien, por medio de técnicas corporales, conseguiría liberarse de la intolerable castración desplazándola sobre un objeto degradado y sometido mediante prácticas perversas. Sin saber que el fantasma de sabergozar es a su vez defensa contra lo amenazante del insondable goce del Otro. (Véase el capítulo 6.)

Y hay, por fin, después de la intervención del nombre-del-Padre, un goce que es di-versión de ese goce originario, regulación del goce por la castración simbólica, desplazamiento, cambio de registro, traducción a otro código, desnaturalización, metamorfosis irreversible que lleva a transarlo en el mercado en el que se discute y se decide cuál es el *quantum* de goce que puede alcanzarse por el camino del deseo. De este goce la fuerza de las tradiciones nosológicas nos obligaría a decir que es "normal" con lo que estaríamos calificando de "anormales" a los demás. Pero es bien sabido que los psicoanalistas no admitimos hablar en tales términos[65] aunque sí podemos recurrir al retruécano de Lacan, nunca tan claro como en este contexto: se trata de la *norme mâle*, de la norma del macho.

Una clínica del goce que regula éticamente el acto analítico y que distingue los significados psicótico, perverso, adicto, neurótico o apalabrado del goce en cada estructura. Una clínica que es la razón de ser de todos estos capítulos y parágrafos, de este largo recorrido por los vericuetos del goce.

6. LAS BARRERAS AL GOCE

El goce está prohibido y no solamente, como creen los imbéciles (estoy quitando las comillas como lo advierte todo lector avisado), por un mal

arreglo de la sociedad. No es que el Otro no deja gozar, sino que el goce le falta también al Otro, que la plenitud no es más que un fantasma de neurótico en este tiempo espantosamente atormentado por exigencias idílicas. Lo esencial, el decir mismo de Freud, es que la relación sexual no existe, que el amor no es una vía recomendable para paliar el malestar en la cultura, que el deseo, acechado por un dios maligno, yerra en la desventura por los desiertos del goce. "Este drama no es el accidente que se cree. Es de esencia: pues el deseo viene del Otro, y el goce está del lado de la Cosa."[66]

Por ahí empezamos nuestro recorrido, por distinguir al goce de lo que puede parecérsele pero que son sus contrarios: en primer término, del placer; en segundo, del deseo. Y ahora venimos a reencontrar a estos viejos conocidos en su carácter de barreras interpuestas en el camino del goce. Pues el placer, ligazón vital, lubricante de las incomodidades, arrasador de las diferencias, es la traba casi natural que hace del sujeto un trabado, un S tachado, $\$$. Al poner límites al goce, al procurar en la experiencia paradigmática de la cópula, con el orgasmo, la detumescencia, el placer es el antídoto del goce.

A esa ley homeostática, y levantándose sobre ella, se suma la Ley del lenguaje, que impone la renuncia a los goces, que desgocifica al cuerpo y que se significa alrededor del Falo con su correlato que es la castración, la que hace aparecer al sujeto como carente y de tal manera instituye el deseo, ese girar incansable por la superficie interior del toro alrededor de su oscuro objeto. Sí; el deseo apalabrador es una transacción y una defensa que mantiene al goce en su horizonte de imposibilidad; el deseo ha de plegarse a la Ley gracias a la función del Padre. Que el deseo sea el deseo del Otro quiere decir que está sometido y que ha aceptado la Ley, que trata de arreglárselas como puede en el exilio de la Cosa, deslizándose hacia los objetos que lo causan y lo embaucan. Hay que aceptar el despojo inicial, de estructura, para luego relacionarse con esos objetos de la pequeña economía de pérdidas y ganancias. Decía Lacan[67] en su seminario sobre la angustia: "El deseo y la Ley son una sola barrera que nos obstruye el acceso a la Cosa".

El deseo marca los caminos a la pulsión que son caminos de insatisfacción. "Por esta razón la pulsión divide al sujeto y al deseo, deseo que no se sostiene sino por la relación que él desconoce, de esta división con un objeto que lo causa. Tal es la estructura del fantasma": $\$ \lozenge @$.[68]

Así, el deseo se desconoce a sí mismo en una formación imaginaria, el

fantasma, que escenifica la aspiración al goce y que, en consecuencia, es otra barrera al goce. Y ello tanto si el sujeto se limita a imaginarlo neuróticamente y renuncia de tal modo a imponerlo en la realidad ("introversión de la libido", decía un Freud *jungizado*) como si lo actúa de modo perverso pues en ambos casos termina cayendo en cuenta de que se trataba de otra cosa, de que el objeto está perdido tanto en el fantasma masturbatorio como en el intento perverso de demostrar que el goce puede ser logrado por medio del saber hacer con los cuerpos, el propio y el del *partenaire*. El fantasma propone objetos @ como condiciones o como instrumentos de goce y estos objetos son un efecto, ya se vio, del Falo y de la castración que los carga de valor fálico negativo. Estos objetos, como lo demostraba Freud en 1917[69] en su muy conocido trabajo sobre las trasmutaciones de las pulsiones (su aproximación máxima a la función y al concepto del objeto @ de Lacan), están sometidos a sustituciones y desplazamientos simbólicos en un sistema de equivalencias como el que existe entre el pene, el hijo-*Lumpf*, la caca, el regalo, el dinero y, para la mujer, el varón como apéndice del falo codiciado.

Y los objetos, las cosas de este mundo, no son más que pantallas ofrecidas al fantasma como promesas de gratificación imaginaria. De allí toman su precio las mercancías que la publicidad se encarga de "encarecer" y recomendar para su consumo siendo como es una actividad que opera sin saberlo sobre el objeto @ de Lacan. Se ve con nitidez que la realidad y el abigarramiento de los objetos obran también como defensas contra el goce. El discurso de Lacan se aproxima aquí al de Marx y el de Marx, al de Freud. Plusvalía y *plus* de goce, mercancía y fetiche, dinero y falo, oro y caca, explotación y ganancias o pérdidas, salario y despojo, goce del Uno y goce del Otro, contrato y robo y la propiedad como un robo, valor de cambio y valor de uso (¿o de goce?) son todas referencias que aproximan a la economía política y a esta otra economía que es su fundamento y que es una economía de goce. En palabras del economista Karl Polanyi: "Hay un punto negativo en el que todos los etnógrafos modernos están de acuerdo: la ausencia del móvil del beneficio; la ausencia del principio de trabajar por la remuneración; la ausencia del principio del menor esfuerzo; y sobre todo la ausencia de toda institución separada y diferenciada, basada en motivos económicos"[70] y en las de Norman O. Brown,[71] que también cita a Polanyi: "La categoría última de la economía es el poder; pero el poder no es una categoría económica… es, en su esencia, una categoría psicológica". En fin, todo el capítulo 15 de este *Life against Death* (título original de la obra que estamos citando) podría

incluirse en nuestro texto sobre el goce. Por eso es mejor cortocircuitarlo y convocar a un invitado inopinado, Aldous Huxley,[72] que en *Contrapunto* (de 1928) nos recuerda:

> El instinto de adquirir comporta, a mi ver, más perversiones que el instinto sexual. Al menos, las gentes me parecen todavía más extrañas en lo referente al dinero que en lo referente a sus amores […] Nadie se halla de igual modo (que los atesoradores) incesantemente preocupado por el sexo; me figuro que porque en las cuestiones sexuales es posible la satisfacción fisiológica, mientras que no existe en lo referente al dinero. Cuando el cuerpo se halla saciado el espíritu deja de pensar en el alimento o en la mujer. Pero el hambre de dinero o de posesión es casi puramente una cosa mental. No hay satisfacción física posible. Nuestros cuerpos obligan, por así decir, al instinto sexual a conducirse normalmente […] En lo que respecta al instinto de adquirir no existe cuerpo regulador, no hay una masa de carne bien sólida que haya que sacar de los rieles del hábito fisiológico. La más ligera tendencia hacia la perversión se pone inmediatamente de manifiesto. Pero la palabra perversión acaso no tenga sentido en este contexto. Porque la perversión implica la existencia de una norma, de la cual se aparta. ¿Cuál es la verdadera norma del instinto de adquisición?

La economía, la actividad de producción y de consumo, encuentra su razón más allá del principio del placer. El psicoanálisis cuestiona tanto la economía política clásica como su revestimiento marxista. El número, la contabilidad, la acumulación reconocen su fundamento en la castración y en la investidura del dinero como @/-φ.

Un caso particular que hubiera podido alentar la reflexión de Huxley es el de don Juan, que clasifica a las mujeres según la geografía (por países) y las contabiliza de modo que sus desvelos de conquistador no apuntan al objeto sino al catálogo que lleva su sirviente donde se inscribe el registro de sus logros. Se trata en su caso de rebasar ese límite que la relación con el cuerpo impone a la sexualidad. En el catálogo, en la colección de fotografías de "sus" mujeres que puede llevar un neurótico creyendo haberlas "poseído", en el hecho de pasar el sexo a la contabilidad, se encuentra una manera especial de enfrentar al placer como barrera al goce y de sostener la imagen turgente del falo más allá de su decadente destino. Ni qué decir de la angustia de castración que sostiene y que quiere desmentir este coleccionista singular que es don Juan.

Los objetos, los fetiches, las mercancías constituyen a la realidad que tiene la misma sustancia que el fantasma, que sirven como él para encubrir lo real, como pantallas que ponen a distancia de la Cosa vedada por la Ley. Esa Ley que no prohíbe sino que impone el deseo y el deseo en vano: esforzarse, romperse tras el objeto que, por otra parte, no es más que engaño, apariencia, semblante. Escurridizo.

Frente a esa imposibilidad y a lo decepcionante de las cosas, se alza un fantasma particular, un modo especial de imaginarizar un goce del cual el sujeto se pudiese apoderar y ejercer dominio y posesión, el fantasma de llegar al goce por medio del saber, de la articulación de significantes que permitirían la apropiación de lo real y una *dicción* que confirme al sujeto que está en posesión de la verdad. El fantasma de un sabergozar que fundamenta y emparienta los discursos del amo, de la ciencia y de la perversión. Este saber tendría que cegar el pozo incolmable que condena a la relación sexual como imposible porque el Falo es un significante sin par que ordena posiciones asimétricas y goces no conciliables entre el hombre y la mujer (que, precisamente por eso, por no haber Otro significante, el propio de ella, no existe).

En resumen, que el goce está defendido; la Cosa está rodeada de alambres de púas, círculos de fuego como el que protege a Brunhilda, vallas electrificadas, muros de Berlín, que la hacen objeto eminente del deseo precisamente por el halo de imposibilidad que la circunda. *La Ley y el orden simbólico* por una parte; por otra, *el conjunto fantasmático de las funciones imaginarias*, saber y realidad incluidos, y, finalmente, *el deseo* mismo constituyen un conjunto de defensas que el goce encuentra más allá de la primera defensa, "casi natural", que es *el placer*. En este contexto *la sexualidad*, función vinculada tanto al deseo como al placer, regulada por la Ley, es también cebo ofrecido y a la vez barrera al goce.

Con tantos obstáculos, debiendo atravesarse tantas capas concéntricas de la cebolla para alcanzar el núcleo del goce, la vacuola central de la Cosa, es fácil concebir que sea inalcanzable. Tal vez, en tanto que el Falo es el significante del goce como imposible, quepa decir que la barrera erigida en el camino del goce es *la castración* y así es como aparece en el vector horizontal superior, el de la enunciación (el de la cadena inconsciente), en el grafo del deseo comentado poco tiempo ha. *Del goce a la castración* y, pasando por la castración, al deseo que aspira a recuperar el goce rechazado por la vía engañosa del semblante. El semblante de la articulación discursiva inventa un mundo que no es sino flor de retórica, juego mentiroso de metáforas y metonimias, de procesos primarios y secundarios. El goce es del cuerpo (el Otro), pero no es alcanzable sino pasando por los desfiladeros del lenguaje (también el Otro)… que lo transforman de modo irreversible y lo hacen irreconocible.

> La Cosa es eso que de lo real, un real que todavía no tenemos que limitar, lo real en su totalidad, tanto el real que es propio del sujeto como el real con el que tiene que vérselas como siéndole exterior eso que, de lo real primordial, diríamos, padece del significante.[73]

Es claro que en este punto la distinción entre exterior e interior no es pertinente pues tal distinción es, precisamente, un efecto de ese significante que hace padecer y que tacha a la Cosa, que saca al ser del agujero central del toro y propulsa al hablante a dar vueltas en torno de su alma, la del toro. La Cosa no sabe de adentro y afuera; el que está afuera, despatriado, es el sujeto en relación con su origen, fuera del goce del ser.

Y, sin embargo, como ya he citado, algo de la Cosa, de lo real primordial, conserva sus efectos hasta en la estructuración discursiva. Pero el pasaje de la Cosa al discurso no es ni fácil ni directo. Entre ambos, entre goce y deseo, está la angustia que será objeto del último parágrafo de este ya largo capítulo.

La bisagra de articulación del goce del ser y el goce fálico es el inconsciente. Puede vérselo en su doble función: primero, la de permitir que el goce sea posible y, segundo, la de condenarlo a ser imposible al obligarlo a aceptar la Ley que ordena su conversión de lo real a lo simbólico y que induce efectos imaginarios. Debe apalabrarse y vivir en el semblante, en las fronteras de lo real. Del inconsciente no cabe hacer ni el panegírico ni la denigración. Según el cristal con el que se lo mire le caben el uno y la otra. Mejor es decir que ahí *es*, con la difícil tarea de articular al Otro que es el cuerpo una vez que ha sido sometido a la castración simbólica pero dentro del cual quedan enclaves activos que resisten a la normalización y al Otro del lenguaje, el educador aliado de la realidad a través del Yo. Un inconsciente que, así, no es ni el Ello de las exigencias pulsionales ni el Yo de los mecanismos de defensa. Este tema será abordado de modo más preciso en el capítulo 4: “Desciframiento del goce”.

Junto a estas consideraciones acerca de las barreras al goce es importante agregar eso que *no* es barrera al goce, el *nombre-del-Padre* aun cuando pudiese pensarse que lo es. Ese significante hace posible al goce por medio de la traducción, de la ubicación del significante falo en el lugar de gozne que permite al goce subjetivarse. Hay que distinguir aquí al padre real y su función del significante que lo representa en el sujeto, el *nombre-del-Padre* o, como vimos, representante-del-Falo (que no tiene nombre). La función del nombre-del-Padre[74] es la de conjugar a la Ley (ella sí obstáculo) con el deseo. Esta consideración no “patriarcalista” del Padre, merced a cuyo nombre ni el hombre ni la mujer quedan adheridos al servicio sexual de la

madre, lleva a entender, quitando lo imaginario, a los complejos de castración y de Edipo. La castración misma pierde su aspecto sospechosamente amenazante y ominoso para pasar a ser exactamente lo contrario, una función de habilitación para el goce, la condición de una relativa y precaria inmunidad contra ese maligno goce del Otro que deja al sujeto fuera de lo simbólico. Esa función de pasaje es, como ya dijimos, posibilitada por el inconsciente encargado de transportar el goce del cuerpo a la palabra. No es un secreto que está estructurado como un lenguaje. Tampoco *el lenguaje* es barrera al goce. Al contrario, es el aparejo del goce,[75] el que presenta y representa a este goce cuya falta haría vano al universo. Lo que queda más allá del principio del placer está sostenido sobre el lenguaje;[76] si algo del lenguaje es barrera contra el goce es el hecho de que, al hablar, se producen efectos de sentido, de comprensión, de soldadura de lo simbólico con lo imaginario, de recíprocas confirmaciones narcisísticas entre los interlocutores que son, muy a las claras, trabas opuestas al goce que se producen por efecto del blablablá. Pueden rastrearse aquí las distintas funciones del aparato psíquico freudiano, de las diversas tópicas de esa máquina metabólica del goce que Freud inventó.

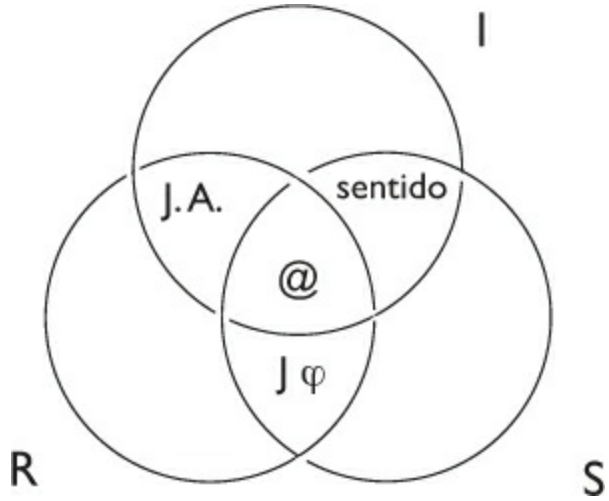
El *goce fálico* se inscribe en la articulación de lo real, de lo que resta de la Cosa una vez que se ha desplazado al deseo, y lo simbólico, lo que puede componerse por medio del apalabramiento del goce ordenado por el significante. Entre un Otro y el otro donde el sujeto ha de inscribirse.

El *goce del ser* tiene *otra* inscripción, es inefable, está fuera de lo simbólico, en una atribución imaginaria que hacemos inventándolo como si fuera goce del Otro, de un Otro devastador que, por la falta de inscripción del nombre-del-Padre (forclusión), reaparece en lo real. Queda entendido que no es el Otro el que goza, que sólo hay goce de uno que goza atribuyendo un goce al Otro que lo tomaría a él como su objeto.[77]

En esta agrupación de los registros de dos en dos, propuesta por Lacan, queda un tercer espacio de superposición, el de lo imaginario intrincándose con lo simbólico pero sin alcanzar lo real, que es el nivel del *sentido*; gracias al sentido se constituyen los objetos de la realidad, el consenso compartido, el acuerdo garantizado por la palabra, la ideología; el goce queda excluido de él y es defendido por todas las instancias señaladas en los párrafos anteriores. El sentido sirve al reconocimiento del mundo del cual el artífice es en nuestros tiempos el comunicador, el Gran Otro de los *mass media*, el que empalma las

representaciones desde atrás del televisor, el que uniforma en el planeta los modos de mantener el goce a distancia y configura los yoes que se reconocen recíprocamente en un ideal común, es decir, que se masifican desgocificándose según la fórmula freudiana de 1921.[78]

Lacan inscribió estas relaciones en su nudo borromeo cuando pronunció su tercera conferencia en Roma,[79] de modo que, siendo cada uno de los aros de cuerda la representación de uno de los registros, queda un área de triple superposición de lo real, lo simbólico y lo imaginario en donde se ubica el objeto @ que conserva ese triple estatuto, esa triple pertenencia. Se ven en el nudo tres áreas de doble superposición que excluyen uno de los tres registros: goce del Otro (sin simbólico), goce fálico (sin imaginario) y campo del sentido (sin real… y sin goce).



Retornando sobre algo ya visto en el parágrafo anterior, vale la pena recalcar que en esta escritura de su nudo Lacan escribe al goce fálico con las iniciales J φ, es decir, usa la *phi* minúscula que remite al significante imaginario, al falo como semblante y no al Falo con mayúsculas, significante del goce que, habilitando la función del nombre-del-Padre, condena las puertas del goce del ser. Vale la pena retener esta distinción.

Creo que no fuerzo la concepción de Lacan, aun cuando transgreda lo que explícitamente dice en esa conferencia, si propongo: 1) que la *ciencia*, esa actividad que se propone apropiarse de lo real por medio de lo simbólico, es homóloga al goce fálico en tanto que repudia todo imaginario y tampoco quiere saber nada del goce del Otro, del Otro sexo (en eso se aproxima a la perversión tal como se verá en el capítulo correspondiente), 2) que la

ideología, como área de acuerdo en torno de la realidad, ocupa el terreno del sentido en tanto que tiene horror a lo real, y que, 3) la *religión*, consagrada al goce del gran Otro, inefable, mística, se ubica en la intersección de lo real y lo imaginario. Entonces el psicoanálisis, saber sobre esta estructura, saber borromeo, encuentra su lugar en torno del objeto @, fugitivo incluso para el saber —objeto del que no podría haber ciencia— que se localiza a un tiempo en los tres registros y marca la necesaria incompletud que afecta a todos los intentos de decir una verdad plena, de lograr ese Saber Absoluto con el que sueña el amo.

7. LA "CAUSACIÓN DEL SUJETO" O MÁS ALLÁ DE LA ANGUSTIA

Al cerrar este capítulo elijo darle una estructura cíclica, franckiana (mús.), y volver al comienzo retornando a la célula originaria: "El sujeto es y está llamado a ser". Dicho de otra manera, el sujeto no crece en las macetas, no es un producto natural, es "repuesta de lo real". Para que exista es necesario que alguien lo llame (en el doble sentido, de *call* y de *name* [*him or her*]). Con la invocación del Otro el significante entra en lo real y produce al sujeto como efecto de significación, a modo de respuesta. Así lo entendió Lacan a todo lo largo de su enseñanza.[80] La carne deviene cuerpo y ese cuerpo es de alguien, cuerpo sexuado, sometido a la Ley, desgocificado, lenguajero.

"En el principio era el goce", pero el goce no era porque sólo existe después de haberlo perdido. La Cosa es lo real, pero sólo en tanto que mortificado por el lenguaje. Para Freud en el principio era lo que se llama, mal se llama, "Yo-realidad (inicial)".[81] Mal, porque la traducción correcta de *Real-Ich* sería *Yo real*, mientras que "realidad" sería, según los casos y los momentos de la escritura freudiana, *Realität* o *Wirklichkeit*. En la cita anterior he puesto entre paréntesis la palabra *inicial* porque ella es un adjetivo que califica al *Yo real* (significando que ese yo real está desde un primer momento) y no forma parte del sustantivo en la medida en que no se opone a un segundo y supuesto "Yo-realidad definitivo", fórmula que aparece en una nota complementaria a la *Standard Edition,* que es de James Strachey y no de Freud. Freud *jamás* opuso dos formas diferentes del "Yo-realidad". Es cierto que habló de él de dos maneras diferentes en dos momentos separados de su reflexión y eso es lo que ha dado pie al error de los comentaristas. En efecto,

podemos observar que define por primera vez un *Real-Ich* en su artículo de 1911 acerca de los dos principios del suceder psíquico[82] y, en ese texto, el sintagma *Yo-real* tiene el sentido de un yo que reconoce el principio de *realidad* como guía tutelar. Es ése, por consiguiente, un "*yo-realidad*". La propuesta de 1915[83] es una inversión total; no es un agregado de otro Yo-real "inicial" y diferente del "definitivo", el mismo del artículo de 1911, que tendría que dejar el paso, entre el "momento inicial" y el "momento definitivo", a un intermediario que sería el *Lust-Ich*, el Yo-placer. La expresión "Yo-realidad definitivo" es ulterior, no figura en el artículo sobre las pulsiones y los destinos pulsionales. Aparece una única vez en la obra de Freud, en el artículo de 1925 en torno de la denegación[84] y allí está incluido en una clara relación de oposición con el "Yo-placer inicial".

Para dejar claro y para resumir este punto insistiré en que en las obras de Freud hay tres oposiciones de dos términos, nunca una puesta en relación ordenada y sucesiva de tres: a] en el artículo sobre los dos principios de 1911 se trata de dos modos de funcionamiento del yo (*Lust-Ich* y *Real Ich*) que están en función de los principios del placer y de la realidad con una anterioridad cronológica del primero (lo que resulta más claro cuando se traduce *Lust* como "goce" y no como "placer" siguiendo la distinción lacaniana entre ambos que deriva de la elaboración freudiana del dualismo pulsional de los años veinte; en este caso valoramos la primacía del yo del goce sobre el yo de la realidad); en esa primera distinción freudiana hay, pues, yo-placer (goce del ser) y yo-realidad ("por la ligazón con los restos de palabra"); b] en el artículo dedicado a las pulsiones en la *Metapsicología* de 1915[85] la oposición es la misma pero la relación es exactamente la inversa porque lo que es originario es el Yo-real y el Yo-placer se desarrolla a partir de él; el sujeto nace como Yo real, sumergido en lo real; secundariamente va surgiendo en él un yo regulado por el principio del placer y, finalmente, c] en el breve ensayo sobre la denegación de 1924[86] se retoma la oposición en los términos primeros, los de 1911, entre un Yo-placer originario y un Yo-realidad definitivo. Sólo la nota de Strachey da pie para pensar en una consideración freudiana de tres momentos diferentes. El *Vocabulario*[87] de Laplanche y Pontalis contribuye a la confusión por cuanto, después de reconocer que en el texto de 1925 Freud no retoma la expresión de "yo-realidad inicial" que había usado en 1915, establecen que "El 'yo-realidad definitivo' correspondería a un *tercer* tiempo". [El destacado es mío.]

Esta confusión causó estragos hasta en el más autorizado de los lectores que Freud pudo imaginar, Lacan mismo, quien en su Seminario *Encore*[88] le reprocha a Freud haberse equivocado al postular un *Lust-Ich* como anterior al *Real-Ich*. Lacan salta aquí por encima de b], de la formulación de 1915, coincidente en todo con su propia idea.

Creo que hay que atenerse a ese escrito de 1915: en el principio era el yo-real, un ser-ahí (*dasein*), botado en el desamparo. Luego podrá teorizarse acerca del yo-placer y el yo-realidad, integrado a la realidad, en el mundo convencional del sentido, en la intersección de lo imaginario y lo simbólico, efecto de la acción de la metáfora paterna. El yo integrado a la realidad, el del narcisismo llamado por Freud "secundario", no es sino la continuación y una simple modificación del *Lust-Ich*, del Yo-placer que ha aprendido por la experiencia que es "conveniente" aceptar lo existente aunque sea desagradable y contrario al principio del placer. El yo de la realidad, el de 1911 que retorna en 1925 con la carga del adjetivo "definitivo", no está "más allá del principio del placer". Su principio no es de goce como el del Yo-real del texto de 1915, el que odia al Otro antes que la realidad le imponga la conveniencia de amarlo. Se podrá de este modo conservar las tres articulaciones freudianas, la de 1915, por una parte, y las dos de 1911 y 1924, por la otra, distinguiendo al yo-real del yo de la realidad, es decir, del fantasma, pues *la realidad* (*Wirklichkeit*) no es otra cosa que un fantasma que pone al goce a distancia, que protege de él.

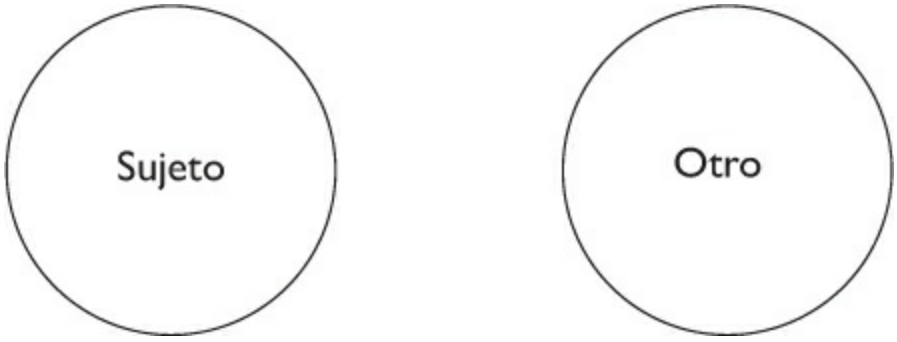
Son muy contadas las oportunidades en que Lacan acudió al sintagma "*sujeto del goce*".[89] Considero que sólo puede hablarse de "sujeto del goce" en relación con el yo-real, anterior a lo simbólico, sumergido en el mundo del Otro; éste es el sujeto hundido en el "goce del ser".

Para Lacan este *sujeto del goce* no existe sino como un mito necesario pues "de ninguna manera es posible aislarlo como sujeto".[90] La idea de un sujeto del goce anterior a la intervención del significante, de un puro real, es correlativa del otro ente mítico que Lacan va a rescatar del texto de Freud, el de la Cosa. Pues si el sujeto surge del llamado que hace el Otro, ¿qué hay ahí *antes* para que la invocación subjetivante resuene? ¿Cuál es ese real que ha de responder? De un lado está el deseo invocante, el del Otro. Del otro lado está el goce, el del ser. De un lado la palabra apeladora, del otro, el grito pelado. De la intersección entre ambos habrá de surgir el sujeto del significante, sujeto del deseo. Lacan tiene una escritura para este sujeto del

goce aun cuando no lo llamase así; es S, letra *ese* sin tachadura que aparece en el *esquema L*, definido en los *Escritos* como el sujeto "en su inefable y estúpida existencia".[91]

Ese "grito pelado" resuena en el Otro y algo viene de allí como respuesta. El grito se hace significante del sujeto y muestra el camino: la máquina gozante sólo puede subvenir a sus necesidades implicándose en otra dimensión, la lenguajera. El goce lleva a ex-sistir. El presujeto S del goce se confronta con un Otro de la omnipotencia, absoluto, sin tacha, que se presenta y luego se representará como Madre. En este esquema tenemos la figuración del goce primario, el de la Cosa o del ser. Podemos representarlo como dos círculos ajenos entre sí:

El Sujeto mítico y sin tacha debe inscribir su goce haciéndose oír por el Otro, transformándose en lo que entrega, en su grito desesperado, apareciendo en el campo del Otro como @, como objeto que escapa a la función del significante, como cuerpo que se ofrece a la mirada, como voz sollozante para el oído, como boca que clama por el pecho. Es allí donde encuentra que no hay tal omnipotencia del Otro, que el Otro está igualmente sometido a la castración, que no está completo sino que es deseante y que su deseo aparece para él como un enigma sin respuesta posible. En este segundo momento encontramos al sujeto entrando en el campo del Otro y haciéndose representar allí como objeto que colma la falta de ese Otro. Es el momento de la alienación o el momento de la angustia, de la desposesión total para servir a un Otro voraz e insaciable. En este punto el goce se hace terrorífico; es el de las fantasías fragmentadoras y siniestras, el de la confrontación en el lugar del objeto con una falta que es colmada en el Otro por el niño mismo que viene a llenarla.



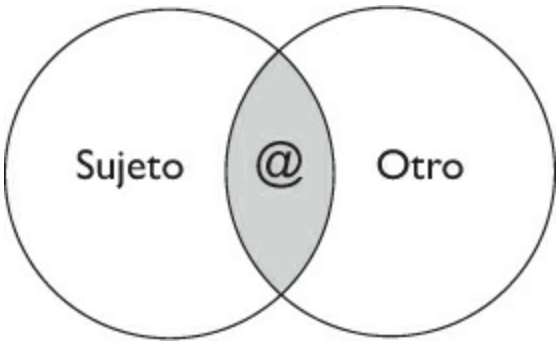
Escapando del goce del ser se cae en la angustia, anticipo y correlato de la alienación. El sujeto aspiraría a encontrarse satisfecho en la satisfacción que

ofrendaría al Otro. Es la posición neurótica infantil de base que impulsa al *infans* a someterse a la demanda alienante del Otro librándose así de la carga de la vida. Pero la alienación consiste precisamente en que no es esto lo que se logra:

> La alienación tiene una cara patente, que no es que nosotros seamos el Otro, o que los otros (como se dice) nos acojan desfigurándonos o deformándonos. Lo propio de la alienación no es que seamos recogidos, representados en el otro; ella se funda esencialmente, por el contrario, en el rechazo del Otro en tanto que este Otro ha venido a ocupar el lugar de esta interrogación del ser […] Quiera el Cielo, pues, que la alienación consista en que nos hallemos cómodos en el lugar del Otro.[92]

Mas el Cielo así no lo quiere y por ello hay que sudar la gota gorda, hay que esforzarse y correr atrás de lo que pudiera subsanar la división del sujeto que se produce como consecuencia de ser rechazado del Otro, de la imposición de una separación con relación a ese Otro cuya esencia es la falta. Ha habido que atravesar por la angustia y la alienación para devenir deseo, aceptar la ineluctable castración y reconocerse como sujeto partido por el significante y, por lo tanto, sujeto separado del objeto del fantasma. Separarse del Otro sin renunciar a él, dejando una prenda en sus manos, el objeto @, habiendo salvado la vida a costa de haber perdido la bolsa en respuesta a su intimación imperiosa "¡la bolsa o la vida!". Se ha dejado en sus manos la bolsa, el goce, y se ha recuperado una vida mochada en lo esencial. De aquí en más la relación con el goce no se hará desde S, sino, pasando por @, desde $\$$. Se vivirá en el fantasma.

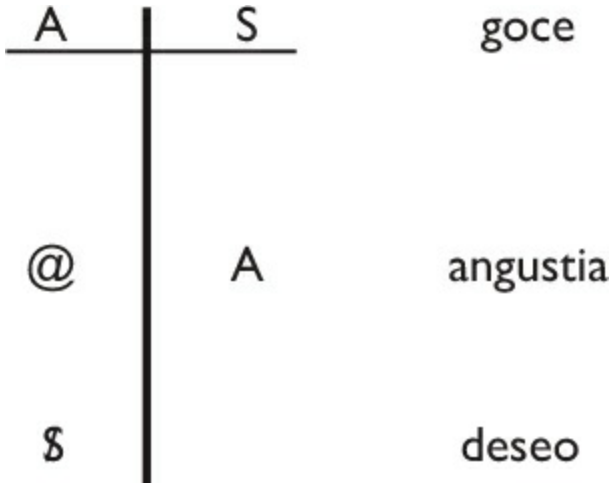
La operación en este punto puede representarse con los clásicos círculos eulerianos. El ser del sujeto ha debido pasar por las redes del significante, por el Otro. La alienación tropieza con el deseo y con el rechazo del Otro. Ese Otro está tachado por una falta [S (A)] y esa falta no es llenada por el sujeto que se ofrece a ello. La pregunta por su deseo, el del Otro, queda abierta, es enigma y, a la vez, clave de la existencia. El sujeto no encuentra que su propio sentido se colme plenamente en el Otro y se separa de él. Se sustrae a la intimación que revela la incompletud del Otro y se plantea lo que al Otro le faltaría si él se negase a reconocerlo como Otro; así es como el sujeto recupera su ser. La relación entre el Sujeto y el Otro no puede ser de inclusión pero tampoco de exclusión como lo era en el punto de partida, el de los dos círculos aislados. Hay una zona de intersección en donde la falta de Uno se superpone con la falta de Otro; es el área correspondiente al objeto @ que deja las dos tachaduras, la de S y la de A:



¿Qué de la enseñanza de Lacan es lo que acabamos de (re)elaborar? Contestemos rápidamente: la relación de oposición y de pasaje del goce al deseo. Lacan se ocupó de esta cuestión entre 1963 y 1964, en sus seminarios X, *La angustia*, y XI, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, y en su artículo "Posición del inconsciente".[93] Lo hizo de dos maneras sucesivas y diferentes que, como los círculos eulerianos, parecen obligar a elegir a costa de una pérdida. La exposición en el seminario de la angustia, cronológicamente la primera, se condensa en torno de un esquema llamado de la *división subjetiva*; en ese "cuadro" la palabra "división" alude, sí, a la tachadura del sujeto, pero en él lo esencial consiste en la adopción del modelo matemático de la *división*: ¿Cuántas veces S en A? Es el primer momento, el del *goce*. El "cuadro" muestra que el sujeto sólo puede entrar en A para inscribir su goce como @ pero, como resultado de esta operación se produce un cociente que es la tachadura del Otro ($\not{A}$); es el segundo momento, el de la *angustia* y esto da paso a un tercer momento de la *división*, @ dividido S, el sujeto, después de pasar por la posición de objeto @ para el Otro, se produce como un sujeto tachado ($\not{S}$), sujeto del deseo inconsciente. Entre el Sujeto y el Otro "el inconsciente es el corte en acto".[94] Queda así un residuo de la operación: $\not{S}$. Es hora de inscribir la división. (Véase p. 116.)

Este modelo aritmético de la división no satisfizo a Lacan, que nunca dio las razones de su desinterés ulterior por esta formulación que no pasó a los *Escritos* ni volvió a ser retomada en el Seminario. Fue sustituida al año siguiente por la referencia lógica a la disyunción, las dos formas, *vel* y *aut*, de nuestra conjunción 'o' y por la referencia topológica figurada con los círculos eulerianos. De la "división subjetiva"[95] se ha pasado a "la causación del sujeto"[96] por el doble proceso de inclusión-exclusión, reunión-intersección o alienación-separación. A Lacan en ese momento le interesa la causa, el objeto @ como causa material que opera en el psicoanálisis a partir de la incidencia

del significante. De allí que proponga ese neologismo, si no es que barbarismo, de "causación"[97] del sujeto cuando tan cómodo hubiese resultado proponer el sintagma "producción del sujeto".



Pero no es el interés arqueológico sino el clínico el que me llevó a recordar este momento fugaz de la enseñanza de Lacan, en el seminario dedicado a la angustia, aquel afecto, el único, que no engaña y que aparece, como lo muestra la pesadilla, en el momento de la aproximación al goce. Si el sueño está orientado por el deseo que debe cumplir y por el dormir que debe proteger mediante una serie de distracciones (¿por qué no traducir también así la *Entstellung* que operan los procesos primarios?), la angustia es ese punto de anulación subjetiva, de *afánisis*, en el cual el sujeto desaparece en la confrontación con lo insondable de la falta en el Otro, de la castración entendida como castración del Otro, de la Madre, para nombrarla"[98] "… donde se revela la naturaleza del falo. El sujeto se divide aquí, nos dice Freud con respecto a la realidad, viendo a la vez abrirse en ella el abismo contra el cual se amurallará con una fobia, y por otra parte recubriéndolo con esa superficie donde erigirá el fetiche, es decir la existencia del pene [materno] como mantenida, aunque desplazada."

El sujeto se desvanece ante el goce del Otro, ese goce que se presenta de múltiples maneras: con las fauces abiertas del monstruo voraz de la pesadilla, con las formas de un destino devastador e inescrutable, con el ruido siniestro de un grito que nos envuelve: el grito de la naturaleza que resuena en nosotros igual que en el cuadro de Munch, ese grito que no escuchan los personajes que dan la espalda a la boca que prefiere el alarido y siguen por su camino, con el semblante del goce que el neurótico, en su imaginario,

atribuye a la viuda negra y a la mantis religiosa, con ese inefable goce femenino que se ubica “más allá del falo” y más allá del sentido. Ese inolvidable goce del Otro condena a la relación sexual a no existir. Por esto nos vemos lanzados a tratar la relación siempre equívoca entre el goce y la sexualidad. Será el tema de nuestro siguiente capítulo.

La angustia tiene, por lo tanto, una función de intermediación entre el goce y el deseo, entre el S y el $, entre el sujeto nonato, abolido, del primero, y el sujeto escindido del segundo. Una posición de pasaje de goce a deseo que se declara clínicamente como angustia en el neurótico y en el perverso. Entre la falta de la falta, propia del goce psicótico (escalón superior del cuadro de la división subjetiva), y el apalabramiento de la falta que define al sujeto deseante, meta final del tratamiento analítico. La angustia no depende de la falta, al contrario, la angustia surge cuando el objeto del deseo se hace presente y contra ella es que el sujeto recurre a los baluartes de la fobia y del fetiche que acabamos de recordar.

En ambos casos, en la neurosis y en la perversión, el sujeto se identifica con lo que él es para el Otro, se pone como objeto listo a satisfacer su demanda en la neurosis o actúa como instrumento destinado a preservar su goce (el del Otro) en la perversión. Y los dos acabarían tropezando, era la posición de Freud, con lo intolerable de la falta que los obliga a retroceder en su deseo. Lacan en este punto difiere del fundador del análisis y hace de la castración no un fantasma tenebroso, como sucede en el neurótico, o inaceptable, como pasa en la perversión, no un punto de detención y roca viva con la que tropieza el análisis, sino un punto de partida. Precisamente porque el objeto lo es de una falta “lo que habría que enseñarle a dar al neurótico es esa cosa que él no imagina, es nada, es justamente su angustia”,[99] en lugar de estar ofreciéndose él mismo, como objeto, para satisfacer lo que el Otro quiera demandarle, suponiendo que así, buenamente, podrá sobornar a ese Otro.

El sujeto se equivoca al suponer que lo que el Otro quiere es su castración, que es la castración de él (o ella) lo que le falta al Otro, y desconoce que la castración simbólica es la que se le impuso al entrar en el universo lenguajero. En lugar de plantearse ante el Otro como deseante se da a sí mismo como ofrecido, se figura en su fantasma que es un perverso que podrá ofrecer sus “cositas” para que el Otro goce y esté contento y lo ame, para tener un lugar estable en él. Cede su deseo, se protege de él como si fuese un peligro, se especializa en asegurar su “yoicidad”, su encubrimiento de la falta

que lo habita; es, ni más ni menos, un yo fuerte, encubridor de la castración. De esta posición paradigmática de la neurosis es que Lacan extrae sus aforismos sobre el amor que marcan al seminario de la angustia con trazos inolvidables: el amor consiste en dar lo que no se tiene y el amor es lo único que puede hacer que el goce condescienda al deseo.[100-101]

Se aprecia aquí la posición diferente de Lacan con respecto a Freud. El padre no es prohibidor ni temible ni rival ni gozante. Es un nombre-del-Padre, puro significante del Falo, que pone a distancia del Deseo-de la-Madre y que marca con la castración (-φ) los objetos del deseo que devienen así significantes de la falta y quedan investidos de valor fálico. La falta no es temible; al contrario, la aceptación de la propia imagen como carente es lo que permite que el cuerpo del Otro se transforme en objeto causa de deseo; es el factor que prohíbe y que tacha, con una culpabilidad que no es psicológica sino estructural, el autoerotismo; es, por fin, lo que canaliza esa "transfusión de la libido del cuerpo hacia el objeto".[102]

La opción para el sujeto es clara: entre el goce y el deseo, una de dos: o la angustia por la falta de la falta ("no es la nostalgia de lo que llaman el seno materno lo que engendra la angustia sino su inminencia, todo lo que nos anuncia algo que permite entrever que se volverá a él")[103] o el amor que es dar la falta, la castración, el (-φ), lo único que podrá permitir la condescendencia de uno al otro. La experiencia del análisis se juega íntegramente, por medio de la palabra, entre estas dos pasarelas que llevan del goce al deseo: angustia y amor. Atravesando la angustia, más allá del fantasma, hacia el amor… con su carácter fatal.

REFERENCIAS

[1] N. A. Braunstein, "Lingüistería (Lacan y el lenguaje)", *El lenguaje y el inconsciente freudiano*, México, Siglo XXI, 1982, pp. 161-236. La cita es de p. 172.

[2] J. Lacan [1960], S. VII, p. 248.

[3] J. A. Miller, Seminario *Les réponses du réel*, inédito mimeografiado, 1983-1984.

[4] D. Rabinovich, *Sexualidad y significante*, Buenos Aires, Manantial, 1986, p. 47.

[5] Lacan [1960], S. VII, pp. 243-256.

[6] Freud [1915], vol. XIV, 118.

[7] Lacan [1960], S. VII, pp. 247-248.

[8] *Idem, ibidem* p. 250.

[9] Lacan [1960], S. VII, p. 251.

[10] Freud [1915], vol. XIV, pp. 113-134.

[11] Lacan [1964], S. XI, p. 163.

[12] N. A. Braunstein, "Las pulsiones y la muerte", *La reflexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan*, México, Siglo XXI, 1983, pp. 11-80. La cita es de p. 47.

[13] Lacan [1954-1955], *Le Séminaire. Livre II. Le moi…*, París, Seuil, 1978.

[14] Freud [1915], vol. XIV, p. 129.

[15] Lacan [1960], S. VII, p. 239.

[16] Freud, [1915], vol. XIV, p. 133.

[17] Freud [1926], vol. XIX, pp. 253-258.

[18] Lacan [1953], *É.*, (*Lacan*) pp. 381-400 y (Hyppolite) pp. 879-888; en español, I, (*Lacan*) pp. 366-383 y II, (Hyppolite) pp. 859-866.

[19] Freud [1930], vol. XXI, p. 117.

[20] Lacan [1958], "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache", *Écrits*, París, Seuil, 1966, p. 659; en español, II, p. 638.

[21] Freud [1911], "Formulaciones sobre los dos principios del suceder psíquico", vol. XII, p. 223.

[22] Freud [1915], vol. XIV, pp. 129-130.

[23] Lacan [1964], S. XI, p. 167.

[24] Lacan [1970], *A. É.*, pp. 393-403.

[25] N. A. Braunstein, "Lingüistería (Lacan y el lenguaje)", *op. cit.*, p. 213.

[26] Cf. N. A. Braunstein, "Freud desleído", *Freudiano y lacaniano*, *op. cit.*, pp. 133-150.

[27] H. Kohut, *La restauración del sí-mismo*, Barcelona, Paidós, 1980. L. Rangell, "The object in psychoanalytic therapy", *J. of the Am. Psa. Ass.*, 33, 301, 1985.

[28] M. Gill y I. Z. Hoffman, *Analysis of Transference*, Internat, University Press, 1982, dos volúmenes.

[29] Lacan [1973], S. XX, pp. 26-27.

[30] Lacan [1974], S. XX, p. 89.

[31] Lacan, "Le mythe original du névrosé…", *Ornicar?*, (17/18), 1979, pp. 289-307. [*Intervenciones y textos*, Buenos Aires, Manantial, 1985, pp. 37-59.]

[32] Lacan [1960], S. VII, p. 142.

[33] F. Nietzsche [1873], "La verdad y la mentira en el sentido extramoral", *Obras Completas*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, vol. I, pp. 395-408.

[34] N. A. Braunstein, "El concepto de semblante en Lacan", *Por el camino de Freud*, *op. cit.*, pp. 121-152.

[35] Lacan [1973], S. XX, p. 33.

[36] *Ibid.*, p. 44.

[37] Lacan, S. IX, 23 de mayo de 1962.

[38] J. Granon-Lafont, *La topologie ordinnaire de Jacques Lacan*, París, Point Hors-Ligne, 1985, pp. 45-67.

[39] Lacan [1964], S. XI, p. 163.

[40] Lacan [1960], S. VII, p. 133.

[41] Cf. N. A. Braunstein, "El Falo como S. O. S. (símbolo, objeto, semblante)", *Por el camino de Freud*, *op. cit.*, pp. 112-120.

[42] J. Derrida, "Le facteur de la vérité", *Poétique*, (21), París, 1975. En español en *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, México, Siglo XXI, 2001, pp. 387-485.

[43] L. Irigaray, *Speculum, de l'autre femme*, París, Minuit, 1974.

[44] L. Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, París, Minuit, 1971.

[45] C. Soler, *Ce que Lacan disait des femmes*, París, Éditions du Champ Lacanien, 2003.

[46] D. Luepnitz, "Beyond the Phallus", *Cambridge Companion to Lacan*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 2003, pp. 221-237

[47] J. Derrida, *op. cit.*, p. 403.

[48] Cf. E. Porge, *Les noms du père chez Jacques Lacan*, Ramonville, Érès, 1997. M. Tort. En una perspectiva crítica, *Fin du dogme paternel*, París, Aubier, 2005.

[49] En 1998, cuatro años después de la aparición de la primera edición francesa, traducción de la primera en español de *Goce*, Patrick Valas publicó *Les dimensions de la jouissance*, Érès, Ramonville. Esa obra está llena de préstamos tomados a mi libro sin ninguna cita de él y ninguna alusión a las fuentes de los hallazgos del autor. En las páginas 78-80 discute con esta posición que aquí expongo sobre la distinción del goce prelenguajero del ser y el goce del Otro, postlenguajero. No tengo inconveniente en debatir el punto pero —me pregunto— ¿no valdría la pena incluir la referencia del autor y de la obra con la que difiere? Lo mismo es válido para el ensayo de Marc-Léopold Levy, *Critique de la jouissance comme une*, Érès, Ramonville, 2005. Al señalar estas flagrantes y sospechosas omisiones quiero dejar constancia de mi reconocimiento a todos los autores que sí reconocen —tanto a favor como en contra— la existencia de las primeras ediciones de este libro.

[50] Lacan [1960], *É.*, p. 823; en español, II, 803.

[51] *Idem*, *É.*, p. 821; en español, II, 801.

[52] *Idem*, *ibidem*, p. 817; en español, p. 797.

[53] Lacan [1954], *É.*, p. 383; en español, I, p. 368.

[54] J.-A. Miller, Seminario *L'extimité*, 1986. Inédito.

[55] Lacan, S. XVIII, clase del 16 de junio de 1971.

[56] Lacan [1958], *É.*, p. 557; en español, II, p. 539.

[57] C. Soler, "Abords du Nom-du-Père", *Quarto*, Bruselas, (8), 1982, p. 61.

[58] Lacan, *op. cit.*

[59] Lacan [1960], *É.*, p. 822; en español, II, p. 802.

[60] *Id.*, *É.*, p. 852; en español, p. 831.

[61] J.-D. Nasio, "La forclusión y el nombre del Padre", *La reflexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan*, *op. cit.*, p. 312.

[62] Lacan [1958], *É.*, p. 557; en español, II, p. 539.

[63] Lacan [1960], *ibid.*, p. 826 y II, p. 806, respectivamente. La expresión de Lacan no es afortunada. ¿Quién puede —psicoanalíticamente— hablar de "normal" y "anormal". Si todos somos hablentes, ¿para qué la distinción que está cargada ideológicamente por el discurso normativo?

[64] *Ibid.*, p. 827 y II, p. 807 respectivamente.

[65] Lacan, "Court entretien à la R.T.B.", *Quarto*, Bruselas, (22), 1985, p. 31.

[66] Lacan [1964], *É.*, p. 853; en español, II, p. 832.

[67] Lacan, S. X, clase del 19 de diciembre de 1962. Inédito.

[68] Lacan [1964], *É.*, p. 853; en español, II, p. 832.

[69] Freud [1917], vol. XVII, pp. 113-119.

[70] K. Polanyi, *La gran transformación*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 91.

[71] N. O. Brown, *Eros y Tánatos*, México, Mortiz, 1967, p. 293.

[72] A. Huxley, *Contrapunto*, Barcelona, Seix Barral, 1983, p. 302.

[73] Lacan [1960], S. VII, p. 142.

[74] E. Porge, *Les noms-du-Père chez Jacques Lacan. Ponctuations et problématique*, Ramonville, Érès, 1997.

[75] Lacan [1974], S. XX, p. 52.

[76] *Idem*, *ibidem*, p. 49

[77] Ph. Julien, *L'étrange jouissance du prochain. Éthique et psychanalyse*. París, Seuil, 1995.

[78] Freud [1921], vol. XVIII, p. 110.

[79] Lacan, "La troisième", *Lettres de l'École Freudienne*, París, (16), 1975, pp.177-203; en español, *Actas de la Escuela Freudiana de París*, Barcelona, Petrel, 1980.

[80] Lacan [1956], S. III, pp. 210-211, S. X, clase del 9 de enero de 1963, "L'Étourdit", *A. É.*, p. 459, donde se lee: "Es el sujeto quien, como efecto de significación, es respuesta de lo real".

[81] Freud [1915], vol. XIV, p. 130.

[82] Freud [1911], "Formulaciones sobre los dos principios del suceder psíquico", vol. XII, pp. 223-231.

[83] Freud [1915], vol. XIV, p. 129. El comentario de Strachey aparece en una nota al pie de esa página.

[84] Freud [1925], vol. XIX, pp. 255-256.

[85] Freud [1915], vol. XIV, p. 129, *op. cit.*

[86] Freud [1925], vol. XIX, "La denegación", *op. cit.*

[87] J. Laplanche y J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, París, PUF, 1967, artículo *Moi-plaisir - Moi-réalité*, p. 258.

[88] Lacan 974, S. XX, p. 52.

[89] Por ejemplo, en tres ocasiones en el Seminario X "La angustia", clase del 13 de marzo de 1963, y en los seminarios del 29 de enero y 14 de mayo de 1969. En la obra escrita en "Presentación de las memorias de un neurópata", *Autres Écrits*, París, Seuil, 2001, p. 215. Debo a Alfonso Herrera esta valiosa precisión.

[90] Lacan, S. X, clase del 13 de marzo de 1963.

[91] Lacan [1955], *É.*, p. 53 y [1958] p. 557; en español, I, p. 47 y II, pp. 530-531 respectivamente.

[92] Lacan, S. XIV, clase del 11 de enero de 1967.

[93] Lacan [1960], *E.*, p. 829; en español, II, p. 808.

[94] *Ibid.*

[95] Lacan, S. X, clase del 13 de marzo de 1963.

[96] Lacan [1960-1964], *É.*, p. 841-842 "Position de l'inconscient"; en español, II, p. 821.

[97] Curiosamente este neologismo falta en el índice *789 néologismes de Jacques Lacan*, París, EPEL, 2002. Que sean, pues, 790. El *Littré* reconoce "causativo" pero no "causación".

[98] Lacan [1965], *E.*, p. 877; en español, II, 856.

[99] Lacan, S. X, clase del 5 de diciembre de 1962.

[100] La expresión "el amor es dar lo que no se tiene" es contrariamente a lo que piensan ciertos autores, por ejemplo, Jean Allouch; una constante en la enseñanza de Lacan. Se la lee en muchos seminarios (V, VIII, X, XI, XII, XIII, XVII y XXII). El agregado "…a quien no lo quiere", aparece una sola vez. En el Seminario XXII (clase del 11 de marzo de 1975) se dice que la fórmula define "el amor de las mujeres, en tanto que una por una ellas ex-sisten".

[101] Cf. la última frase de este libro, p. 338.

[102] Lacan [1960], *É.*, p. 822; en español, II, p. 801.

[103] Lacan, S. X, clase del 5 de diciembre de 1962.

3. GOCE Y SEXUALIDAD

1. LOS EQUÍVOCOS DE LA SEXUALIDAD

Muchos puntos de partida posibles compiten entre sí y me dejan perplejo en el momento de comenzar a escribir sobre este tema, rico como es en malentendidos. Hay que elegir, hay que equivocarse, hay que perder.

Podría comenzar por remontarme a la mitología, o a la cronología de las elaboraciones de Freud, o a las modificaciones impuestas en el dicho de Freud por la recuperación de su decir en la enseñanza de Lacan o regresar a puntos elaborados en el capítulo anterior, o tomar alguna referencia literaria, filoso-filosófica o cinematográfica. Hay que apostar y tratar de entretejer estos comienzos posibles. Escojo así un breve epígrafe de Lacan que nos sumerge en nuestro asunto:

> Que el acto genital en efecto tenga que encontrar su lugar en la articulación inconsciente del deseo, he ahí el descubrimiento del análisis…[1]

que puede completarse con este otro:

> Si el reconocimiento de la posición sexual del sujeto no está ligada al aparato simbólico, el análisis, el freudismo, no tienen sino que desaparecer pues no quieren decir absolutamente nada. El sujeto encuentra su lugar en un aparato simbólico preformado que instaura la ley en la sexualidad. Y esta ley sólo permite al sujeto que realice su sexualidad en el plano simbólico. Es eso lo que quiere decir el Edipo, y si el análisis no supiese eso, no habría descubierto absolutamente nada.[2]

Todos podemos constatar que cuando, hace un siglo, al abordar este tema en 1905, debía Freud comenzar por demostrar que, contrariamente a la opinión popular y al saber de la época, la sexualidad estaba presente mucho más allá del campo restringido en donde se la encerraba, esto es, en el adulto y en torno de la cópula y la función de la reproducción, hoy, en un nuevo siglo, nos vemos obligados a un movimiento inverso, a restringir y cuestionar la ideología que ve a la sexualidad y sus símbolos anegando todas las tierras. En nuestros tiempos, afirmar el sentido sexual de una manifestación subjetiva es formular una obviedad que a nadie sorprende (ni puede interesar). Es un

efecto paradójico del éxito del psicoanálisis que ha marcado a la modernidad con sus tesis provocando de tal modo un nuevo cierre del inconsciente. La mística de la represión ha sido sustituida por una nueva mística, de la liberación y la actuación de los impulsos ahora, ya, que sostiene la misma anterior represión. Pues, y ésa es la utilidad de los dos epígrafes, no se trata de la mitificación de una tendencia natural a la satisfacción entendida como "goce" sino de demostrar los modos en que "el aparato simbólico" es el organizador de la sexualidad de hombres y mujeres, de hablentes, para usar el término que no prejuzga. Es también, ese rico aparato lenguajero, el que puede esgrimirse para mantener a la sexualidad bajo la férula de ideologías perimidas.

Es una cuestión quizá más fácil de entender que de articular de modo comprensible porque hay que sostener a la vez dos tesis contradictorias en apariencia. Freud mismo no fue ajeno a la dificultad que puede apreciarse en el párrafo final del prólogo de 1920 a sus *Tres ensayos de teoría sexual*[3] donde sostiene que la mayor fuente de resistencias al psicoanálisis procede de su "insistencia en la importancia de la vida sexual para *todas* las actividades humanas" [el destacado es mío] a la vez que califica como "disparatado reproche" al pansexualismo atribuido al psicoanálisis.

Con lo que hemos avanzado en los dos capítulos anteriores podemos levantar la dificultad de esta afirmación y negación simultáneas. Se trata, no del pansexualismo de la teoría sino del falocentrismo que habría evidenciado la clínica psicoanalítica, y que indicaría que todo el campo del lenguaje y por lo tanto de la cultura está marcado por esta función de la castración, límite del goce, condición del goce accesible a los hablentes, navaja que corta y separa a los goces del ser, del significante y del Otro así como a los goces de los hombres y de las mujeres. *Allí la sexualidad no es la causa ni el principio explicativo puesto en juego por el análisis sino el efecto,* la consecuencia de un posicionamiento exigido a todos los usuarios de la palabra con relación a la castración, reguladora de los intercambios, condición del discurso como vínculo social. Queda la cuestión de saber si el psicoanálisis puede ser el camino para pensar y para llegar "más allá de la castración" en nuevas y distintas circunstancias históricas, cuando los discursos tradicionalistas han sido de hecho rebasados por otras formaciones discursivas que impugnan las soluciones universales y plantean, de acuerdo con la letra y el espíritu del descubrimiento freudiano, la consideración individual de los casos.

Para decirlo de otra manera, el objeto del psicoanálisis, el objeto que es

causa del deseo y plus de goce, @, es ciertamente @-sexual, pero no por ello su instauración es independiente de la Ley que tiene como significante al Falo representado por el nombre-del-Padre. El falocentrismo histórico y teórico es el fundamento del orden patriarcal. ¿Necesidad estructural y universal para las sociedades humanas o racionalización de una forma de la dominación? Tal es el tema de muchos y apasionantes debates contemporáneos que cuestionan a la vez que vivifican con sus desafíos el discurso del psicoanalista.

¿Pansexualismo de la teoría? Ciertamente no, pero sí referencia fálica en tanto que el falo es el fundamento del orden simbólico, un significante, "el significante destinado a designar en su conjunto los efectos de significado, en tanto que el significante los condiciona por su presencia de significante",[4] la bisagra de la conjunción del *logos* con el deseo, la razón decisiva para que el inconsciente sea estructurado como un lenguaje. La acusación en torno del presunto pansexualismo del psicoanálisis no debe provocar un exceso en la defensa que lleve a desconocer el rol prominente de esta *Bedeutung*, de esta significación o referencia según se prefiera traducir el concepto de Frege.

El primer problema que azota al pensador, psicoanalista o no, que se acerca a la cuestión de la sexualidad es el de distinguir lo que es del orden de la biología (del organismo) y lo que es del orden del psicoanálisis (del sujeto) separando, en cada uno de ellos, lo que corresponde a las representaciones ideológicas que invaden el terreno, campo privilegiado de todas las distorsiones, desde el desconocimiento, la represión y la hipocresía hasta el exhibicionismo de la presunta superación de prejuicios. Ferenczi[5] comenzaba su "teoría de la genitalidad" asentando de modo atrevido: "Fue tarea de los psicoanalistas el rescatar los problemas de la sexualidad del gabinete ponzoñoso de la ciencia, en donde estuvieron encerrados durante siglos". En verdad poco habían encerrado esos siglos, y la obra de Freud más que rescatar lo que hizo fue llamar la atención sobre una zona de ignorancia destacando como rasgo esencial de su trabajo "su deliberada independencia respecto de la investigación biológica"[6] y, si en 1905 insistía en "el carácter fundamental del quimismo sexual", en 1920 retiraba calladamente el párrafo que promovía esta hipótesis naturalista.[7]

Es la indistinción de lo biológico y lo psicoanalítico la que lleva a pensar a la sexualidad por analogía con la pulsión de nutrición, con el hambre, dentro del modelo de la necesidad y la satisfacción que le es esencialmente

inadecuado o, mejor dicho, que sirve tan sólo para marcar las diferencias pues la sexualidad es lo que el apetito no es… a menos que se sexualice, se humanice, se dirija al pecho antes que o en lugar de la leche. Freud no siempre fue claro al respecto pues su primera teoría de las pulsiones se basaba en la clásica distinción de las dos grandes necesidades, la de la conservación, propia del individuo, y la de la reproducción, propia de la especie, que sería la que se expresaría a través de la pulsión sexual con su energía específica, la libido. Hoy tendría menos oportunidades de confundirse; hoy, cuando la reproducción no es algo que la especie necesita sino lo que la amenaza (problema de la sobrepoblación, dicen) y cuando la función reproductora puede cumplirse *in vitro* o de muchos otros modos, sin pulsiones que enturbien la finalidad; hoy, cuando presenciamos día a día los promisorios y temibles *progresos* en la aplicación de la ingeniería genética; hoy, cuando, por otra parte, han estallado todos los marcos que pretendían enchalecar a la sexualidad como fuente de placer y cuando refulge más que nunca la cuestión de su relación con el goce, tanto por lo que abre camino como por lo que le hace de pantalla encubridora y de defensa según dejamos establecido en el apartado sexto del capítulo anterior; hoy, cuando el psicoanálisis recibe las impugnaciones que proceden de los partidarios de nuevas vías para la sexualidad (feminismo(s) y *queer theory*) en primer lugar.

En este punto cabe denunciar el oscurantismo al que el psicoanálisis ha abierto paso, a pesar de Freud, en contra de Lacan, en cuanto a la confusión entre la "satisfacción sexual", el orgasmo y el logro de la "salud mental", la genitalidad exitosa y la cohorte de nociones relacionadas: la felicidad, la madurez, la completud, etc. A su vez, este conjunto de justificaciones normativizantes y de ideales retapizados tomaban como modelo el hambre saciada, la reducción de las tensiones, la descarga de la excitación y el vaciamiento seminal como análogo a la repleción estomacal. Se hacía y en muchos casos y lugares se sigue haciendo de la cópula, de la conjunción sexual (preferiblemente *hetero*-) un ideal que sería acorde con la aspiración unitiva de Eros, el camino hacia la felicidad cuando no hacia la revolución social (Reich), la posibilidad de cumplir lo que sería un sueño universal de retorno a la unidad originaria, al claustro materno. Vaya un ejemplo ilustre:

> Llegué a la conclusión de que el ser humano busca permanentemente, desde su nacimiento, el restablecimiento de la situación intrauterina y que se aferra a este deseo en forma mágica y alucinatoria […] el coito permite el retorno real aunque sólo parcial al útero materno.[8]

Se suceden las formulaciones de teorías psicoanalíticas centradas en el paradigma del orgasmo masculino y de "investigaciones" supuestamente fisiológicas, que buscan y periódicamente afirman que consiguen encontrar un equivalente "objetivo" (y masculino) del orgasmo para la mujer, eyaculaciones, contracciones pélvicas, paroxismos centellográficos o chapoteos neuronales.

La difusión de un cierto saber psicoanalítico elevado a la categoría de evangelio del goce llega incluso a modificar la actitud subjetiva ante la cópula. Así, Lacan observa en su seminario del 27 de abril de 1966[9] que si antiguamente el poeta podía decir "*animal post coitum triste*" a lo que alguien supo agregar "excepto la mujer y el gallo", hoy en día los hombres ya no se sienten tristes porque han tenido un orgasmo conforme a la regla psicoanalítica, mientras que las mujeres, que antes estaban contentas porque la tristeza era de sus *partenaires*, ahora sí están tristes porque no saben si han gozado o no de la buena manera. Mientras el gallo sigue cantando… y las mujeres se despiertan de los sueños de la profunda psicología.

Es verdad que hay una relación entre el orgasmo (que puede obtenerse por medio de la cópula pero no necesariamente a través de ella como lo confirman la masturbación, los sueños eróticos y las emisiones seminales en situaciones de angustia) y el goce. Pero esa relación no es de identidad ni de perfección ni de recuperación de alguna mítica unidad originaria. No constituye, en sí, una meta para proponer a nadie y menos desde una perspectiva que se proclame freudiana.

Le propongo al lector que haga una prueba, que hurgue en los índices analíticos de las *Obras Completas* de Freud buscando el artículo "orgasmo". Es probable que se sorprenda al comprobar que los dedos de las manos le sobran para contar las referencias, que una sola vez aparece esta palabra en los *Tres ensayos de teoría sexual*[10] y eso para decir que el lactante que mama con fruición alcanza una reacción muscular que es "una suerte de orgasmo". Jamás escribió nada el fundador del psicoanálisis que avalara la actual mitología sexológica sobre la función saludable del orgasmo. Que revise el lector esas pocas referencias y la sorpresa se mezclará con la risa al leer que una de ellas relaciona el orgasmo con la rabia de las niñas después de recibir un enema. En cuanto a su fenomenología, Freud comparaba al orgasmo con los modelos poco recomendables del ataque, ora epiléptico ora histérico. Nunca habló de "satisfacción genital total" y, si Freud tiene algo que decir al respecto, es algo muy personal: "Yo sé que el máximo de placer de la unión

sexual no es sino un placer de órgano que depende de la actividad de los genitales".[11]

No son muchas más las referencias que encontramos cuando buscamos el artículo "satisfacción sexual" pero sí resulta claro que, para Freud, ésta no es idéntica al orgasmo. Puede incluso decir que "el 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"[12] para, a renglón seguido, desaconsejar ese camino a quien aspire a la felicidad, cosa que han hecho "con la mayor vehemencia los sabios de todos los tiempos" (*id.*, p. 99).

Lacan es, pues, rigurosamente freudiano al cuestionar la religión gosexual de nuestros ya largos días de "revolución sexual" como se la llama no sin cierta comicidad involuntaria. En su formulación más extrema pudo llegar a decir que[13] "el gran secreto del psicoanálisis es que no hay acto sexual", explicándose así que en nuestro primer epígrafe se refiera al "acto genital" que es lo que no tiene ninguna primacía sino que debe buscar y encontrar el modo de acomodarse en el aparato lenguajero "en la articulación inconsciente del deseo". Es ella, precisamente, la que condena al acto a esa insatisfacción esencial que es, desde Freud, consustancial a la pulsión sexual misma. Y de ahí que, después de mucho debatir acerca de sí había o no acto sexual, acabase por emitir Lacan una sentencia lapidaria: sí, lo hay, pero no hay acto sexual que no sea acto fallido. Así sucede porque no hay, entre el hombre y la mujer, relación sexual, proporción sexual, reaporte sexual, correspondencia o armonía que los predestinen para conjugarse, para reunirse bajo el mismo yugo.

Así, el acto sexual constituye un malentendido con respecto al goce (hasta cabría la pregunta: *who framed the sexual act*?). El orgasmo no es, del goce, otra cosa que el punto final, el momento de la abolición de toda demanda en el cual el deseo no es cumplido ni satisfecho sino engañado por la prima del máximo placer, fugaz y fugitivo, denunciado por los comentaristas más lúcidos de nuestro tiempo que hablan de "la novela canónica del orgasmo",[14] una neo-mitología que tiene como uno de sus efectos mayores el de pretender asimilar el goce femenino al modelo masculino y borrar las diferencias entre los sexos al universalizar el goce peniano como paradigma de la satisfacción sexual que no existe. Desmentida del goce femenino como Otro goce que es, según la tesis de nuestro capítulo 6, la esencia de la perversión: la creencia de que no hay otro goce más que el fálico.

El goce, lo sabemos, está prohibido —a los dos sexos— porque todo sujeto es un súbdito de la Ley, de su significante, del Falo obliterador de la Cosa y representado por el nombre-del-Padre que abre el camino a la articulación de las demandas que ciernen al indecible e inalcanzable objeto del deseo. Es como sujeto de la castración que cada uno entra en el acto sexual. El órgano que representa al falo en lo imaginario, pene o clítoris, está allí como indicador de una carencia con relación al goce, prometido a una supuesta e impredecible función reproductora que es asubjetiva (para la mujer no hay representación de la fecundación; de ella podrá enterarse un tiempo después, y del hombre ni hablemos). Como seres del lenguaje estamos sometidos a la limitación en el goce sexual, que es el final de la erección, la detumescencia, de una manera diferente en el hombre y en la mujer. En el hombre el orgasmo representa el punto de anulación de toda demanda, mientras que en las mujeres, con frecuencia, la demanda subsiste, no se agota en la eyaculación del otro sino que queda un saldo irresuelto que motiva su *encore,* su anhelo de algo más.

En el paroxismo del placer se disuelve toda relación con un objeto cualquiera. El funcionamiento homeostático del organismo hace allí de mecanismo de detención del goce; no se trata de la función de un sujeto sino de su instantánea disolución, de su reducción al cacho de carne fláccida que queda como saldo del acto. El final de la cópula deja un saldo de castración. Es así que la cópula llega a ser el sitio privilegiado de la insatisfacción de los integrantes de la pareja. La anulación de la erección es experimentada como una pérdida de modo diferente para el hombre que la padece que para la mujer que ha dejado esa función en manos de su *partenaire.* En este sentido, el psicoanálisis se coloca en contra de toda mística de la sexualidad como fuente de un conocimiento superior, de una transustanciación, de un vislumbre de vidas ultraterrenas. Se trata, sí, de un desvanecimiento del ser del sujeto identificado con su apéndice fálico, de un dejar de gozar que, por eso, es una “pequeña muerte”.

El saldo del acto sexual es el de la separación, del desgarramiento, y esto respecto del cuerpo del otro al que se ha abrazado y ahora se escurre, respecto del hijo que podría engendrarse, respecto del órgano de la cópula que se separa tanto de la mujer como del hombre por la detumescencia y respecto de la propia satisfacción que se ha revelado en su desvanecimiento, en la separación del sujeto con respecto a sí mismo. Lejos de toda recuperación de unidad no hay ni reencuentro del varón con la madre ni reencuentro de la

niña con el pene. El goce se ha revelado como utópico, sometido a la castración. Por eso es que Lacan podrá usar los adjetivos más gruesos de su vocabulario contra estas concepciones (re)unitivas que le parecerán imbéciles y abyectas, y llegará a calificar de delirante la idea (freudiana) que asimila la cópula con la tendencia de las células y de los organismos a juntarse y a constituir conjuntos de complejidad y organización crecientes.

Sin embargo, porque la relación sexual no existe, porque la conjunción no es sino una ilusión, es que la sexualidad existe en la realidad. Es, justamente, un efecto de la falla y de la falta; la sexualidad (humana, claro está) es "fáltica", gira en torno de este objeto tercero que se escapa en el encuentro sexual, en torno del *plus de goce*. En torno del objeto que se constituye como perdido, por ejemplo, cuando Freud imagina a su niño, el que él creó como objeto teórico, diciendo: "Lástima que no pueda besarme a mí mismo", corte con respecto a sí mismo que "lo llevará más tarde a buscar en otra persona la parte correspondiente".[15]

La división primordial, la que pone en marcha a la sexualidad en su sentido psicoanalítico es la división del sujeto con relación al goce inducida por la castración y es ésta la que lleva al desprendimiento del objeto (@), suplencia del goce que falta. El objeto se hace erótico en la medida en que viene al lugar de la parte faltante al sujeto en la imagen deseada.[16] Es precisamente por ser separable que "el falo está predestinado a dar cuerpo al goce en la dialéctica del deseo" (*id*.) y por allí es que se produce la transfusión de la libido del cuerpo hacia el objeto, hacia esa "parte correspondiente" (en el cuerpo del otro) de la que hablaba Freud.

El rebajamiento de la sublime dignidad que el misticismo (antiguo y oriental o moderno y occidental) atribuye al acto sexual no conduce al psicoanálisis por el camino regresivo de la preconización de un retorno al autoerotismo y a un goce idiota, siempre al alcance de la mano, ni, por otro lado, a lo que sería la inversa y la recíproca de esta regresión, la exaltación de valores ascéticos y de renuncia al goce del cuerpo en función de que tal goce estaría limitado por el placer.

El psicoanálisis está en otra parte. No es una técnica del cuerpo como bobamente le objetaba Heidegger a Lacan (según lo relata Lacan y según se desprende de alguna entrevista hecha al filósofo en la que afirma que las consecuencias filosóficas del psicoanálisis son insostenibles porque biologizan la esencia del hombre) y tampoco es una ideología espiritualizante

que ensalza a la sublimación. Es en este sentido que el psicoanálisis es una ética que se manifiesta en una técnica lenguajera centrada en torno de esa articulación del deseo inconsciente que define los modos con que cada uno se acerca o se aleja del acto genital, afirmando cada uno su diferencia, su peculiaridad, retoño del deseo, en su aproximación al goce.

Esto, sin que se deje de comprobar una y otra vez en la clínica el efecto de la culpabilidad que es inherente a las prácticas masturbatorias. La culpa no depende de sanciones o códigos exteriores ni tampoco de la ridícula amenaza de que "si te lo tocas te lo corto", sino de la resignación del órgano al cumplimiento de su función de intercambio pasando por la subjetivación de la falta que es lo que concede al goce su valor. Valor de goce que corresponde al órgano y que se desvaloriza como significación para un sujeto en tanto que disponibilidad permanente de una satisfacción que no deja huellas, que saca a la pulsión de su función memorable e historizadora ligada al nombre propio y al registro simbólico. Es aún pertinente —puede que más que nunca— la ya clásica crítica de Marcuse[17] a la "desublimación represiva" ofrecida generosamente a los consumidores de sexo real y virtual.

La falta, lo que Freud enseñó a llamar "castración", es el fundamento del orden sexual. Es una falta en la imagen o, mejor dicho y como lo evidencia el mito de Narciso, el hecho de que el sujeto está separado de su imagen y que, entre él y él mismo, opera una prohibición. Narciso vivirá feliz si, y sólo si, no se encuentra consigo mismo. La superficie del espejo indica la presencia de ese Otro infranqueable que lo separa de sí mismo: es uno de los sentidos implícitos en la tachadura de la S, $S\!\!\!/$, que es en Lacan el matema del sujeto. El trazo vertical está hecho de un cristal azogado que introduce la falta y marca la ausencia de relación entre uno y uno mismo percibido como otro. El que aparece en el reflejo especular es un objeto prohibido, el que uno es en la mirada del Otro, el que recibe un nombre "propio" que es el significante cuyo significado es el goce perdido. Es el primer mandamiento al que se somete el hablente: "No gozarás de ti mismo; *te debes"*. La penalidad es dura y se llama psicosis.

Se trata —repetimos— de esta función de la castración simbólica que hace pasar del goce al deseo y abre la posibilidad de otro goce amonedado por la Ley del deseo, un goce más allá de la falta en ser. Hay que admitir la falta, lo que no se tiene, para ofrendar eso que no se tiene en el amor, allí donde el goce se valoriza, llega a ser un valor que se transfiere al cuerpo del *partenaire.*

Descartado el espejismo del goce total que realizaría a la persona en el encuentro con otro cuerpo y aceptado que el orgasmo “no es sino un placer de órgano que depende de los genitales”[18] o una desviación de esos labios que no pueden besarse a sí mismos, “una concesión masturbatoria”,[19] como decía alguna vez Lacan hablando de la cópula para distinguirla de las nociones espurias del “baño oceánico” o de la reconquista del narcisismo primario, y descartada también la vana y consoladora idea de que en el encuentro sexual algo del Otro pasaría al Uno, se abre entonces y sólo entonces la cuestión de la naturaleza de los goces del Uno y del Otro y la cuestión de la relación entre ambos goces.

2. EL GOCE DEL SER, EL GOCE FÁLICO Y EL GOCE DEL OTRO

En el apartado sexto del capítulo anterior había ubicado, siguiendo a Lacan, al goce del Otro en la intersección de lo imaginario y lo real sin mediación simbólica (p. 100). Es preferible que lo recuerde: “El goce del ser… es inefable, está fuera de lo simbólico, en una atribución imaginaria que hacemos de él como goce del Otro, de un Otro devastador que, por la falta de inscripción del nombre-del-Padre (forclusión), reaparece en lo real”. Y, dos párrafos más abajo, reproducía el esquema del nudo borromeo de “La Tercera” en donde se puede “ver el espacio” de lo que allí se llama goce del Otro (*Jouissance de l’Autre*). Pero lo que tal vez escapaba al ojo del cómplice que es mi lector es que a este goce que Lacan llama *goce del Otro* lo estaba designando yo con otra expresión, usada también en ocasiones por Lacan, como si fuese un sinónimo de *goce del ser*. (En francés un solo fonema distingue las expresiones *jouissance de l’être* y *jouissance de l’Autre*). En la frase que reproduje deslizaba la idea de que es un goce del ser al que le atribuimos (sin que necesariamente lo sea) la condición de ser goce del Otro. A ese goce del ser, parangonable a un impensable goce del árbol o de la ostra (*jouissance de l’huitre*) lo ligábamos en el apartado cuarto (p. 79) con la Cosa. Decíamos en ese momento que la palabra era la navaja que lo separaba de una clase diferente del goce que era el filtrado por la castración, el que tenía al Falo como fundamento significante y que era el *goce fálico* (J. ϕ). Finalmente, y para completar un trino de autocitas, agreguemos que en el apartado quinto (p. 86) había asumido el riesgo de tomar distancia de lo

explícito de la enseñanza de Lacan para dar cuenta de la exigencia clínica de distinguir y hasta de oponer el goce del ser y el goce del Otro entendido, vayamos descubriendo las cartas, como goce del Otro *sexo*. Del *Otro* sexo, del sexo que es Otro con respecto al Falo, es decir, del femenino. Se lee en *L'étourdit:* "Llamamos heterosexual, por definición, a quien ama a las mujeres, cualquiera que sea su sexo propio".[20]

Mi pretensión, ya adelantada, es la de dar cuenta de la diferencia entre los goces por medio de la topología de la banda de Moebius. Promesa o amenaza, ha llegado el momento de cumplirla, mas no sin transitar antes por el imprescindible y extenso rodeo de tomar en cuenta lo que enseña al respecto la experiencia clínica del psicoanálisis y de su funcionario. El largo rodeo abarcará el apartado segundo de este capítulo, en el que se insiste en la distinción de los tres goces, y el apartado tercero donde se mostrará el rol causal de la castración. La desembocadura topológica —a no asustarse— quedará para el cuarto.

En la tesis, avanzada desde entonces, lo que trato de demostrar es que el goce fálico, goce ligado a la palabra, efecto de la castración que espera y se consuma en todo hablente, goce lenguajero, semiótico, fuera del cuerpo, es la tijera que separa y opone dos goces corporales distinguidos, dejados fuera del lenguaje, que eran, de un lado del corte, el *goce del ser*, goce perdido por la castración, mítico y ligado a la Cosa, anterior a la significación fálica, aprecia-ble en ciertas formas de la psicosis y, del otro lado, el *goce del Otro*, también corporal, que no era perdido por la castración sino que emergía más allá de ella, efecto del pasaje por el lenguaje pero fuera de él, inefable e inexplicable, que es el goce femenino.

Se impone quizá criticar ¡otra vez! el modelo naturalista, francamente insuficiente, de los ciclos de necesidad-satisfacción, del hambre y de la saciedad, que parecería (sin que sea así) encontrar una analogía en la actividad sexual del macho pero que resulta a todas luces inadecuado para dar cuenta de la experiencia de las hembras de esta especie agarrada por el lenguaje que constituimos entre los unos y las otras. De la extrapolación de ese modelo insuficiente es de donde partió Freud. Es forzoso extraviarse en cuanto a la sexualidad si se arranca desde ese punto, del intento de comprender la sexualidad humana sobre la base de sus pretendidos fundamentos biológicos o conductuales y no de la subordinación del funcionamiento genital a la Ley, al complejo de castración y al corte que él instaura entre goce y deseo.

El modelo del hambre, del instinto, sirve precisamente para obturar las respuestas con su pretendida facilidad. El trabajo teórico del psicoanálisis desde su fundación hasta nuestros días ha sido el de tomar distancia con respecto a sus comodidades. Una vez que se hizo evidente la separación entre la sexualidad y la función reproductora y, más adelante, que la sexualidad no podía entenderse según la racionalidad biológica del principio del placer sino a partir del goce implicado en su ejercicio, apareció el problema de definir ese goce en términos de lo masculino y lo femenino y en términos de lo que del goce del otro (con minúsculas) es subjetivable por "cada uno" en el (des)encuentro sexual. Problema, pues, de la heterogeneidad de los goces y de la dificultad reconocida ya por Freud para definir psicoanalíticamente la diferencia entre lo masculino y lo femenino y resuelta por él de un modo para él mismo insuficiente como una oposición entre actividad y pasividad en el marco pulsional, después de afirmar el carácter masculino de toda libido. Tesis que no deja de ser cuestionable e irritante.

Problema sin solución para el saber cuando se confronta con el goce, que, por su esencia, es irreductible a la palabra y se confunde con todo el acontecer del cuerpo del que nada puede decirse. ¿Qué podemos nosotros saber acerca del goce, no ya del nuestro, sino el del Otro, en cuya piel no podemos meternos? Problema que atribula a la humanidad desde sus albores con la división entre el goce del sudor laboral para Adán y el del dolor obstétrico para Eva, goces ambos que son efecto de la Ley después de la expulsión sin remedio del goce paradisíaco anterior.

En el mito de Tiresias, el vidente, la cuestión de los goces y su diferencia es más palmaria. Tiresias, vagabundeando por el monte, vio la cópula de dos serpientes y, según dos versiones, o las separó o mató a la hembra. La consecuencia fue que, ¿como castigo?, quedó transformado en mujer durante siete años, al cabo de los cuales volvió a repetir su acción disgregante en otra pareja viperina y así recuperó su sexo primitivo. Tiempo después Júpiter y Hera discutían acerca del goce del hombre y de la mujer en la cópula y decidieron que la mejor manera de dirimir la cuestión era preguntarle al único que había llegado a tener las dos identidades. Convocado, Tiresias respondió sin vacilar que, si se dividiese el deleite sexual en diez partes, nueve corresponderían a la mujer y una al hombre. Hera, se dice, al ver traicionado el secreto de su sexo, y creyendo que era mejor que no se supiera, lo castigó con la ceguera; Júpiter, al no poder absolverlo de la sanción impuesta por su cónyuge, lo compensó con las dotes del vidente. Y es así, ciego-vidente,

como se lo ve intervenir en el drama de Edipo. Es claro que Tiresias sólo fue sabio después de sufrir la sanción y de recibir el premio. Si lo hubiese sido antes, cuando lo llamaron a declarar, hubiera sabido —en la posición del psicoanalista— que no debía responder sino que era preferible devolver la pregunta y, si llegaba a contestar, que nada era más tonto que argumentar una diferencia cuantitativa como si la sustancia de la que están hechos los goces del hombre y de la mujer fuese la misma y el asunto pudiese resolverse por medio de alguna clase de proporción. Fue la primera víctima de los horrores de la cuantificación en materia de subjetividad.

Lo que discutían los reyes del Olimpo giraba en torno de lo impensable y lo irrepresentable del goce del Otro. Tal es la cuestión del goce que cada uno de los participantes pierde por no ser ese Otro. El goce, de uno y otro sexo, funciona a pura pérdida. Resulta imposible, por fuerte que sea el abrazo, apoderarse del goce del otro y esto tanto en el sentido subjetivo (no puedo vivir en el cuerpo del otro, sentir lo que él siente) como en el objetivo (sólo hay goce en el cuerpo de uno y eso de modo siempre parcial, como goce de órgano, *Organlust*).

De modo que el goce se produce en el encuentro de las zonas erógenas y se escapa de los dos de la pareja en razón de su misma división. Este goce del Otro pertenece ciertamente al registro del fantasma pero no por ello deja de tener efectos reales en la subjetividad. De mil maneras y de modo privilegiado en los sueños y en los síntomas, la clínica psicoanalítica muestra los efectos, a veces inhibidores y angustiantes, a veces estimulantes, siempre enigmáticos y movilizadores, del saber inconsciente que resulta de esta imposibilidad de apropiarse del goce ajeno. Gozar *del* cuerpo del otro (hetero u homo) sexuado. ¿Es eso posible? ¿Podrá uno de los participantes en la cópula saber lo que sucede en el otro? ¿Son compatibles o incluso comparables ambos goces? ¿Son goces convergentes que se aseguran recíprocamente? Lacan lo cuestionaba, precisamente, como hemos adelantado por la función de la castración. Por eso pudo decir:

> El sujeto concluye que no tiene el órgano de lo que llamaré —ya que hay que escoger una palabra— el goce único, unificante; aquello que haría un goce uno en la conjunción de los sujetos de sexo opuesto [pues] no hay realización subjetiva del sujeto como elemento, como *partenaire* sexuado en eso que él-ella se imagina del acto sexual.[21]

En psicoanálisis nada hay parecido al *yin* y el *yang,* el simpático par de pececitos que juntos llenan un círculo.

En el primer capítulo sostuve que el goce es también una función incluida en la dialéctica pero que no se trataba de un acuerdo de las subjetividades sino de una rivalidad de los goces en la que siempre está en juego el goce perdido, la inconmensurabilidad entre el goce del uno y el del otro, la falta de una común medida para evaluar lo que es el bien (o el mal) de cada uno. La disputa de Hera y Júpiter es la formulación mítica de esta ancestral discordia entre los sexos en la que ningún Tiresias puede arbitrar, mucho menos si va a cuantifi-car un *rapport* sexual que —bien se sabe— no existe.

Es aquí donde tradicionalmente ha funcionado el paradigma del goce peniano con su clara localización en el tiempo del orgasmo y en el espacio de la erección-detumescencia que da al varón el tan dudoso como esgrimido privilegio de un saber certero acerca de la satisfacción genital. Pero, cabe recordarlo, ese desvanecimiento instantáneo del ser del sujeto en el orgasmo es correlativo de la pérdida del goce que se escapa de modo irrecuperable con el semen. Es un cortocircuito; los fusibles saltan, la luz se va. En la oscuridad subsiguiente aparece el intento por localizarlo, por aprehenderlo y asegurarlo. El saber certero es ahora el de la ineluctable pérdida con un saldo de descontento con relación a las posibilidades del goce peniano (fálico, en tanto que el pene representa al significante falo en lo imaginario por lo real de su detumescencia) para asegurar la satisfacción subjetiva.

Localizarlo, ¿dónde? En la geografía como un goce exótico que brota en los tristes trópicos, en la etnología como patrimonio de alguna raza o tribu fabulosa, en la historia como logro de alguna civilización pretérita de sabios que ya se extinguió, en la religión como éxtasis de benditos incapaces de transmitir lo que sintieron, en la mitología de la que es colofón y paradigma la construcción freudiana del padre gozante primitivo, en la anatomía cuando se rebusca en las neurofibras o en los *patterns* de descarga, en la política y el derecho que pretenden administrar, canalizar y distribuir una sexualidad "legítima" o contestataria, en la química que promete inventar paraísos artificiales y vende sustancias que miman el goce sexual, en la cibernética que permitiría abolir la maldición bíblica del trabajo y encargárselo a gólems que no pretenden gozar y dejarían así todo el goce en manos de sus inventores, sin reclamaciones ni envidias, en el psicoanálisis, en fin, que lo tacha de inalcanzable en Freud por el tropiezo con la roca viva de la castración y que habilita otras búsquedas que confinan con el delirio como en los casos de Ferenczi y de Reich hasta encontrar la articulación lógica y topológica de Lacan. En la tierra que él roturó se planta la semilla de este

discurso.

Localizarlo, ¿dónde? Si el pene es el órgano que no puede sostener su erección (y la erección es precisamente el goce del órgano que se desvanece con el orgasmo) y si la mujer da muestras de otro goce que es, en parte, homólogo del varonil, localizado primordialmente en el clítoris, pero que no se restringe a ser sólo este goce que muy bien puede faltar en ella; si la mujer puede experimentar goces que escapan de esa y también de toda localización, se abre la posibilidad de que el goce que falta al Falo sea el goce de ella como Otro del Uno, como Otro de ese significante fálico que unifica al sujeto y que lo representa ante el conjunto de los significantes. Aparece así la cuestión del goce del Otro entendido como el Otro sexo, ese *eteroz* (hetero-) radical con relación al Falo en tanto que lo admite y lo reconoce pero a la vez no se agota en él y en el universo de significaciones que él impone.

Por eso el goce femenino aparece como goce del Otro y el intento para gobernarlo en el campo del saber ha dado lugar a las respuestas que acabamos de reseñar y a muchas otras. Pues si el goce escapa al saber (ligado siempre, históricamente, al poder), el saber se empeña en atraparlo allí precisamente donde sus presunciones se le han escurrido, en las mujeres, en el *dark continent* del que hablaba ese Freud que, al final de su vida, llegó a la conclusión de que nunca pudo contestar la pregunta por lo que *quiere* una mujer y, por lo tanto, por lo que una mujer *es*. Lacan agregaba que el psicoanálisis, el modo más radical de interrogar al hablente sobre su experiencia, cuando se aplicaba a las mujeres y cuando las propias mujeres, en tanto que practicantes de este psicoanálisis, se interrogaban a sí mismas, no conseguía tampoco mover en nada que fuese digno de destacar la perplejidad reinante acerca del goce femenino. Al enigma, que parece intemporal, muchos edipos aventuraron infinitas respuestas y provocaron la ruina de muchas esfinges. A tales respuestas podríamos calificarlas ora de neuróticas ora de psicóticas pero, en tanto que propuestas que intentan ligar el goce con el saber, decía Lacan, “abren la puerta a todos los actos perversos”.[22] Como ya adelanté, al tratar el tema del goce en las perversiones, podré explayarme acerca de esta relación entre el saber imposible sobre el goce femenino y el intento perverso de dominar lo que escapa al saber desmintiéndolo (*Verleugnung*) y reduciendo el goce de las mujeres al solo goce fálico, algo que equivale a considerar a las mujeres como hombres incompletos.

Adentrarse en la cuestión del goce femenino exige un nuevo pasaje por el

tema de la castración. Veamos.

Ni las mujeres ni los hombres nacen como tales sino que llegan a serlo a partir de un acontecimiento inicial que es la atribución del sexo a un cacho de carne totalmente carente de representaciones. El Otro profiere en el momento del nacimiento una palabra, "varón" o "mujer", que hará las veces de destino más allá de la anatomía si viene al caso. El corte, el corte de la castración, es administrado por la palabra que secciona, sexiona, a los cuerpos arrojándolos a la vida en una de las dos patrias irreconciliables y no complementarias de la especie. Es lo real que mitifica el andrógino platónico o la extracción de la costilla (de la cola, según ciertos mitos hebreos, ese idioma donde el sonido *tsela* tiene tanto el sentido de "costilla" como el de "infortunio, tropiezo"),[23] costilla o cola de ese andrógino que era Adán antes de la divina cirugía.

Lo que hace el corte (lenguajero) de la asignación del sexo es imponer la *otredad* a cada uno de los hablantes. Es así como la palabra deviene, en esencia, castración, separación y, en una palabra que en español hace un equívoco maravilloso, *ablación.* La sexualidad se establece por un discurso y los órganos de la anatomía habrán (o no) de conformarse a él. Desde el discurso, por el discurso, se determina el valor del órgano que "hace", con su presencia o ausencia, la diferencia que la simboliza en el Otro del lenguaje. Y esta diferencia, como lo enseña Freud, y como lo confirma sin cesar la clínica psicoanalítica, no es importante en sí, por algo que tenga que ver con inervaciones, con el mayor tamaño del pene con relación al clítoris, con las sensaciones precoces que puedan existir o faltar de una estesia vaginal cualquiera o con determinaciones culturales de primacía fálica, sino por el descubrimiento inevitable y más o menos tardío de que la castración existe y opera en la madre, ese Otro primordial que tiene que dejar de ser fálico tanto para el varón como para la niña y que determina, secundariamente, la posibilidad de una identificación normativa para el varón con su padre, que lo tiene (el órgano), y, del lado femenino, una demanda dirigida a quien lo tiene para que lo dé, desplazando al Otro de la demanda de amor de la madre al padre (*père-version*) e instalando la equivalencia simbólica entre falo y niño (*das Kleine*).

Es por la falta que el sujeto, hombre o mujer, se ve forzado a renunciar al autoerotismo y a tachar al goce masturbatorio con una culpabilidad que no depende de los códigos culturales. Esa culpabilidad es inherente a la pretensión de desmentir la castración, de operar como un rodeo, un atajo de autosuficiencia interpuesto en el camino del goce. La diferencia sexual

implica la castración para ambos sexos. (Casi) nadie tiene los dos. El goce no podría materializarse en uno solo, sobre el propio cuerpo; empuja a filtrar las aspiraciones de ese cuerpo haciéndolas pasar por el campo del Otro, del Otro sexo, y constituyendo al Falo como el significante de la falta, de lo que se busca afuera porque no está en su lugar en la imagen de sí. Es de tal modo que el falo se constituye en tercero en juego entre el hombre y la mujer, buscado en el Otro y condenado a faltar. El desencuentro es fatal, estructural, ajeno a los (buenos) deseos de ellas y ellos. El ausente es causante del deseo que es el deseo del Otro.

Los amantes en el acto sexual abrazan y rodean esta falta que está en su centro, interior excluido de cada uno y anhelado en el Otro. Se equivocaba al respecto Freud cuando escribía: "La pulsión sexual se pone ahora [con la pubertad] al servicio de la función de reproducción; se vuelve, por así decir, altruista".[24] La introducción ulterior del narcisismo llegaría para corregir esta idea que podría fundamentar los fantasmas de la oblatividad y de los dones recíprocos en la obediencia a fines superiores que serían de la especie.

Es en el acto sexual (que no lo hay sino fallido) donde se juega esta relación del hombre y de la mujer con el goce pues la representación del falo recae sobre el Otro del abrazo, ese Otro que se escurre en la separación ulterior, cuando queda el órgano, órgano de la conjunción, reducido a desecho, perdido para la mujer, refractario al goce para el varón, separado de ambos.

El Otro es el falo —así, con minúsculas— en cuanto al valor de goce que el sujeto no puede satisfacer en sí, (-φ). Por eso es que el Otro porta el mensaje de la castración del Uno ("Al verme verás que hay algo que falta en ti"). Precisamente por no contar con el falo se entra en el acto sexual y se comprende así el adagio lacaniano de que el amor consiste en dar lo que no se tiene, en dar al Otro la castración. De allí provienen las dos proposiciones, en apariencia contradictorias, asentadas por Lacan en su seminario del 31 de mayo de 1967:[25] a] *que no existe el acto sexual* en tanto que posibilidad de integración, restitución o reaporte de lo perdido en la "sexión" que constituye al hombre y a la mujer como castrados y b] *que no hay sino el acto sexual* para motivar esta articulación por la cual el sujeto busca en el cuerpo del Otro el goce faltante, la respuesta a su insatisfacción. Quien participa en el acto sexual, cualquiera sea su sexo y el de su *partenaire*, lo hace desde una posición subjetiva y de enunciación: es una *declaración de sexo*. Por supuesto, inconsciente.

No hay complementariedad de los sexos pero sí es verdad que es necesario que sean dos para que cada uno se defina por no ser el Otro en un sistema de oposición significante. La diferencia es irreductible. Lo que entre ambos delinean es lo que les falta, el falo como tercero interesado en la relación y cuya representación recae sobre un órgano marcado por el complejo de castración, un órgano cuyo único rol es el de introducción a los intercambios, llegando a ser el verdadero *partenaire* del acto sexual, ese acto que se verifica en la intersección de dos faltas y en el que cada uno de los participantes es -φ para el Otro.

No se crea, sin embargo, en alguna clase de simetría. Bien es verdad que no es posible definir un estatuto psicoanalítico de los términos "masculino" y "femenino", pero las condiciones de la castración de cada uno difieren en el sentido de que para la cópula —si se quiere participar en ella— del lado del hombre, es necesaria la erección del miembro viril y, del lado de la mujer, es necesaria… la erección del miembro viril. Del lado del hombre es requisito el deseo, del lado de la mujer el consentimiento. La posibilidad de la violación, en principio sólo posible al personaje falóforo, es el forzamiento de ese consentimiento.

En la asimetría del lugar de los deseos respectivos es que debemos buscar la causa de que para Freud la única traducción relativamente aceptable para los términos masculino y femenino en el inconsciente fuese la de actividad y pasividad; por cierto que esto no tiene relación alguna con la penetración del espermatozoide en el óvulo, una "interpretación" que no puede sino mover a risa. El hombre se dirige a la mujer, en relación con el acto sexual, planteando su deseo como demanda de satisfacción, haciendo de ella un objeto en su fantasma, concediéndole el valor fálico, objeto para su goce eventual. Como dice Lacan:

> uno no es eso que tiene y es en tanto que el hombre tiene el órgano fálico que él no lo es; ello implica que del otro lado se sea lo que no se tiene, es decir que es precisamente en tanto que ella no tiene el falo que la mujer puede tomar su valor.[26]

Ella, por su parte, no teniéndolo, tiene que serlo, encarnarlo, revestirse de este valor que pueda provocar esa erección que es la condición de la cópula. Su deseo no puede manifestarse directamente sino que tiene que dirigirse a despertar el deseo del Otro. Es el lado femenino de esa generalidad que llamamos complejo de castración, y que aparece como consagración a una función de mascarada, la misma que confiere un aspecto femenino a un

hombre que hace ostentación de sus atributos viriles.

Por todo esto el acceso al acto genital *parece* menos cargado de dificultades para las mujeres que para los hombres. Ellas, una vez definidas a sí mismas y por sí mismas como deseantes, no teniendo el órgano de la conexión, tienen allanado el camino, no tienen sino que ir a quien lo tiene… y a ver cómo él se las arregla. La frigidez no posee así ni la trascendencia ni las consecuencias que ensombrecen la impotencia del lado masculino, donde el deseo puede incluso adquirir una función inhibitoria, según se comprueba reiteradamente. Nada que renunciar, poco que arriesgar, pues la castración está dada de entrada y no de salida como es el caso del hombre. Freud planteaba esta diferencia en términos parecidos y no con relación a cada acto sexual sino en relación con el Edipo, ese Edipo cuya trasgresión en el sentido de incesto padre-hija no tiene, en general y por estas mismas razones, las devastadoras consecuencias clínicas del incesto del varón con la madre. Tal "ventaja" del bello-débil sexo resultaba contrabalanceada en el discurso freudiano por la imposición de la doble exigencia de tener que transplantarse la zona erógena dominante y definitiva desde el clítoris a la vagina. Creo que en este punto nadie concuerda hoy en día con Freud.[27]

Lo cierto es que tanto para la mujer como para el hombre la cópula requiere de la erección peniana como condición necesaria aunque no suficiente (el deseo de uno y el consentimiento de la otra han de agregarse) y relega a la condición de contingentes a las demás variables corporales. Sobra decir que esta constatación banal, así como la diferencia de posiciones asentada en el párrafo anterior, no autoriza privilegios ni determina mayores ventajas o facilidades para uno de los dos *partenaires* aunque imaginariamente puede encontrarse que uno de ellos, en tanto que neurótico, envidia, desprecia o teme en su fantasma la posición y el goce del otro.

En verdad, la condición de la cópula no pasa por lo que se tiene sino por lo que se deja de tener como consecuencia de la división sexual. El falo nada asegura a su poseedor sino es por ser, en él, la parte faltante a la imagen ideal de sí, causa de la investidura libidinal acordada a otro cuerpo y razón del rechazo al goce sobre sí mismo, idiopático, intrascendente. El canal de la transfusión de libido a otro cuerpo se produce tanto en el caso de la elección de objeto homo o heterosexual. Lo decisivo no son los órganos involucrados sino las posiciones subjetivas, es decir, la declaración de sexo.

El falo es el objeto de la recíproca desposesión que conduce el juego del cortejo y del amor; es lo que las mujeres u otros hombres buscan en un

hombre y, tesis ligeramente escandalosa, lo que los hombres buscan en las mujeres —o en otros hombres, así como las mujeres lo buscan— no por fuerza en un hombre en otras mujeres.

Para Lacan[28] hay un engaño, un timo, que es constitutivo del acto sexual. El hombre aspira a hallar en él un complemento según la promesa bíblica de llegar a ser "una sola carne" y termina encontrando que hay en efecto una sola carne, la suya. O sea que, al final, resulta un desengaño con relación a este timo de la falsa promesa: buscando la carne unificada encuentra la castración y la verdad del acto sexual, la de que el goce falta en alguna parte.

Destaquemos además la disociación entre el orgasmo genital, que es punta y límite del goce y el acto de la cópula que culmina o debiera culminar en el orgasmo para el hablente hombre "estorbado por el falo"[29] pero no para el hablente mujer. Es claro que el orgasmo no requiere la conjunción de los cuerpos y que ésta no debe ni tiene por qué terminar en ningún paroxismo. Esta disociación lleva a la pregunta por lo que representa el goce sexual en el nivel del sujeto, de cada uno. No es ésta una cuestión de sexología sino de erotología,[30] de *gozología* —diría de buena gana, aun a sabiendas de lo imposible del "objeto" goce para el entendimiento—, ciertamente una cuestión de psicoanálisis, una dimensión que se abre a la investigación particular de las vías abiertas al goce de cada uno, fuera de toda normativación biológica o cultural.

Acerca del término *erotología:* el primer uso de la palabra *erotología* en lengua francesa se produjo hacia 1882. El *Dictionnaire Historique de la Langue Française* de Robert aporta el dato y también la definición: "el estudio del amor físico y de las obras eróticas". Freud nunca lo usó y Lacan lo hizo en dos ocasiones, en seminarios aún inéditos. En la primera clase del seminario de la angustia (19 de diciembre de 1962) dijo que la práctica a la que nos dedicamos, el psicoanálisis, "merece el nombre de erotología". Nueve años después, en el seminario numerado XVIII(a), *El saber del analista*, en la clase del 4 de noviembre de 1971, afirmó que "el goce está en el orden [¿] de la erotología". Mi amigo Jean Allouch retoma el término e insiste en su consustancialidad con el psicoanálisis. (*Op. cit*.) En un texto posterior manifiesta[31] que el vocablo es poco conveniente ("es una apuesta, sin duda una locura, pues nadie ignora que las intervenciones del diosecillo Eros no tienen casi ni razones ni sentido"). La palabra *gozología,* vinculada al concepto lacaniano que trabajamos, tendría la ventaja de su especificidad

aunque, debemos reconocer, del escurridizo objeto @ no podría haber ciencia. En francés habría que crear el vocablo *jouissologie,* y luego —empresa nada fácil— traducirlo al inglés como *jouissology.* Lo que nadie que haya seguido este texto hasta esta altura podría negar es que la definición del psicoanálisis no puede renunciar a su objeto, el de su práctica y su teoría que es el goce, un goce que —hemos visto y veremos— está más cerca de Tánatos que de Eros.

3. LA CASTRACIÓN COMO CAUSA

Lacan[32] fue incansable en la insistencia sobre este punto que hoy se discute a menudo. El complejo de castración —es decir, un orden de determinación accesible al psicoanálisis y sólo al psicoanálisis en tanto que práctica lenguajera— tiene allí la función de nudo en cuanto a la producción de los hombres y las mujeres, en cuanto al "desarrollo" de unos y otros (cuestión de los estadios o fases libidinales), en cuanto a la determinación de la posición clínica del sujeto como neurótico, perverso o psicótico, en cuanto a la posibilidad y modalidades de abordaje del acto genital y hasta en el posicionamiento frente al niño que se produce a partir de él. La anatomía no es el destino sino a partir de la palabra que la recoge y la significa. La función (de la cópula) no hace al órgano sino que es el órgano, pene o no, el que es apropiado por el lenguaje. El orden simbólico realiza en el órgano una función muy interesante que es la de transformarlo en significante de la pérdida que se produce en el goce por la acción de la Ley; dicho en otras palabras, lo simbólico somete al corte castratorio.[33] No es otro el sentido de la milenaria práctica de la circuncisión, marca del Otro en el órgano que representa al falo.

La castración significa que el goce, estando perdido, ha de ser significado, cernido, circunvalado, evocado con el entretejido de hilos significantes que dibujan sus estanques, lo embalsan, lo acumulan, evitan su dispersión. La castración es un condensador del goce que lo hace subjetivable, subjetivo y, a la vez, extraño, éxtimo; lo vectoriza, lo canaliza, le señala y le prohíbe los caminos. Por ser simbólica (no real) y asimétrica (según vimos) abre a un mundo de preguntas por sus efectos sobre el goce, por el goce que falta, por la posibilidad de resarcirse de la pérdida, por el goce del Otro, preguntas sin fin que hacen pulular las respuestas en el incierto mundo de los saberes, en el

lugar de la verdad inarticulable. Es así como se transforman en enunciados: teorías sexuales infantiles, novelas familiares del neurótico, nociones sexológicas, ensayos de teoría sexual de los adultos, de las feministas, de los analistas. Ninguno de todos estos enunciados podría liberarse de cargas ideológicas y por ello es imprescindible el debate que los esclarezca.

El Falo es primordialmente lo que hace padecer a la Cosa, el significante que se imprime sobre lo real, el nombre de la falta en el Otro, la tachadura del deseo de la Madre, aquello que remite del goce de la madre al nombre-del-Padre que lo metaforiza y lo condena (en el sentido en que se dice "condenar una puerta"). Es en ese punto de imposibilidad, grado cero del significante, donde se implanta un S_1 que llama a otro significante, al resto de la cadena, que abreviamos con la notación S_2, el saber en todas sus modalidades. Es el indicador de la falta (en el goce). Por su intervención como significante la falta puede ser nombrada. El Falo indica el lugar de ausencia que ha de ser colonizado por lo que sí se nombra, por el semblante que viene al lugar de la verdad y es el agente del discurso, de todos los discursos. Por ser el localizador de la falta (-φ) es el organizador y el comandante del deseo, encarna la respuesta del sujeto a la falta en ser. Así, los objetos que son causa del deseo (@) alcanzan una significación fálica, están correlacionados a la castración. El Falo es el cuerpo infantil, el que puede colmar la falta en la madre, antes de ser tachado por la castración. Lo faltante en el cuerpo está en el campo del Otro y es allí donde ha de ser buscado.

Como órgano[34] permite la cópula, es lo que está en juego en ella, eso que —por tenerlo o por no tenerlo— determina las posiciones subjetivas de los dos del ayuntamiento; y no sólo cuando los dos tienen el título de "hombre" y "mujer". Por su destino de detumescencia el órgano volátil e inestable que es el pene estorba al goce a la vez que le marca el camino. Uno de los sentidos esenciales del complejo de castración es esa canalización que hace pasar por los genitales el goce de ambos *partenaires.* El goce es imaginarizado por el vuelo de un pájaro que no puede sostenerse en el aire, que debe separarse de su parte-en-aire. Es imposibilidad, no impotencia, y es inherente a la pulsión sexual misma, tal como lo indicó el propio Freud. Como tal, como goce fálico localizado en los genitales (*Organlust*) y concentrado en el pene o en el clítoris, está presente en los dos sexos y no hay razón alguna para suponer que sea diferente en uno y otro o mayor de un lado que del otro pues no hay relación natural alguna entre el goce y el tamaño o la visibilidad. Cualquier

técnico electrónico sabe que las válvulas no son superiores a los transistores.

Quizás exageraba Lacan en *La lógica del fantasma*[35] al decir que

> La erección no tiene nada que ver con el deseo pues el deseo puede actuar perfectamente, funcionar, sin estar de ningún modo acompañado por ella. La erección es un fenómeno que hay que ubicar en el camino del goce. Quiero decir que por sí misma esta erección es goce y que precisamente se demanda, para que se efectúe el acto sexual, que ella no se detenga: es goce autoerótico.

Se habla ahí, claramente, de la erección peniana descuidando que también el clítoris es un órgano eréctil cuya erección de todos modos no es condición necesaria ni demandada para la cópula. La objeción que pretendo formular a esas tajantes aseveraciones recae sobre la supuesta independencia entre erección y deseo frente a la idea difundida de que la erección es el *test* del deseo. Es claro que hay erecciones sin deseo y que hay deseo sin erección, pero la cópula sólo es posible en la medida en que confluyen la erección y el deseo. No se puede contemplar aisladamente la función de la erección sin tener en cuenta su correlato inevitable, la detumescencia. La diferencia entre ambas deja un resto, una pérdida, que es la del objeto @ como intersección entre el goce perdido y el deseo causado, animándose ambas recíprocamente en su repetición. No hay allí satisfacción sino amortiguación por el placer de órgano.

Habrá que poner también en tela de juicio la evocación lacaniana que se lee a renglón seguido acerca de una supuesta equivalencia entre el goce masculino ligado a la erección y el goce femenino experimentado como algo que las muchachas designarían entre ellas como “el golpe de ascensor”, un conocimiento que Lacan atribuye antes a su experiencia viril que a la psicoanalítica. Es evidente que hay diferencias radicales entre los dos *partenaires* en cuanto al goce. Lo que no puede decirse es que tal diferencia sea universalizable.

La cuestión se plantea como relación con el saber y con el saber como fantasma que posibilitaría el goce prohibido. La localización del goce masculino (y de su interrupción) es obvia, no plantea dudas. El hombre está completamente en el goce fálico, sin resto en el semblante del goce que depende de la erección. Pero ¿qué sucede en el Otro (sexo)? He ahí el enigma de Hera y Júpiter, de las esfinges todas, de los hombres y de las mujeres, de los fisiólogos, de los neuróticos y de los perversos, de los psicoanalistas y de las psicoanalistas, el que sostenía la perplejidad de Freud y el que encuentra

la respuesta de Lacan, respuesta de no respuesta, afirmación de un goce recóndito, inefable, en el cuerpo y más allá del lenguaje que contornea lo imposible de un saber y que sustenta al goce como ligado a la imposiblidad de decir toda la verdad que, como decía Nietzsche, es mujer. Ese goce de las mujeres, que es, en parte, goce fálico, y, en parte goce enigmático, está ligado a lo indecible y se escribe con el matema S (Ⱥ). Para las mujeres el semblante —función del lenguaje, efecto imaginario del significante— y el goce están disociados. Está, sí, lo visible-sensible-decible del goce… y hay más aún, *encore*.

Ahora bien, ¿existe en verdad este goce vivido y declarado inefable? ¿Cómo distinguirlo de un fantasma, de una quimera, de un sueño que podría estar sustentado tan sólo por la insatisfacción general y creciente con las dudosas promesas del goce fálico?[36] El propio Lacan reserva al goce femenino un estatuto incierto, el de una creencia:

> Quedarán todos convencidos de que creo en Dios. Creo en el goce de la mujer, en cuanto está de más, a condición de que ante ese de más coloquen una pantalla hasta que lo haya explicado bien.[37]

Una creencia, ya se sabe, es poco segura y quien la manifiesta evita comprometerse (como al decir: “creo que lloverá”), o es, en el otro extremo, una certidumbre extrema y devoradora, algo que puede llevar a alguien a morir por su causa (precisamente, ese “creo en Dios” cuyo equivalente lacaniano es el goce femenino).

A la luz de la clínica parece cierto que hay un goce femenino que está más allá del falo y de la detumescencia que aguarda al órgano que lo representa, un goce en el cuerpo (*en corps*), un goce que no complementa al masculino sino que se presenta como un *plus,* algo más (*encore*), suplementario, que hace naufragar todos los intentos de restringirlo y de localizarlo. La desmentida (*Verleugnung*) de este goce ha animado siempre los intentos para controlarlo desde los modos más primitivos, como la infundibulectomía, hasta los más científicos, tales como la moderna sexología masoterápica y la búsqueda de sus centros encefálicos o de los puntos *g* de la vagina. También el intento de remitir ese goce misterioso a un contacto sobrenatural del alma con Dios que hace del éxtasis un orgasmo. La secreción de una ideología en torno del goce de los místicos es el rostro invertido de la ideología del sexólogo. En México: “la misma gata, pero revolcada”.

En Freud hay un reconocimiento del desdoblamiento de un goce fálico

(clitoridiano) y otro goce diferente, concepción en esencia fecunda, pero que sufrió, después, por la renovada pretensión freudiana de localizarlo, ahora en la vagina. Son bien sabidas las consecuencias infortunadas que trajo esta afirmación del fundador del análisis cuyo efecto trágico, paradigmático y extremo pudo verse en las operaciones (tres) a las que se sometió la princesa Marie Bonaparte para acercar el clítoris a la vagina[38] y cuyos efectos más difundidos han sido los de una insatisfacción de muchas mujeres con su propio goce. Posiblemente ninguna tesis freudiana topó con una oposición tan enconada y virulenta, tan justificada. Las feministas enfilaron sus dardos contra el psicoanálisis, acusado de mil maneras de relegar y de inferiorizar el goce femenino en función del modelo masculino de erección-penetración-eyaculación, modelo que se trató (y no se consiguió) probar como patrimonio común a ambos sexos.

La insatisfacción con el goce fálico promueve la búsqueda de otros modos y modalidades de gozar sobre el fondo del enigma en torno del goce femenino. La empresa de definir y alcanzar goces parafálicos y perifálicos por el lado de la prolongación de la duración del coito, del ascetismo, del desplazamiento químico mediante sustancias que provocan la erección o que sean capaces de provocar orgasmos por estimulación de centros nerviosos, de la sublimación estética o del dolor físico absorbe la imaginación y los esfuerzos de poetas y científicos. También de psicoanalistas que opinan que el *fist-fucking*, las prácticas S/M o la proliferación de encuentros múltiples y anónimos pueden revelar nuevas verdades.

El psicoanálisis tenía, desde el principio, desde la respuesta consignada por las histéricas y desde la pregunta que esa respuesta encubría, la misión de producir una respuesta diferente a la cuestión de los goces orto-meta- y para-fálicos. Las propuestas formuladas por los analistas eran decepcionantes por el error común de producir fórmulas supuestamente universales o universalizables. El coloquio de Amsterdam en 1960 reunió dos trabajos, uno de Lacan[39] y otro de Perrier y Granoff,[40] que proponían algo nuevo a partir de la experiencia analítica y que están en la base de la elaboración (relativamente) definitiva realizada por Lacan en sus seminarios de 1972-1973;[41] en ellos la respuesta al enigma milenario se alcanza por una vía lógica que desemboca en fórmulas y formulaciones rodeadas por un halo de impudicia.

La ausencia de solución universal al enigma del goce femenino condujo a

la escandalosa (sólo en apariencia pues de hecho es una verdad banal y siempre reconocida) proposición lacaniana de que L\a mujer no existe. Esto implica que ellas, una por una, deben y pueden encontrar su respuesta, la de ellas, que no es complementaria ni análoga a la respuesta masculina sino independiente y suplementaria de ésta. Y eso porque, para Lacan, ellas *no-todas están, están como no-todas* en el goce fálico y que, con el falo, no-todo está dicho acerca del goce. Son los hombres los que se empeñan en hablar de *la* mujer y en encontrar un universal para el goce que ellas sienten y ellos presienten, un goce que, por escaparse de las redes del saber, es muchas veces temido y hasta tenido como hostil.

El suplemento de goce extrafálico (*en corps, encore*) que no podía ser dicho debía ser escrito. Había también que escribir la imposibilidad de decirlo. Para ello, laboriosamente, Lacan llegó a las fórmulas de la *sexuación*[42] de la sexuación y no de la sexualidad ni del sexo, de la elección de un modo particular de posicionarse de cada hablente ante la función fálica que está determinada no por la anatomía ni por la cultura sino por los avatares del complejo de castración (determinante del saber inconsciente) y del deseo que resulta de ese complejo como expediente para la subjetivación de la falta en ser.

Con respecto a estas fórmulas de la sexuación que dividen a la parte llamada hombre y a la parte llamada mujer de los seres hablantes he tomado la decisión de no incluir en este libro una reproducción y una glosa más que se agregaría a las varias existentes. Me permito, en cambio, remitir al lector al seminario de Lacan[43] y a los comentarios enriquecedores que se le han hecho (por ejemplo, en[44] y[45]). Por otra parte, arriesgaré una respuesta que implicará marcar una diferencia con postulaciones explícitas y a mi modo de ver confusas del propio Lacan, acercándome y adoptando sugerencias que proceden de autores que se ocuparon seriamente de la cuestión, Serge André,[46] Gérard Pommier[47] y Colette Soler,[48] para las que intentaré encontrar un modelo topológico.

Es el momento de repetir y de repasar lo asentado al comienzo del segundo apartado de este capítulo: habíamos llegado al punto de separar un goce del ser y un goce fálico y los habíamos ubicado, con Lacan, en dos áreas diferentes del nudo borromeo (figura en p. 108). En la enseñanza de Lacan el goce que he llamado *goce del ser* es llamado también, indistintamente, *goce del Otro*. ¿Pero de qué Otro se trata? Pues puede hablarse tanto, a] del cuerpo

como Otro, Otro radical, fuera del lenguaje, asiento de un goce ligado a la Cosa, imposible de simbolizar o, b] puede hablarse del Otro, del gran Otro precisamente como el Otro del lenguaje, de la Ley y del código (código que podría haber pero no hay), del Otro donde ha de significarse el mensaje, el Otro indicado como A en el grafo del deseo o, puede, por el momento acabaremos aquí la enunciación, referirse c] al Otro que es el Otro sexo y el Otro sexo es siempre el femenino (*Eteroz*) pues el sexo que es *Uno es el que está íntegramente regulado por el significante y* por la Ley del falo.

Creo que la expresión *goce del Otro* es infortunada porque, dada la polivalencia del Otro lacaniano y de su matema, la A mayúscula, todos los goces son goces del Otro: 1] el goce del cuerpo fuera del lenguaje (que estoy denominando goce del ser); 2] el goce que pasa por la articulación lenguajera sometida a la Ley, enmarcado por la cultura (llamado aquí y con Lacan goce fálico) y 3] un tercer goce, suplementario y situado más allá de la castración y de su símbolo que es el goce femenino para el que propongo reservar, a este sí, la denominación de goce del Otro (sexo). Goce del Otro (sexo), se impone aclarar, en el sentido *subjetivo* del genitivo *de*, el Otro sexo como el que goza, y no en el sentido *objetivo,* pues es imposible gozar del Otro como objeto del goce del Uno. De este tercer goce, el goce más allá del falo, es que cabe hablar al terminar este capítulo.

Declarar como infortunada y acabar reconociendo de modo restringido el sintagma *goce del Otro* exige alguna precisión adicional. Si algo es claro, según ya se dijo y se citó en el capítulo anterior, es que "el deseo viene del Otro y el goce está del lado de la Cosa";[49] en tal sentido debe verse el goce siempre como referido al Uno, ese Uno del que los hablentes somos desalojados por la intervención invocante del Otro que escinde la subjetividad, siendo el goce lo que al Otro le falta y a la vez lo que él prohíbe en el Uno, eso que se expresa en los matemas con la doble tachadura del Otro y del sujeto. Así y sólo así el goce se presenta al sujeto como siendo lo Otro, lo radicalmente ausente que encuentra su símbolo en la Φ mayúscula del falo y se manifiesta en el mundo del lenguaje como nombre-del-Padre.

Por todo ello es que reconocemos, en una última síntesis:

1. goce del ser (de la Cosa, mítico);
2. goce fálico (del significante, lenguajero) y
3. goce del Otro (femenino, inefable).

Sí; habría que coincidir con Lacan en que el goce del ser (1) y el goce del

Otro (3) se inscriben en la misma región (marcada como *J. A., jouissance de l'Autre*) del nudo borromeo escrito en superficie plana, en la región de intersección de lo real y lo imaginario, sin mediación simbólica, como algo corporal ajeno a la función fálica que es la función de la palabra. No deja de ser paradójico —pero así ha de ser— que el goce llamado "del Otro" quede totalmente fuera de lo simbólico (figura en p. 110).

4. LOS TRES GOCES Y LA BANDA DE MOEBIUS

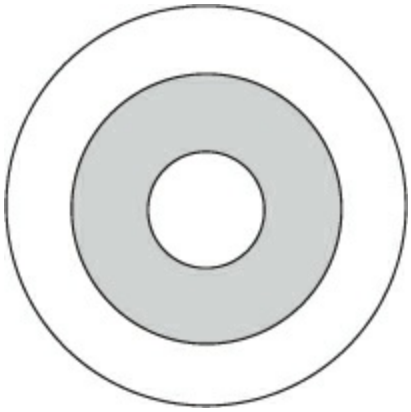
Se trata ahora de articular estos tres goces sin perder nunca de vista que, con ellos, no nos movemos en un terreno especulativo sino en una referencia constante a la clínica, a una clínica que habrá que pensar de modo diferente con el concepto de goce.

La enumeración de los tres tipos de goce tiene algo de excesivo o de bizarro; es como la superposición de tres sustancias heterogéneas, algo así como las tres identificaciones reconocidas por Freud en el capítulo 7 de su *Psicología de masas* o los tres masoquismos del artículo acerca del "problema económico", ensamblando tres cosas que no parecen sumarse sino proceder de conjuntos diferentes. No podría ser de otro modo siendo el goce lo que es en relación con la lógica: eso de ella queda excluido. Y para esto que resulta tan difícil de captar con las palabras de un discurso puede convenir una aprehensión topológica.

Hay que partir de la clínica, de los goces indictos, los que no pasan por el diafragma colimador de la palabra, los de una disolución de la subjetividad, externos a toda vida de relación, extradiscursivos. Hablo de los cuerpos reducidos a su existencia corporal en la embriaguez extrema, el autismo, la *infans*-cia. Eso en un extremo. En el otro, las experiencias extáticas de quienes, habiendo atravesado todas las barreras oportunamente indicadas al goce, y muy particularmente aquella que es su contrario, el deseo, se encuentran en una relación directa, inmediata con el goce. Entre los dos extremos, están los goces diafragmatizados, regulados por los esfínteres lenguajeros, sometidos a la castración y su ley, perseguidores de un objeto fantasmático que se escapa inexorablemente como la tortuga al bueno de Aquiles o como la mujer al hombre. No está mal decir que este último, el fálico, es goce *perverso* (es decir, vertido de costado, trans-ferido, meta-fórico), mientras que los otros dos son *locos*.

Hay que poner atención para no confundir estos dos goces que están fuera del lenguaje pues ellos no son lo mismo sino, antes bien, lo contrario uno del otro; mejor dicho, el revés. El autismo, mal que le pese a la clásica clínica psiquiátrica que los engloba bajo el mismo rubro de psicosis, no es asimilable a la paranoia. Entre ambos, entre el más acá y el más allá de la palabra, se extiende este campo de la cobertura insuficiente de lo real por medio del lenguaje que nos da una "realidad", un cierto sustituto del goce que se nos escapa. Es el campo que Lacan llamó del *semblante* y Nietzsche, con más crudeza, de la *mentira.* El semblante o la mentira, ambos tributarios del falo y de su goce, son las condiciones de posibilidad del discurso pues no hay discurso que no lo sea del semblante.

Sería fácil mostrar topológicamente la relación entre los tres goces sobre la superficie de una hoja de papel. Bastaría con trazar tres círculos concéntricos que representarían las relaciones existentes entre los tres goces.



Figurarían allí una *zona central*, que constituiría el núcleo del ser (el círculo del centro), lo más íntimo y a la vez inaccesible, la tierra extranjera interior, eso que de lo Real queda excluido y padece por el significante; así se representaría el *goce del ser*. En el *medio* puede hacerse figurar esta zona sombreada, la de la palabra que enmarca y encierra a la Cosa condenándola al silencio y a las filtraciones inesperadas, espacio del significante, del *goce fálico.* Y quedaría un más allá, una zona de goce que sería *exterior*, ésa del goce que excede a la significación y a la función fálica, el que hace a la mujer como no-toda (*pas-toute*) del que nos darían atisbos —ya que no conocimiento— ciertas experiencias de místicos y paranoicos que van más allá del órgano que estorba a modo de falo. Es el área del *goce del Otro* (sexo).

Este modelo es sencillo, demasiado. El problema es que con él se pierde la

posibilidad de mostrar la continuidad y la oposición que hay entre los dos goces del cuerpo (el central y el exterior) separados por el apalabramiento que hace pasar al goce por el embudo del falo. Con los círculos concéntricos la separación es absoluta y entre ambos goces no hay oposición sino simple falta de contacto. Por eso es que propongo recurrir a otro modelo y a otra demostración que Lacan usó en un contexto totalmente diferente, el de *la banda de Moebius.* Es necesario en este punto recordar lo esencial de esta figura topológica. El lector interesado en los detalles técnicos y en la utilización que Lacan da a esta figura puede recurrir al libro ya citado de Granon-Lafont.[50] Daré por conocidas las propiedades topológicas de la banda.

No nos conformamos con la relación entre tres espacios visibles y claramente separados entre sí como se los ve en nuestros círculos concéntricos y por eso preferimos la banda, esa cinta con una media torsión. Sabemos que la banda de Moebius que habitualmente manejamos, la que hacemos juntando en una cinta el borde superior de uno de sus extremos con el borde inferior del otro, es una *falsa banda de Moebius* porque si la cortásemos por el medio y a todo lo largo con una tijera, lo que nos quedaría sería nuevamente una cinta, una superficie con dos lados y dos bordes. Sabemos también que al espacio abierto por el corte no lo podríamos, a nuestra vez, cortar. Ese espacio que es virtual e intangible es la *banda de Moebius verdadera.* El intangible e incorpóreo espacio del corte es esencial para nuestra concepción de los tres goces y de la separación entre ellos.

Considero que el goce del ser y el goce del Otro (sexo), los dos goces que están fuera de la palabra, tienen la misma falsa continuidad que la que apreciamos en la falsa banda de Moebius. Es allí donde la tijera, bonito objeto para indicar la función de la castración, la intromisión del significante fálico (si se quiere hablar de un modo menos intuitivo y más preciso), produce ese vacío, esa separación del goce primigenio que abre las puertas del goce accesible a los sujetos de la palabra, el goce fálico, el de los encantos y de las decepciones lenguajeras. Se trata de un *goce sin cuerpo,* fuera del cuerpo, en el lenguaje, que opera una división y un enfrentamiento. El goce del cuerpo queda ahora dividido en dos, armado de derecho y de revés, fuera del lenguaje (figurado como corte en la banda de Moebius) que lo partió en un goce del ser, anterior al corte, y un goce del Otro, su antípoda, su antífona, su más allá, que es secundario e inconcebible sin ese corte.

Creo haber explicado el porqué de mi rechazo a concebir los tres goces

con el esquema sencillo de los círculos concéntricos que carecía de la riqueza heurística que debemos agradecer a la banda de Moebius y a la oposición entre la banda falsa y la verdadera.

Mi propuesta hace evidente que la castración es justamente el corte que hace que la sustancia de los dos goces del cuerpo sea la misma pero que ellos no sean lo mismo, que sean distintos sin que se pueda pasar del uno al otro. Hay entre ellos una discontinuidad que les es esencial. El cuerpo, con su superficie, es uno, con su derecho y su revés. El lenguaje (el Falo) es ese ser virtual que produce en él la oposición y la diferenciación de los tres goces, es ese hálito sutil que marca lo imposible del reencuentro con el perdido goce del ser y lo posible, mutilado, que se instaura por la intervención de la palabra. El corte de la castración es completo, total, del lado del *hombre* que lo vuelca por el embudo habilitado en él por el órgano que lo representa (recordemos por última vez que no es cuestión de anatomía sino de relación con una representación imaginaria del órgano en tanto que faltante al deseo). El corte es incompleto en las *mujeres* que no tropiezan con el estorbo de un órgano que en su imagen corporal pone barrera al goce como semblante de falo; es un corte no-todo, un corte que, una vez efectuado, abre un más allá y remite al significante que falta en la batería del Otro del lenguaje, al enigma de la feminidad, enigma desde el punto de vista del falo, claro está.

De la heterogeneidad incomunicable de los goces (pues dos de ellos son inefables y remiten al S [Ⱥ] faltante) resulta necesariamente la imposibilidad *en lo real* de la relación sexual. Si el Falo fuese un significante que tuviese par, si existiese el significante propio de L\a mujer, la relación podría articularse, podría inscribirse; algún tipo de complementariedad sería posible. Pero por faltar ese significante se instaura un desequilibrio que configura y delinea el goce vinculado a la castración y los dos goces que están uno *más acá (goce del ser)* y otro *más allá (goce del Otro)* del corte. En síntesis: antes de la palabra está el goce del ser, después de la palabra, el goce del Otro (sexo); entre uno y otro, el goce semiótico, el que está ligado al falo, el de la palabra que separa del cuerpo.

Jean Allouch[51] nos ha dado la posibilidad de restituir el texto auténtico de una referencia lacaniana que dice bellamente de la existencia y la diferencia entre estos tres goces:

> Nada hay más ardiente que aquello que, en el discurso, hace referencia al goce [al goce del ser], el discurso lo toca allí sin cesar pues de allí es que él se origina [el goce fálico]. Vuelve a conmoverlo puesto que intenta retornar a ese origen. Y así es como impugna todo

apaciguamiento [goce del Otro].[52]

Las denominaciones de los tres goces han sido intercaladas en lo dicho por Lacan.

Creo que hay que insistir en señalar esta diferencia entre los dos goces que se ubican fuera del lenguaje, en no asimilarlos, aun cuando —como efectivamente sucede— estemos vulnerando con una interpretación el texto de Lacan. Si no se insiste en ello la concepción lacaniana de la feminidad haría de las mujeres seres que sólo pueden ex-sistir en tanto que lenguajeras y vinculadas al orden y a la Ley del falo. Muchos reproches procedentes del feminismo quedarían plenamente justificados porque a ellas, en tanto que mujeres, no les quedaría otro reducto que ese lugar impensable de la Cosa donde el silencio se confunde con el grito, donde todas las significaciones se desvanecen y donde la vida cede su lugar a la muerte. Su goce sería goce fálico y, si no fuese ése, sólo les quedaría el silencio de los árboles y las ostras o el grito que nadie escucha y que nada dice. En esa concepción no habría para lo femenino sino la impostura y la mascarada fálica, por una parte y, por otra, la aceptación pasiva del lugar de @, de objeto, para el fantasma de un sujeto que haría valer sobre ella un deseo esencialmente perverso.

La riqueza de la formulación de Lacan se aprecia cuando se valora sin prejuicios su afirmación de que L\a mujer no existe. Ellas, las mujeres, consideradas una por una, todas diferentes, carecen de universal, están instaladas en una relación que les es esencial con el Falo, sí, pero están como no-toda(s) allí, persiguiendo también, además, un significante imposible de articular, “algo” que no está más acá sino más allá de la palabra, S (Ⱥ). Tal significante lleva o podría llevarlas (no es el caso de crear otro universal después de haberlo descartado) a un mundo de valores de experiencia vivida que está más allá del imperialismo fálico y su universo de significaciones, secreto de esos místicos y de esas místicas que no, no son locos/as, y de esas sutilezas del alma femenina que desbaratan, en el decir de los enamorados, las arrogancias falóforas. Se trata de un más allá cuyo lema es *encore* y que es el derecho de ese revés que es la locura o el revés de ese derecho a la locura sin el cual todos los derechos son conculcados.

5. FREUD (LACAN) O FOUCAULT

2005. La actualización que este libro necesita con mayor urgencia —creo— es la referencia al goce del Otro, al goce no fálico que está más allá de la palabra, el que surge por la impotencia del saber para abarcarlo. En estos quince años (1990-2005) transcurridos desde la primera edición de *Goce* surgió, como heredera de los *Gay and Lesbian Studies* de los años ochenta —herederos a su vez de la gran conmoción del pensamiento que representó el feminismo de los setenta—, la *queer theory,* que tomó y desarrolló en los Estados Unidos el trabajo de investigación de la historia de la antigüedad clásica que debemos a Michel Foucault (1926-1984). La expresión intraducible *queer theory* fue acuñada por Teresa de Lauretis[53] precisamente en 1990 para dar cuenta de los múltiples fenómenos y experiencias subjetivas y de las correspondientes teorías acerca de las modalidades del goce que escapan a la normatividad social impuesta y dominante a la que se ha bautizado con el presuntuoso nombre de *heteronormatividad*.

La heteronormatividad es la norma social que se presenta como la columna vertebral de las sociedades democráticas de avanzada. Esa norma va de suyo, no necesita ser sancionada por el aparato jurídico. Corresponde a la ideología y a los prejuicios de los hombres blancos, adultos, de clase media, definidos en su orientación sexual hacia las mujeres, monogámicos y centrados en la pareja heterosexual como paradigma de la relación amorosa y en los valores del matrimonio y la familia. “Presupone que una relación complementaria entre los sexos es tanto un arreglo natural (tal como las cosas son) como un ideal cultural (tal como las cosas deberían ser)”.[54] La heteronormatividad no es tan sólo un complejo ideológico o, si lo es, lo es en el sentido más radical: el de una ideología que configura a los seres a los que se dirige clasificándolos y haciéndolos sentir extraños a sí mismos (*queer*, es decir, “raros”) cuando no se ajustan al sistema regulador.

Queer son entonces todos aquellos que no se ajustan a esa norma: las mujeres en la medida en que no se asumen como “complemento” de los hombres, las minorías raciales y culturales, los indigentes y sin hogar, los hombres y las mujeres que buscan su satisfacción personal en relaciones y encuentros no estandarizados (genitales, heterosexuales), los que son objeto de segregación y desconfianza porque su modo de gozar es *queer, alien,* distinto de lo esperado. *Lo esperado* no es lo estadísticamente mayoritario pues, vista la diversidad de lo *queer*, resulta que la mayoría de la población es la discriminada. Pero la ideología oficial se impone por la fuerza de un *biopoder* (Foucault) que es efecto del discurso de los biengozantes y

bienpensantes. El discurso es el instrumento transindividual que ejerce su fuerza performativa independientemente de las instancias del sujeto, de su acuerdo o de su deseo.

El biopoder se manifiesta creando y distribuyendo rótulos de identidad que pretenden decir, a partir de la norma, lo que el otro es en relación con aquello que debiera ser. Los sistemas clasificato-rios (la psicopatología en primer lugar, desde fines del siglo XIX) son poderosos discursos creadores de identidades anormales. El fascinante proceso de producción de los *queer* ha sido estudiado de manera exhaustiva por Michel Foucault; él abrió nuevas avenidas para un saber refrescante y crítico. Foucault no llegó a usar la palabra *queer* con el sentido que tomó años después de su muerte y que prevalece en la actualidad. Sus cursos en el *Collège de France*[55] son investigaciones ejemplares, continuadas actualmente por muchos pensadores reunidos con la etiqueta de la *queer theory*.

La hipótesis básica de esta teoría es que la identidad sexual y la identidad de género, al igual que todas aquellas identidades que reciben su denominación desde la ideología dominante, son total o parcialmente construcciones sociales que encasillan y segregan a los "diferentes". La consecuencia política de estos estudios críticos es la de un desafío al *biopoder* y sus pretensiones dogmáticas de limitar los caminos del goce del Otro así definido.

En términos lacanianos podríamos decir que el Otro es el que pretende gozar más allá de la unificación que se querría monopólica por parte del significante fálico. El goce del Otro es el de quienes se apartan de la norma; es un goce sospechoso, al que habría que limitar, y someter a la Ley. La Ley tiene vocación de perversión por cuanto no reconoce otro goce que el que sale a la luz bajo el sol del órgano eréctil del hombre, del falo como semblante. La consigna heteronormativa sería: "todos alrededor del falo y de su sustituto, el nombre-del-Padre". "Fuera de la iglesia no hay salvación" se decía antes, "fuera del nombre-del-Padre" tampoco, se diría hoy con un tapiz falsa y arcaicamente lacaniano.

La teoría queer está amenazada por su propio éxito. Las publicaciones se multiplican, sus expositores son convocados para desarrollar sus posiciones en todos los foros, las librerías tienen anaqueles especiales para sus libros, la academia —lejos de aislarla— le ofrece un lugar prominente. Su impulso irreverente se desvanece por la aparición de una nueva normatividad y por la cooptación en el reparto del poder, por lo menos en lo intelectual. Nadie o

casi nadie se hace defensor abierto del pensamiento *straight*, que ha pasado a ser *políticamente incorrecto.* No se ha terminado con el sexismo, con el racismo ni con la homofobia, pero se ha conseguido que éstos se tengan que ocultar. El *closet* es ahora el de quienes se traicionan a sí mismos en lapsus y síntomas que delatan su rechazo a este conjunto de minorías que siguen siendo el objeto de su repulsa. No es que los bienpensantes y biengozantes hayan reprimido —en sentido psicoanalítico— sus prejuicios; es que han aprendido a suprimirlos del discurso.[56]

Desde un principio los impulsores de este movimiento teórico y político se encontraron divididos en cuanto al lugar que debían dar al pensamiento psicoanalítico en general y al lacaniano en particular dentro de sus concepciones. Muchos, particularmente en los Estados Unidos, consideran que, más allá de discutibles afirmaciones de Freud y de Lacan, ellos no podrían prescindir del aporte psicoanalítico y de valorar la utilidad que la teoría y la práctica del psicoanálisis tienen para el logro de sus objetivos. Por otra parte, así como en los años setenta muchas pioneras del feminismo consideraron que Freud era el *male chauvinist pig* promotor de las desgracias de las mujeres, hay muchos autores que se han lanzado y se lanzan ahora contra Lacan como si hubiese sido un evangelista de la heteronormatividad, alguien que pretendía condenar las perversiones en nombre de principios patriarcales y discriminatorios. Estos últimos son los que insisten en oponer a Foucault contra un Lacan al que satanizan como el adversario. La lucha en torno del psicoanálisis en el seno de la *queer theory* es apasionada.

Quisiera dar cuenta de las posiciones en juego. Entre ellos el más reciente y decidido opositor a la teoría y la práctica del psicoanálisis es Didier Eribon, que ofrece el título para nuestro último apartado de este capítulo:

> Tenemos que elegir: es Freud (Lacan) o Foucault. Es Foucault o el psicoanálisis. Creo que toda la grandeza del proyecto foucaultiano consiste precisamente en el hecho de que él busca hundir la teoría psicoanalítica del psiquismo individual para oponerle una teoría de la individuación como efecto del cuerpo sujetado, del cuerpo disciplinado.[57]

Para Eribon, biógrafo e íntimo amigo de Foucault, “el psiquismo del que se ocupa el psicoanálisis es un producto de la sociedad disciplinaria y el psicoanálisis es un engranaje de la tecnología disciplinaria” (*id*). Esta posición extrema es vista con simpatía también en ciertos círculos lacanianos. Para Jean Allouch:

> los psicoanalistas no denuncian los errores; se callan y se espantan, haciendo como si

> Foucault no los hubiese comprometido, como si él no hubiese articulado públicamente una crítica razonada del psicoanálisis, algo que equivaldría a una especie de oración fúnebre [responso] para el psicoanálisis.[58]

Si el psicoanálisis es lo que Foucault dice —continúa Allouch— está acabado y eso "incluso desde antes de la muerte de Lacan" (*op. cit.*). Por eso, reiterando una frase anterior, agrega esta fórmula tajante: "El psicoanálisis será foucaultiano o dejará de ser; eso quiere decir que tenemos el encargo de hacer que Lacan se reúna con Foucault" (*id.*, p. 179). Más aún: "Foucault nos ha precedido y nosotros no tenemos nada mejor que hacer, con Lacan, que alcanzarlo" (*id*., p. 173).

Así vemos al psicoanálisis enfrentado con quienes quieren hundirlo y teniendo que protegerse de quienes quieren salvarlo siguiendo la consigna de ir detrás de Foucault. Sostendremos en las páginas siguientes que todos ellos parten de un error de perspectiva y de un desconocimiento de que el psicoanálisis, tanto en Freud como en Lacan, es el fundamento irrenunciable y el antecedente directo del que la teoría *queer* deriva como una consecuencia lógica y necesaria. También desconocen —en el sentido de la desmentida— lo que falta en Foucault, el "esfuerzo más" que le habría permitido romper de cuajo con el sistema heteronormativo.

Como bien dice Tim Dean:

> Puede mostrarse que, aunque la teoría *queer* remite su genealogía intelectual a Michel Foucault, ella en verdad comienza con Freud, específicamente con sus teorías de la perversidad polimorfa, la sexualidad infantil y el inconsciente. El "retorno a Freud" de Lacan implicó redescubrir todo aquello que es más extraño y refractario —todo aquello que sigue siendo ajeno a nuestros modos normales y de sentido común en el pensamiento— acerca de la subjetividad humana. Esto, desde una perspectiva angloamericana, hace aparecer al psicoanálisis de Lacan bastante *queer* […] El psicoanálisis lacaniano puede aportar municiones que vienen al pelo para la crítica *queer* de la heteronormatividad.[59]

Esa crítica *queer* comienza, históricamente, con la extensa nota que agrega Freud a los *Tres ensayos de teoría sexual* en 1915:

> La investigación psicoanalítica se opone *terminantemente* a la tentativa de *separar* a los homosexuales como una especie particular de seres humanos […] Sabe que *todos los hombres* son capaces de elegir un objeto de su mismo sexo y aun *lo han consumado en el inconsciente* […] El psicoanálisis considera más bien que lo originario a partir de lo cual se desarrollan luego, por restricción hacia uno u otro lado, tanto el tipo normal como el invertido es *la independencia de la elección de objeto respecto del sexo de este último*, la posibilidad abierta de disponer de objetos tanto masculinos cuanto femeninos tal como se la puede observar en la infancia, en estados primitivos y en épocas prehistóricas. En el sentido del psicoanálisis entonces, *ni siquiera el interés sexual exclusivo del hombre por la mujer es algo*

obvio, sino un problema que requiere esclarecimiento.[60] [El destacado es mío.]

Freud sabía de qué hablaba. Nadie ignora que esta posición teórica es el resultado del análisis de sus propias tendencias y de los saldos de su relación con Fliess.

No cansaré al lector con citas que posiblemente conozca de memoria. Sabemos que cuando se le preguntaba a Freud sobre la posibilidad de transformar la orientación sexual de alguien él decía que era tan difícil, mediante el psicoanálisis, que alguien pase de la homosexualidad a la heterosexualidad como conseguir el cambio en el sentido inverso. En la conocida carta de 1935[61] a la madre norteamericana preocupada por la homosexualidad de su hijo, después de reprocharle que se negara a llamar a las cosas por su nombre, le decía sin ambages que no había razones para avergonzarse de esa condición que no supone vicio ni degradación alguna y que no se la puede clasificar como enfermedad sino como una variante de la función sexual. Bien es cierto que, como en el planteo sobre el psicoanálisis lego, la mayoría de los psicoanalistas siguió una política contraria a las posiciones de Freud y se sabe que su hija Anna, en 1956, trató de impedir que una periodista inglesa reprodujese esa carta en *The Observer.* Hay todavía, en muchos países, psicoanalistas que siguen pensando que la homosexualidad es una enfermedad y que se debería prohibir a los gays el ejercicio del psicoanálisis.

Lacan, a quien se le reprocha haber sostenido en sus seminarios I (1953) y VIII (1960) que la homosexualidad era una modalidad de la perversión, fue un admirador de la obra de Foucault y alguien que jamás hizo en su trayectoria institucional otra cosa que oponerse a cualquier intento de segregación de los psicoanalistas en función de sus preferencias sexuales. La palabra “perversión” jamás entrañó para él una calificación moralizante y fue pensada siempre como una constatación clínica que no debía teñirse con valoraciones que vulnerasen la neutralidad del analista. Lacan estuvo muy atento a los progresos logrados por el feminismo en la lucha por la igualdad y es evidente que sus tesis sobre la feminidad que aparecen en el Seminario *Encore* (1972-1973) son su respuesta a las críticas que se hacían a las tesis freudianas desde el Movimiento de Liberación Femenina. Me atrevo a decir que sus concepciones sobre la repartición de los hablentes entre hombres y mujeres y sus tesis sobre el goce suplementario son la máxima contribución del psicoanálisis a la gozología (erotología) femenina en la historia de la

humanidad. A partir de ellas el concepto de perversión ha cambiado de signo y por eso podemos sostener que la perversión es la creencia de que sólo existe un goce, el fálico, a la vez que se desmiente la posibilidad misma de un goce Otro.

Al igual que con Freud, cabe señalar que la posición nítida del maestro encontró resistencias entre sus más cercanos colaboradores. Aún hoy es posible leer que algunos de sus continuadores —y no de los menores—, como es el caso de Charles Melman,[62] pese a ciertas denegaciones incidentales, argumentan en torno de la homosexualidad desde tomas de partido inequívocamente homofóbicas:

> Es verdad que el homosexual no ha elegido su destino *[nos cuesta admitirlo y, aún así ¡qué triste destino!]* y que las mismas fuerzas que en otros conducen a la heterosexualidad revelan en ellos, a veces para la profunda sorpresa del sujeto y sin que pueda evitarlo *[tal como, claro, él mismo lo hubiese querido de haber podido elegir]*, que él estaba del otro lado (*sic*). Sólo la religión puede condenar al oprobio o a la exclusión *[no nosotros, los psicoanalistas, que estamos excluidos de ese privilegio]*. Dicho esto, parece posible formular un juicio ético, que partiría menos de la necesidad general de seguridad narcisística inducida por una sexualidad diferente y que formularíamos a partir de esta pregunta: ¿le da la homosexualidad al sujeto una mayor libertad respecto de este orden del lenguaje que por el sesgo del inconsciente nos determina? *[¿quién ha hablado de mayor o menor libertad ante el lenguaje en función de las preferencias sexuales?]* Sólo se puede responder por la negativa. La perversión *[asimilada, aquí sí con una valoración peyorativa, a la condición del homosexual]* es un sistema de coacciones y de dependencias más rígido aún que aquel que ella impugna por su insuficiencia, su carácter prosaico o su estupidez. [*De este lado somos eso; pero "del otro lado" nos ganan*]. Por ello es que no se puede aceptar que la perversión homosexual sea portadora de emancipación; parece que una invasión por el orden fálico tiene incidencias esencialmente conservadoras, aun cuando se oponga al mal gusto establecido.

Éstas son las líneas finales de un largo artículo sobre la homosexualidad desde una perspectiva que se pretende rigurosamente clínica y lacaniana. El autor no deja de deplorar que en la homosexualidad masculina tanto como en la femenina se encuentra una condena despiadada del padre en todas las figuras que pudiesen representarlo; odio, llega a decir, que, por lo común, es transmitido por una madre que encuentra en el hijo la manera de vengarse por su castración.

He reproducido con fidelidad y extensión las opiniones de Melman para dejar constancia de que las críticas de Foucault al psicoanálisis no son infundadas pero que ellas no pueden referirse al psicoanálisis en general sino a ciertos paladines de la norma que se alejan explícitamente del discurso de Freud y Lacan: la delfina efectiva en el primer caso, Anna Freud, y el delfín frustrado en el segundo, Charles Melman. Sin embargo, eso es lo anecdótico.

Lo que verdaderamente importa es la contribución del psicoanálisis al tema y la política que la práctica y la teoría del psicoanálisis inducen. En ese sentido es que adhiero a la tesis citada de Tim Dean sobre el carácter pionero del pensamiento freudolacaniano para una auténtica teoría *queer.* Y no es que el psicoanálisis deba correr tras Foucault con la esperanza de alcanzarlo (Allouch) sino que es Foucault quien, al renegar de los desarrollos de Freud y Lacan, cae en formulaciones ambiguas que opacan los contundentes resultados de sus ricas investigaciones arqueológicas e históricas.

¿A qué me refiero? A la ignorancia nada inocente —de mucho se podría acusar a Foucault pero jamás de ignorancia e ingenuidad— y al silencio acerca de la pulsión de muerte en Freud y del concepto de goce en Lacan, todo eso que, según demostramos en el capítulo 1 de esta obra, obligaba a rescribir la historia del psicoanálisis por inscribir en ella vuelcos que dan sentido a los pasos previos del descubrimiento freudiano.

Comenzando por Freud, señalemos, además de a] sus ya citadas ideas sobre la homosexualidad, totalmente contrarias a cualquier heteronormatividad, b] la afirmación de la perversión polimorfa como cuna de la subjetividad que subyace en todos los seres humanos a lo largo de su vida entera, c] la noción de que todas las pulsiones son parciales y aspiran a una satisfacción que no encuentran y que impulsa siempre hacia delante en la búsqueda de nuevas metas, d] la superación de toda perspectiva biológica o biologizante para entender la sexualidad humana, e] la afirmación del carácter transgresivo de la pulsión que no se conforma con las metas del principio del placer sino que las vulneran en una marcha que lleva al sujeto "más allá", f] la tesis de que esa pulsión de muerte es la esencia de la pulsión que siempre está más o menos ligada con las pulsiones de vida, g] el carácter repetitivo de la insistencia pulsional y h] la condena de toda posibilidad de complementariedad a través de una genitalidad lograda (blanco siempre de los sarcasmos de Lacan); en fin, *todo en la teoría de Freud conspira contra una lectura normativa* y aboga por la esencia del psicoanálisis: escuchar lo que se dice en cada análisis, en cada minuto del discurso del paciente, renunciando e impugnando todo saber previo. La teoría de las pulsiones y de su especificidad transgresiva, repetitiva, masoquista en el fondo, es la base para empezar a pensar una teoría *queer,* contraria a la asunción de identidades provenientes del Otro.

La teoría *queer* es la que está amenazada por el desconocimiento del psicoanálisis cuando piensa que una identidad gay o lesbiana o

sadomasoquista o lo que sea puede ser una valla contra la heteronormatividad, siendo que esas identidades proceden de clasificaciones y juicios elaborados por el Otro. No es invirtiendo el signo de la discriminación como se derrota a esa discriminación. La investigación psicoanalítica es una herramienta esencial para la desconstrucción de las categorías normativas. ¿Por qué? Porque permite revelar en cada caso la singularidad del deseo, base para la formación posterior de movimientos comunitarios en donde se alían sin confundirse los sujetos encasillados en una taxonomía que siempre es un efecto de la hostilidad del otro, esa hostilidad que se disfraza de objetividad y que pretende hacer aparecer a lo que es diferente como si fuese aberrante, chueco, digno de ser corregido.

¿Y del lado de Lacan? Lacan aportó, además de una relectura desmistificadora y anticonvencional de Freud, los conceptos que pueden servir de base para una teoría no recuperable por el discurso oficial. Concretamente, la impugnación de las metas de "madurez genital" que primaban en el discurso analítico cuando él inició su enseñanza y —lo más importante, aquello en lo que insistiremos— la promoción del concepto de goce al lugar central de la reflexión analítica. El goce como —insistamos— el polo opuesto al deseo. Entre los dos, entre goce y deseo es que se juega la totalidad de la experiencia subjetiva. En ambos casos se trata de un sujeto inmerso en las redes del lenguaje, escindido y separado del objeto que es causa de su deseo y evocador del goce prohibido. Como consecuencia de esa omnipresencia de la dimensión gozante de la existencia es que se suceden las tesis lacanianas que hacen de valladar insuperable para el imperialismo fálico que signa nuestra cultura y consigna a los sujetos a vivir tras las rejas que canalizan el goce por las zanjas que el poder cava.

El monolitismo fálico en las fórmulas lacanianas de la sexuación es todo lo contrario de una postración ante los altares de Príapo. De ese monolito surge la tesis de que la mujer es no-toda con relación a él (Él) y que él no puede sino soñar con organizar el mundo bajo su égida, que él es, a su vez, no-todo porque ellas (no hay Ella) existen y portan el mensaje de un goce suplementario, irreductible al lenguaje, sentido pero no explicable en los términos del imperialismo arrogante que llevó la voz cantante en la historia. De ahí que Lacan termine hablando de la perversión, en una línea consecuente con la freudiana, en términos de su valor civilizatorio e innovador, sin que ello implique crear una nueva ética de signo inverso a la que dominó el discurso oficial, el del amo.

Por eso es que la conclusión de Lacan, consecuencia de su invención del objeto @, la conclusión de que *la relación sexual no existe*, es la base para toda teoría *queer*. No hay ninguna relación normal o natural entre los sexos. Sus goces no son complementarios y el único acuerdo posible entre ellos empieza a partir del reconocimiento de la heterogeneidad que no es *ni biológica ni cultural*. Las diferencias culturales existen —que nadie lo dude — y ellas son susceptibles de desconstrucción. Pero la diferencia en los dos campos "la parte hombre y la parte mujer de los seres hablantes"[63] no es un invento de la cultura —sin que por eso se remita a una diferencia biológica —; no es susceptible de desconstrucción,[64] no es, como algunos pretenden, "un binarismo que es una producción sexista",[65] un edificio que podría derrumbarse en la medida en que ha sido fabricado por la cultura. En la perspectiva del psicoanálisis el rechazo de la división sexual en hombres y mujeres tiene un nombre: *desmentida* de la diferencia entre los sexos ("ya lo sé; pero aun así").

El trabajo político por realizar en ese campo es inmenso y hay multitudes que militan en ese sentido y consiguen victorias día a día: igualdad jurídica, no discriminación de las minorías sexuales ni siquiera en la Iglesia y el Ejército, derechos a la reproducción, parejas y matrimonios homosexuales reconocidos por la ley, familias monoparentales, cambios en la legislación sobre el nombre de los hijos que antes imponía el patronímico, paridad en los puestos de poder entre hombres y mujeres, abolición de la cultura del *closet* para los que viven fuera de la norma hetero, etc. El psicoanálisis no puede sino aplaudir ese movimiento contrario a los ideales sociales milenarios de adaptación a normas represivas; muchos son los que encontraron en su propio análisis el camino para manifestarse abiertamente en tal sentido. Pero la exigencia del psicoanálisis es más radical y va más allá de esas conquistas necesarias que están valientemente reconocidas en la trayectoria individual y teórica de Foucault como historiador y desconstructor de las categorías segregacionistas, como denunciante de los abusos del biopoder.

Ése es justamente el valor de la noción de goce que Foucault pretende desconocer. Leamos un párrafo muy conocido y clave en nuestra argumentación:

> La sexualidad es una figura histórica muy real, y ella misma suscitó, como elemento especulativo requerido por su funcionamiento, la noción de sexo. No hay que creer que diciendo que sí al sexo se diga que no al poder; se sigue, por el contrario, el hilo del dispositivo general de sexualidad. Si mediante una inversión táctica de los diversos

> mecanismos de la sexualidad se quiere hacer valer, contra el poder, los cuerpos, los placeres, los saberes en su multiplicidad y su posibilidad de resistencia, conviene primero liberarse de la instancia del sexo. *Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contraataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres.*[66] [El destacado es mío.]

El texto de Foucault es de 1976. ¿Nos acordaremos que es de 1958 la cita del seminario de Lacan que hemos declarado como acta de bautismo del goce, aquella en donde se decía que hasta entonces la enseñanza de Lacan había girado en torno del deseo pero que desde ese momento había que tomar en cuenta el "polo opuesto" que es el goce? Ya sabemos que a partir de entonces la enseñanza lacaniana giró en torno de la contraposición del goce y el deseo y que encontró su punto de inflexión decisivo cuando, en 1962, en el seminario de la angustia, introdujo la noción del objeto @ como *plus de goce.* El "polo opuesto" implica que el deseo ha sido considerado desde entonces una barrera en el camino del goce. Por eso es que nuestra obra desde 1990 tomaba la formulación de Lacan de 1960, en cuanto afirmaba que sólo el amor puede hacer que el goce condescienda al deseo, y la invertía en la línea final —que también podrá leerse en esta nueva edición— al postular que sólo el amor puede hacer a su vez que el deseo condescienda al goce. Pues la instancia analítica es la que permite llevar al sujeto a confrontarse con su deseo, momento en que la experiencia ha de interrumpirse para permitir al sujeto buscar los caminos que podrá transitar para que su deseo abra camino al goce. Eso no es Foucault contraatacando en nombre de "los cuerpos y los placeres"; eso es Lacan trabajando encarnizadamente en esa dirección durante más de veinte años (1958-1981).

El problema es que Foucault llega a problematizar el sexo como camino al goce y eso lo compromete por las vías de una nueva ética, desconocida por la mayoría de los foucaultianos pero que no ha pasado inadvertida para los lectores más lúcidos: una ética comprometida con el ascetismo y con la desconfianza cuando no el rechazo a la sexualidad ("el dispositivo de la…") considerada a su vez mecanismo del biopoder.

Por cierto que no deben entenderse al pie de la letra las afirmaciones de Foucault que parecen decir lo contrario de lo que él quiere decir. Pero ¿cómo saberlo? ¿Estamos dispuestos a admitir con él que la sexualidad ("el dispositivo de…") es represiva, despótica, destinada a distribuir a los individuos sometiéndolos a jerarquías? ¿No encontramos sospechosa la promoción de las "artes de la existencia",[67] por las que debemos entender "las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan

reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo"? ¿No son estas artes, estas *technologies of the self*,[68] este "cuidado de sí", esta "estética de la existencia", una continuación y una culminación de las aspiraciones del amo que no reconoce la servidumbre necesaria impuesta por las pulsiones y por su carácter lenguajero? ¿No se cargan sobre la espalda de los sujetos el fardo de nuevos ideales que conservan gatopardianamente aquello que pretenden cambiar? Cuando escuchamos a uno de sus más autorizados continuadores, Paul Veyne, diciendo:

> Podemos adivinar lo que resulta del diagnóstico [de Foucault]: el yo (*moi*), que se toma a sí mismo como una obra a realizar podía sostener una moral que no se basaba en la tradición o en la razón; como artista de sí mismo, gozaría de esa autonomía de la cual la modernidad ya no puede prescindir […] Ya no es necesaria la revolución para comenzar a actualizarnos: *el yo es la nueva posibilidad estratégica*.[69] [El destacado es de P. Veyne.]

¿no nos estremecemos pensando en que volvemos al reino de la ilusión de un yo autónomo, dueño de sí, superado, etc.? Y así sucesivamente con el énfasis en la ascesis, la insistencia en "resistir a la sexualidad", la consigna de "liberarse de la instancia del sexo", la referencia a la desexualización (claro, a entender como *desgenitalización*), etc. Las citas se harían superfluas. No en balde hemos escuchado a Jean Allouch sostener que el filósofo más importante en la enseñanza ¡de Lacan! era… ¡Plotino!, después de dar un seminario en la ciudad de México sobre el tema del amor en el cual la palabra "goce" no fue pronunciada una sola vez.[70]

Tal vez ahora podamos comprender el título de este apartado. Es Freud (Lacan) o Foucault por la insistencia de este último en desbaratar los conceptos fundamentales del psicoanálisis (transferencia, pulsión, inconsciente y repetición; vale la pena recordarlos) para reimplantar nuevos ideales, para promover una nueva ética que pretende superar a la antigua que llevó a la liberación de la sexualidad de los ponzoñosos gabinetes de la ciencia oficial (Ferenczi, *op. cit.*) y a un trabajo tendiente a hacer que el sujeto intente caminos por los cuales el deseo puede condescender al goce.

Tampoco cabe cerrar los ojos ante el gran escotoma de Foucault que tiene las dimensiones de una hemiceguera: el goce femenino. En la obra del historiador y desconstructor aparecen los placeres como indiferenciados y las referencias concretas se dirigen siempre al placer de los hombres, el que ellos

pueden alcanzar con hombres, mujeres o efebos. Un capítulo entero de la *Historia de la sexualidad*[71] se titula "la mujer" sin ninguna referencia a la sexualidad de la mujer. Todo el discurso gira alrededor del matrimonio y del lugar que la mujer ocupa como guardiana del hogar del hombre obligada a prestarle fidelidad: "El adulterio era jurídicamente condenado y moralmente tachado por concepto de la injusticia que hacía un hombre a aquel cuya mujer seducía" (*id*., p. 159). Que nadie espere encontrar una línea sobre la mujer como sujeto del "placer", mucho menos como gozante. Rara vez aparecen en la obra escrita y en las múltiples entrevistas que concedió referencias explícitas a los movimientos intelectuales y políticos que agitaban a la sociedad en los últimos quince años de la vida de Michel Foucault. ¿Por qué? ¿Por ser la categoría de feminidad una invención sexista? ¿Por evitar caer en las trampas del dispositivo de la sexualidad sobrevalorando al sexo como fuente de "placer" (ya que no se habla de goce)? ¿Por una negativa general a diferenciar ya que la distinción sería cómplice de la segregación? Me inclino a pensar "mal", a creer que Foucault no podía admitir otro placer sexual que el masculino, homo o hetero; eso es secundario. No sé el porqué de este desconocimiento; me niego a hacer psicoanálisis aplicado. Su hagiógrafo dice:

> Foucault no era un monstruo antifeminista como lo pintan sus detractores. Por el contrario, trabajaba con mucho entusiasmo con sus colegas mujeres, apoyaba el surgimiento de organizaciones políticas de grupos marginales, incluyendo el de las mujeres [¡*hasta eso*!] y tenía la intención de que *Libération* le diera voz a varias tendencias emergentes dentro del movimiento feminista. También participó en menor medida en la lucha por el derecho al aborto en Francia.[72]

Sobra recalcar la denegación implícita en cada uno de los enunciados. Y basta con leer las varias (tres) biografías de Foucault para saber de lo desteñido de sus referencias al feminismo y su silencio respecto de la especificidad de los placeres femeninos y de las prácticas eróticas del sexo que no era el suyo.

Esta crítica a Foucault no podría nunca desconocer la importancia capital de sus estudios antes y después de la *Historia de la sexualidad.* Resumiremos nuestras tesis uniéndonos a las conclusiones del artículo ya citado de Tim Dean:[73] el concepto lacaniano de goce es una herramienta necesaria para todo intento de modificar el campo epistemológico de la vida de los seres que hablan, de sus vidas como realidades corporales. Desgraciadamente la manera en que Foucault abordó el tema de "los placeres" —desconociendo su

diferencia y oposición con el goce— ha llevado a muchos teóricos *queer* y también a algunos psicoanalistas a ver con optimismo el placer, como si él no estuviese complicado por su "más allá" y pudiese expandirse sin encontrar otras barreras que las culturales a las que habría que desconstruir. En esta utopía foucaultiana parecería que los obstáculos a la felicidad sexual de los cuerpos fuesen un puro engendro proveniente del exterior, como si no hubiese barreras *internas* para el placer, inherentes al montaje lenguajero de la pulsión. Es absolutamente ingenuo suponer que el sexo puede llegar a ser sólo una cuestión de placer y afirmación de sí, de cuidado y de dominio, en lugar de ser el punto en donde necesariamente uno se encuentra con la negatividad y con el goce como una búsqueda, con ribetes masoquistas, de un objeto del deseo que se escapa. Eso es lo que Freud entendió con la idea que descartan Foucault y la mayoría de los que se inspiran en él: la pulsión de muerte. No; no debemos alcanzar a un Foucault que está por delante del psicoanálisis. Más bien debemos entender que es la teoría *queer* la que será lacaniana o no será. El trabajo por realizar no es ímprobo: basta con incorporar la categoría psicoanalítica de goce como más allá del placer; es lo que le permitirá a la teoría pasar de la impotencia a la imposibilidad. El precio es la renuncia al mesianismo y a la soteriología.

REFERENCIAS

[1] Lacan [1958], *É.*, p. 633; en español, II, p. 613.

[2] Lacan [1966], S. III, p. 191.

[3] Freud [1905], vol. VII, p. 121.

[4] Lacan [1958], É., p. 690; en español, p. 669-670.

[5] S. Ferenczi, *Thalassa, una teoría de la genitalidad*, Buenos Aires, Letra Viva, 1983, p. 5.

[6] Freud [1905], vol. VII, p. 121. ("Prólogo a la edición de 1915 de los *Tres ensayos de teoría sexual*".)

[7] *Ibid.*, p. 197, nota 12.

[8] S. Ferenczi, *op. cit.*, p. 25.

[9] Lacan, S. XIII.

[10] Freud [1905], vol. VII, p. 163.

[11] Freud [1916-1917], vol. XVI, p. 296.

[12] Freud [1939], vol. XXI, p. 82.

[13] Lacan, S. XIV, clase del 12 de abril de 1967.

[14] P. Bruckner y A. Finkielkraut, *El nuevo desorden amoroso*, Barcelona, Anagrama, 1979.

[15] Freud [1905], vol. VII, p. 165.

[16] Lacan [1960], É., p. 822; en español, II, p. 802.

[17] H. Marcuse, *Eros y civilización*, México, Joaquín Mortiz, 1965, pp. 205-228.

[18] Freud [1916-1917], vol. XVI, p. 296.

[19] Lacan, S. XIV, clase del 24 de mayo de 1967.

[20] Lacan [1973], *A. É.*, p. 467.

[21] Lacan, S. XVI, clase del 17 de enero de 1968.

[22] Lacan, S. XIV, clase del 7 de junio de 1967.

[23] R. Graves y R. Pataï, *Hebrew Myths*, Nueva York, Greenwich House, 1983, p. 69.

[24] Freud [1905], vol. VII, p. 189.

[25] Lacan, S. XIV.

[26] *Ibid.*, clase del 19 de abril de 1967.

[27] Cf. un artículo que hizo época en el pensamiento feminista a pesar de lo burdo (y falocéntrico) de sus enunciados, A. Koedt. (1968) "El mito del orgasmo vaginal", traducido y reproducido en *Debate feminista*, 12 (23), México, 2001, pp. 254-263, muy bien comentado en ese mismo número por J. Gerhard (2000), pp. 220-253, "De vuelta a *El mito del orgasmo vaginal*".

[28] Lacan, *ibid.*, clase del 31 de mayo de 1967.

[29] Lacan [1973], S. XX, p. 70.

[30] J. Allouch, *La psychanalyse: Une érotologie de passage*, París, EPEL, 1998.

[31] J. Allouch, "Lacan et les minorités sexuelles", *Cités*, París, PUF (16), 2003, p. 72.

[32] Lacan [1958], É., 685; en español, II, p. 665.

[33] Lacan, S. XIV, clase del 27 de abril de 1966.

[34] Remitimos nuevamente a la distinción del falo como significante, como órgano y como semblante, N. A. Braunstein, *Por el camino de Freud, op. cit.*, pp. 112-120.

[35] Lacan, XIV, clase del 21 de junio de 1967.

[36] S. André, *Que veut une femme?*, París, Navarin, 1987 y Seuil, 1995; en español, *¿Qué quiere una mujer?*, México, Siglo XXI, 2002.

[37] Lacan [1973], S. XX, p. 71.

[38] S. André: "Marie Bonaparte, 1882-1962", *Ornicar?*, (46), París, 1988, p. 97.

[39] Lacan [1960], É., p. 725; en español, II, p. 704.

[40] F. Perrier y W. Granoff, *Le désir et le féminin*, París, Aubier, 1979.

[41] Lacan, S. XX.

[42] Lacan [1973], S. XX, p. 73.

[43] *Ibid*.

[44] S. André, *Que veut une femme?, op. cit.*

[45] C. Millot, *Horsexe: essai sur le transexualisme*, París, Point Hors-Ligne, 1983; en español, *Exsexo*, Barcelona, Paradiso, 1984.

[46] S. André, *op. cit*.

[47] G. Pommier, *L'exception féminine*, París, Point Hors-Ligne, 1985.

[48] C. Soler, *Ce que Lacan disait des femmes,* París, Éditions du champ lacanien, 1997.

[49] Lacan [1964], É., p. 853; en español, p. 832.

[50] J. Granon-Lafont, *La topologie ordinaire de Jacques Lacan,* París, Point Hors-Ligne, 1985.

[51] J. Allouch, *Le sexe du maître,* París, Exils, 2001, p. 205.

[52] Lacan, S. XVII, clase del 17 de febrero de 1979. La referencia equivocada aparece en la edición "oficial" del mismo seminario, S. XVII, p. 80.

[53] Cf. D. Halperin, *San Foucault,* Córdoba, Cuadernos de Litoral, Edelp, 2000, pp. 135-136

[54] T. Dean, "Lacan and queer theory", en Jean-M. Rabaté (ed.), *The Cambridge Companion to Lacan,* Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 238.

[55] M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique* (1973-1974), *Les anormaux* (1974-1975), *Il faut défendre la société,* (1975-1976), *Naissance de la biopolitique* (1978-1979) y *L'herméneutique du sujet* (1981-1982), París, Gallimard-Seuil, 2003, 1999, 1997, 2004 y 2001, respectivamente. El conjunto constituye una obra unitaria y trascendente cuyo interés para el psicoanálisis es evidente aunque las consideraciones que él merece al autor no siempre son "*justas*". Cf. J. Derrida "Être juste avec Freud", en *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault,* París, Galilée, 1992, pp. 139-195, un texto que subraya la *injusticia* en la valoración de Freud por parte de Foucault.

[56] Así, el presidente Fox de México pudo declarar en mayo de 2005 que "los mexicanos en los Estados Unidos aceptan trabajos que ni siquiera los negros quieren". El escándalo asumió dimensiones internacionales, pese a lo cual el arrogante "estadista" se negó a ofrecer las disculpas que se le exigían y se limitó a decir que había sido mal interpretado.

[57] D. Eribon, *Échapper à la psychanalyse,* París, Léo Scheer, 2005, p. 86.

[58] J. Allouch, *Le sexe du maître, op. cit.,* p. 169

[59] T. Dean, "Lacan and queer theory", *op. cit.,* p. 238.

[60] Freud [1905], vol. VII, pp. 132-133.

[61] Freud, *Epistolario (1891-1939),* vol. II, Barcelona, Plaza y Janés, 1970, p. 170.

[62] Ch. Melman, artículo "Homosexualité", *Dictionnaire de la Psychanalyse,* París, Albin Michel, 1997, pp. 276-282.

[63] Lacan [1973], S. XX, pp. 73-74.

[64] J. Copjec, *Read my Desire. Lacan Against the Historicists*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1994. Especialmente el notable capítulo 8 (pp. 201-236): "Sex and the euthanasia of Reason".

[65] D. Halperin, *op. cit.,* p. 67.

[66] M. Foucault, *Historia de la sexualidad. I: La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1977, p. 191.

[67] M. Foucault, *Historia de la sexualidad. II: El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1986, pp. 313-314.

[68] L. Martín, (ed.), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault,* Amherst, Massachusetts University Press, 1988.

[69] Paul Veyne, "Le dernier Foucault et sa morale", *Critique* (471-472), París, 1986, p. 939.

[70] Al interrogarlo en una conversación amistosa sobre esa exclusión nos respondió que prefería no hablar del *goce* porque "los millerianos" se habían apoderado de la palabra en cuestión. ¡Curioso criterio epistemológico! Para no ser injustos con nuestro amigo digamos que en su libro *Le sexe du maître* (*op. cit.*) hay una exposición sabia y atinada acerca del objeto *a* como plus de goce y del carácter masoquista de todo goce (pp. 205-240) que consuenan con el sentido y con la letra de nuestras formulaciones de 1990.

[71] M. Foucault, *Historia de la sexualidad. III: La inquietud de sí*, México, Siglo XXI, 1990, cap. V, "La mujer", pp. 137-193.

[72] D. Halperin, *op. cit.*, pp. 182-183.

[73] T. Dean, *op. cit.*, p. 251.

4. DESCIFRAMIENTO DEL GOCE

1. EL GOCE ESTÁ CIFRADO

Abordaré aquí un momento crucial, de viraje, en la enseñanza de Lacan, un momento que requiere un especial trabajo para elucidar los antecedentes que tiene en su producción y para extraer las consecuencias que acarrea en la práctica del análisis. Me refiero a la expresión que figura en el texto de *Televisión*:

> Lo que Freud articula como proceso primario en el inconsciente —esto es mío, pero que se recurra y se lo verá— no es algo que se cifre sino que se descifra. Yo digo: el goce mismo. En cuyo caso no constituye energía y no podría inscribirse como tal.[1]

La proposición es tajante y definitiva. Es tan imponente lo que ella moviliza y desplaza en la teoría que el comentario del texto obliga a una relectura de la enseñanza anterior de Lacan y a una reflexión del texto freudiano en su conjunto. Esta tesis condensa y concreta una nueva concepción teórica del psicoanálisis, solidaria con las demás modificaciones que, en la misma época, se aprecian en la siempre inquieta, inquietante, revisión lacaniana de Freud.

Que se me perdone el énfasis en la literalidad y el afán exegético lindante en la repetición: lo que está cifrado es el goce, por eso es que se lo puede descifrar. ¿Quién lo descifraría? Un buen descifrador: el proceso primario (¿en singular?) articulado por Freud, es decir, el par de la condensación y el desplazamiento. Es una expresión diáfana, no se presta a malentendidos: el proceso primario, el inconsciente, no es cifra, no es ocultamiento, es comienzo de develado (*aletheia*). Él es ya y siempre desciframiento, pasaje de lo cifrado, de la letra, de lo escrito, del codicilo, de la partitura, a otro terreno, el de la palabra, el del discurso. Apunta a un Otro que le otorgará una significación, que lo incluirá en las redes del sentido, posibilitará que sea imaginarizado, relacionado con un yo del enunciado. Se indica así un pasaje de lo indecible [S (Ⱥ)] a la articulación significante [s (A)]. Así, el proceso primario sirve para el pasaje del goce al discurso. Dicho de otro modo, el

inconsciente freudiano, que opera por condensación y desplazamiento, es el proceso por el cual el goce, cifrado, es descifrado y trasladado al vínculo social, a la palabra articulada y dirigida a alguien, presta a cargarse de sentido en quien escucha. Presta al malentendido.

El goce es así trasplantado, exiliado del cuerpo al lenguaje: "Hacer pasar el goce al inconsciente, es decir a la contabilidad, es en efecto un maldito (*sacré*) desplazamiento".[2] Valgan las redundancias: el inconsciente no es el lugar originario del goce que es goce del cuerpo. Es desde esa patria que el goce debe tomar el camino del exilio y pasar a habitar en el discurso y a recuperarse en él. Retorno imposible y eterno retorno. El sujeto se constituirá en el ostracismo yendo del Uno originario al Otro de la palabra. Ya no habrá para Lacan espacio en donde soñar con "la palabra plena y la palabra vacía en la realización psicoanalítica del sujeto", título del primer apartado del discurso de Roma.[3] Las palabras faltarán de aquí en más para que la verdad pueda decirse toda. Verdad del Uno, goce, y verdad del Otro del lenguaje y la cultura, saber absoluto, las dos verdades descuartizándose recíprocamente. Entre ambas, el sujeto del psicoanálisis, partido, barrado, barrido por su doble pertenencia.

La experiencia del psicoanálisis tiene como punto de partida la palabra, la mansión del dicho (la referencia a Heidegger es obvia), un "desciframiento de dit-mensión significante pura".[4] Ése es el campo fenoménico reconocido desde un comienzo como operador del primer retorno de Lacan a Freud, al terreno de la "verbalización". En este campo es donde el creador del psicoanálisis tropieza con un motor invisible de la articulación y del juego significante, con un "algo" inédito que baña a la palabra y que se manifiesta como re-torsiones de la articulación palabrera misma, "tejido de equívocos, de metáforas, de metonimias".[5] Freud le da un nombre mítico, *libido,* y Lacan otro nombre igualmente mítico: *laminilla* (*lamelle*). La palabra de Freud pierde algo de su poder evocador en español, según ya dijimos en el primer capítulo: "libido" es un vocablo que pide ser pensado en una lengua donde amor se dice *Liebe.* Es el mito freudiano. El de Lacan es el de la emanación de una baba que se desprende del cuerpo y recubre el campo vital de un sujeto. Las palabras giran en torno de esta cosa inconcebible "que Freud supone en el linde de los procesos primarios"[6] (aquí sí en plural) y que no es otra cosa que el goce mismo. La articulación significante, el trabajo del inconsciente, bordea, delimita, deslinda (¿!) ese goce que estaba cifrado,

ignorado, sepultado en un cuerpo exterior a la palabra. El goce subyacente, substancial, supuesto por la experiencia analítica desde Freud en más. Por descifrar.

Goce del exilio y de la nostalgia por la maldición (necesaria) de habitar en el lenguaje, fuera del Paraíso. Ese goce sin el cual sería vano el universo[7] pero que no se alcanza sino que se evoca, se circunscribe, se deslinda, se convoca, se mantiene a prudencial distancia por medio de metáforas que atrapan al sentido y de metonimias que lo postergan. Pues sí, la relación de la palabra con el goce es lo que hace del psicoanálisis una ética del bien decir.

Un desciframiento y un maldito desplazamiento del Uno al Otro. Del goce al deseo que es, como siempre, deseo del Otro. Y que, también como siempre, como siempre en Lacan, es falta en ser, nostalgia de un pasado mítico por recuperar en un futuro no menos ilusorio mediante el fantasma vivido en presente. El inconsciente es, así, un dicho que se dice (enunciación) a partir de lo que del goce se ha inscripto. Inscripción de una escritura que soporta una y muchas lecturas. El goce se cuela en ese decir que lo descifra. Pero el sujeto no sabe y no quiere saber nada de tal colación. Con las palabras de 1973, "el inconsciente no es que el ser piense… es que el ser, hablando, goce y no quiera saber nada más de ello". En ese decir el goce "consiste… en los desfiladeros lógicos"[8] por los cuales el discurso atraviesa.[9] Los procesos primarios no cumplen el deseo (¿cómo podrían si su resultado es alucinatorio?) pero satisfacen a un sujeto que lo ignora cuando utiliza recursos que son los de su lalengua allí donde piensa que obedece a la lengua de los lingüistas y de los gramáticos. Cada uno con su modo peculiar de vaciar los tesoros de lalengua originaria, lenguajera, lingüistérica. Y a ese modo singular de vivir en los márgenes de la lengua se le llama "estilo". Por lo que puede aventurarse esta otra definición —una más— del inconsciente: es el estilo de cada uno para descifrar su goce, para filtrarlo por los desfiladeros lógicos que lo dosifican y que se pretende ensanchar en la experiencia del análisis. Pues la palabra es el diafragma del goce y la neurosis exhibe una obturación rígida que impide el contacto del goce con el decir.

Lo que se dice es el goce pero el goce, propio del decir, desaparece en el dicho, queda olvidado, es un resto perdido porque pasa por la batería significante de la lengua que lo lleva a cargarse de sentido, ese sentido que el otro escucha en lo que entiende.[10] Entre el hecho de decir (enunciación) y el producto que se recoge (el enunciado) hay un olvido constituyente que es el

del goce de quien habló. Lo real irrecuperable travestido en el sentido. Y no hay dicho sin decir. El dicho dice, sin saberlo, una pérdida. Para nosotros, el modelo del dicho es lo que se dice en un análisis. El psicoanalista tiene una materia sobre la que trabaja: la diferencia entre el dicho y el decir. Hay siempre una condena ineluctable que se impone a la cadena de los significantes y que se pretende condonar en la experiencia del análisis donde el otro de la elocución es un otro que no entiende y que devuelve al que habla la pregunta por el goce que ignora en su decir. Funciones del silencio y de la escansión en el tiempo y espacio de la sesión, presencia del analista, ese que lo es porque aceptó el consejo de cuidarse de comprender. La interpretación es una evocación del goce perdido al hablar. En tal medida, remite a lo real. Aun cuando el analista, sin saber nada de todo esto, ignore también que es en lo real del goce donde interviene.

Pues la palabra está acechada y es desplazada por el sentido, esa sombra imaginaria que persigue, infatigable, a los significantes que se van encadenando en el discurso. Es la función de la palabra en el campo del lenguaje. En los términos que Lacan inscribe cuando dice su *Radiofonía*, el significante flota por encima de la barra del signo mientras que el significado fluye por debajo… a lo que cabría agregar que el referente se escapa como producto de esa operación, es el resto de real que queda olvidado. Ese resto es el objeto @, causa del deseo, *plus* de goce (*minus* en tanto que goce perdido para el hablante) y semblante de lo real que así, excluyéndose, se hace presente en lo que se dice. Simbólico de la articulación significante, imaginario del sentido y real del goce evocado constituyen la trinidad omnipresente en toda palabra. Vacía de plenitud y plena de vacuidad.

¿Y si la palabra no se dice? El sujeto queda eclipsado puesto que ya no hay un significante que lo represente ante otro significante. El hablante enmudece y, en su lugar, aparece el síntoma que es la reversión desde el discurso al goce, un goce ignorado y repudiado. Freud no tenía empacho en definir al síntoma como una “satisfacción sexual sustitutiva”; era su forma de decir que el síntoma es un goce no sentido y sin sentido, desarticulado. La palabra no dicha, desdicha, es síntoma y goce des-sentido, *jouis-sens*, escribirá Lacan,[11] vocablo intraducible de lalengua lacaniana para el que pudieran arriesgarse neologismos tales como gosentido, yoigozo, yoigosentido.

De todos modos el goce no es anterior sino que se constituye en la retroactividad de la palabra, como el saldo que ella nunca consigue reintegrar,

como lo que produce y deja atrás en su progreso. Baba de caracol, nunca recuperada. No que el caracol se ancle o se entinte en su baba sino que en su andar la segregue.[12] "No que el significante se ancle [*ancre*] o se entinte [*encre*] en el cosquilleo… sino que lo permita entre otros rasgos con que se significa el goce y cuyo problema es saber qué se satisface en ello". Y así, por la pasión del significante, es que el cuerpo deviene el lugar del Otro. (1970, *id*.). Es así como sólo cabe hablar de goce con referencia al animal que habla y que cabe suponer el goce fuera del lenguaje que lo constituye como resto (real) perdido, @.

El inconsciente, el de Freud y también el de Lacan, es desciframiento. La verdad que habla por medio del proceso primario es una verdad de goce, de goce antieconómico, a contrapelo del principio del placer, de la menor tensión, de la homeostasis, de la ética prudente del justo medio y de la moderación aristotélica. En esto Lacan[13] toma sus distancias con respecto a Freud. Lo corrige. No hay una termodinámica cuyos principios darían al inconsciente una explicación póstuma (*ibid.*). En verdad, ni el sentido ni la energética interesaban a Freud. Del sueño rechazaba ambos aspectos, uno por no esencial, el otro por especulativo; sólo quedaba, como lo propiamente psicoanalítico, el *trabajo* del sueño, lo que transformaba al deseo en un determinado contenido manifiesto utilizando la materia prima de los pensamientos latentes que se revelaban en la sesión como asociaciones "libres". Esto en 1933, en las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*.[14] Y mal que le pese al propio Freud, "incomprendido, aun por sí mismo, por haber querido hacerse entender…".[15]

En el inconsciente no impera el placer ataráxico sino el goce desconcertante que se descifra en un discurso. Y ese discurso, por las sombras del sentido que arrastra tras de sí, es a la vez desconocimiento del goce, alienación del goce en el campo del Otro. Si esto es así, se delimita la posibilidad y el terreno del psicoanálisis como praxis ética: la recuperación (¿imposible?) del goce perdido. O al menos el intento. Que quienes encuentren en estas palabras un eco de Proust no se sientan defraudados por las que siguen.

Gozarse en el despertar que atraviesa las alambradas del sentido y plantean al pensante la pregunta por el ser. ¿Cómo alcanzar ese resultado si no hay a la mano más que una práctica de parloteo (*bavardage)?* Del goce en una punta, goce cifrado, al goce en la otra, goce recuperado. Por ello, el acto

psicoanalítico está determinado según el goce y, a la vez, por las maneras que requiere para preservarse de él.[16] Esta expresión sobre la naturaleza del acto analítico debe sumarse y contraponerse a las ya clásicas expresiones que aparecen en "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis" (*op. cit.*) donde se reconoce que el análisis no tiene otro medio más que el de la palabra. Sí, en el medio de la palabra, con el medio de la palabra, en el medio decir de la verdad, pero todo ello determinado por algo que no es palabra sino goce, goce del cuerpo, cosquilleo permitido por el significante cuando sacude y rasura tanto como se puede el sentido que sólo aparece en la medida en que el sujeto se aliena de su goce al ofrendarlo al Otro de la significación. Este "rasuramiento"[17] del sentido apunta a la recuperación del goce perdido por el único medio al alcance del hablente, *el goce del desciframiento.*

De este gozar del desciframiento Lacan hace el rasgo definito-rio de una nueva relación del sujeto con el saber, el gay saber considerado una virtud, una virtud pecaminosa por cierto. Es el aspecto ético de la teoría del goce que absorberá el capítulo 8, al terminar nuestro recorrido.

En el final de esta gaya ciencia no hay otra cosa que la caída en el pecado por la reconciliación del saber y el goce prohibido, por la evocación del goce en los intervalos de la palabra cuando se atraviesa la superficie especular del sentido. Un goce que va más allá de la impotencia frente a lo real, no para encontrarlo sino para marcar a ese real como imposible, y que denuncia al yo como aliado de la realidad exterior y de sus chalecos de fuerza tejidos por la convención y la obediencia a las demandas del Otro. Un gozar del desciframiento que remite a la realidad esencial del sujeto, ese real más allá de lo imaginario y de lo simbólico, que es tocado y deslindado por los procesos primarios que imperan en el inconsciente, por el decir de metáforas y metonimias que enganchan al goce imposible de articular. Gozar en la frontera de lo imposible, gozar del desciframiento del goce cifrado, numerado, contabilizado, gozar de un saber que no preexiste al decir y que, por tanto, no se lo descubre sino que se lo inventa. Reencontrarse con ese goce que subyace al hecho de hablar pero del cual el sujeto nada quiere saber, afirmar el goce por el estilo o el estilete de la palabra que lo inscribe en el Otro al cual ella se dirige. Y, al final, ninguna plenitud, una caída en el pecado. "¡Oh, Inteligencia, soledad en llamas… páramo de espejos!", exclamará el poeta.[18] Purgatorio.

2. LA CARTA 52

Creo llegado el momento de un primer repaso. Para hacerlo me serviré de la más sencilla de las representaciones topológicas: la línea recta. En ella tenemos dos puntas y en cada una de las puntas está el goce. Entre esos dos extremos se ubican procesos de ciframiento y de desciframiento que permiten reencontrar en el final lo que estaba en el principio, el goce, que lleva, sí, las marcas y la fatiga del tránsito por los puntos intermedios de esta sucesión de estados que lo desnaturalizan primero y lo recuperan después, una vez transformado. No es aventurado llamar "sublimación" a esta metamorfosis. Del goce perdido al goce recobrado, transmutado. Del goce rechazado al que puede ser alcanzado…

Vuelvo al comienzo para mostrar que esta exposición sigue un curso rigurosamente coherente con la expresión de Lacan y —se verá— no ajena a la metapsicología de Freud: "Lo que Freud articula como proceso primario en el inconsciente […] no es algo que se cifre, sino que se descifra […] el goce mismo". Si en el extremo izquierdo de la línea figura el goce, hay que reconocer que entre el goce y su desciframiento por el inconsciente debe haber un estado o momento intermedio que es el del goce cifrado, convertido en un grupo de inscripciones carentes en sí de sentido pero prestas a cargarse con él una vez que hayan sido sometidas a un proceso de desciframiento. Quedan así delimitados tres estados ordenados sucesivamente: 1] el del goce primigenio, 2] el de su ciframiento o escritura y 3] el de su desciframiento inconsciente. Esta construcción lineal, como se ve, está impuesta por la razón y por la experiencia; no es facultativa, es imperativa.

El inconsciente —esto es Freud, esto es Lacan, esto es el psicoanálisis de todos y de siempre— es ya un discurso, un pasaje del goce a la palabra en donde un significante no significa nada si no se articula con otro significante. En este caso lo que es significado y representado por el significante es el sujeto, el sujeto del inconsciente, un efecto de la articulación. Ahora refulge, inapelable, el dicho de Lacan: "El inconsciente se articula por lo que del ser viene al decir".[19] Del ser del goce al "pienso" del sujeto de la ciencia y allí, entre los dos, la articulación del inconsciente.

El inconsciente es manifestación de la verdad, de "eso" del ser que viene al decir. Pero la verdad, que así habla, no dice la verdad. Los procesos primarios producen una trasposición, una *Entstellung* de la verdad que vehiculizan. El goce llega al decir filtrado por las mallas del lenguaje. Una

vez producido ese decir —el menor relato de un sueño basta para comprobarlo— es necesario un nuevo proceso de desciframiento para incorporar ese discurso dentro del campo del sentido. Ese trabajo recibe de Freud el nombre preciso de *Deutung*, interpretación. Para evitar confusiones es necesario mantener la distinción que existe entre la operación que se hace sobre una escritura que es un *desciframiento* (el modelo es el de los jeroglíficos) y la operación que recae sobre la palabra tal como ella es arrojada por el analista en la situación del análisis y que es *interpretación.* Así, el goce es aquello que se descifra, los procesos primarios son ya desciframientos y ellos son susceptibles de interpretación. El descifrado revela una escritura que, como tal, es sinsentido (*nonsense*, *pas-de-sens*) y no llama al Otro como lo hace la palabra. La interpretación recae sobre la lectura de esa escritura, "es sentido y va contra la significación"[20] (1972). Esta distinción no remite a una oposición binaria en la que hubiera que escoger entre desciframiento e interpretación, sino a una complementación que muestra hasta la evidencia que cada una de las dos operaciones recae sobre un punto distinto de esa línea recta que va del goce cifrado al gozar del desciframiento.

Es necesario insistir en esta complementariedad de la escritura y la lectura, del desciframiento y de la interpretación, pues no es raro ver que aun los más lúcidos y leales comentaristas de Lacan se dejan llevar por el entusiasmo al advertir la novedad agregada por Lacan en su enseñanza cuando hace valer "la instancia de la letra en el inconsciente" y pasan a una exégesis que enfrenta una lectura de Lacan, "moderna" —escritural—, con otra lectura de Lacan, "antigua" y centrada sobre la palabra hablada y sobre el significante. Mi intento en todo lo que llevo escrito y en todo lo que vendrá consiste en destacar y evidenciar la continuidad y la diferencia topológica en la recta de los puntos de inserción propios a cada una de las dos operaciones.

El inconsciente es, en esa recta, un punto intermedio de anudamiento en el camino del desciframiento que se halla entre el sistema de las inscripciones que le precede y el diálogo con su impregnación de sentido que le sigue. Es un estado intermedio en el desciframiento del goce. Es ya discurso, pero un discurso que parece colocarse antes y al margen del otro de la interlocución y el sentido. Hay que volver —siempre— a Freud:

> Ahora bien, si prosigo para mí mismo el análisis, sin preocuparme por los otros (a quienes, en verdad, una vivencia tan personal como mi sueño en modo alguno puede estarles destinada), llego a pensamientos que me sorprenden, que yo no había advertido en el interior de mí

> mismo, que no sólo me son ajenos, sino también *desagradables*, y que por eso yo querría impugnar enérgicamente, mientras que la cadena de pensamientos que discurre por el análisis se me impone de manera inexorable.[21]

La situación que describe Freud como paradigmática del sueño es la de un locutor sin alocutario, una cadena de significantes que se enlazan siguiendo sus propios designios y que hacen del yo un testigo, un simple escenario en el que se representa una obra perturbadora, desconcertante, que no es entendida ni apreciada por este espectador que querría impugnarla con energía. Esto es el inconsciente y éste es su trabajo. La interpretación es un trabajo ulterior que, venciendo resistencias, introduce al Otro del diálogo, inicialmente ajeno, en esa vivencia personal y solipsista. Ese Otro es, justamente, el sujeto supuesto saber de la transferencia, un Otro inventado por el discurso psicoanalítico, absolutamente innecesario, contingente, lugar de un develamiento del que el yo, animado por la pasión de la ignorancia, nada querría saber.

Si vuelvo a la ficción de esta línea recta ("la verdad tiene estructura de ficción"), encuentro que el extremo final de ésta no es el *sentido* ("ahora entiendo") sino el *goce recuperado* ("¡Ah!"). Este final sólo es posible atravesando la línea completa que lleva del goce al goce, a un goce Otro. La interpretación conduce al sentido, un sentido que podemos considerar equivalente al sistema freudiano de la percepción-conciencia y que se vincula a la coherencia que impera en "nuestro yo oficial". Del yo da testimonio no el proceso primario sino el proceso secundario, más concretamente y en el caso del sueño, la *elaboración secundaria*, operación de maquillaje de la verdad que tiende a proteger el dormir y a amortiguar el impacto de lo real sobre el yo de la vigilia que se apega a la realidad, a esa realidad que está hecha precisamente de sentido, en el anudamiento de lo simbólico y lo imaginario,[22] con exclusión de lo real. [Cf. figura del nudo borromeo, p. 108.]

No se puede hablar sin ser inundado por el sentido pero éste está comandado por el fantasma, es lo imaginario que fluye bajo la cadena de los significantes que flota. La experiencia analítica no apunta a consolidarlo ni a rectificarlo ofreciendo uno nuevo y más consistente, sino a desplazarlo, a levantar su peso de lastre, a conmoverlo, a denunciarlo en su sospechosa pretensión de suturación de la relación del sujeto con la verdad que habla. El análisis apunta a reintroducir la dimensión de lo real del goce que el discurso excluye. Pues todo en la experiencia analítica se organiza con vistas al

vaciamiento del sentido, a llegar a un único y último sentido: que la relación sexual es lo que no hay, que es un sinsentido y que el discurso es un bordado o un zurcido que tiende a ahogar y anegar —[i (a) negar]— este tope ante el cual la palabra se declara en derrota y la pulsión, silenciosa, vuelve por sus fueros. "La esencia de la teoría psicoanalítica es un discurso sin palabra".[23]

Ahora el recorrido está completo. El trazado de la línea exigía detenerse e identificar estos cinco puntos de su trayectoria: a] el goce originario; b] su inscripción o ciframiento; c] su desciframiento en un discurso confuso e incoherente que manifiesta la verdad al mismo tiempo que la disimula; d] su interpretación que le restituye la coherencia a costa de aumentar el desconocimiento y, finalmente, e) el vaciamiento de ese sentido superfetatorio para recuperar la verdad de la inscripción originaria pero transustanciada ahora en un saber inventado que consiste en gozar del descifrado. ¿Vale decir que es un recorrido que lleva *del goce a la sublimación*? Es la fórmula que propongo: de punta a punta del goce.

Y de inmediato caigo en la cuenta: no estoy enunciando algo nuevo ni estoy poniendo en claro un aspecto desconocido del pensamiento de Lacan, sino que estoy regresando, armado con el arsenal de las últimas referencias de la enseñanza de Lacan, a los orígenes del psicoanálisis. Pues lo que encuentro al recapitular lo escrito sobre una línea con dos extremos y con tres estados intermedios, que son el cifrado, el desciframiento y la interpretación productora de sentido, no es ni más ni menos que la reproducción literal del esquema dibujado en todos sus puntos por Freud en la célebre carta 52 del 6 de diciembre de 1896 a la que ahora conocemos en una versión no expurgada.[24]

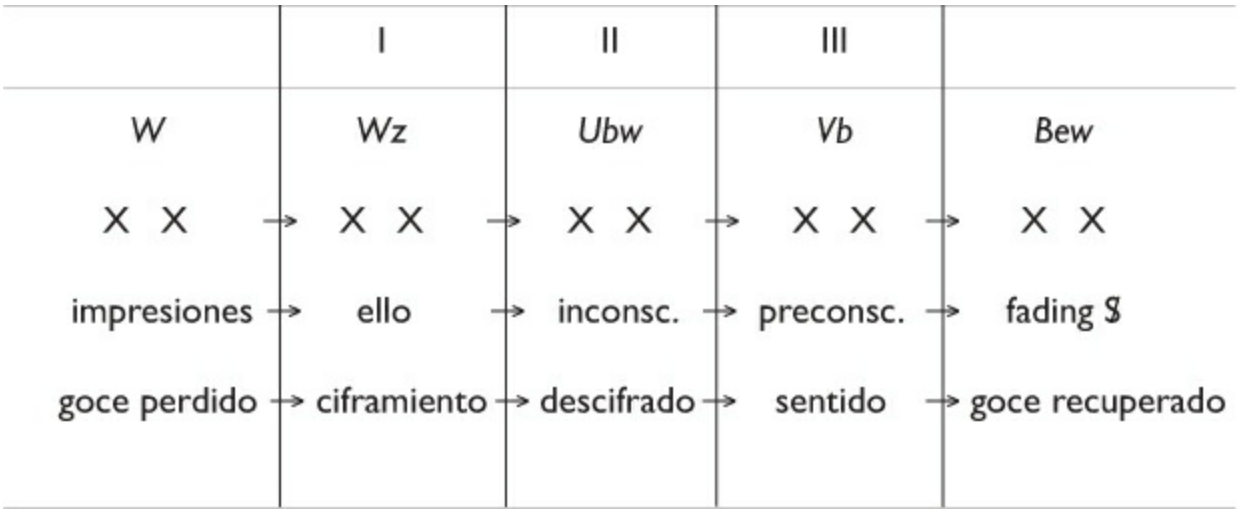
El texto es accesible y conocido por todos los psicoanalistas pero no obstante requiere ser citado *in extenso* para dejar en claro hasta qué punto es coherente con la teoría del goce y, más aún, para mostrar que en él está definida una clara distinción entre el Ello y el inconsciente y, por lo tanto, que en la carta 52 tenemos un deslumbrante punto de origen que condensa las dos tópicas de Freud y las dos grandes épocas de la enseñanza de Lacan. Podemos hacerlo sin tener que forzar para nada la interpretación del texto freudiano, antes bien, volviendo con exactitud a su literalidad.

Freud parte de la idea de una estratificación sucesiva del psiquismo humano que supone que los procesos anímicos y la memoria están sujetos a un *reordenamiento* que obedece a ciertas nuevas circunstancias. De esta

nueva ordenación Freud tiene una clara concepción: es una *retranscripción*, una *Umschrift.* Las dos palabras en itálicas aparecen subrayadas por Freud. *Umschrift* implica que se trata de escritura, concretamente, de inscripción. "Lo esencialmente nuevo" en esta teoría es la tesis de la existencia del recuerdo de la experiencia como una serie de inscripciones sucesivas y coexistentes, no menos de tres. Y el registro en ellas recurre a "diversas clases de signos" (*Zeichen*).

E inmediatamente, para hacer gráfico su pensamiento, dibuja un esquema, muy conocido, con cinco elementos ordenados linealmente, de los cuales los tres intermedios están caracterizados, además de por la inicial de su nombre, por los números romanos I, II y III. La idea de que estos sistemas de inscripciones tuviesen soportes neuronales es reconocida en el texto como muy cómoda pero no indispensable, admisible a título provisional y, por lo tanto, descartable.

En el extremo izquierdo de la línea está la notación W, que remite a *Wahrnehmungen,* correctamente traducida al español y al inglés como *percepciones.* Pero el término puede prestarse al malentendido si se lo toma en el sentido técnico que tiene en psicología. De estas "*neuronas W*" Freud dice que, en ellas, "las percepciones se originan y la conciencia se agrega pero que en sí mismas no conservan huella de lo acontecido. *Pues la conciencia y la memoria son mutuamente excluyentes"* (destacado por Freud).



¿De qué se trata? De un registro directo de la experiencia. De una *Wahrnehmung* que en alemán implica claramente la aprehensión de la

verdad, de lo real tal como cae, golpea, marca, a un ser que recibe el impacto y no conserva trazas ni memoria de lo acontecido. Para evitar el equívoco con la concepción tradicional, psicológica, de la percepción, que supone al sujeto como ya constituido y como constituyente de las percepciones que serían una función de él, del *percipiens* considerado fuente y origen del *perceptum*, pienso que es preferible recurrir aquí al término de *impresión* en su doble sentido de aquello que impresiona (una placa o película sensible) y de aquello que se imprime, que queda grabado. Son, pues, impresiones *asubjetivas*, acéfalas, hechas en nadie, matrices de una escritura donde un sujeto habrá de advenir.

La idea está claramente expuesta por Freud mismo cuando, muchos años después, expondrá su analogía del psiquismo con el *Wunderblock*, con el block mágico,[25] donde la inscripción hecha con un estilete sobre una superficie de celuloide se hace sin dejar trazas en el celuloide mismo (una vez que se lo levanta) pero dejando las marcas impresas en una película de cera blanda colocada debajo. Estas impresiones sin memoria que están en el extremo del aparato y que habrán de ser recuperadas (o no) por las inscripciones ulteriores son la inequívoca manifestación de un real originario del sujeto, anterior a la simbolización, que es el Goce mismo y remite al concepto freudolacaniano de la Cosa. El conjunto del aparato se ordenará a partir de este momento fundante en que un *protosujeto* (si se perdona el híbrido grecolatino) es impresionado, impreso, por lo Real. Y, si no se tiene miedo de las analogías, ¿por qué no hablar de *imprinting?*, es decir, de la acuñación matricial del futuro hablente por una experiencia que es anterior y exterior al lenguaje aunque, como es el caso en la investigación etológica, el lenguaje no sea ajeno a la experiencia misma a la que son sometidos, en su caso, ocas y simios por el designio de los sabios. Impresiones del goce, jeroglíficos asistemáticos, acuñamiento de una moneda en la superficie de un cuerpo. Improntas.

De estas impresiones se pasa a un sistema primero (I), ¿de qué? De signos de percepción, de *Wahrnehmungszeichen*, que es "el primer registro" o "la primera transcripción" (*Niederschrift*) de tales impresiones. Como se ve, Freud insiste en la idea de la escritura. Ahora agrega la noción, capital en Lacan, de *signos*, de *Zeichen*. La caracterización freudiana de estos signos es precisa y preciosa: ellos no son susceptibles de conciencia y están dispuestos ("articulados", se lee en la traducción al español) según una asociación por simultaneidad. Así se produce una escritura que es puro signo, carente de

sentido y carente de ordenación en el tiempo. En este sistema, como en toda escritura, no hay diacronía. Del mismo modo en que un libro o un disco fonográfico tienen todo su contenido a la vez, en el instante, pero donde el conjunto de inscripciones impresas y grabadas no representa nada para nadie si no se lo somete a un proceso diacrónico que instaure la sucesión, que lo haga audible, que lo traslade por medio de un desciframiento de la escritura, por medio de una lectura. Este sistema de los *Wahrnehmungszeichen* es, pues, un registro cifrado de las impresiones de goce que marcaron la carne del protosujeto. Estas improntas no son significantes, son —es el propio Freud de la carta 52 quien lo destaca— signos, marcas anteriores a la palabra, que parecen prefigurar la oposición que hará notoria Lacan[26] en *Televisión* cuando oponga el registro del signo al registro del sentido.

Que no se me juzgue por un apresuramiento excesivo si me atrevo a afirmar que esta sucinta descripción hecha por Freud de este primer registro coincide exactamente y en lo esencial con eso que, en los años del "block mágico", llamará el Ello. Bastará solamente con dejar de lado la subrepticia hipóstasis de un discurso ajeno a la experiencia psicoanalítica (lo del "polo biológico") para comprender que esa referencia es tan prescindible y superflua como la que él mismo indica en esta carta 52 acerca de un soporte neuronal de sus "estratos psíquicos". Pues la biología en cuestión se reduce —y esto es el fondo del asunto— a que estas experiencias que no vacilo en calificar como impresiones del goce son marcas escritas en el cuerpo, mejor aún, en la carne que devendrá cuerpo por obra y gracia de este acuñamiento. No hay orden ni concierto, no hay sentido y no hay tiempo. Así es como el goce es cifrado. Lacan[27] aporta una imagen esclarecedora cuando compara este desorden sincrónico con el funcionamiento de una lotería, un gran globo lleno de bolitas en las que están inscritas cifras que en sí mismas no significan nada. Un desorden de marcas escriturarias que está presto para adquirir sentido una vez que se produzca el sorteo, una vez que ellas vayan saliendo en una cierta secuencia azarosa o arbitraria que las pondrá en relación con una matriz simbólica preexistente (asignación de premios) que dotará de sentido a la serie de bolitas sorteadas. El globo lleno de inscripciones es la "caldera plena de hirvientes estímulos" del Ello freudiano. Allí el goce está cifrado. Sólo el significante podrá instaurar un orden al desplegar estos elementos de la escritura en una diacronía. En síntesis, postulo que este primer sistema de inscripción de la carta 52 es el Ello de la segunda tópica y que sus características son las que permiten distinguirlo del

segundo sistema, el del inconsciente, que es ya un desciframiento y una traducción de esta escritura primaria de las improntas del goce.

El número es, en la imagen de la lotería así como en la lengua de todos los días, la cifra. Una cifra sin sentido. Es lenguaje, pero del lado de la pura escritura, jeroglífico carente de palabra, donde los elementos son ajenos a la organización del discurso, donde no hay un agente de la palabra que se dirija a otro para entablar un vínculo social. Fuera del sentido pero presto a cargarse de sentido. Para esto es necesario que se produzca "el sorteo", que se instaure una serie, que el número, más allá de su función cardinal, se "ordene", que sea "uno" en la serie de los números, que sea "ese" número en la relación entre los que salen sorteados y la otra serie de números; en el caso de la lotería, la del orden de los premios.[28]

El Ello es un conjunto de elementos gráficos, gramas o grame-mas, no sometidos a ninguna jerarquía organizacional, totalmente comparables e intercambiables entre sí, ajenos a la contradicción lógica o dialéctica, puras positividades que no conocen la negación. Es el imperio del goce (del ser) anterior a la organización subjetiva siendo ésta un efecto de la ordenación que, en el reino del significante, impone la metáfora paterna. Sabemos que el nombre-del-Padre entroniza la primacía del significante fálico y vacía el goce difuso del cuerpo haciéndolo pasar por una zona estrictamente limitada (goce fálico), sometida a la Ley.

Esto, tan esencialmente "lacaniano" como lo es, está afirmado con todas las letras por Freud en la misma carta 52 que expone esta topología rectilínea del goce y la palabra, de su ciframiento y desciframiento:

> Por detrás de esto, la idea de *zonas erógenas* resignadas. Es decir: en la infancia, el desprendimiento sexual se recibiría de muy numerosos lugares del cuerpo, que luego sólo son capaces de desprender la sustancia de angustia de 28 [días], y no ya las otras. En esta diferenciación y limitación [residiría] el progreso de la cultura, el desarrollo de la moral y del individuo.

En resumen, el sistema llamado por Freud en la carta 52 de los signos perceptivos, de los *Wahrnehmungszeichen* (Wz), es un sistema de pasaje de las impresiones corporales (W) a una escritura desorganizada, a un ciframiento que existe en la sincronía y el desorden. En este sistema no hay nociones de tiempo, de contradicción y de orden. Está prefigurado en todos sus aspectos el Ello que nacería veinticinco años después y constituye una suerte de materia prima para que sobre él opere el significante, es decir, la

batería de las diferenciaciones y los valores que introduce la lengua, el código de las significaciones. Puede decirse también que en este caos en donde está cifrada la experiencia vivida no opera la lengua de los lingüistas sino lalengua lingüistérica del psicoanálisis cuya significación no es de sentido sino de goce.

La cuestión para el psicoanalista es recuperar esta posibilidad de goce que está atascada, sin traducción, en el sistema del Ello. Para eso tiene él un solo recurso: el de la palabra. Éste fue el primer aspecto del descubrimiento lacaniano en su retorno a Freud: que el inconsciente está estructurado como un lenguaje… a lo que hay que agregar que es sólo en el análisis que sus elementos se ordenan en un discurso, que el goce condesciende a la audición, a la ordenación en una cadena temporal diacrónica. Es en la experiencia analítica donde la escritura (del goce) permite su lectura y donde la letra se presta a la palabra.

Podemos valernos de una analogía técnica, el disco compacto: una delgada lámina metálica donde están registrados números, cifras, dígitos, que coexisten sincrónicamente en una superficie pulida ajena por completo, en sí, al arte musical. Esas inscripciones sin sentido están sin embargo en condiciones de ser decodificadas, descifradas por un rayo láser que las transforma en impulsos eléctricos; éstos, a su vez, son enviados a un sistema de transformación y traducción en movimientos que afectan a una bocina o parlante de donde salen transformados en música. Puede completarse esta analogía recordando los estadios previos a la transcripción numérica de las inscripciones digitales: partitura del compositor que es también una escritura sincrónica y jeroglífica que habrá de ser decodificada por el intérprete (sí; el que hace la *interpretación*) y pasada de allí al ciframiento digital, al desciframiento electrónico, al sonido y, finalmente, a la audición diacrónica donde será el oyente el que dotará a la música escuchada de un sentido al ponerla en relación con su subjetividad [vector s (A)].

Y se puede regresar una vez más al punto de partida: los procesos primarios que Freud descubre en el inconsciente no son algo que se cifra sino algo que se descifra. Dicho de otro modo: del caos del Ello en el cual el goce está cifrado se pasa a un cierto ordenamiento, a una forma de extracción de las bolitas, a una sucesión diacrónica de la salida de esos signos que han sido transcriptos a elementos de otro orden, a significantes cuya batería está en la lengua, tomados del campo del Otro de la palabra. Los procesos primarios producen un resultado que es ya discurso, un discurso que parece a simple

vista carente de sentido y absurdo pero que está ya en condiciones de empaparse de sentido y transmitirlo. En el discurso del inconsciente lo descifrado es el goce mismo que puede atisbarse como en un palimpsesto, apareciendo en las rajaduras de los sueños.

En la carta 52 es precisamente así como se define el *Unbewusst* (*Ubw*), el inconsciente: como una segunda transcripción en la que ya no priman las asociaciones por simultaneidad sino "otros nexos, tal vez causales". La causalidad implica la sucesión en el tiempo de la causa y el efecto, la diacronía. En tanto que discurso (lo dicho) el inconsciente es ya algo que se escucha, un material donde el goce habrá de quedar olvidado, será ese *reste oublié* del que se habla en L'Étourdit [1973] (*op. cit.*). Este inconsciente es palabra ordenada según nexos que repugnan al pensamiento organizado por la sintaxis y por la lógica. La interpretación es la actividad que, tomando como punto de partida las formaciones del inconsciente, dotará a esa palabra de sentido y la expulsará del reino del "absurdo".

Es el nivel de la tercera transcripción que se describe en la carta 52: la que lleva de lo Ubw a lo Vbw, de lo inconsciente a lo preconsciente (*Vorbewusst*), que está "ligado a representaciones-palabra, correspondiente a nuestro yo oficial". Aquí se dan todas las características del pensar racional donde el encadenamiento significante acarrea consigo oleadas de sentido, un sentido que "es de efecto posterior (*nachtraglich*) en el orden del tiempo". Agrega Freud que estas "neuronas-conciencia" serían también "neuronas-percepción", esas a las que yo he preferido llamar "impresiones". Queda así el aparato como una línea en la cual el ordenamiento sucesivo implica la anulación del tiempo en los dos extremos. El goce atemporal está figurado en cada una de las dos puntas de la recta que atraviesa por a) el cifrado, b) el desciframiento inconsciente y c) la interpretación dadora de sentido en el preconsciente cuando se liga la experiencia vivida con el orden del lenguaje oralizado, hecho oración, articulado en forma de proposiciones sometidas a la lógica de los procesos secundarios, susceptibles de ser catalogadas como verdaderas o falsas.

Freud completa su descripción del aparato así constituido afirmando que entre uno y otro sistema existe una incompatibilidad de lectura o de código que obliga a que las inscripciones que caracterizan a cada uno de ellos deban ser traducidas para pasar de una modalidad de inscripción a la siguiente. Esta teoría vale tanto para el psiquismo normal, como para las neurosis —concebidas como efectos de la represión, esto es, de la imposibilidad de

“traducción del material psíquico”— y también para la cura que debe ser el proceso capaz de hacer que lo retenido en inscripciones anteriores sea transferido a los nuevos modos de lectura propios de los sistemas más avanzados. El adelanto que aporta la lectura lacaniana que propongo de la carta 52 consiste en destacar que lo que se cifra y lo que se descifra es “el goce mismo”. Esta elaboración de los conceptos freudianos nos permite retornar sobre la obra del propio Freud y establecer de modo inequívoco la continuidad que existe entre el Ello de la segunda tópica y el inconsciente de la primera; esas instancias no se intercambian o se sustituyen recíprocamente: son dos sistemas topológicamente diferenciados y dos modos diferentes, escritural el uno y palabrero el otro, de tratar a las para siempre irrecuperables impresiones originarias.

La secuencia es, en síntesis: del goce en bruto (W) al Ello (Wz), del Ello al Inconsciente (Ub), del Inconsciente al Preconsciente (Vb) y del Preconsciente a la Conciencia (Bew); ésta no es un sistema de inscripciones sino un momento vivencial que retoma el punto de partida inicial (“… *so that the neurones of consciousness would* once again *be perceptual neurones and in themselves without memory*”)[29] [El destacado es mío.]

3. EL PSICOANÁLISIS EN LOS CAMINOS DE PROUST. GOCE Y TIEMPO

El goce, goce del cuerpo impresionado, goce del Uno sin Otro, sólo puede ser recuperado mediante un recurso al Otro, el mismo Otro del lenguaje y del sentido, que enajena, obstaculiza y prohíbe ese goce. La experiencia del análisis pretende, en la figura del analista, encarnar y suprimir al Otro del diálogo y de la resistencia para que el goce bloqueado en sistemas de inscripción no descifrados pueda ser subjetivado. El Otro del lenguaje es el muro que deberá ser atravesado en esa búsqueda de las improntas dejadas por el goce. El cuerpo es la plancha o tabla vacía, el escenario, el libro, el disco acuñado por las inscripciones o grabaciones cifradas. El análisis será así un proceso de lectura con aguja (estilo) o rayo láser que haga audible lo que está inscripto y desconocido para el sujeto: el goce mismo. Para este trabajo no hay código oculto por descubrir; en todo caso hay un código o piedra Roseta por inventar, el sistema de lalengua en que el goce fue cifrado, ajeno a la batería de significantes con significación convencional. De la *im*presión,

sorteando la *su*presión y la *re*presión, a la *expresión*, a la producción de ese libro o de esa letra-carta escondida, robada al mismo tiempo que expuesta, como la de Poe, en cada uno de los hablantes.

Re-citando: "El inconsciente está estructurado como un lenguaje pero es en el análisis donde se ordena como discurso".[30] Y al ordenarse como discurso, palabra dirigida al otro, se carga de un sentido insólito, se revela como saber subyacente al sujeto, se muestra como portador del goce que atraviesa el ahora permeable diafragma de la palabra, el que hasta entonces lo bloqueaba. Es gozar del desciframiento, *jouis-sens, j'ouis sens, jouissance* que podrían pasar, ya lo vimos, como gosentido o y'oigosentido. Hacer pasar el goce por el diafragma de la palabra, articularlo, traducirlo, pasarlo a la contabilidad. Para ello es menester desarmar la coherencia discursiva, atentar contra la gramática, jugar con el equívoco lógico y homofónico, atravesar la aduana del sentido y descolocar al Humpty-Dumpty que la controla, el llamado por Freud, ya en 1896, en esta misma carta 52, "nuestro Yo oficial".

Por el camino hay que resignificar de adelante hacia atrás en el tiempo las huellas de la memoria y atravesar los fantasmas que condujeron en cada momento y en cada caso a la fijación de los recuerdos. Se trata de despejar y construir los fantasmas originarios estructurantes de la experiencia y de la historia personal que se muestran en la compulsión de repetición. ¿Repetición? Sí; de los modos particulares de cada uno de fallar el encuentro con el objeto del deseo. Y recuperar así el goce perdido en la medida en que el deseo no apunta al futuro sino que es nostalgia, memoria grabada en la carne sin lenguaje y rasgada por el Otro, por lo que el Uno fue como objeto en el deseo del Otro y de lo que salió constituyéndose al precio de una escisión interna, como sujeto tachado y dividido entre el Uno y el Otro, haciendo del cuerpo Otro y haciendo del Otro el lugar y el escenario donde pretende restaurarse como Uno, eso que se llama en psicoanálisis el Ideal del Yo. Entre el Uno y el Otro. Entre la neurosis, alienación en el Otro, y la psicosis, alienación en el Uno. Entre el Otro sin el Uno de la neurosis y el Uno sin el Otro de la psicosis. Entre la letra sin lectura del Uno, de la psicosis, y el discurso sometido a los códigos del Otro, que desconoce la esencia escritural del goce, en la neurosis. Pues la subjetividad navega entre Caribdis y Escila. Sus naufragios son la sustancia del psicoanálisis.

El *su-jeto* como lo que sub-yace, la sus-tancia, lo su-puesto del discurso, con-jugado en sus frases, cifrado que habrá de descifrarse, Yo que debe advenir en el sitio donde es desconocido, allí donde Eso estaba como un

jeroglífico en el desierto, como un libro enterrado con el cadáver de su dueño. Tras estos objetivos se ordena la práctica del análisis y se deciden todos sus momentos: para atrapar el goce como desciframiento por medio del juego y el fuego de los encadenamientos y de las sustituciones significantes, por el chiste y la sorpresa, por la *aleteia* heideggeriana y por la epifanía joyceana, por la evocación inesperada que burla las defensas, por la agudeza del estilo que rasga la superficie estúpida del discurso que no dice a fuerza de "querer decir".

Este planteamiento de la recuperación del goce perdido está en el origen mismo de la reflexión freudiana. ¿No es acaso la "identidad de percepción" la meta que orienta la actividad toda del aparato psíquico? ¿Y no es la "identidad de pensamiento" lo que interpone —por la vía de los procesos secundarios— una barrera de sentido, de sentido regulado para y por el yo, en el camino hacia esa recuperación del goce originario? Leído así, armados con la distinción lacaniana entre placer y goce, es difícil no reconocer *ya en Freud y desde un comienzo* que la concepción del psiquismo está determinada por el goce, el goce en tanto perdido y en tanto recuperable por medio de una elaboración que atraviesa por sistemas intermedios y donde la neurosis es definida como imposibilidad de la recuperación mientras que la psicosis es, ora instalación en el goce, ora renuncia a recuperarlo. Está en juego la función de lo real. La identidad de percepción puede alcanzarse por el cortocircuito de la alucinación que ahorra el pasaje por los estadios que descifran al goce. El inconsciente no es la alucinación sino el discurso. El dispositivo freudiano del análisis es una escenificación concebida para que este discurso se despliegue.

La transferencia se funda en la suposición de que el Otro a quien el sujeto se dirige dispone del código que descifrará su jeroglífico o, en la otra analogía, que la música existe no en el disco sino en el aparato que lo lleva a transformarse en sonidos. La estrategia del análisis consiste en pasar ese disco por el láser in-diferente, a-pático, para que se hagan audibles las inscripciones grabadas en él, para que la sincronía del Ello se transforme en diacronía del inconsciente y éste, a su vez, en gosentido. Pues el otro de la transferencia no es el dueño del sentido sino el pretexto para que el texto escrito en lalengua devenga *gosentido.*

Resignificación del pasado que convierte a todo hablente en el sujeto de una anagnórisis a producirse, de un develamiento de la identidad originaria y desconocida, de un rebautizo a partir de una nueva relación del sujeto del

discurso con el goce que (lo) transporta y él desconoce. La propuesta es la de pasar de la palabra de la lingüística a la letra vocalizada de la lingüistería (lingu-histeria), allí donde la voz no es ya cadena sino objeto plus de goce y causa de deseo. Y la cadena, la palabra hablada, es el instrumento indispensable para recibir a la voz como objeto que evoca y hace semblante del goce. Que retorna del discurso a la impronta, del significante a la letra, del deseo a la pulsión, de la comunicación al goce.

El libro está escrito. El disco está grabado. Hay que hacerlos audibles, convertirlos en palabra y en música. Recuperar, *retrouver, rencontrer,* la escritura que marca al hablente. La "identidad de percepción" es el reencuentro con la experiencia de satisfacción prohibida al que habla en tanto que tal. En ese punto en que se anudan los dos extremos del aparato freudiano de la carta 52, percepción y conciencia, Wy *Bew,* el goce, goce del objeto, sustituye al sujeto escindido por el significante, sustituye al significante mismo y anula la secuencia temporal de la palabra ordenada en discurso.

Es esto lo que descubrió y es en esto en lo que se equivocó Marcel Proust, totalmente al margen de la investigación psicoanalítica, a la vez que trabajaba en una sustancia que es la misma del análisis: el goce.

À la recherche du temps perdu,[31] búsqueda del tiempo perdido, es la crónica de un análisis sin analista, fuera de la transferencia. Sus 3.200 páginas son una investigación (*recherche*) detallada de las claves a las que obedece una subjetividad. El resultado transmite una experiencia a la vez paradigmática e irrepetible. Puede discutirse quién es el Otro de la escritura proustiana, su lector, la posteridad, etc. Difícil sería afirmar que ese Otro es el sujeto supuesto saber de la experiencia analítica. Sin embargo, el resultado de este *ricercare,* la obra voluminosa, llama a la interpretación, al desciframiento de su desciframiento, al comentario. Proust deja, como producto, un objeto artístico que desplaza al autor, una obra que, al igual que lo quiso Joyce para la suya, será objeto durante siglos para la elucubración especular y especulativa de los eruditos y universitarios, objeto de *scholarship.*

Lo que me interesa mostrar aquí —alcanza con mostrarlo, no es necesario demostrarlo— es que *En busca del tiempo perdido* es el modelo de un análisis y la mejor ilustración que puede proveerse de las hipótesis freudianas de la carta 52 y de las consecuencias de la teoría lacaniana del goce que brota de la experiencia analítica. Con una sola objeción: Proust no recupera el Tiempo al cabo de su largo itinerario pues no es el Tiempo lo que ha perdido.

Al contrario, es en el Tiempo donde se perdió, en el tiempo de los relojes y de la historia, en el tiempo del discurso, en la diacronía y la ordenación de sus momentos como sucesivos y seriales. Y lo que termina por hallar es el goce, esto es, la anulación del Tiempo. Proust se encuentra con la sincronía, con el cierre del movimiento progrediente del aparato psíquico. Sí; el goce no transcurre *en el Tiempo* sino *en el instante* que es la abolición del decurso (del discurso) temporal. El instante y la eternidad están fuera del orden que distingue pasado, presente y futuro. Los tiempos *verbales*, a su vez, están determinados por el discurso, están en relación con la enunciación de la palabra que establece una secuencia que no existe en lo Real; que es un efecto de lo Simbólico.

El tiempo proustiano, "tiempo recobrado" del último volumen de su obra, es, en verdad, el tiempo abolido por el retorno de las improntas primeras. Una palabra extranjera de noble prosapia filosófica se impone: *Aufhebung*.

En *En busca del tiempo perdido* se trata, una y otra vez, de la epifanía del goce por el reencuentro con el incunable de su primera edición. El tema, siempre el mismo, siempre variado, recurre en los múltiples ejemplos que da Proust: el sabor de la magdalena hundida en una tisana, el sonido de una breve frase musical, el tropezón por el encuentro del pie con un par de baldosas desparejas, la tiesura al tacto de una servilleta almidonada, el sonido de una cuchara que golpea contra un vaso y que remite al viaje en ferrocarril donde un empleado golpeó con un fierro la rueda del vagón detenido, el libro casualmente hallado en la biblioteca y que resulta ser el mismo libro que la madre leyó al niño insomne, hoy anciano. Pese a la referencia temporal que se lee en el título mismo de la obra monumental no hay que injertar nada en el texto para remplazar la idea de "tiempo" por la de "goce". Basta con leer la prosa del propio Proust: la recurrencia del goce es una resurrección del ser que fue y ese ser resurrecto gustaba "de fragmentos de existencia sustraídos al tiempo" en una contemplación que, "aunque de eternidad, era fugitiva" (vol. III, p. 875). En esos momentos en que el tiempo es anulado, se anula también el sujeto, a menos que éste consiga recobrarse aferrándose a las sensaciones de la realidad exterior del tiempo presente y del espacio circundante.

> Y si el lugar actual no hubiese vencido de inmediato, creo que habría perdido el conocimiento, pues tales resurrecciones del pasado, en el segundo que ellas duran, son tan totales que no solamente obligan a nuestros ojos a dejar de ver el cuarto que está junto a ellos para mirar el camino bordeado de árboles o la marea ascendente, obligan a nuestras narices a

> respirar el aire de lugares muy lejanos, a nuestra voluntad a elegir entre diversos proyectos que nos proponen, a nuestra persona toda a creerse rodeada de ellos, o por lo menos a trastabillar entre ellos y los lugares presentes, en el aturdimiento de una incertidumbre semejante a la que uno experimenta a veces ante una visión inefable, en el momento de dormirse (*ibid*.).

Inefable, con la palabra fuera de juego, en estos momentos de "alegría *extratemporal* causada, sea por el ruido de la cuchara, sea por el sabor de la magdalena" [vol. III, p. 877] [el destacado es mío].

Un tiempo, pues, que es la anulación del tiempo después de haberlo vivido, de haberlo olvidado, de haber atravesado el olvido, de haber resucitado en un "goce directo", donde "la única manera de gustarlas más era tratar de conocerlas más completamente, allí donde se encontraban, es decir, en mí mismo, esclareciéndolas hasta en sus profundidades" (*ibid*.). Un tiempo del goce que rompe con los marcos sociales del tiempo compartido con los marcos fenomenólogicos del tiempo de las cosas y con los marcos psicobiológicos del tiempo de la propia vida. Un tiempo hecho de instantes sin dimensión de la misma manera en que la línea recta está constituida por puntos sin dimensión.[32] En este sentido es que, insisto, el tiempo de Proust es la liquidación del tiempo. Es, como él dice, extratemporal. El discurso está en el tiempo: el goce está fuera de él: lo implica y lo anula. Es el tiempo sometido a una *Aufhebung* que lo recupera disolviéndolo. Por eso es que el título del último volumen de *En busca del tiempo perdido* podría ser, más bien, el tiempo *aufgehoben* que el tiempo *retrouvé*, "recobrado", en las traducciones al castellano.

No es el retorno del pasado. Es "mucho más, quizás algo que, común a la vez al pasado y al presente, es bastante más esencial que ellos dos" (vol. III, p. 872). Es lo que supera la decepción que inevitablemente acompaña a las experiencias y los amores de la realidad, la superación del desfasaje entre la imaginación, el deseo y la memoria.

> Pero que un ruido, que un olor, ya escuchado o ya respirado, lo sean de nuevo, a la vez en el presente y en el pasado, reales sin ser actuales, ideales sin ser abstractos, y de pronto la esencia permanente y habitualmente oculta de las cosas se ve liberada y nuestro verdadero yo que, a veces desde hacía mucho tiempo, parecía muerto, pero no lo estaba por completo, se despierta y se anima al recibir el alimento celestial que se le aporta. Un minuto descargado del orden del tiempo ha recreado en nosotros, para sentirlo, al hombre descargado del orden del tiempo. Y se comprende que éste confíe en su alegría, aun cuando el sencillo sabor de una magdalena no parezca lógicamente contener las razones de tal alegría, se comprende que la palabra 'muerte' carezca de sentido para él; situado fuera del tiempo, ¿qué podría él temer del porvenir? (vol. III, pp. 872-873).

Los dos tiempos en los que virtualmente transcurre la existencia, pasado y futuro, están determinados y fijados como tales a partir del instante presente que es el instante del "pienso", del discurso actual. Pasado y futuro no existen en lo real, son dimensiones introducidas por lo simbólico que arrastran sus efectos en lo imaginario bajo la forma de la memoria hacia "atrás" y el deseo hacia "adelante" de donde "*ego sum*", aquí y ahora. El sujeto proustiano emerge como tal a partir de su escapada "del orden del tiempo", es decir, del orden de una vida psicológica centrada en la construcción fantasmática del ego. La resurrección, la recuperación del goce del yo verdadero que parecía muerto porque estaba sepultado, es una epifanía de lo real inefable, ilustra la salida del orden del discurso que instaura al tiempo pasado como muerto y al tiempo futuro como tiempo de la muerte. El presente, sacado del tiempo, es a la vez un instante fugaz y una visión de la eternidad. Soslayados y anulados lo simbólico y lo imaginario queda tan sólo el resplandor de lo real puro, disolvente de la subjetividad, que merece el nombre de "alucinación" en el discurso de Freud y de Lacan. El sujeto se encuentra con el objeto causa de su deseo sin la interposición del fantasma. Tal es el sentido de la manoseada fórmula lacaniana del "atravesamiento del fantasma".

Se vive. Cuerpo en el lenguaje. Otro que es el cuerpo, no-yo, y Otro que es el lenguaje, tampoco yo. *Yo* es el representante imaginario del sujeto que pretende suturar esta división entre dos sustancias ajenas y extrañas. Sobre el cuerpo se estampa la impronta de la experiencia vivida, una experiencia para ser significada con los signos del Otro del lenguaje. Los sabores de las magdalenas, las sonatas de Vinteuil, las imágenes de los árboles y los campanarios. Para el sujeto habitado por la palabra queda un recurso, la evocación, la memoria, la ordenación seriada, las referencias espaciotemporales. Un recurso que proporciona pálidas imágenes, desvaídas por los procesos secundarios del pensamiento, decepcionantes, carentes de vivacidad, marchitas, haciendo pensar en lo que ellas eran cuando estuvieron vivas, selladas siempre a fuego por una diferencia, marcadas por el signo de la negación. Lo real es lo perdido. En los momentos en que retorna se le llama alucinación. ¿Puede recuperarse el goce originario de otro modo que bajo las formas difuminadas de la evocación y la nostalgia? Proust responde que sí, que lo que es en Freud "identidad de percepción" puede tener lugar a partir de un encuentro azaroso, contingente, no intencional. En su caso, un tropezón con baldosas desniveladas que hace surgir en él una vivencia deliciosa: "La felicidad que acababa de experimentar era ciertamente la

misma que la que experimenté al comer la magdalena y cuyas causas profundas postergué buscar entonces" (vol. III, p. 867).

"A este real, ¿dónde lo encontramos?", se pregunta Lacan.[33]

> Pues es en efecto un encuentro, un encuentro esencial, de esto se trata en lo que el psicoanálisis ha descubierto, de una cita con un real que se sustrae a la que siempre somos convocados… Es la *tiqué,* que hemos tomado del vocabulario de Aristóteles en su búsqueda de la causa. Lo hemos traducido como el encuentro de lo real. Lo real está más allá del *autómaton,* del retorno, de la insistencia de los signos a la que nos vemos llevados por el principio del placer. Lo real es aquello que yace siempre detrás del *autómaton,* y de lo que resulta tan evidente que es la preocupación de Freud en toda su búsqueda (*recherche*).

Las dos búsquedas, la de Freud y la de Proust, son una sola. La misma que la de Lacan, la del goce que acecha tras los encuentros "fortuitos", "como por azar". Y no se trata de la felicidad sino del momento en que el sujeto es desbordado por lo real, cuando se quiebran los marcos tranquilizadores de la realidad, la de todos.

> La función de la *tiqué,* de lo real como encuentro —el encuentro en tanto que puede ser fallido, que es esencialmente encuentro fallido— se presentó primero en la historia del psicoanálisis de una manera que, por sí sola, basta para despertar nuestra atención: la del traumatismo. (*Ibid*.)

El traumatismo como tope con lo real, con lo que siempre vuelve a su lugar, con lo imposible del eterno retorno, con *eso,* Ello, que no deja nunca de estar presente como trasfondo de toda experiencia. Lo traumático no en tanto que agradable o desagradable, fuera del registro de lo sensible para alguien, de lo "patológico" (en sentido kantiano), sino en tanto que excesivo, inasimilable, productor de un *fading* del sujeto. En el reencuentro del Tiempo proustiano, en la "identidad de percepción" freudiana y en el goce lacaniano, tenemos este común denominador de la abolición tanto del tiempo como del espacio que enmarcan la subjetividad.

En este punto de la exposición es difícil resistir a la tentación de citar y glosar toda la experiencia que relata Proust en la biblioteca de los Guermantes y que es el punto de partida (mítico) de la escritura de su libro. Se trata de ese punto del relato en que, después de 3 200 páginas de novela, el autor encuentra que todo en él había sido una preparación del momento en que tropezaría con una resurrección de las sensaciones que, como muescas del origen, orientaron su vida. En la concepción que vengo desarrollando, se trata del momento de unión de los dos extremos de la línea recta diseñada en la carta de Freud.

> Me deslizaba rápidamente sobre todo esto, más imperiosamente solicitado por el carácter de certidumbre con la cual se imponía esta felicidad que por buscar su causa, búsqueda en otro tiempo demorada. Pero yo adivinaba esta causa al comparar las diversas impresiones afortunadas que tenían entre sí de común el que yo las experimentaba a la vez en el momento actual y en un momento lejano, hasta sobreponer el pasado sobre el presente y hacerme vacilar en saber en cuál de los dos me encontraba; a decir verdad, el ser que entonces saboreaba en mí esta impresión la saboreaba en lo que ella tenía de común con un día antiguo y ahora, en lo que tenía de extratemporal, un ser que sólo aparecía cuando, por una de esas identidades entre el presente y el pasado, podía encontrarse en el único medio en que pudiese vivir, gozar de la esencia, de las cosas, es decir, fuera del tiempo.[34] Prosigo con la cita de Proust: Esto explicaba que mis inquietudes acerca de mi muerte hubiesen cesado en el momento en que hube reconocido *inconscientemente* el sabor de la pequeña magdalena, puesto que en ese momento el ser que yo había sido era un ser *extratemporal* y, por consiguiente, despreocupado de las vicisitudes del futuro. Este ser nunca había llegado a mí y jamás se había manifestado fuera de la acción, del *goce inmediato,* cada vez que el milagro de una *analogía* me había hecho escapar del presente. Sólo él tenía el poder de hacerme recuperar los días antiguos, el tiempo perdido, *ante el cual los esfuerzos de mi memoria y de mi inteligencia fracasaban* siempre [vol. III, p. 871, el destacado es mío].

Creo que la idea de Proust acerca del tiempo en su obra y en su vida está suficientemente clara y que la reiteración de las citas sólo podría privar al lector del goce de recurrir personalmente a las cincuenta páginas de la escena de la biblioteca. Pero hay que pasar al punto siguiente que lleva a su culminación la lectura que, desde Proust, puede hacerse de Freud y Lacan. Me refiero *al goce como una escritura* y a las posibilidades y las modalidades de la lectura de los signos grabados sobre los cuales está edificado nuestro yo real.

A lo largo de la enseñanza de Lacan se insiste en la idea de que no hay goce sino del cuerpo. No pocas veces el estudioso enfrenta con incredulidad esta afirmación pues parece contraponerse a la experiencia del goce del espíritu o del saber, de lo que podría acertadamente calificarse del goce del significante, ese goce fálico de nuestros desvelos expositivos en los tres capítulos anteriores. Por cierto, una formulación no acaba con la otra, pero el postulado lacaniano es que, si el significante puede ser portador del goce, es en la medida en que evoca y moviliza las escrituras registradas como goce anterior y exterior al significante. Pues la palabra es el camino abierto al hablante para acercarse al goce perdido que, ése, es goce del cuerpo. De modo que, psicosis aparte, sólo hay acceso al goce del cuerpo por el camino de la articulación significante. Y hay otro goce, más allá, el goce del Otro (sexo).

Esto implica la sucesión ya descrita de improntas, *ciframiento* de esas

experiencias en un Ello de sincronía y permutabilidad, *desciframiento* de las inscripciones del Ello en una palabra absurda y carente de sentido que parece más accidente que revelación, *interpretación* de esa palabra insensata del inconsciente en un sistema regulado de significaciones según la batería de la lengua y, finalmente, *atravesamiento de la barrera del sentido* para recuperar, después del vagabundeo palabrero, la verdad de un sujeto exiliado del goce.

> La virtud […] del gay saber […] no se trata de mordiscar en el sentido, sino de rasurarlo lo más que se pueda sin que haga liga para esta virtud, gozando del desciframiento, lo que implica que el gay saber no produzca al final más que la caída, en retorno al pecado[35] [1971].[36]

El Proust de la escena de la biblioteca siente y vive la recuperación del goce que es la anulación del tiempo en la superposición del pasado de la memoria, del presente del fantasma y del futuro del deseo en un instante de epifanía y de inmortalidad. Los objetos de sus recuerdos se cargan para él de sentidos ocultos. Ellos asumen el carácter de jeroglíficos que piden ser descifrados; este desciframiento "era difícil, pero sólo él da alguna verdad para leer" (vol. III, p. 878). Sólo él "porque las verdades que capta directamente la inteligencia con toda claridad en el mundo de la plena luz tienen algo de menos profundo, de menos necesario que aquellas que la vida nos ha comunicado a nuestro pesar en una impresión, material puesto que ha entrado por nuestros sentidos, pero de la que podemos desprender el espíritu" (*Ibid*.). Estas impresiones se componen en nosotros como un libro, "un grimorio complicado y florido", frente al cual no tenemos la libertad de escoger sino que se nos presentan como revelaciones de nuestro ser verdadero y oculto.

¿Quién podrá leer por nosotros este "libro interior de signos desconocidos"? ¿Quién podrá decir que verdaderamente lo hemos leído cuando la lectura "es un acto de creación", es decir que constituye retroactivamente (*nachträglich*) a lo leído, donde la escritura se constituye como previa a partir de su lectura? ¿Cuál era el orden de realidad de *En busca del tiempo perdido* antes de su escritura por el sujeto Proust? Del libro puede afirmarse de lo que Lacan dice del inconsciente: ni era ni no era, pertenecía al orden lo no realizado. Su escritura lo crea y al recrearlo lo proyecta retroactivamente en el tiempo, lo hace aparecer en un pasado que nunca existió, es más, crea al pasado como lo que es recuperado por la escritura.

Así, la sincronía del objeto, del producto creado, es la consecuencia de la diacronía de su ordenación en lectura y de su transformación en una nueva escritura, la del libro que hoy cualquier lector puede leer, si lo quiere y si tiene la valentía necesaria, con la firma de Marcel Proust. Lo que sucede ahora ya no tiene relación con la vivencia de Proust. Él descifró su libro interior y lo transformó en objeto, un objeto que es una obra de arte y ofrecida al consumo de un lector que puede (o no) usarlo como instrumento para el desciframiento de su propia lalengua, de las inscripciones de las que él mismo es un efecto. En este sentido, se propone el objeto de la sublimación como un embajador de lo real:

> El arte es lo que hay de más real, la más austera escuela de la vida y el verdadero Juicio Final. Este libro, el más penoso de todos para descifrar, es también el único que nos ha dictado la realidad, el único cuya 'impresión' ha sido hecha en nosotros por la realidad misma […]. El libro con caracteres figurados, no trazados por nosotros, es nuestro único libro (vol. III, p. 880).

No es necesario abusar de la paráfrasis cuando las ideas se expresan con tal justeza y cuando la superposición de los significantes utilizados hace transparente la relación entre la propuesta proustiana y la empresa de un análisis: "Un gran escritor no tiene, en el sentido corriente, que inventar este libro esencial, el único libro verdadero, puesto que ya existe en cada uno de nosotros; tiene que traducirlo. El deber y la tarea de un escritor son los de un traductor" (vol. III, p. 890).

> Este trabajo del artista, que trata de ver bajo la materia, bajo la experiencia, bajo las palabras, alguna cosa diferente, es exactamente el trabajo inverso de aquel que, en cada minuto, cuando vivimos apartados de nosotros mismos, el amor propio, la pasión, la inteligencia y la costumbre también cumplen en nosotros, cuando amasan, por sobre nuestras impresiones verdaderas, y para ocultárnoslas por completo, las nomenclaturas y los fines prácticos que llamamos falsamente la vida… Este arte tan complicado es, precisamente, el único arte viviente. Sólo él expresa para los demás y nos hace ver a nosotros mismos nuestra propia vida, esta vida que no puede 'observarse', y de la cual las apariencias que uno observa necesitan ser traducidas y a menudo leídas a la inversa y penosamente descifradas. Este trabajo que habían hecho nuestro amor propio, nuestra pasión, nuestro espíritu de imitación, nuestra inteligencia abstracta y nuestras costumbres; es tal el trabajo que el arte deberá deshacer, es la marcha en sentido contrario, el retorno a las profundidades donde lo que ha existido realmente yace desconocido por nosotros, que él nos hará seguir (vol. III, p. 896).

"Este trabajo del artista…", etc., tiene íntima relación con la práctica del psicoanálisis en tanto que desmontaje de los espejismos de lo imaginario, de las trampas del amor propio, de las capas superpuestas de nomenclaturas y de significaciones convencionales, de desmontaje *per via di levare* para

permeabilizar al inconsciente, ese intermediario entre el Ello y el diálogo. Por el camino de Proust y por el camino de Freud se llega a un resultado comparable: la recuperación del goce mediante un regocijo en el desciframiento. La suposición del inicio es la misma: el libro está ya inscrito, el disco está ya grabado, pero estas inscripciones están sepultadas como jeroglíficos en el desierto. No hay que inventar ni que agregar; hay que recuperar y traducir con una fidelidad al texto originario que exige la discriminación para no distinguir lo que es idéntico y para no confundir lo que es diferente. ¿Y para qué? Para llegar a una nueva escritura, para que el goce descifrado se inscriba en un acto que haga pasar a lo real el efecto de ese desciframiento. Allí donde el sujeto sabe de una vez y para siempre quién es a partir de la certidumbre que deriva de una acción que inscribe su nombre propio como consecuencia de esa acción. Historizándose.

> Porque —dicho con las mejores palabras— los actos son nuestro símbolo. Cualquier destino, por largo y complicado que sea, consta en realidad de un solo momento: el momento en que el hombre sabe para siempre quién es [pues] un destino no es mejor que otro, pero todo hombre debe acatar el que lleva dentro.[37]

Al final del recorrido no hay, no puede haber, una superación de la partición constitutiva del sujeto, esa partición impuesta por la estructura entre el Uno del Goce y el Otro del lenguaje. Pero tampoco hay una resignación sino la asunción del lugar segundo de la subjetividad con respecto al saber, a un saber sin sujeto, escritura objetivada de la que el hablante es efecto, en tanto que "respuesta de lo real".[38-39]

Para lograr este resultado hay que atravesar murallas de comprensión, de sentido, de significación, de aferramiento a los marcos consensuales de la realidad, a las certidumbres compartidas, a la ideología de un saber totalizante que es efecto del discurso de la Universidad (por el camino de la "educación" *e-ducere* y por el camino de la uniformización de las representaciones a través de la industria de la comunicación). Recordando siempre que el hablante goza pero su goce lo horroriza y no quiere saber nada de ello. Que el Uno se cuela pero es de ordinario desconocido en el discurso que es el discurso del Otro; que las estructuras constituidas del sujeto tienden a obturar ese nivel del goce como matriz del hablante.

Al final del recorrido podemos rehacer la historia: la de Freud con su aprehensión genial del conjunto de la estructura psíquica en la carta 52 y su paciente trabajo de *recherche* que lo lleva a centrarse primero en el trabajo de

interpretación, de *Deutung*, de las formaciones del inconsciente. A partir de sueños, actos fallidos y síntomas, estableció el catálogo de los recursos retóricos que posibilitan que se otorgue sentido a las manifestaciones aparentemente absurdas de los procesos primarios. Luego, gradualmente, resistiéndose a ello, admitió que este inconsciente es ya traducción y pasaje por el molino de la palabra de una realidad más fundamental, sincrónica, real, a la que denominó Ello. Por su parte, Lacan, más de medio siglo después, rehizo el camino: partió de la experiencia analítica que, fenomenológicamente, es experiencia de la palabra, se extravió al confundir Ello e inconsciente en su célebre fórmula gnómica: *Ello habla* y luego distinguió los dos planos: mientras que el inconsciente es palabra y habla, es discurso (del Otro), el Ello goza y está hecho de signos, no de palabras. Puede que en estos términos la distinción sea esquemática y que quepa una precisión adicional. El inconsciente no sólo es el discurso del Otro sino que, por su parte, está estructurado como un lenguaje. En ese sentido tiene dos caras, es de doble vertiente: por una parte mira a las escrituras del Ello y las descifra; por la otra, recibe los significantes que son los del Otro y con esos significantes realiza su trabajo de lectura. El inconsciente se sostiene en ese incómodo cabalgamiento: entre el inefable núcleo de nuestro ser y las estructuras del intercambio de la palabra.

En síntesis, el inconsciente es desciframiento del goce y sus productos son susceptibles de interpretación. La praxis del análisis consiste en intervenir sobre el discurso desarmando la trama de significaciones para que aflore ese goce de desciframiento de un saber que no es saber de nadie y del que alguien, el sujeto, es el efecto, el hijo. *Regocijo.*

REFERENCIAS

[1] Lacan [1970], *A. É.*, p. 522.

[2] *Idem, ibidem*, p. 420.

[3] Lacan, *É.*, [1953], p. 247; en español, I, p. 236.

[4] Lacan [1970], *A. É.*, p. 515.

[5] *Idem, ibidem.*

[6] *Idem, ibidem.*

[7] Lacan [1960], É, p. 819; en español, II, p. 800.

[8] Lacan [1973], S. XX, p. 95.

[9] Lacan [1970], *A. É.*, p. 515.

[10] Lacan [1973], *A. É.*, p. 449.

[11] Lacan [1974], *A. É.*, p. 517.

[12] Lacan [1970], *A. É.*, p. 418.

[13] *Ibid.*, p. 523. “Puesto que esta famosa tensión menor con que Freud articula el placer, ¿qué es sino la ética de Aristóteles?”

[14] Freud [1932-1933], vol. XXII, p. 7.

[15] Lacan [1970], *A. É.*, p. 407.

[16] Lacan, “Comptes rendus d’enseignement (1964-1968)”, *Ornicar?*, (29) 1984, p. 24; en español, “Reseñas de enseñanza”, *Hacia el Tercer Encuentro del Campo Freudiano*, Buenos Aires, 1984, p. 58. La cita es del año 1969.

[17] Lacan [1974], *A. É.*, p. 526.

[18] J. Gorostiza, “Muerte sin fin”, *Poesía completa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

[19] Lacan [1970], *A. É.*, p. 426.

[20] *Ibid.*, p. 475.

[21] Freud [1901], vol. V, p. 654.

[22] Lacan [1973], “La troisiéme”, *op. cit.*

[23] Lacan, S. XVII, clase del 13 de noviembre de 1968.

[24] Freud [1896], vol. I, p. 274.

[25] Fraud [1925], vol. XIX, p. 239.

[26] Lacan [1974], *A. É.*, p. 515.

[27] Lacan [1958], É., p. 658; en español, II, p. 638. [1960].

[28] Cf. J.-A. Miller, seminarios del 19 de diciembre de 1984 y del 1 de abril de 1987 (inéditos).

[29] J. W. Masson (comp.), *The complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887-1904*, , Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1985, p. 207.

[30] Lacan [1973], *A. É.*, p. 452.

[31] M. Proust, *A la recherche du temps perdu*, París, Gallimard (La Pléiade), 1969. En el texto figurará entre paréntesis el número de la página del vol. III de esa edición. La traducción es mía. [*En busca del tiempo perdido*, Madrid, Alianza, varias ediciones.]

[32] G. Bachelard [1932], *La intuición del instante*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1973.

[33] Lacan [1964], S. XI, pp. 53-54.

[34] Restituyo la coma que separa “de la esencia, de las cosas” que todas las ediciones francesas y españolas omiten por considerar que es un “error evidente”, vol. III, p. 1134, en referencia a vol. III, p. 871 n. 6. Opino que allí no hay un “error” de Proust, sino una absoluta exactitud tanto en las palabras como en la puntuación de la frase.

[35] Lacan [1974], *A. É.*, p. 526.

[36] N. A. Braunstein, “Existe el sentido pero no el Sentido del sentido en el que el sentido nos hace creer”, 2004. En prensa.

[37] J. L. Borges [1949], “Biografía de Tadeo Isidoro Cruz”, *El Aleph*, Buenos Aires, Emecé, múltiples ediciones.

[38] Lacan [1973], *A. É.*, p. 458.

[39] J.-A. Miller [1983-1984], Seminario: *Des réponses du réel*. Inédito.

SEGUNDA PARTE

CLÍNICA

5. EL GOCE EN LA HISTERIA

1. EL PSICOANALISTA Y LA HISTÉRICA

Una cierta tradición impone que el analista comience a hablar acerca de la histeria y de las histéricas haciendo su elogio y manifestando su gratitud porque ellas son las inventoras del psicoanálisis, las que forzaron al Freud médico a callar y las que le enseñaron a escuchar.[1] Una vez que inventaron al psicoanalista y que éste aprendió a plegarse con orejas benevolentes al despliegue de su sufrimiento, se enamoraron de su invención, de este objeto admirable que se sostenía sin desfallecer en un contrato de larga audición. Porque el psicoanalista no pide sino que se le hable y porque ellas hacen del relato pormenorizado de sus síntomas y de sus desencuentros con el Otro un modo de sostenerse en la existencia; porque el analista registra con atención flotante todas sus desventuras y porque ellas viven sus desventuras para el testigo que las escuchará con simpatía benevolente; por esto es que el encuentro entre ambos está inscripto de antemano en la naturaleza de las cosas y se ofrece a la primera vista como un paradigma de la predestinación.

Pero no es sólo que la histérica invente al psicoanalista. También el analista inventa a la histérica porque el dispositivo que entre ambos inventaron reproduce la especie que lo engendró. A tal punto que hoy, lacanianos al fin, aceptamos como un hecho establecido que la histerización estructural es la condición para que todo hablente, cualquiera sea su estructura clínica, pueda entrar en análisis. La fórmula del discurso de la histeria es la fórmula del comienzo de un análisis. Tiene que haber una queja, un síntoma, transformado en demanda de saber, que encubra una demanda incondicionada de amor y que se dirija a quien supuestamente posee ese saber acerca de lo que uno mismo ignora de sí mismo. El sufrimiento, transformado en pregunta hecha al Otro, es el fundamento que hace posible un análisis. El dispositivo analítico es el ofrecimiento del terreno para que un discurso se histerifique. No hay entonces por qué extrañarse si, desde que hay psicoanálisis, la histeria ha cambiado en sus modalidades de presentación. La solidaridad entre histeria y psicoanálisis es completa. (Solidaridad no implica

armonía.) Las histéricas han inventado el dispositivo que engendró al analista, al analista que pide y que produce histéricas, estas que despliegan hoy sus encantos en el campo de la escucha y no en el campo primero de la visión. Si antes ellas se mostraban como espectáculo charcotiano que se derretía con la hipnosis, es por el hablar como las reconocemos hoy.

Y en la pareja del analista y la histérica es imposible deci(di)r quién fue primero.

Ése es el hecho. Como lo destacó Lacan, con su oferta el psicoanalista crea hoy la demanda. A la histérica no le cuesta reconocer que eso era exactamente lo que siempre había querido, antes aun de llegar a saberlo. Disponer de un Otro sobre el cual descargar su síntoma y su insatisfacción, un soporte y un testigo neutral, no culpabilizador como lo fueron todos los que antes la escucharon, alguien capaz de entender la verdad en su palabra en lugar de rechazarla como mentirosa o insustancial. Cuando lo encuentra se cura rápidamente y hace del Otro un sustituto de los síntomas. Freud llamó a esto "neurosis de transferencia"; Lacan no lo sigue en ese camino aunque tampoco se detenga a considerar en detalle ese sintagma freudiano. Supongo que por encontrar que tal expresión es pleonástica. Pues la transferencia es la neurosis, la neurosis necesaria para que el análisis progrese.

La neurosis entra en la transferencia y así el sujeto de la neurosis entra en el análisis. La "satisfacción sexual sustitutiva" que era el síntoma se desplaza ahora sobre la figura del analista y el goce que se anclaba en el padecer cambia ahora de fondeadero. Pues no queda al garete, no, cuando se asienta en el nivel del discurso, mejor dicho, de la pulsión vocal, modalidad del *Trieb* que apenas si fue vislumbrada (por Robert Fliess) antes de Lacan.

El análisis podría ser el escenario y el puerto de destino de este cambio en la localización del goce. Sí; hay un goce del análisis, del cumplimiento de la regla fundamental, del contrato analítico, del encuadre discretamente erotizado en el que "todo" podría pasar sin que "nada" pase, de los intercambios de discursos e interpretaciones, del hablar y del ser hablado. Es una de las asechanzas del análisis y, en ocasiones, de las más difíciles de romper por la "trama de satisfacciones"[2] que es capaz de envolver tanto al analizante como al analista que no sepa estar a la altura de su función.

La histérica y el analista se inventan recíprocamente con relación al goce. El deseo del analista deberá entonces aparecer como valla de contención y canal de evacuación para ese goce; si no consigue hacerlo el estancamiento del análisis es la consecuencia inevitable. Se palpa aquí la dimensión de goce

de la transferencia que es, como lo quería Freud, modalidad de la resistencia, sin por ello dejar de ser el motor del análisis. Transferencia del goce, de los fondos depositados en el banco del inconsciente, del capital cuantificado, cifrado.

La histérica querrá ser escuchada si lo que el Otro quiere es que se le hable. No se trata de un encuentro fortuito sino del cumplimiento de una exigencia estructural. Ella demanda ser oída, pide el tiempo del Otro como medida del deseo de su palabra. El discurso, a diferencia del instante de la mirada, requiere el tiempo para su despliegue y es así como el tiempo deviene objeto y el discurso tiene que armarse de los recursos que permitan que el Otro se sostenga como oyente. Suspensiones de la frase, entrecortamientos por llantos y suspiros, insinuaciones de relatos sabrosos o dolorosos que se postergan, creación del suspenso en torno de una revelación que tarda, rodeos y desviaciones en apariencia caprichosos cuando el Otro formula una pregunta, dosificación cuidadosa de las confidencias, aproximaciones sesgadas a lo escabroso. ¿Cómo no habría de ocurrírsele a Freud, escuchándolas, la imagen de la cebolla con sus capas concéntricas de resistencia a medida que el discurso se aproxima al centro, al "núcleo patógeno" que es el recuerdo del trauma, fortaleza que encierra el encuentro del goce de uno con el goce del Otro?

El discurso, así estructurado, seduce, conduce hacia sí. Pero sólo a quien quiere y espera ser seducido. El seductor cuenta con el beneplácito del que pide ser seducido, quien no es, por lo tanto, su víctima, sino su cómplice. No sobra por tanto recordar aquí que el acto analítico está determinado por el goce y por la necesidad de preservarse de él.

La histérica es entusiasta del análisis, un análisis que le cuesta, que avanza en medio de inmensas dificultades, del que se queja, pero que no acaba de recomendar y hasta exigir a cuantos la rodean.

Así arranca el análisis, con la exposición detallada de los sufrimientos y de la responsabilidad que el Otro y su perfidia o su ingratitud tienen en ellos. Atendiendo a los signos de interés del analista que él deje escapar para adherir a su demanda, para ofrecerle en abundancia los datos, los sueños o las asociaciones transferenciales que se viven como demandas formuladas a ella. He ahí aquello que los médicos e hipnotizadores de antaño habían llegado a reconocer como un rasgo de carácter y que bautizaron con el nombre de "sugestionabilidad". Ese rasgo dio pie a Freud para escribir un inolvidable capítulo de su psicología de las masas.

Con una desesperación por hacerse amar que la lleva a creer que ama… y de ahí a enamorarse no hay más que un paso. Al acecho de manifestaciones del deseo del Otro que pudieran filtrarse como demandas y lista para satisfacer tales demandas, para sacrificarse incluso hasta la inmolación.

Esa disponibilidad para lo que el Otro pudiera demandar aparece como una "plasticidad" especial que contrasta con el otro polo neurótico que es la "rigidez" obsesiva. Que el Otro diga lo que le falta para dárselo, para darse ella en el lugar de la falta del Otro, es decir, para identificarse, para llegar a ser el deseo del Otro.

Si el Otro quiere ser un escultor que plasme a los seres humanos según formas ideales, encontrará en la histérica la arcilla maleable que le permitirá ser un Pigmalión.

Si el Otro se ha entregado a una causa que lo uniforma, se enamorará ella del uniforme que ha sido investido como objeto del deseo. Batas de médicos, sotanas de sacerdotes, togas magisteriales, bellezas del atuendo y del maquillaje, elocuencias del decir y poderes de la política que actuarán así como objetos imaginarios a los que se prenderá la sujeto en una dimensión casi etológica. Encanto suave de la borradura del yo en la identificación con el ideal del yo del Otro. La salvación en la Causa.

Más frecuente es que el objeto que el Otro reconoce sea también una mujer, la Otra mujer. Aparece allí la pregunta por el atributo que la Otra tiene como secreto de la atracción que sobre él ejerce y la identificación con lo que puede ser el motivo de la atracción entre ellos. El papel de intermediaria y de espía de los secretos del amor le viene de perillas. Obrará como "procuradora", como juez y parte, como "la invitada" (cf. Simone de Beauvoir), como elemento que sostiene las intrigas, identificándose y escuchando las quejas de una y otra parte, como Dora, jugando los papeles que la trama le inspira.

Quiere hacerse cargo del goce extrayéndolo del supuesto yacimiento que es el Otro y para ello no hay mejor camino que confundirse con él, entrar en su marsupio. El goce es una esencia que se le escapa y que sólo podría ser fijado sobre la base de reconocerlo y atraparlo en el Otro, un Otro que debe ser construido, esculpido y defendido a toda costa. El Otro que es el asiento de un goce ilimitado, el Padre ideal, primitivo, muerto desde siempre, del mito freudiano que ella, la histérica, se empeña en sostener más allá de todas las desmentidas.[3]

A ese goce ajeno y fugitivo trata ella de mimarlo haciendo semblante de él ("artificiosidad" decían los clínicos despectivos). En una actuación a la que no concede mayor confianza, insegura de experimentar lo que representa. Entra en la intriga como actriz, figurándose lo que pudiera sentir en el lugar del Otro y los efectos que se producirán en el Otro según las distintas op(era)ciones que en cada momento se le ofrecen para que interprete su papel. De allí que su propia actuación se le presenta como artificial, rebuscada, falsa. Lacan aludirá al costado Sin Fe de la intriga histérica, de este desdoblamiento que la lleva a estar a un tiempo sobre el escenario y entre los espectadores, participando y sustrayéndose en el juego dramático, diciéndose a cada momento que es "de mentiritas" como está en él y que ya sabrán quién es ella en verdad, estando sin estar, sintiendo la impostura del gesto y la impostación de la voz, ofreciendo al Otro un cuerpo anestesiado o muerto que es observado desde afuera por una mirada ansiosa de captar qué hace ese Otro ante su cuerpo dejado en el abandono y la anestesia.

Pero el compromiso es menos fingido que lo que ella cree. Se equivocará al identificar la demanda del Otro, una demanda que ella ha pedido y ha tomado como objeto de su deseo, con el deseo del Otro. Habrá de vivir para colmar al Otro, consagrada a satisfacer lo que supone que es el deseo del Otro a costa del sacrificio de su deseo, el propio, un deseo dudoso que entrega de buena gana y con alivio. Optará de este modo por un camino de abnegación, de sacrificio, de renuncia. Para ello tendrá que ser un complemento imprescindible, un objeto apendicular del Otro. Y de nada se quejará después más amargamente que de haber sido tratada como objeto. En su imaginación se figurara que el Otro la quiere como perversa (inocente) y se representará fantasmáticamente esa perversión para así asegurarse del Otro según la fórmula proclamada por Lacan[4] como característica general de las neurosis y confirmando las observaciones de Freud en sus trabajos acerca de los fantasmas y acerca del ataque histérico de 1908 y 1909.[5-6]

Ofrecerse como objeto que encubre la castración del Otro que aparece así, gracias a este apéndice postizo, en su plenitud sin fallas, en el lugar de dueño y señor del goce, en el sitio inaccesible del *Urvater*. Ésa es la fórmula de la histeria propuesta por Lacan en su seminario sobre la transferencia y luego dejada (¿por qué?) en el olvido:[7]



La operación es interesada. Ser en el fantasma el objeto que asegura el goce del *partenaire* del amor para así negar, no la castración del Otro, como sucede en las perversiones, sino la propia, es algo que la lleva a ocupar un lugar preferencial, a hacerse imprescindible —en el fantasma— al Otro. Este lugar es incierto. ¿Cómo estar convencida de ese lugar de privilegio del que la Otra mujer podría despojarla? ¿Hasta qué punto es digno y aprecia el Otro el sacrificio y el homenaje que recibe? ¿Qué efectos pueden producirse por su separación y su pérdida?

Si el Otro la quiere es menester que dé sus pruebas. Hay que ver hasta qué punto está dispuesto él a llegar y si es capaz de responder a las ofrendas ilimitadas que ha recibido. La laminilla libidinal que la une con ese Otro incierto es un órgano elástico que debe ser constantemente estirado hasta comprobar su límite.[8]

Y el Otro, a la larga, casi fatalmente, revela no merecer los sacrificios, ser incapaz de responder con gratitud, ser traidor, pervertido, sádico, indigno de la confianza depositada. El acto siguiente al de la ofrenda sacrificial bajo el lema de “todo por él” es el del reproche, la acusación, la autoconmiseración, la reclamación violenta, la provocación que habrá de producir las pruebas palpables de la perfidia del Otro. El tercer acto es el del desplazamiento a un nuevo Otro, persona o causa, que parezca exigir el sacrificio pasional para restaurar o alcanzar su plenitud. A la espera siempre de ese Otro absoluto, definitivo, al que ella ofrendaría Todo. Frente a esta figura del Padre Ideal todos los demás (los otros con minúsculas) están en falta, son minusválidos.

Así se entienden las cuatro bellezas de la histérica.

Quejosa, víctima, objeto de humillaciones, traiciones, incomprensiones e ingratitudes, ella es alma bella, depositaria inmerecida de sevicias y desgracias. Se ofrece como objeto a la mirada y a la escucha del Otro. “Mire a lo que me veo reducida”. “Oiga, si es que puede soportarlo, el relato de mis desventuras”. Sade lo prefiguró con un título mordaz: *Justine o los infortunios de la virtud*. El ser del alma bella se confunde con esa queja continuada, ese prolongado lamento, esa sucesión de síntomas y crueldades. El goce corre a lo largo del relato sin que se lo identifique como tal en los pormenores de las traiciones del amado, los errores de los médicos que dejan

el saldo de un cuerpo sufriente, baldado, tachado por cicatrices quirúrgicas, las faltas de reconocimiento por parte de los hijos y amigos, las injusticias de jefes y maestros. Se sufre y se llora al contar en la otra escena. Se cuenta reavivando el sufrimiento de las experiencias desgarradoras en la extensión de la laminilla hasta más allá de lo tolerable. El relato de la inocencia perseguida, del sujeto que es castigado cuando no hace sino seguir la ley del corazón, exige la inversión dialéctica indicada por Lacan en los comienzos de su enseñanza.[9] El fantasma de flagelación, *pegan a un niño,* aislado por Freud, es la escenificación privilegiada del alma bella.

La segunda belleza de la histérica es la *belle indifference.* Bella indiferencia para atravesar sin despeinarse los huracanes y torbellinos de desesperación que se generan en torno de ella. El Otro se confronta con sus propios límites frente a una experiencia, en apariencia impredecible, que lo insta a actuar y luego lo colma de reproches por su actuación. Toda vez que el Otro resuelve hacer algo en favor o en contra de la demanda histérica, demanda de que se responda a su ofrecimiento y entrega, ella se sustrae al homenaje o a la reacción que ha suscitado. No es eso lo que ella quería. Su deseo sigue siendo un deseo insatisfecho. La indiferencia cuando no el franco desdén son respuestas a la movilización del Otro. Insensibilidad que lo es también, o que lo es primero, del cuerpo. El alimento o la cachetada, las caricias y el sexo, los adornos y vestimentas que realzan o que desmerecen la belleza “dan lo mismo”. Son problema para el deseo del Otro, ese deseo que ella despierta o invoca pero del que se desentiende, impertérrita, porque no le concierne. Llegando al extremo de la anorexia nerviosa donde la puesta en juego incluye la propia vida y moviliza a su alrededor, sin que ello le importe, la desesperación de un entorno siempre creciente. Es que la angustia del Otro puede llegar a ser un alimento que nutre y calma un hambre que está más allá del hambre, necesidad insaciable de un nada que eleva la potencia fálica de quien se rehúsa, ella, a la dominancia del significante fálico. Es ella quien-sustrayéndose- muestra la inane vanidad del deseo. Son ellos quienes se lo reprochan.

La tercera belleza corresponde a la “bella durmiente” que sueña con un futuro despertar en un paraíso de felicidad pero que, mientras tanto, espera sin agitarse la llegada de un deseante que la despierte. El deseo no le concierne; ella actúa el rol de la ausencia de deseo. La acción está así siempre suspendida y, cuando finalmente se produzca, será desentendiéndose de las consecuencias, será para ser arrastrada por la turbulencia incomprensible del

Otro. Amar, estudiar, luchar por una causa, tener un hijo, comportarse a favor o en contra de ciertas reglas, trabajar, son cosas ajenas, cosas que ella puede hacer pero sin sentirlas propias, con frialdad, prestándose (sin darse) a satisfacer expectativas extrañas, disociada de las consecuencias. Mientras no las hace está dormida, cuando las hace es sonámbula. En un futuro, alguna vez, el deseo manifestado por el beso del príncipe, el amor, podrá rescatarla de su apatía. Pues de ella no procede ningún deseo; está encantada.

La cuarta belleza de la histérica es la que la opone a su *alter ego*: la bestia. La belleza cuarta le viene del encuentro con un verdugo sanguinario que la hace objeto de las vilezas más abyectas. El ser brutal, tosco, violento, carente de delicadeza, que la relega y la humilla es algo de lo que se queja sin cesar y que parece, sólo parece, la actualización necesaria de un fantasma masoquista. La pareja de la bella y la bestia aparece con llamativa frecuencia en los gabinetes analíticos. La historia del alma bella, de la bella indiferencia y de la bella durmiente parece requerir en algún momento la aparición de este personaje complementario que es el responsable de los infortunios de la virtud y que da sustancia y espesor a las quejas, esas quejas que se repiten monótonamente ante la serie de los familiares, de los sacerdotes, de los confidentes y de los terapeutas, y que, todos lo sospechan, son la fuente de un goce recóndito, un goce que procede no del masoquismo sino del fantasma que acompaña al sufrimiento y es el de relatar ese sufrimiento ante un oído comprensivo que se identifica con ella en el reclamo y la com-pasión (*Mitleid*).

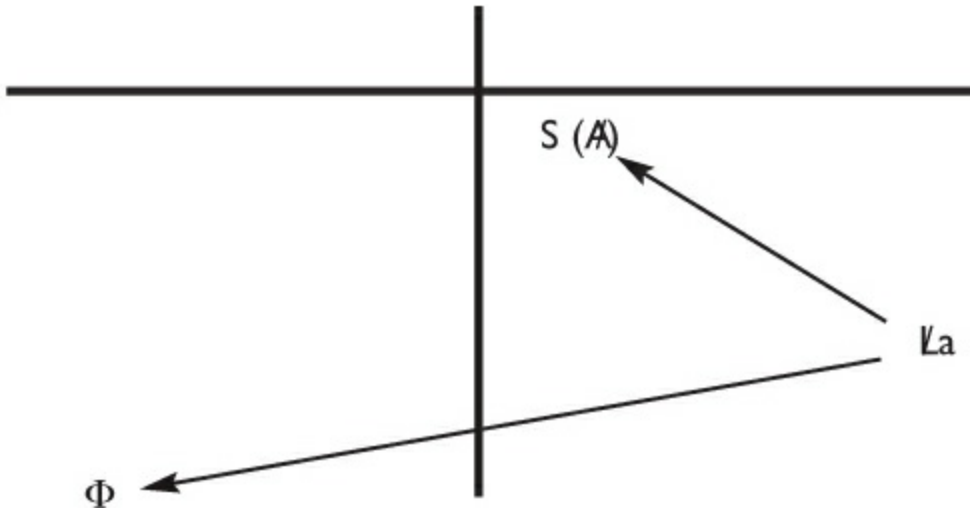
En sus corrillos los psiquiatras toman venganza y se repiten lo que sus libros no dicen, que en la especialidad hay dos víctimas por antonomasia, que son la mujer del alcohólico y el marido de la histérica. A veces ambos hacen pareja y el resultado garantiza el goce de ambos. Para el psicoanalista toda víctima es un sospechoso de complicidad cuando no el autor intelectual del crimen. (Sí; de comicidad involuntaria están impregnados los libros de jurisprudencia.) Incluso un analista perspicaz como Lucien Israël llegó a escribir un artículo que se llamaba así, “la víctima de la histérica”.[10]

2. EN FUNCIÓN DEL GOCE

Bien; ha llegado el momento de abandonar los retratos hablados para entrar en la consideración estructural y apreciar lo que se gana al introducir el

concepto de “goce” en la clínica del pitiatismo, antiguo nombre de esta venerable neurosis de la que ya ni los psiquiatras quieren saber.

La histérica, ostentando su insatisfacción, aboga por un goce supremo, sublime. La solución que se ofrece al hablente es la de la normalización sexual, pasando por la castración, que gira en torno de un significante del goce como imposible: el falo. La histérica lo recusa (ésta es una de las razones y no la menor para hablar siempre de “la histérica” independientemente del sexo de sus credenciales). El falo, camino ofrecido al goce de todos y cada uno, es tomado por ella no como significante sino como objeto que se revela insuficiente, incapaz de cumplir con sus promesas. La histérica lleva al extremo la posición estructural femenina que no se satisface con él. Impugnando el vector que va desde L\a mujer (que no existe) hacia el falo, subraya la importancia del otro vector, el que, dentro del campo femenino mismo, se dirige al enigma de lo que es y lo que quiere una mujer:



No-toda es la fórmula lacaniana, la mujer no-toda en la significación fálica, partida entre el hombre y la Otra mujer, dirigiendo alternativamente su pregunta y encontrando siempre respuestas a medias sobre ese goce que experimenta pero que no sabe en qué consiste. En la histérica esta alternancia es extrema. El apasionamiento de su entrega no conoce medias tintas. Su no-toda es desmentido; la consagración absoluta a la figura del Padre Ideal redivivo la lleva a un toda-en. Pero toda-en no puede conducir sino a la decepción, al naufragio anunciado del falo y sus arrogancias. Se pasa así del *toda-en* al *toda-no* en la relación con el falo y a la impugnación de las virilidades imaginarias. Es el momento de la identificación con lo que falta a

la imagen, el momento en que ella, decía Lacan, “hace el hombre”. Del toda-en al toda-no como resultado de un cuestionamiento que, en los dos casos, está centrado en torno del falo y a su función. La decepción anima este pasaje a una pregunta por su deseo que la lleva, en un momento de su dialéctica, a colocarse “toda-en” la pregunta dirigida a la Otra mujer sobre el goce femenino: es la situación de Dora en su viraje hacia la Sra. K. que mal podría tomarse como “homosexualidad” o como “perversión” aun cuando el anexo de Freud agregado en 1923 pudiese abonar la confusión. Es histeria y nada más que histeria lo que hay en la posición de la joven ante la pareja de los K.

Esta impugnación del falo con, al mismo tiempo, la mimesis del hombre pudo hacer que un libro prescindible llevase el justo título de *El feminismo espontáneo de la histérica.* La pregunta histérica es consustancial a la pregunta por la feminidad. La respuesta lacaniana, “no-toda”, es poco convincente para la histérica que se juega al “toda o nada”, oscilante, siempre provisional y anhelante de una definitividad que selle para siempre el estatuto de “la mujer”. De ahí también que la fórmula del discurso histérico incluya esta búsqueda reiterativa de un amo que pueda responder sin ambigüedad a la pregunta por el ser de la mujer:



de un amo que dé respuestas, que ofrezca un saber (curas, médicos, maestros, psicoanalistas), un saber que, por supuesto, siempre fallará para decir la verdad y que estará en relación de disyunción (@ // S_2) con el objeto que es causa de su deseo, con el *plus* de goce, con la verdad que motoriza su discurso. Un amo que, a poco que se estrechen los nudos de la relación, a poco que se lo crea, acabará en bestia.

La histérica va por el mundo así, insegura de su identidad, tratando de definir quién es, cuál es su nombre propio (ese nombre propio que “le importuna”)[11], mimando diferentes identidades que se confunden con roles (sociales, teatrales), a la pesca de lo que es deseo en el Otro para identificarse con el objeto de ese deseo y alcanzar así una identidad fantasmática (tercer tipo, identificación histérica, descrita por Freud en el capítulo 7 de *Psicología de las masas y análisis del yo*).[12] Repitiendo permanentemente la pregunta dirigida en primera instancia a la madre: ¿qué es ser una mujer y cómo goza

ella? y que, ante la decepción de la respuesta (castración femenina), se desplaza al padre: "¿qué me falta?" y que lleva a la hija a identificarse con ese falo que es para el padre una mujer más allá de la mujer (castración masculina).

En la pareja de la bella y la bestia, dije antes, el goce está garantizado para ambos. Con una pareja cuyo deseo es, en esencia, un deseo insatisfecho, se produce para ciertos neuróticos una excitante situación de desafío, un aguijón permanente para gozar con el síntoma, síntoma privilegiado "de todo hombre",[13] que es esa mujer. Ser el príncipe del beso despertador es un fantasma masculino complementario del de la bella durmiente, así como lo es también el de ser quien pretende poseer los secretos del goce femenino superando en ello al resto de los hombres (*partenaires* inconscientes del acto [homo]sexual). Por otra parte, si ella es portaestandarte de un goce dudoso que estaría más allá del falo, él puede satisfacerse con la convicción que la vida de pareja parece aportarle de que no hay otro goce más que el suyo, el fálico. Y si ella rehúsa la coartada y el cortocircuito del placer prolongando y postergando las ocasiones de satisfacción, él encuentra que esta inaccesibilidad sostiene su erección y puede montar cada (des)encuentro sexual sobre un escenario de violación y estupro.

Pues la ausencia y la indiferencia ante el deseo elevan al goce a la condición de un absoluto inalcanzable con lo cual se consuma la hazaña de gozar al cuadrado por el hecho (en el lecho) de gozar de no gozar. Y es que el deseo no falta sino que, en ella, está insatisfecho pues ella no se engaña, pide el falo y sabe —bien, muy bien— que el pene no es sino un simulacro descartable, incapaz de asegurar el goce. Su *partenaire* es, más allá del varón, el Padre primitivo, dueño de un goce irrestricto, no sometido a la castración, excepción inalcanzable que inscribe la regla de la falibilidad de todos los otros. El deseo queda insatisfecho porque ella no es incauta, comprueba una y otra vez la castración del Otro y recibe de esa castración su propio valor fálico; por no tenerlo llega a serlo, es *non-dupe* pues sabe que el pene no es sino la metonimia del falo. (No quiere hablar con el payaso sino con el dueño del circo.) Claro, los *non-dupes errent;* ésa es la esencia de la neurosis. Muchas veces viene a curarse de su incapacidad para dejarse engañar, de la astucia con que hace de su deseo un deseo insatisfecho, de su perdurable ingenio para crear insatisfacción.

Lo que pide es saber pero, más allá, sostiene la insatisfacción de su deseo; mal podría entonces complacerse con los significantes que le entrega el amo,

el hombre de Dios o de la ciencia. Su pregunta apunta, por encima de la demanda, al deseo. Como en el niño ("infantilismo" tan denunciado), las respuestas a sus "¿por qué?" no calman la curiosidad sino que la exacerban. Que el Otro se disponga a saciar su apetito de respuestas y encontrará pronto en ella, como respuesta, una verdadera "anorexia mental", un escupir y vomitar los significantes que ha demandado. Bulimia y anorexia. La pregunta se desmultiplica, toda ella es un enigma, el saber es puesto en quiebra por su mera presencia. Y es que no hay significante de La mujer. Ésa es la respuesta de Lacan a La pregunta.

Se dirige al Otro con una demanda (D) insaciable. El Otro, como ante los ¿por qué? del niño, acaba por mostrar su falla, que el saber le falta. La respuesta que obtiene la demanda es la falta en ser del Otro como efecto infaltable [S (Ⱥ)]. La demanda ha revelado al deseo (*d*) y su trasfondo inagotable.

A (Otro) – D (demanda [de saber]) = S (Ⱥ), [*d* (deseo)]

La discordancia entre D y *d* revela la falta en el Otro: el gran A es Ⱥ. La demanda hecha al Otro revela inevitablemente una falla que no está en ella sino en él. Así, el lugar de la incógnita se ha desplazado. Ahora es ella misma el enigma para ese Otro que no comprende y que es insuficiente. Aunque, y tanto más cuanto que, seducido por la suposición del saber absoluto, se esfuerce por dotarla de la respuesta. Y es que el goce procede precisamente de la revelación de la insuficiencia del amo, de su impotencia y de su castración. Ella lo pone a trabajar pero las palabras que él dice no hacen sino exhibir su falencia (carencia de falo). Recibe con escepticismo el saber que se le ofrece: "Sí; está bien, pero… no es suficiente, algo, no sé bien qué, falta". El clínico se asombra al ver que toda palabra suya es corregida por ella aun cuando sea simplemente la cita textual de lo que ella dijo. Y es que ninguna palabra podría decir el ser de ella y siempre se aferrará a su diferencia, esa diferencia que no quiere ni puede ceder ya que (pre)siente que ser dicha por el Otro es reconocer su castración, esa castración a la que se aferra, porque supone que es lo que el Otro quiere y que el Otro gozaría con ella. El analista debe partir entonces, para intervenir, de su necesaria imperfección, de la renuncia a todo lo que sea saber, del rechazo a tomar el lugar del S_1 que engañosamente le es atribuido, de la puesta en acto de su ignorancia. También en este sentido cabe afirmar que es la histérica la que ha inventado

al psicoanalista con su pasión dominante que es la ignorancia.

En el discurso de la histérica las palabras y el saber pueden ser aprendidos pero ellos no la tocan en su cuerpo cortado y recortado por el síntoma, por el ataque de nervios, por las operaciones del cirujano, por el maquillaje y la persecución inacabable de la belleza y la juventud inmarcesible, por la búsqueda en el espejo y en la otra mujer del secreto de su deseo insatisfecho.

El goce del síntoma no se disuelve en el goce fálico que pasa por la articulación discursiva. O, mejor dicho, es goce fálico que no ha atravesado el diafragma de la palabra, que está retenido, reprimido. Por eso Freud se inclinaba por la hipótesis de la doble inscripción con la disociación entre dos *Vorstellungen* diferentes, la *representación de cosa* y la *representación de palabra* disociadas entre sí, consciente e inconsciente coexistiendo sin tocarse. Y Lacan zanja la cuestión diciendo que el saber y la verdad no muerden del mismo lado de la banda de Moebius.[14] La interpretación sabihonda no levanta la represión por intachable que parezca ser en las perspectivas de la lógica y de la técnica. Frente a los discursos del amo y la universidad, es ella quien tiene razón. Por eso hubo que inventar el dispositivo psicoanalítico que es la respuesta de Freud al enigma de la histeria.

Lo esencial de la verdad se sustrae, necesariamente, al saber de la interpretación, así como lo sustancial, la sensibilidad del cuerpo, se sustrae al goce fálico. Queda intocada. Esa sustracción debe actuar como acicate del deseo del Otro y, por lo tanto, en el lugar de lo que falta, se ve investida de valor fálico, de significación, de estatura imaginaria.

Creando la falta en ser (deseo) en el Otro se puede fabricar ella un deseo postizo, un simulacro de deseo. Pues es esa falta en el Otro lo que obra como molde y como modelo para su identificación: ella será eso que falta. De este modo alcanzará una identidad y podrá aspirar a ser imprescindible, a inscribirse de tal manera en la historia, por procuración, a través del Otro y de la ofrenda de cuanto él pueda demandarle. Ha operado así el engaño fundamental que se hace a sí misma al confundir la demanda (del Otro) con el deseo (propio). Ser, en el fantasma, objeto del deseo pasará a ocupar el lugar de ser sujeto. Ha sido necesario crear la laguna, la falta en ser en el Otro (¡como si no existiese de por sí!) para ofrecerse en el lugar de lo que puede llenarla. De ahí la constitución de la pareja de la bella y la bestia. De ahí su formidable predisposición para instalarse en el dispositivo analítico.

Reaccionando con emotividad y agitándose ante el desinterés del Otro,

reclamándole su frialdad, y, por el contrario, ante la pasión que pudiera despertar, respondiendo con la indiferencia y el desapego. Sin correspondencia, a contramano. Cultivando la falta, pidiendo ser vista, reconocida, oída, admirada, hipnotizada, ordenada por un Otro que no alcanza a poseerla en plenitud porque siempre queda ese resto que se sustrae, puesto que "eso" que constituye la respuesta no es precisamente lo que ella esperaba. Pues ningún padre es El Padre, ese al que dirige su demanda.

El análisis le conviene, le corresponde y es fuente de un goce que es resistencia al deseo y que deberá ser cebado y luego contrariado por la operación del analista. Gracias a ese goce el análisis puede arrancar y también puede estancarse en los pantanos de la neurosis de transferencia. Su pasión requiere un testigo que sea sujeto de (la) (com)pasión para quien ella está dispuesta a vivir sufriendo y ofreciendo óbolos sacrificiales. Quejándose de ser tomada como objeto, es como objeto que viene a ofrecerse a las maniobras del Otro. Formula su pretensión de especularidad, de intercambio recíproco de los *i* (@), ofreciendo *i* por @, gato por liebre, en un engaño del que es la primera víctima. Su idea, su fantasma, es el de un recubrimiento recíproco y absoluto de los dos deseos. Por ello puede funcionar como sacerdotisa del amor. Su religión es la relación sexual, esa que no existe. Para hacerla existir queda lo que la suple, el amor, lo que permitiría tapar la triple falla en lo imaginario, en lo simbólico y en lo real.

@ es lo que le falta al Otro en su tachadura (Ⱥ) para llegar a ser A. Ella se ofrece en el lugar de tal objeto @, restaurador de la integridad, con la esperanza de que su propia escisión subjetiva, su propia castración sea superada en esta relación de absolutos. Si el otro, gracias a ella, consigue pasar de Ⱥ a A, ella, de rebote y por identificación, podrá pasar de $ a S en la integridad de un amor invicto. Se ofrece como objeto *plus*-de-goce, se presenta como el estuche que contiene ese *agalma*, garantía de goce que falta al Otro, causando su deseo. Pero el secreto del *agalma* consiste en estar oculto, encerrado, inaccesible. Para que el deseo se sostenga es necesario que su objeto se sustraiga y de ese modo quede ensalzado el goce del que este objeto "quisiera" ser la condición absoluta. Del deseo del Otro ella es —negándose— la causa objetal y objetivada. Para poder serlo tiene que sustraerse e ignorar toda posibilidad de *Befriedigung*, sembrar la insatisfacción.

La relación con el saber, la que se muestra en el discurso de la universidad, le ofrece una oportunidad privilegiada. Colocándose como @, en

el lugar de la ignorancia ofrecida al discurso del saber (S_2), ella se produce como sujeto ($) que, en su debido momento, buscará al amo. El discurso de la histérica es el revés, especular, del discurso de la universidad.



discurso de la histérica discurso de la universidad

Se dirige al Padre primitivo, presunto dueño del goce y del saber sobre el goce, Otro que no conoce la castración, al que erige en un lugar de excepción insostenible. Tropieza luego, cuando no es ella misma la que la provoca, con esa falla de la que reniega y se identifica a la falta que está ahora a la vista como siendo la medida de su colmadura. “Lo que me falta es faltarle” pudo decir alguien, expresando así su deseo por el lugar que corresponda a su deseo renunciado e insatisfecho. De ahí la difícil posición del analista que no puede refugiarse en la impostura de la impasibilidad y de la falta de deseo pero que tampoco puede permitirse indicarle un lugar de carencia para que ella anide en él. Es el momento de recurrir a esas vacilaciones calculadas de la neutralidad y esas muestras de la necesaria imperfección recomendadas por Lacan, eludiendo el escollo de indicar un sitio de identificación que pueda después dar pie a la coartada del: “No es por mí sino por usted que lo hago”.

En el seminario, en 1975,[15] Lacan distinguió los tres tipos freudianos de la identificación como ligados a cada uno de los anillos de la cadena borromea y refirió la identificación histérica, la tercera de la nómina de Freud, a la identificación con lo imaginario del Otro real. Se trata de un Otro real que ha sido elevado a la categoría del Uno absoluto, del Padre originario, para luego sustraerse de él y elevarse ella alcanzando el rango de objeto causa de su deseo.

Por todo esto el deseo de la histérica es un deseo sin objeto y esencialmente insatisfecho: su objeto es la falta en el Otro y esto es lo que insaciablemente pide, consuma y consume. Pero de tal falta en el Otro no puede tener sino manifestaciones dudosas, palabras que son tan inciertas como la poca seguridad que puede conceder a su propia sinceridad. El costado Sin Fe de su palabra se proyecta sobre la palabra del Otro. La duda exige pruebas de coherencia y consistencia, pruebas que no hacen sino alimentar la desconfianza. Se alimenta con la inconsistencia del Otro. De

nobodaddy (C. Millot, *op. cit.*).

Tomar el lugar del objeto @ para desmentir la falla en el A y volver al Otro inmortal de los primeros tiempos es algo que la hermana pero que también la distingue del perverso que ella imagina ser. Vale la pena comparar y diferenciar. El perverso toma el lugar del objeto @ en su relación con un sujeto, su *partenaire* en la perversión, en el que se propone hacer aparecer la falla subjetiva ($), el dolor, la curiosidad por ver, la sumisión a un contrato que él dicta y edicta, el despedazamiento frente a su mirada de *voyeur*, la adopción de un credo transgresivo que él inocula en el acto de su penetración proselitista, etc. En la práctica de estas operaciones perversas él no actúa por cuenta propia sino por cuenta de un tercero, el Otro, la Madre, cuya incompletud es desmentida por este hijo-falo que ha tomado un valor de fetiche o que ha tomado al fetiche como objeto de goce que niega la castración, la castración del Otro. En cambio los histéricos encubren su castración, la que recibieron de inicio, ofreciéndose a su pareja para cumplir el deseo que ellos mismos provocan. El perverso solicita la conversión del otro; la histeria es "de conversión", hace y se presta a la conversión que ofrece a su *partenaire*. Lacan expresaba esta divergencia de los caminos diciendo: "Para volver al fantasma, digamos que el perverso se imagina ser el Otro para asegurar su goce, y que esto es lo que revela el neurótico imaginando ser un perverso: él para asegurarse del Otro".[16] Y de ahí la diferencia esencial que se destaca cuando se acercan las clínicas de la histeria y de la perversión. Mientras que ella, la histérica, abomina del goce, él, el perverso, se consagra a cultivarlo; la una lo reprime y lo destierra, el otro lo cosecha… que no hacen tan mala pareja la bella y la bestia. O peor.

El perverso reniega de la "falla" de la madre —ella no puede sino ser fálica— y adora en el objeto elevado a la dignidad del fetiche al instrumento mágico con el que juega a desmentirla cuando no se transforma él mismo en tal fetiche. La histérica no alimenta esa esperanza. Su madre, como la madre de Dora, es ese ser carente y despreciado que constituye el polo negativo de sus identificaciones, el lugar de un desprecio insalvable. "Si ser mujer es ser como ella entonces yo no quiero ser mujer" es su divisa y se consagra a establecer una diferencia (*vive la différence!*) que toma las formas del "fantasma bisexual" (Freud) y de negación de la feminidad. El padre se hace digno de conmiseración por estar unido a una mujer tan insuficiente y ella está dispuesta a identificarse con lo que falta al padre, con la Otra mujer que pudiera enseñarle lo que es una "verdadera" mujer, con las señoras K. Así es

como la hija deviene lo que colma la falta en A, toma el lugar de φ y no de menos, minúscula, se reviste de un valor y de una significación fálicas. Su vida está sometida a los significantes del deseo del padre, es decir, de su castración. Vive entonces para obedecer o para repeler esta demanda, oscilando en sus identificaciones. Tanto en lo positivo como en lo opositivo, son esos significantes los que la guían por el mundo sin que ella quiera saber de tal dependencia asimiladora. Afirmando, por el contrario, su singularidad, pretendiendo ser reconocida como "ella" y describiéndose aquí en México como alguien "muy especial" y derritiéndose ante cualquiera que le diga que es "muy sensible".

Para esquematizar: el perverso tiene a la Madre y la histérica tiene al Padre como objeto de culto. La diferencia nodal reside en la actitud ante la castración, la que de verdad importa, la castración del Otro. Si el perverso la desmiente, la histérica abomina de ella y la reprime. De ahí el parentesco, de ahí la oposición, de ahí la frecuente complementariedad. El perverso "hace La mujer", diría, para cotejar su posición con la de la histérica que, Lacan *dixit*, "hace el hombre".[17]

3. HISTERIA Y SABER

Particular, muy particular, es la relación de la histérica con el saber. Bien se sabe que ella sufre por no saber, por reminiscencias, por represiones, por falta de continuidad en su discurso, por "lagunas mnémicas", por el atrapamiento de su goce en síntomas que hablan sin decir; sufre por el saber que insiste en ser inconsciente. Su saber no sabido es fantasmatizado por ella en el Otro, el sujeto supuesto saber del que está presta a enamorarse precisamente por eso. Su falta se colma en lo imaginario como discurso sin cesuras. El falo, que separa del goce, encuentra su equivalente en el saber. ¡Ah, si supiese! Sabiendo, el goce, amarrado al síntoma podría alcanzarse como articulación discursiva. Pero ese saber que a ella le falta es un atributo del Otro. Y él, exigido, instigado, no da sino restos insatisfactorios que, ya se dijo, alimentan las preguntas. ¿Mala fe, desprecio? Sucede que él se niega a compartir el saber que no puede no tener y, basándose en ello, ejerce y sostiene su dominio sobre ella o lo usa de un modo agresivo y humillante, bestial. En el fantasma, el Otro del saber deviene sádico; convendría llamar "sabismo"[18] a esta relación de complicidad que con frecuencia se establece entre la bella y

la bestia que la flagela con su látigo de palabras. No pocas veces este fantasma del saber como potencia fálica incita a la histérica a buscar apoderarse del saber, a despertar de su sueño y de sus ensueños, a avivar en sí la dormida curiosidad, a tratar de recuperar el cuerpo perdido por medio del saber de la fisiología, de la psicología, del psicoanálisis o de la literatura, como modo de suplir la falta ineluctable del Otro, la respuesta que infaltablemente falta al enigma que se escribe con S (Ⱥ).

Se sostiene de este modo la insatisfacción provocada por el falo, por sus promesas incumplidas (*versagt*). Como el Otro no puede dar el saber al que ella aspira, saber siempre insuficiente, perpetúa la interrogación dirigida a la Otra mujer, la que detentaría el secreto de lo que una mujer es y quiere. En cierto modo opera un pasaje al otro lado de las fórmulas de la sexuación invirtiendo el sentido del vector: detentar el saber como falo y desde allí tratar de responder a la pregunta por el ser de ⱠⱭa mujer: Φ ← ⱠⱭa. El fantasma de flagelación revela ahora su conocida reversibilidad. El sujeto que era pasivo y gozaba interrogando al Otro pasa a ser activo y a ejercer el *sabismo* sobre el *partenaire*, sobre los alumnos, sobre los enfermos, sobre los que están penando por no tener ese saber. No es raro que este fantasma del uso sádico del conocimiento acabe por determinar inhibiciones intelectuales y profesionales que son el motivo, a su vez, de nuevas demandas al saber, esta vez, el psicoanalítico. Y allí los fantasmas del sabismo tenderán a actualizarse en la transferencia y como transferencia.

Dirigirse al Otro hasta que aparezca la falla en él y luego ofrecerse como tapón de dicha falla. Desesperarlo, marcar su insuficiencia, proponerlo como sujeto de análisis aun cuando no haya demanda en él, incurrir en el riesgo de que se cure de ese síntoma que es una mujer, tensar la laminilla libidinal probando sus límites, hablar incesantemente "sobre la relación" haciendo de sus lamentos acusaciones (*Klagen sind Anklagen*),[19] vivir siempre al borde de la ruptura y la separación, de las lágrimas y de la ofrenda agresiva, de la entrega que se inscribe en el libro cuidadosamente llevado de la deuda del Otro, con una memoria despiadada de las fallas, deslealtades e inconsistencias de ese Otro. Porque el sacrificio de la histérica es una cara de su amor, siendo la otra cara la acusación por la falta de reciprocidad de aquel que no ha sabido corresponder a tanta entrega. La teatralidad es representación que apunta a un tercero, el futuro espectador y el futuro oyente del drama de la ingratitud, un tercero que puede ser permutado por el libro de contabilidad donde se anotan siempre los daños sufridos y que está presto

tanto para ser recordado minuciosamente como para ser incrementado. Lacan, en su artículo sobre la agresividad, habló de "los contragolpes agresivos de la caridad"[20] y ellos constituyen un aspecto esencial de la intriga histérica: dando y dando tanto y más que lo que se le pide, consigue ella un deudor, alguien que supuestamente le está obligado, un ser inseparable porque está ahí atado por lo que recibió. Es el aspecto interesado de su "masoheroísmo" (Colette Soler) y de su "función civilizadora" (Catherine Millot) cumplida por medio de la entrega al Padre alternativamente idealizado y perverso.

La relación especular y el fantasma de la simetría dominan el campo. Lo que da es lo que pide. La proyección es constante: "Yo en su lugar hubiera…", "si yo le hiciera lo que él me hace…", "no me explico como pudo haberme…". Y todo esto vivido y actuado para un tercero —libro, personaje o psicoanalista—, el testigo de su pasión, el que habrá de compadecerse, culpar al otro, absolverla en una estructura narrativa judiciaria donde ella es alternativamente víctima, jurado, juez y verdugo que sanciona y aplica el merecido castigo.

Su yo deviene la medida de todas las cosas. Es inconcebible que el otro tenga gustos diferentes, se interese por otras cosas, quiera a los de su familia en lugar de los de la familia de ella, no comparta su espiritualidad y su amor a lo bello. Necesita, exige y contabiliza las pruebas de devoción, de que al Otro ella le importa. Los celos narcisistas que sufre por la rival, por el trabajo, por la repartición del tiempo del Otro, la consumen pero se transforman, a su vez, en una nueva manera de hacerse presente y de reclamar por la deuda siempre creciente del Otro. Su exigencia de ser el objeto omnivalente del goce del Otro, de ser la condición de su goce, de que sólo con ella se goce. Su valor de goce debe equipararse al goce que falta al Otro: es prisionera del goce del Otro que pretende saturar y encapsular a la vez que juega siempre a sustraerse a ese goce ajeno para confirmar su valor. Pues es por la falta de él, de Él, que ella alcanza valor fálico, valor de goce. Pero de ello nada le consta si no es por la insatisfacción que puede aportar y que aporta al deseo.

La relación con el goce del Otro la define en ese difícil papel de ofrecerse para la satisfacción a la vez que se sustrae para que el deseo insatisfecho la sostenga en el lugar fálico-narcisístico de la plenitud que imaginariamente podría aportar al Otro y que la lleva a evaluar constantemente su peso en la báscula del Otro. Pero así queda en dependencia de las alzas y bajas en su cotización, expuesta a impredecibles vaivenes que son causa y razón de frecuentes hundimientos narcisísticos de esos que los psiquiatras de hoy

califican como “depresiones” y alimentan con medicamentos.

Basta con que el Otro se repliegue, se “harte” (en los dos sentidos) de ella, le signifique de algún modo que “ya no la necesita”, la derroque de su fantasma de ser indispensable, coloque a otra o a un equivalente cualquiera en su lugar para que ella quede privada de la razón que había construido para su existencia, sin fondos ni fundamentos, desfondada. Es entonces cuando sobreviene su identificación al objeto @ como desecho y el goce se manifiesta entonces como reproches y autocompasión masoquista, con un recuento inacabable de las ingratitudes de las que es víctima. De esto ella necesita hablar, encontrar un alma gemela que sea sostén de su “necesidad de comunicación” a partir de esa “nada” que siente ser y que entrega con generosidad, dispuesta siempre a volver a ser el “todo” del Otro.

Con la insatisfacción como meta prometida al deseo y el rencor consiguiente, con la impugnación merecida de la infalibilidad fálica, impone un estándar inalcanzable que excava un abismo entre el deseo y el goce. Esa diferencia es llenada por el síntoma. El deseo insatisfecho se hace goce de la conversión y a él se apega amándolo más que a ella misma como los delirantes hacen con su delirio, aferrándose a la queja y mostrando su ser a través del sufrimiento. El síntoma está hecho de goce desconocido y anuda en él las cinco resistencias descritas por Freud en 1926:[21] la compulsión del Ello, el castigo del Superyó y las ventajas narcisísticas que derivan de la transferencia, la represión y la supeditación del Otro a los avatares de la propia enfermedad. Esta queja, avalada por los estigmas que son las marcas en el cuerpo, es una acusación por el fracaso del Otro para integrarse en una relación sin fallas que excuse al sujeto de los deberes para con un deseo que le sería propio. Apelando, apostando siempre a la existencia de la relación sexual… que no existe.

Cabría entonces que alguien —y no necesariamente un ingenuo— se pregunte con respecto a ella como con respecto a cualquier otro neurótico en quien el síntoma es goce: “¿Y para qué se analiza?”, puesto que no quiere ceder su diferencia, eso que la hace tan “especial”, puesto que su deseo consiste en sostenerse como demandante y acreedora, siempre insatisfecha. Si, en última instancia, carece de fe en el análisis mismo ya que está sostenido sobre la palabra de la que ella misma duda y puesto que nunca podrá asegurarse del lugar que ella ocupa en el Otro, el analista mismo en la ocasión. Esta pregunta no puede recibir una respuesta general sino que se sostiene como trasfondo de toda relación analítica en el vaivén entre el goce

del síntoma, el goce en la situación analítica y la anhelada posibilidad de su canalización a través del flexible diafragma de la palabra.

No hay respuesta que valga para toda histérica pero conviene recalcar que ella muestra de manera paradigmática la situación propia de todo hablente; no sólo hay disociación sino también franca oposición entre placer y goce. Y ésta es una diferencia fundamental, una más, notada por Carmen Gallano,[22] entre histeria y perversión. Para el perverso el goce es buscado y muy difícil, si no imposible, de distinguir del placer. Podría decirse que consuma la hazaña de vivir el placer como goce. Mientras que para la histérica el goce es displacentero, doloroso, vergonzoso, asqueroso. Si el goce del perverso es monótono en su escenificación (pocos libros son más aburridos que *Las 120 jornadas de Sodoma* una vez que se ha captado el plan organizador matemático que lo rige), el goce de la histérica asombra por su polimorfismo, su carácter proteiforme, su imposibilidad de fijarse. Claro que no cabe exagerar: también acá actúan solapadamente la compulsión de repetición y la fijeza en la conjugación del fantasma. Los infortunios de la virtud no son más divertidos que la prosperidad del vicio.

Mientras el perverso se afirma como voluntad de goce, y ése es el nombre que tiene el deseo en él, la histérica consigue gozar con su rechazo y su indiferencia frente a los goces terrenales en nombre de un goce absoluto y por tanto imposible, más allá y en contra del goce fálico, aportando al deseo la insatisfacción. El síntoma y el asco, el dolor y el pudor, colonizan para ella las comarcas del goce perdido. Creyendo decir no al goce del Otro lo sostiene precisamente como goce apartándolo de las vías facilitadoras del principio del placer, de las facilidades complacientes. Es el valor ético del apostolado de la dificultad que ella ejerce.

Su cuerpo se entrega como un conjunto de partes dispersas y carentes de unidad para que sean la palabra y el deseo del Otro las argamasas que hagan de "eso" un conjunto. En palabras de Carmen Gallano (*op. cit.*), ella rehúsa las consecuencias del significante en lo real y vive como sujeto en función de la separación (*la coupure*) entre el goce y el cuerpo. El cuerpo es ofrecido como en un anfiteatro de anatomía, es el cuerpo de la lección de Rembrandt sobre el cual disertan los sabios, es el cuerpo anestesiado sobre la mesa del quirófano, insensible al sexo que es repudiado o vivido en la indiferencia, es el cuerpo ofrecido al bisturí que corta segmentos o nervios imaginarios de la sensibilidad, lo que podría representar —tal parece— una ganancia en la espiritualidad. Carne de cirujano, presta al suicidio focal y al

descuartizamiento.

Desconfía y rechaza el goce del Otro, ese goce que ella produce por medio de la insatisfacción con que nutre al deseo. Así, se aliena del goce, lo recluye en el síntoma, y parece decir: "Yo no gozo para que el Otro, el Otro de la identificación, no goce de mí". "Pues se figura que el Otro demanda su castración".[23] Es esa medida que se presenta como "castrante"; representa la imagen viviente de la castración, con su cuerpo de lagartija, de partes modulares que se cortan y se reconstituyen. Pues, sustrayéndose, demuestra la validez universal de la castración, consagrándose al Padre primitivo, al de la fórmula

$$\exists X \,.\, \overline{\Phi X}$$

a diferencia del perverso que es quien niega el no-toda de la mujer y afirma la validez absoluta de

$$\forall X \,.\, \Phi X,$$

eso que Freud designó como premisa de la universalidad del pene.

De allí procede otro rasgo clínico, difícil también de distinguir de las descalificaciones peyorativas, el de la inconstancia, el carácter caprichoso e impredecible, la frecuencia de los berrinches histéricos. Eso que motiva la queja del Otro, que se presenta como "víctima de la histérica" y pretende ignorar el goce que, también él, deriva del tenso estirarse de la laminilla, allí donde se llega al extremo de la palabra y aparece el goce en el límite de lo articulable, en la injuria, en la paliza y en el desvanecimiento. Pues el goce de la histérica —y el de su *partenaire*, por supuesto— radica en la sustracción que ella practica sobre el deseo proclamándolo como un más allá de las satisfacciones y de las reducciones de tensión.

Catherine Millot[24] puede definir a la histérica como la guardiana del misterio de lo que se hace inalcanzable por las vías del goce fálico. Pero esta insatisfacción con el goce fálico, como bien apunta Serge André,[25] no es patrimonio de las mujeres. Es una limitación de todo hablente, un efecto de que no haya significante de La mujer y de que no exista la relación sexual. En este sentido es que cabe preguntarse si, siendo el deseo el deseo del Otro, no es la histérica una manifestación, un efecto y una producción del deseo masculino, eso que nunca se dijo mejor ni con menos que veintiocho sílabas: "Hombres necios que acusáis / a la mujer sin razón / sin ver que sois la

ocasión / de lo mismo que culpáis" y que se completa con otros cuatro heptasílabos: "Pues ¿para qué os espantáis / de la culpa que tenéis? / Queredlas cual las hacéis / o hacedlas cual las buscáis".

Es preciso decir que en todo este capítulo que llega a su fin se ha hecho referencia a la histérica como si se ignorase que uno de los primeros hallazgos de Freud en la nueva clínica de las neurosis fue el de casos de histeria masculina y como si no se conociese el trabajo que Lucien Israël[26] escribiera sobre el tema. La razón, no por conocida, debe dejar de repetirse: no se trata de una diferenciación en función de la sexualidad biológica sino de una elección inconsciente entre los dos campos, del hombre y de la mujer, delimitados por las fórmulas de la sexuación. En este sentido, los casos no poco frecuentes de histeria masculina son también casos de histéricas, ya que lo decisivo es la posición subjetiva ante el significante fálico:

$$\frac{@}{-\varphi} \lozenge A$$

Si la negativa al goce fálico en función de un goce que va más allá es lo característico de la histérica, es obvio que nadie encarna mejor esa impugnación que el hombre que sufre de trastornos e inhibiciones en su genitalidad: eyaculación precoz y diferentes tipos de impotencia. Casos en los que se invierte el sentido del deseo, en donde se opta por la pasividad, por el darse a desear, y se ponen en acción defensas frente al goce del Otro, del Otro sexo. También él se figura que ella querría su castración y se protege de ella con un síntoma que es el de no dar su falta, aferrándose a lo que teme y sosteniéndose como un "buen chico" que no enfrenta a la ley de prohibición del incesto que se extendería hasta cubrir a "toda mujer" en vez del "no-toda".[27]

Y, en última instancia, habría que buscar la histeria masculina del lado de "la bestia", del lado de la complementariedad y de la complicidad que establece con la histérica como su "víctima". Es aquí donde aparece el sentido final de la expresión lacaniana de que "para todo hombre una mujer es un sinthoma" (*op. cit.*), un sinthoma histérico, podría arriesgarse. Pues la histérica no podría sostener su discurso si no es hallando la complicidad de alguien que asuma el lugar del Otro sin tachadura al que ella se dirige, alguien que se coloque como el sujeto que hace de ella el objeto @ de su fantasma y que esté dispuesto a conferirle el lugar de complemento

indispensable que ella reclama. Es así; nada puede entenderse en psicoanálisis sin asumir que el deseo es el deseo del Otro y el inconsciente es el discurso del Otro… y que por eso el goce está prohibido al que habla.

REFERENCIAS

[1] L. Israël, *La jouissance de l'hystérique,* París, Arcanes, 1996. Este libro, aparecido en francés varios años después de *Goce*, tiene —además del título— algunos puntos de contacto con lo que se aborda en este capítulo. Corresponde, sin embargo, a ideas que ya estaban en el ambiente, como lo prueba el que sea la elaboración escrita de un seminario dictado por el autor en 1974. Israël murió en 1996, cuando su libro estaba en prensa. Comienza por un "Elogio de la histérica", p. 43.

[2] Lacan [1958-1961], É., p. 602; en español, II, p. 582.

[3] C. Millot, *Nobodaddy,* París, Point Hors-Ligne, 1988.

[4] Lacan [1960], *op. cit.*, p. 825; en español, II, p. 805.

[5] Freud [1908], vol. IX, p. 139.

[6] Freud [1909], vol. IX, p. 207.

[7] Lacan, S. VIII, p. 289 y p. 295.

[8] Lacan [1960-1964], É., p. 848; en español, II, p. 828.

[9] Lacan [1951-1952], É., p. 219; en español, I, p. 211.

[10] L. Israël, *L'hystérique, le sexe et le médecin,* París, Masson, 1976.

[11] Lacan [1960], É., p. 822; en español, p. 802.

[12] Freud [1921], vol. XVIII, p. 107.

[13] Lacan [1975], S. XXIII, p. 19.

[14] Lacan [1965], É., p. 861; en español, II, p. 840.

[15] Lacan, S. XXII, clase del 15 de abril.

[16] Lacan [1960], É., pp. 824-825; en español, II, p. 805.

[17] Lacan, S. XVI, clase del 18 de junio de 1969.

[18] N. A. Braunstein, "Sabismo. El saber en la histeria", *Por el camino de Freud, op. cit.*, pp. 73-85.

[19] Freud [1915-1917], vol. XIV, p. 246.

[20] Lacan [1948], É., p. 107 en español, I, p. 100.

[21] Freud [1926], vol. XX, pp. 149-150.

[22] C. Gallano, "Le barrage de l'identification hystérique", *Actes de l'École de la Cause Freudienne*, (11), 1986, p. 115.

[23] Lacan [1960], É., p. 826; en español, II, p. 806.

[24] C. Millot, "Désir et jouissance chez l'hystérique", *Hystérie et obsession,* París, Navarin, 1986, p. 219.

[25] S. André, *Que veut une femme?*, París, Navarin, 1987.

[26] L. Israël, *L'hystérique, le sexe et le médecin, op. cit.*

[27] N. A. Braunstein: "De síntomas y mujeres. Algunas consecuencias de las diferencias psíquicas

entre los sexos sobre la vida erótica de hombres", *Freudiano y lacaniano*, Buenos Aires, Manantial, 1994, pp. 173-190.

6. LA PERVERSIÓN, DESMENTIDA DEL GOCE

1. ¿EL "POSITIVO" DE LA NEUROSIS?

Hay que saltar. Saltar desde la neurosis, esa negativa al apalabramiento del goce, ese *negativo*, hacia su *positivo*, la perversión. Otra vez estamos ante una metáfora fotográfica, de Freud esta vez,[1] "la neurosis es, por así decir, el negativo de la perversión". Fórmula, apotegma, que aparece invertida en un artículo que Lacan nunca debió haber firmado y que fuera escrito por el *Gran* (o el pequeño) *off* de la historia del lacanismo.[2] No; la perversión no es el negativo de la neurosis sino su positivo.

La inversión no es, sin embargo, total. El negativo de la perversión, decía Freud, en singular, en una fórmula que unificaba a las perversiones, agregando a renglón seguido, pero sólo entre 1905 y 1920, como una cuestión de hecho, que en la neurosis no había nada que indicase una inclinación al fetichismo. En la edición de 1920 de los *Tres ensayos de teoría sexual*[3] esta "particularidad" de las neurosis fue suprimida porque pudo verse que los neuróticos no eran inmunes a los encantos del fetiche y que en este aspecto, esencial para la comprensión del fenómeno perverso, no podía establecerse la relación cómoda (para el autor y para el lector) entre perversión positiva y neurosis negativa.

Pero el hecho subsiste: el goce es recóndito en la neurosis, se expresa en el sufrimiento, en la queja y en el síntoma que lo dicen cuando el yo calla y el sujeto se muestra en su división, avergonzado si tiene que reconocerse como gozante. Si el neurótico se complace es cuando puede señalar su falta en relación con el goce, ese goce que reconoce y atribuye tan generosamente a los demás, los que viven con facilidad, sin preocuparse. Todos esos que se deleitarían con el espectáculo que él les prodiga con su sufrimiento y con su escisión subjetiva, a ellos, los unificados por su fantasma, los victimarios, los padres crueles e insensibles, las madres castrantes y posesivas. Esos otros gozantes que querrían su castración y a los que el neurótico resiste, ocultándose que esa mutilación que repudia ya tuvo lugar y que su sufrimiento deriva de no saber qué hacer con ella, cómo convertirla en deseo.

La histérica del capítulo anterior y el obsesivo del capítulo que he decidido no escribir muestran estos dos polos del goce rechazado por el neurótico mediante la represión de los significantes que lo evocan y que permitirían subjetivar-lo. Así, el neurótico goza sin saberlo, desconociendo, trasponiendo, disfrazando su goce con los atuendos del síntoma.

Su no saber lo desgarra y eso lo hace sujeto del análisis, agente potencial de ese discurso de la histérica que es esencial para que la experiencia pueda comenzar. En la neurosis el goce aparece como escenificación fantasmática de difícil confesión. Es una imaginería de la perversión que haría de él un anormal, un ser desdeñable, un puerco porque se le ocurren porquerías. Es claro que ese procaz teatro interior le permite jugar con el interés que despertaría en el Otro al tomarlo o al ser tomado como objeto de su fantasma. Con su perversión de cuarto de baño (que no de tocador sadiano), se hace deseable, amable, condición para el goce… del Otro. No quiere sino hacerse amar. La perversión le facilitaría la tarea. El argumento de la perversión en el escenario del fantasma es una pieza clave de la intriga histérica y de la estrategia obsesiva. ¿De qué perversión? De cualquiera, de todas, de la que mejor convenga.

Pero este goce del neurótico es irrealizable, está condenado al armario, puede actuarse de tanto en tanto, no siempre, no en todos los casos, pero su puesta en escena es siempre decepcionante, forzada, vivida como sumisión a los designios de un perverso verdadero o como un desafío a los sentimientos de culpa, pudor y asco que rodean e inundan al acto que se fantasea más de lo que se le actúa.

Es más, su rechazo al *acting* perverso en el que ocasionalmente puede incurrir le sirve para patentizar su virtud. Las excursiones del neurótico por el campo de la perversión no son infrecuentes pero se caracterizan por dejar la impresión de que apuntan más al remordimiento ulterior que al goce presente.

No es pues la actuación lo que distingue a la neurosis de la perversión sino la posición del sujeto ante esa actuación. No es tampoco el fantasma porque éste existe tanto en un caso como en el otro y es difícil decir quien lleva la delantera. Ni es la pulsión, cuyo catálogo se establece en el neurótico, tal como Freud lo hiciera sin recurrir a su Kraft-Ebing.

Ya he indicado dónde radica la diferencia. No nos sorprende que sea en el discurso, puesto que las estructuras clínicas son hechos de discurso, modos de relación con el Otro, posiciones subjetivas. Relaciones con el inconsciente, esa instancia que cada vez más prefiero traducir literalmente del alemán: lo

insabido, lo insabido del saber que se cree ignorar (*l'insu que sait*). Neurosis y perversión (y psicosis, sin duda) son modos de relación con el saber tal como se materializan en discursos.

Sólo que… sólo que el discurso del perverso es raramente escuchado por el analista. Y por muy buenas razones. En efecto, si el neurótico, según ya se dijo, viene buscando un saber que le permita recuperar el goce perdido, quejándose del Otro que goza, imaginando con vergüenza que es un desvergonzado, el perverso toma una actitud que es la contraria, el positivo de esa negatividad. Él vive para el goce, sabiendo cuanto es dable saber sobre el goce propio y el ajeno, predicando su evangelio, afirmando sus derechos sobre el cuerpo, ostentando su dominio. Lo que en uno es falta y deber en el otro es haber y saber. Y, siendo así, ¿por qué habría el perverso de instaurar a otro en el lugar del sujeto supuesto saber? ¿Qué podría él esperar —fuera de consejos y recetas que la situación analítica excluye por principio— de la palabra de otro?

Más adelante abordaré la cuestión de las relaciones entre la perversión y el amor. Pero desde ya puedo adelantar que en el perverso el amor se confunde con el erotismo, con la habilidad y la pericia del cuerpo, y que tal es el significado que acaba teniendo la palabra "amor" en su diccionario. Siendo así, ¿qué lugar puede quedar para el amor de transferencia por medio del cual se atan y se desatan los nudos de un análisis?, ¿cómo inscribir las técnicas del cuerpo en esa experiencia de puro parloteo que es un análisis? Pienso que aquí tenemos una razón de peso para sustentar lo difícil y lo rara que es la efectuación del psicoanálisis en un verdadero perverso. Hay un desencuentro estructural, una no correspondencia desde el origen entre la voluntad de goce y el deseo del analista.

La inversión de las posiciones en cuanto al saber es también inversión de posiciones en cuanto al psicoanálisis. El psicoanalista es quien aparece atraído por el esquivo discurso de la perversión, acechándolo, contentándose siempre con pálidos sucedáneos, con la literatura (Sade y Masoch, Masoch y Sade, cachos de Gide, de Genet, de Mishima) y, fundamentalmente, con esos ensueños perversos de los neuróticos, con los relatos que éstos hacen cuando se encuentran en manos de un perverso, el que les hace vivir y revivir el traumatismo sexual infantil condenándolos al silencio.

El vínculo del analista con el perverso es aleatorio, precario, siempre en el borde de la interrupción de la experiencia, siempre impulsado hacia los extremos contradictorios con el lugar del analista que son la complicidad

(con) y la impugnación de la perversión. Pues el perverso, si representa la mascarada de dirigirse al analista como depositario del saber del inconsciente, de la ley de la sexualidad, garante de las buenas costumbres o árbitro de la salud mental, si sigue uno de estos juegos es a la espera del momento del desafío a esos supuestos ideales. Ese momento en que, viendo o creyendo al analista encarnar alguno de tales valores, le podrá retrucar con la fórmula que lo define, la del desafío: "¿Y por qué no?" Razón de más para sostener la neutralidad en estos casos donde la vacilación, lejos de ser aconsejable como sucede en la histeria y en la neurosis obsesiva, es caída del analista y del análisis posible. Y es así como se inscribe la difícil posibilidad pues la pasividad vale para el perverso como prueba de seducción y complicidad mientras que la actividad es un reto que refuerza su postura.

El perverso actúa en dirección al otro procurando evidencias de esa tachadura subjetiva en el límite mismo del desvanecimiento (*fading*), del reconocimiento de la falta que aparece como curiosidad y como deseo de un saber que él se ofrece a colmar. Lo suyo no es el autoerotismo sino la demanda de la participación —partición de otro, de su víctima o de su público— del analista si se da el caso. La neurotización que él induce en el analista, el pasaje de éste al discurso de la histérica, es un claro indicio diagnóstico de la estructura perversa.

No se trata aquí de un saber por alcanzar. La cuestión es cómo desmentir, entre otras cosas, la ignorancia, la grieta que condena a la relación sexual y al saber que le es concomitante. Damos aquí nuestro primer paso en una construcción progresiva que tiende a determinar cuál es la desmentida (*Verleugnung*) perversa. El analista no puede ser investido como sujeto supuesto saber por el perverso (¡ay del analista que insistiese en tomar ese lugar!) pues el supuesto saber es el yo mismo del sujeto. Lo que él con su saber ignora es que no puede saberse del sexo y que lo que atesora como verdades no son sino "teorías sexuales", fantasmas, quimeras que sueldan cosas vistas y oídas, jirones de discursos heteróclitos, *collages* de ciencias, ideologías, ilusiones, legislaciones y mandatos.

Frente a lo insabible (¡tal palabra existe!) del sexo él proclama un dominio imaginario sobre el saber faltante llenando los huecos con racionalizaciones, proyecciones y *wishful thinking.* Así, ninguna sorpresa es posible. Lo que podría caerle como una interpretación afortunada entra de antemano en una de las dos categorías complementarias: la del "no es así" y la del "ya lo sabía". Sabedor de cuanto puede saberse sólo queda un resto que es

equivocación del Otro.

¿Y qué sabe? Sabe lo que quiere: gozar. Mientras que en el neurótico el lugar del deseo está sellado por una incógnita y en el psicótico no existe ni siquiera la pregunta, en el perverso el deseo se llama "voluntad de goce" y el único problema que él encuentra es el de cómo procurarse los medios para asegurarlo. Se presenta sabiendo sobre el deseo y sobre el goce, conciliándolos, resolviendo su contradicción originaria. Esta seguridad lo hace atractivo y fascinante para el neurótico que no espera sino encontrar quien le resuelva la ecuación de su deseo, quien haga de su pregunta una demanda de sumisión. Siendo el negativo del perverso, el neurótico no sueña sino con positivarse, con adquirir valor fálico por reflujo de quien se coloca más allá de la castración y, llegado el momento, faltarle. El neurótico querría aprender del perverso y levantar así la hipoteca de sus inhibiciones. El perverso lo seduce con su fantasma de saber-gozar (el guión en el medio sobra), de *sabergozar*. Tal es la característica clínica dominante del perverso, la que campea por doquier en su discurso, el fantasma preconsciente de alcanzar el goce a través del saber y del poder sobre un objeto inanimado, reducido a una ignominiosa abyección o amarrado por un contrato.

Para ello, para poner en escena este fantasma, hay que saber hacer con el Otro, hay que obtener su complicidad o su terror, hay que aplicarse y arriesgarse, hay que mostrarse y ocultarse, hay que manejar sabiamente la realidad, es decir, el semblante. Se trata de hacer operativo el fantasma, de triunfar allí donde el neurótico fracasa de antemano. El fantasma debe ser escenificado y hacer verosímil ese goce al que la castración obliga a renunciar. Otra desmentida, la de la falta en el goce, otro sentido a esa *Verleugnung* en la que Freud supo ver el mecanismo esencial de la perversión.

Es claro que el teatro re-presenta la realidad y que ambos, teatro y realidad, fantasma y semblante, no hacen sino enmascarar lo real, lo imposible, la ausencia de la relación sexual. La realidad no es lo real y lo verosímil no es la verdad. Pero hacer pasar al uno por el otro exige mucha "consideración a los medios de la puesta en escena", figurabilidad, *Rucksicht auf Darstellbarkeit*, tercero de los procesos —se recordará— freudianos en la elaboración onírica. La sangre debe verse bien roja, el discurso no debe presentar fallas ni lapsus. El inconsciente, también él, siempre tan ambiguo y equívoco, debe ser desmentido por la elaboración perversa. No debe haber en ella lugar para el azar, todo debe estar justo en su lugar, el ritual debe estar

perfectamente precisado por el contrato o por el edicto, nada de lo real debe filtrarse en el montaje. El perverso es un concienzudo *metteur en scène*, a diferencia del histérico que observa desde el palco lo que hace en la escena y del obsesivo que dirige hacia el palco la demanda de una mirada de reconocimiento por sus irrisorias hazañas. Por este cuidado por el detalle, por esta proscripción del inconsciente, por este juego premeditado con la ley y las transgresiones es el perverso el más adaptado a la realidad de cuantos personajes pasan por el proscenio analítico; está perfectamente integrado en el discurso, es convincente, lógico, no sólo experto en los vericuetos de las leyes sino, siempre que puede, legalista y legislador. Enseña y predica, catequiza y persuade. Su parentesco con las posiciones del juez, del maestro, del sacerdote, del político y del médico es evidente. Y, también, con el psicoanalista, en un vínculo que hay que señalar desde ahora porque es estructural, si es que se pretende, después, marcar la diferencia.

Así lo encontramos, enclavado en la realidad, dedicado a hacer de ésta una pantalla que oculte lo que falta, proclamando saberes, legislaciones, objetos fetichizados, sistemas filosóficos, doctrinas esotéricas, metalenguajes, promesas de paraísos en la tierra y más allá, ídolos e ilusiones. Haciendo saber porque no se puede saber. Erige falos porque existe la castración y ella es intolerable. La del Otro. Esto deriva de lo que se lee en Freud[4] desde 1927, pero está allí desde antes, desde las reuniones de los miércoles en Viena y así puede leerse en el acta del 24 de febrero de 1909,[5] cuando Freud presentó el caso de un fetichista de las ropas y comentó:

> El paciente llegó a ser un filósofo especulativo y los nombres juegan para él un papel mayor. Algo parecido a lo que tuvo lugar en el aspecto erótico le ocurría en el plano intelectual: él apartaba su interés de las cosas y lo dirigía a las palabras que son, por así decirlo, el ropaje de las ideas; esto da cuenta de su interés por la filosofía.

Éste es, desde el descubrimiento freudiano, el modo perverso de enfrentar la castración, el de la desmentida, el de la conversión imaginaria de sí mismo, de un objeto cualquiera o de un ideal en representantes del goce que en lo real falta al Otro o del falo que en lo simbólico y como significante representa al goce perdido.

Es indudable la función civilizadora (sublimatoria, auto- y alo-plástica) que desde siempre ha cumplido la perversión pretendiendo —logrando— muchas veces ser impugnadora y constituirse como subversión disolvente. Al erigir un ideal contrario al ideal dominante, una ley contra otra ley, pone en

acción la dialéctica hegeliana que acaba con el triunfo de la taimada razón.

2. EL FANTASMA PERVERSO: SABERGOZAR

El perverso no podría desmentir sin reconocer primero lo que habría de desmentir (“*y lo sé, pero aun así*”). Sólo instalándose en la castración y en el desierto de goce que se extiende a sus pies puede montar el escenario de su fantasma que se sostiene sobre un discurso homogéneo, negador de la discordancia irremediable que hay entre el discurso, siempre del semblante, siempre ajustado a lo verosímil, y el goce.

Su fantasma no es mestizo y no vaga de un lado al otro de la aduana tópica que Freud instaló entre inconsciente y preconsciente.[6] Habita con todos los derechos del propietario en el castillo fortificado que es el yo. Y tiene horror al hueco. Su *horror vacui* hace del sujeto un muestrario de plenitudes especulares: el dominio sobre el deseo, sobre el discurso, sobre el otro. El yo fuerte, fuertísimo. La desmentida recae sobre la castración, sobre el inconsciente, sobre la falta inherente al goce. Así es como se revela aquello que se pretende ocultar. El remiendo tapa el desgarrón al precio de subrayar su presencia e indicar su lugar. Cuando el fantasma tiene tanta sustancia y tanta jactancia, cuando es el sujeto el que agita la bandera de su fantasma en vez de ser un efecto de éste, cabe desconfiar. Pues, y otra vez estamos con Freud, la certidumbre que dan el fetiche y sus derivados no hace sino destacar el sitio de lo que se resquebraja, de la castración de la madre, de la incompletud deseante del Otro, del peligro que amenaza al trono y al altar.

Por todo esto podemos afirmar sin ambages que *el fantasma perverso es un fantasma encubridor, la construcción especular de un yo que se representa a sí mismo como sujeto supuesto sabergozar*.

Su puesto lo obliga a poner a prueba la suposición. El deseo ha sido *per-vertido*, apenas una pequeña desviación, como voluntad de goce, ha puesto apenas unos puntitos de costura sobre la falta. Porque esta falta es intolerable; deviene cabeza de Medusa, medusante. Al desmentir el deseo se lo renuncia, se lo cede. Puesto que el deseo está del lado del Otro, desear es mostrar una falta y ofrecer esa falta a la falta del Otro, es decir, reconocer la recíproca castración como condición para atravesarla.

De aquí derivan las dificultades para definir la relación del perverso con el amor. Si, con Lacan, aceptamos que el amor consiste en dar lo que no se tiene

(pues dar lo que se tiene es caridad), si el amor es dar lo que falta, dar la castración, la carencia en el goce; si, nuevamente con Lacan, aceptamos que el amor es lo único que puede hacer que el goce condescienda al deseo, entonces, no tardamos en reconocer la difícil relación que guardan amor y perversión.

Una relación difícil no significa ausencia ni imposibilidad. Desde siempre se ha sabido, aunque desde siempre se puso mucho empeño en negarlo, que la palabra "amor" tiene distintos significados según sea empleada por un hombre o por una mujer. Nada cuesta extender esta idea y aceptar que la palabra "amor" significa algo diferente según la posición subjetiva del que habla (neurótico, psicótico, "normal" o perverso). No se trata pues de decidir si los perversos "también" aman sino de comprender lo específico de un amor que desmiente la falta en vez de basarse en ella. Esto es lo que planteo por ahora, siguiendo la doctrina clásica, aunque al fin del capítulo propondré que lo que se desmiente en las perversiones es algo que *sí* hay y no una ausencia.

Freud pudo definir el amor como la (im)posibilidad de la confluencia de dos tendencias opuestas en la vida erótica, la ternura y la sensualidad. Neurosis y perversión se presentan aquí también como negativo y positivo. El neurótico divide al amor porque renuncia a la sensualidad (reprimida) en nombre de la ternura, inhibe las metas pulsionales goceras. Resigna el goce en aras de un deseo equívoco y equivocado porque lo ha sustituido por la demanda del Otro que llega a ocupar el lugar del objeto en su fantasma. Se queja del vaciamiento del goce que él mismo ha provocado y se conforma, a regañadientes, con las mociones refrenadas de la ternura. Su camino es de impotencia, de sumisión, de insatisfacción, de justificación. El perverso, por el contrario, reniega tanto de la impotencia como de la imposibilidad; sueña y afirma la posibilidad del goce. Se lo ve desdeñando la ternura en nombre de una sensualidad que se pretende desenfrenada y sin ley. Que promulga, más bien, otra ley, la de la desconsideración y el abuso del otro más allá de su consentimiento, una ley categórica y apática que es ordenada por el goce como Supremo Bien. No sin el otro, ciertamente, pues se requiere su violentación para acceder al goce del cuerpo, del propio, ya que no se puede gozar del ajeno.

Éste es el valor común que unifica la variedad fenomenológica del campo perverso: violación, paidofilia, necrofilia, *voyeurismo,* exhibicionismo, sadismo, masoquismo, modalidades perversas de la homosexualidad en los contactos fugaces y anónimos. (Dicho sea de paso, es este rasgo de

disociación y degradación de la vida amorosa el que permite distinguir entre la homosexualidad como perversión y la homosexualidad como modalidad de elección del objeto amoroso. El acto homosexual es, en sí, una conducta; como tal, puede ser practicado por sujetos que se incluyen en cualquiera de las estructuras clínicas.) La esencia de la vida amorosa del perverso radica en esta desintrincación que consiste en procurar el goce sin pasar por el deseo (del Otro) aboliendo así la corriente de la ternura. El consentimiento y la convergencia con el deseo del *partenaire* restringen la satisfacción perversa. Por eso es que no hay complementariedad de las perversiones. El sádico no es la pareja del masoquista y el exhibicionista no lo es del *voyeur*. Si hay coincidencia en el goce no se produce la escisión subjetiva del *partenaire*, meta preferencial del acto perverso en tanto que tal. Por eso el neurótico es el compañero ideal y predestinado para el perverso. Es también quien informa al analista de lo que sucede entre los dos. (“La bella y la bestia”.)

Nuevamente encontramos la difícil relación entre la perversión y el amor. El deseo ha sido convertido en voluntad de goce; el eros se ha hecho docto, doctrina (“doctorina”) y es ahora erotismo: pericia del cuerpo, saber hacer con él, exploración de los yacimientos enterrados del goce, repudio de las canalizaciones monótonas del encuentro sexual, invención y prueba, exploración, violación y extensión de los límites. “¿Y por qué no?” También en esto el discurso perverso cumple y ha cumplido una función civilizadora al independizar a la sexualidad de los utilitarismos de la reproducción y la satisfacción, al denunciar a la supuesta “necesidad” sexual, al desatar al goce de las amarras del placer mostrando otros horizontes, denunciando los cortocircuitos y las convenciones unificadoras de las ordenaciones del amor. Corriendo el riesgo siempre e incurriendo (con frecuencia) en el pecado de cambiar al amo por otro amo, creando nuevos evangelios del buen gozar. El erotismo ha sido por mucho tiempo patrimonio del discurso considerado perverso, esa forma del vínculo social que afirma el fundamental derecho al goce y que comete una equivocación, determinada por lo que ya vimos del fantasma, al pretender que es posible gozar del cuerpo del Otro, ese cuerpo que es ajeno y del que no recibimos más que señales, datos equívocos por interpretar, elementos significantes cuya significación siempre se nos escapa. Ese erotismo, decíamos, ha tenido un valor formativo en tanto que ha convergido con el psicoanálisis al terminar afirmando que no hay universales del goce. Ha descentralizado el monopolio del goce fálico y ha planteado la pregunta por el particular del goce de cada uno expulsando de la recámara al

ojo del tal Dios y a la mirada del policía.

Al desplazarse del amor al erotismo el perverso "apenas acentúa la función del deseo en el hombre".[7] El "apenas" nos remite a una diferencia estructural de importancia capital. Pues el fantasma que responde al deseo incluye la castración, el -φ que acompaña como sombra al objeto @ causa del deseo mientras que el perverso se ostenta como el dueño de un fantasma de autonomía que le permitiría hacer el cortocircuito del camino que obliga a pasar por el Otro y por su deseo, por la recíproca castración de los *partenaires* del amor.

El "apenas" en exceso coloca al perverso más allá del deseo, destinado al ejercicio de una voluntad que actúa como imperativo universal, que hermana a Sade con Kant. De una voluntad que no es ni el libre arbitrio ni el capricho, sino todo lo contrario de la libertad, la sumisión acrítica, enervada y apática a una norma absoluta que impide transitar por caminos alternativos y que legisla con ferocidad. De una voluntad que hace del goce el principio racional e ineludible de la acción, colocado en una dialéctica de oposición y de sustracción recíproca del goce entre los participantes en el acto perverso. De una voluntad que no nace de la decisión elaborada de un querer sino de una coacción que exige escapar de la ley del edipo y de la castración y de la división entre los goces por la sección, por la bisexión. De una voluntad que lleva al perverso a vivir para el goce, para apoderarse de él, para organizarlo, administrarlo, anticiparlo o diferirlo, para regular sus ascensos y caídas, razón por la cual el análisis puede agradecer a la perversión (como, por otra parte y por distintas razones, a la psicosis y a la histeria, a la obsesión y a la "salud mental") lo que aporta al campo discursivo, pero eso no lo conduce a idealizar la perversión (o a otra cualquiera de las estructuras clínicas). Al final del análisis no se encontrará el sujeto con la perversión sino con la libertad para el acto perverso, tendrá cabida el sujeto de la ética analítica, el del bien decir que debe decidir en cada momento si quiere lo que desea.[8]

Este poquito de exageración de que nos habla el "apenas" revela que se desmiente la falta en el Otro (castración materna, decía Freud; S (Ⱥ), escribía Lacan) y coloca en el lugar de esa ausencia al objeto @ convertido en fetiche y en tapón, un objeto que no incluye y afirma la castración, como sucede cuando falta el "apenas", sino que reniega de ella.

La castración. De ella se trata. "Es preciso que el goce sea rechazado…" si se rechazase el rechazo se afirmaría la posibilidad, podría soñarse con un

goce que no estaría prohibido, que podría uno agenciárselo. Pero es así justamente como se lo falla porque tiene que ser rechazado ". para que sea alcanzado en la escala invertida de la Ley del deseo".[9] Lo que acabo de citar es la definición lacaniana de la castración que, como vemos, opone la castración al goce (tal como se ve en el diseño del vector superior del grafo del deseo). He de volver sobre este punto en el capítulo sobre ética y goce pero es claro desde ya que la ética del análisis está centrada en la conciliación del deseo con el goce, en el cuestionamiento y no en la prosecución de ese pequeño "*plus*" que "apenas" acentúa la función del deseo (en el hombre y no en las mujeres). Claro que el centramiento de la ética en el deseo como camino para que el goce sea alcanzado nos remite a marcar la diferencia con el discurso del derecho en Hegel que vimos al comenzar, en el primer capítulo. Y evocar a Hegel es aludir al amo y a su discurso.

La perversión es el rechazo, mediante la desmentida, a convertir los valores del goce en los términos de la moneda del deseo. "Fijación" decía Freud para referirse a este modo de aferrarse al goce primario, infantil, negándose a convertirlo y traducirlo en palabras, a articular el @ por medio de los inestables significantes de la demanda con su inexorable saldo de pérdida. Esta conversión del goce en deseo como condición previa para reencontrar el goce es lo inconcebible en la estructura perversa, el objeto de otra *Verleugnung*. El perverso pierde al negarse a perder pues en este juego el que pierde gana. Y es hablando, apalabrando, como se pierde. Fatalmente.

De todos modos el deseo no está ausente en el perverso; está apenas pervertido. Como en los demás hablantes es el deseo el que anima al fantasma y, en su caso particular, la renuncia al goce de todos modos ya se produjo (por eso no es psicótico) y todas las desmentidas y todos los hombres y los caballos del rey no podrán devolver a Humpty Dumpty a su lugar anterior, bien arriba de su alta pared. Él sabe bien que el goce debe ser renunciado, "pero aun así", se desvive por alcanzarlo. También a él el deseo lo divide, lo hace sujeto ($)[10] y, por más que tal deseo se convierta en voluntad de goce, no por ello deja de ser, también como en cualquier otro, el medio de defensa que instala un fusible, "una prohibición de rebasar un límite en el goce".[11]

El deseo no afirma en su caso la falta, antes bien, la niega y la niega justo allí donde aparece la prohibición de gozar: en el Otro. El Otro no puede y no debe estar castrado, la premisa del falo (y de su goce, agreguemos) debe

sostenerse como universal (y excluyente, adelantemos). Si, de todos modos, no se puede ignorar que el Otro está castrado [S (Ⱥ)] y está habitado por un -φ, el perverso sale del atolladero recuperando la -φ, haciéndose él el instrumento del goce del Otro,[12] colocándose en lo imaginario por fuera de su propia división subjetiva, como si él fuera ese Otro[13] y como si tuviera a su cargo asegurar su no castración. De ahora en más vivirá en función de esta empresa, enajenando sus servicios para asegurar su goce, el del Otro, el tercero de la escena, el que está amenazado por la ya consabida castración. Su deseo perverso lo lleva a hacerse utensilio, herramienta del goce del Otro. Esto da su forma al fantasma sadiano, el que recibe de Lacan forma y estructura en su "Kant con Sade"[14] y que es figurado como un vector quebrado.

No agotaremos el esquema ni nos detendremos en su modificación para dar cuenta del fantasma del marqués de Sade porque no viene al caso (y porque no estoy seguro de poder hacerlo) pero bien valdrá la pena que señalemos su aplicación clínica más prominente. El perverso que se toma y que pretende ser visto como un sujeto absoluto que porta y aporta el goce, un ser sin tachadura, es llevado por la lógica misma de su estructura y de su deseo a convertirse él en un objeto, en un instrumento, en un complemento que está al servicio del Otro. Él es el fetiche que venera, él es el látigo con que flagela a su víctima, él es el contrato con el que esclaviza a su flagelador, él es esa mirada que va y que viene en las dos perversiones escópicas, etc. En síntesis, él es @, un @ que hace positivo al falo, que niega que el falo falte, que asegura que el goce se falifica en el Otro. Esto es lo que me llevará, y ya no falta mucho, a modificar la concepción freudiana y lacaniana de la desmentida. Pues el Otro al que se consagra el perverso no es —si bien él no quiere saberlo— un Otro absoluto que está fuera del goce; el Otro es la sede de un goce que le es propio y que el perverso desconoce, un goce que es posible precisamente por la falta del órgano que, para él, imaginariza al falo. Se (vol)verá.

Un sujeto es algo inestable, vacilante. El lugar del sujeto es el de la incertidumbre en tanto que él es un efecto de lo que se articula en la cadena significante; está a merced de la palabra que vendrá, la que habrá de significarlo y mostrarle su endeble condición. El perverso rechaza identificarse de modo tan precario, tan dependiente de la respuesta que el Otro dé a sus palabras, a sus demandas. Él niega la división que se le impone al hacer que su demanda de satisfacción pulsional deba articularse con el

deseo del Otro. También en esto él es el positivo de la neurosis negativa. Mientras que el neurótico vive encarnando una pregunta dirigida al Otro por su deseo y demandando que ese Otro le haga un lugar, el perverso se constituye él mismo como respuesta, su demanda no es una pregunta sino una imposición ejercida de modo categórico. Él es la causa por la que el otro se divide. Es así como sufre una metamorfosis que lo transforma en objeto e instrumento; no es un sujeto sujetado a los vaivenes de la cadena significante. Se identifica con lo real que hace accesible el goce al Otro, con el *plus* de goce, con la causa del deseo del Otro: se hace objeto @. Esta identificación no puede existir en el vacío; necesita de un *partenaire*, un otro, con minúsculas ciertamente, un sujeto que experimente, ahora sí, este sí, la división subjetiva y el *fading* como efecto de la manipulación perversa. El niño violado o seducido, el aterrado espectador de la exhibición, la histérica humillada, el flagelador que debe obrar contra lo más íntimo de sus convicciones para satisfacer las cláusulas del contrato masoquista, son ejemplos de este forzamiento de la escisión hasta llegar al borde del desvanecimiento por la escenificación atroz que traspasa las fronteras de la conciencia, del pudor y del asco. Ese otro que no es bueno cuando es complaciente sino cuando es violentado, resistente, suplicante. Cuando el otro consiente la perversión se esfuma.

Considerada así, la perversión es todo lo contrario de lo que el perverso mismo piensa acerca de lo que él es y hace. El fantasma encubridor del yo que trata como objeto al otro de su acción revela, más allá de lo imaginario, que sucede exactamente lo contrario: *es el perverso quien es el objeto* y *es su víctima quien es el sujeto*, más aún, es quien, por la manipulación perversa, trasciende las barreras del placer y se encuentra con el goce que está más allá. La paradoja es que el perverso, voluntad de goce, el que vive para sabergozar, acaba por volcar el goce sobre las dos vertientes contrapuestas, la del Otro cuya falta es desmentida y la del otro cuyo goce es alcanzado por el camino del sufrimiento y el dolor. Y el perverso, él mismo, queriendo ser el dueño de la situación, imaginando serlo, es el objeto de su pasión. Pierde la recompensa que se promete y concede la que intenta arrebatar. El goce se le escurre en la efectuación misma de su acto deliberado, concienzudo y volitivo y esa sustancia gocera que se le escapa es la que brota en quien sufre sus exacciones. La fórmula del fantasma se ha invertido y así se la observa en el esquema lacaniano al que nos estamos refiriendo:

$$d \rightarrow @ \lozenge \$$$ [15]

El deseo (*d*) lo lleva a identificarse con el objeto (@) y esto lo pone en relación de corte, de imposible encuentro con el sujeto ($) en su división y en su posibilidad de goce.

A diferencia de lo que cabe esperar en el final de un análisis, el perverso no ha instrumentalizado su deseo y no puede decidir si quiere lo que desea; el deseo lo ha instrumentalizado a él sometiéndolo a un imperativo tanto o más inflexible que el de la Ley a la que pretende impugnar. ¿Debe entonces llamar la atención que quien demande el análisis no sea él sino el verdadero sujeto, su supuesta víctima? (Cf. capítulo 5.)

¿Por qué no hacer la apología de la perversión y proponerla como una meta deseable? ¿Por envidia propia de neuróticos distanciados del goce?, ¿por militar en la defensa de valores convencionales? Ésta es una pregunta ineludible que complementa y redobla el clásico ¿y por qué no? que nos espeta el perverso. La ética del psicoanálisis está comprometida en la respuesta.

Sucede, según ya vimos, que la voluntad de goce no da en el blanco sino que lo falla por desconocer que la premisa del goce es la castración y la aceptación de la Ley del deseo y que el sabergozar no es sino un fantasma que, como todo fantasma, se interpone y levanta una barrera en el camino del goce. El perverso insiste y su insistencia exhibe su defensa; él "*también*" interpone su deseo en el camino del goce en lugar de transitar por las vías del deseo hacia una meta de goce.[16] El yo desconoce su propia función de desconocimiento cuando pretende colocarse por encima de la barrera insalvable que hay entre saber y gozar: en el caso de la perversión, más que en ningún otro, el yo está del lado de la realidad y del semblante. Pues "sólo hay acceso a la realidad por ser el sujeto consecuencia del saber, pero el saber es un fantasma hecho sólo para el goce. Y encima, por ser saber, necesariamente lo falla".[17]

Por ser saber, por tener que articular los significantes produciendo constantemente a lo real como un imposible que escapa a la aprehensión de la verdad, porque busca imponerse como vínculo social, como discurso, un discurso que intenta negar la falta sobre la que necesariamente se funda. El perverso argumenta: es un pedagogo, un demostrador, un eterno comprobante de la justeza de sus tesis. "Predica allí un poco demasiado".[18] Su discurso,

centrado en el goce, recalca la falla en el goce. Precisamente por decirse, por no atenerse al hoy ya —¡tan pronto!— clásico consejo de callar acerca de lo que no puede ser dicho. Y con su palabra de certidumbre, de imposición categórica de eso que él cree verdadero, se aleja de toda palabra que podría cuestionar o modificar su posición. Es claro que de su condición no podría quejarse ya que surge de una elección que le parece razonada y razonable. Su deseo y su voluntad dependen de un cálculo en torno del goce del cuerpo. Es "un acto puro del entendimiento que razona, en el silencio de las pasiones, acerca de lo que el hombre puede exigir de su semejante y sobre lo que su semejante tiene derecho a exigirle".[19] Vive para el goce; es su elección. Mal podría el psicoanálisis cuestionársela desde afuera. Y desde adentro es incuestionable porque la puesta en entredicho es incompatible con la posición misma que se cuestionaría. Es el atolladero de la perversión. Para el psicoanalista; para el perverso no.

Su apuesta consiste en saber, siempre más, más aún, sobre lo posible corporal ante lo imposible de la relación sexual. Sueña con un reaporte en lo real, mediante la puesta en escena del fantasma, de aquello que la castración le obligó a entregar. Desaparece como sujeto para ser, desde el lugar del objeto, el amo del goce invulnerable a la división, esa división que traslada sobre el otro. Intenta, incansable, hacer pasar el goce por los desfiladeros del discurso y así controlarlo. Todo esto está bien y ya ha sido dicho, incluso aquí. Ha llegado el momento de sacar las consecuencias.

3. EL PERVERSO Y EL GOCE FEMENINO

Ya hice notar la característica clínica del horror del perverso al vacío, a la falta en el saber. Su proyecto se materializa al hacer del goce una doctrina y del cuerpo un campo experimental donde opera ese saber para apoderarse de las palancas de la sexualidad. Llega así a ser (al menos en lo imaginario) el físico nuclear de la libido, el que gobierna y administra su energía, quien decide acerca de su utilización y de su economía. Pero el horror al vacío en el saber significa tener todas las respuestas y, muy particularmente —punto de tropiezo— poder contestar al vetusto interrogante acerca de lo que quiere una mujer, esa pregunta que fue causa de los tormentos de Tiresias… por haber pretendido saber la respuesta… y de Freud, ciertamente, después de tantos vanos intentos de contestarla.

Ahora bien, si, con Freud, se retorna a la tesis (¿perversa?) de que hay una sola libido, la masculina, y un solo genital, el viril, que organiza la genitalidad infantil en torno de la alternativa fálico/castrado, si se acepta que en el nivel de la teoría, del saber, la pregunta por el goce es respondida haciendo valer la calidad prominente del falo como significante y de su función privilegiada que es la de conjugar (poner bajo el mismo yugo, ¿sí?) al *logos* con el deseo, si se adhiere a ésta, la concepción freudiana de la sexualidad humana, no se puede tardar en reconocer que en el corazón de esta teoría subyace un tremendo agujero por el que se escapa ese flujo del goce que no admite el yugo común de la palabra y el falo. En síntesis, que hay del lado de las mujeres un goce suplementario al goce fálico. De esto ya hemos hablado en el capítulo 3 pero es menester recordarlo ahora para buscar en torno de este punto la esencia de la perversión.

Para que fuese posible sabergozar sería necesario que todo lo sexual estuviese bajo la égida del significante fálico, que las mujeres fuesen "todas" en vez de "no-todas", que existiese La mujer como equivalente simétrico del hombre o como su contrario o su negación, que pudiese reducirse la sexualidad femenina por medio de alguna clase de ecuación que refiriese a una homogeneidad de los goces. Freud llegó a darse cuenta de que no podía responder a la pregunta por lo que quiere una mujer y que su respuesta: "falo" (*Penisneid*) no cerraba la cuestión sino que abría el espacio de un más allá. Lacan respondió diciendo que debía quedar abierta para siempre porque las mujeres no están ausentes del goce fálico pero que, además, son tributarias de otro goce, de un goce Otro, suplementario, sentido pero inefable, enigmático, no agotable en un discurso del saber, loco (el del hombre es llamado "perverso"), que está más allá del falo.[20] Un goce que no sólo es distinto sino también opuesto y rival del fálico: "la sexualidad femenina aparece como el esfuerzo de un goce envuelto en su propia contigüidad… para *realizarse a porfía* (*á l'envi*) del deseo que la castración libera en el hombre dándole su significante en el falo"[21] (el destacado es de Lacan). La ignorancia reconocida por Freud se hace en Lacan necesidad porque responde a una falta, en la estructura, la del significante de La mujer que fuese contrapartida y equivalente del goce fálico. Hay una falta en el saber que remite a un imposible de saber, a un más allá del falo. Y ese insabible no es un inexistente, no es una falta, sino, por el contrario, un exceso, *un goce de más* que el saber hasta ahora ha pretendido cercar, limitar, localizar, extirpar, haciéndolo objeto de discurso y controlándolo.

La posición del perverso ante el saber acerca de la sexualidad femenina es tan interesante como la de Freud y la de Lacan porque cierra la problemática que ellos abren y condensa la posición que es congruente con el discurso del amo como revés del discurso del psicoanálisis. El perverso proclama sabergozar, desmiente las faltas en el saber, desmiente el inconsciente, desmiente que el falo puede faltar en el Otro, sutura todas las fallas. Hasta ahora, siguiendo a Freud, hemos sostenido que la esencia de la perversión era esta desmentida (antes traducíamos *Verleugnung* como "renegación " o "rechazo") de la castración que ponía en peligro al falo, al trono y al altar y que, comprometido en este rechazo de una parte de la realidad, el sujeto se destituía a sí mismo de su incierto lugar para recuperar la certidumbre que le daba el objeto, el devenir instrumento del goce que él aseguraría con sus actos. Ahora, llevados por las fórmulas lacanianas de la sexuación y por las exploraciones recientes en el antiguo *dark continent* de la feminidad debemos desplazar nuestro concepto de la perversión.

Muchos autores hoy en día sienten que la palabra misma "perversión" debería ser eliminada del vocabulario por que se presta a los fines de la segregación. Personalmente siento una fuerte repulsión por las clasificaciones psiquiátricas y psicopatológicas pero creo que el psicoanálisis opera una inversión de éstas y demuestra sus pretensiones reaccionarias. Por ello es que los creadores del DSM-IV o V u otros engendros de la misma calaña quieren desterrar el vocabulario y las concepciones del psicoanálisis de sus taxonomías. Ellos lo van consiguiendo. ¿Habremos de seguirlos?

Hasta aquí hemos dicho, con Freud y con Lacan, que se desmentía una falta. Ahora hemos aprendido que esa falta no es tal; que hay allí la presencia de un algo que está más allá, algo que no es alcanzado por lo que surge del orden del discurso que pretende coordenar el goce en torno del significante y al semblante fálico. La perversión, lo que hace que clínicamente se encuentre por lo común del lado masculino, lo que favorece tantas discusiones en torno de si puede hablarse en propiedad de "perversión femenina", lo que llevó a Lacan a decir que el sexo masculino es el sexo débil con relación a la perversión,[22] es esta postura que asimila goce con falo. Las mujeres, lógicamente, si lo son, no podrían aceptar esta ecuación goce = falo. Sólo podrían ser perversas en la medida en que ésta sea su posición con respecto al saber. Los casos no faltan pero tampoco abundan; no es infrecuente descubrir la ecuación y, con ella, la perversión femenina, cuando, en una pareja homosexual, una de sus integrantes es la que se dirige al analista con su

demanda; la otra es, en tal caso, la que sostiene la posición perversa, la de que solamente el falo permite el goce. En estos casos uno se pregunta si cabe hablar de "perversión femenina" ya que el ser hombre o mujer no es un dato de la anatomía sino una posición subjetiva y que la *partenaire* de nuestra paciente es, puestas así las cosas, quien ocupa la posición masculina. Es desde la identificación con el falo que esa mujer, desmintiendo el goce femenino, se dirige a otra mujer y la convierte en el objeto @ de su fantasma.

La perversión está del lado masculino, es una respuesta que pretende saber al precio de desmentir la verdad. La verdad, que es mujer (Nietzsche con Lacan), la verdad que desenmascara al falo como semblante, como desplazamiento de lo real por el lenguaje, la verdad que en el psicoanálisis se revela como eso que habla pero que no dice la verdad sino que la disfraza con las vestimentas del semblante y del fantasma, la verdad, se dice a medias. Siempre se supo que había un goce diferente (ni mayor ni menor, otro) y a ese insabido se lo cubría con circunloquios tales como "misterio de la *feminidad*", misterio que lo es y lo ha sido tanto para los hombres como para las mujeres. La función del saber ha sido siempre la de tratar de circunscribir y de reducir ese misterio buscando localizar el goce femenino (incluso en la duplicidad freudiana del goce clitoridiano y vaginal), concibiéndolo como equivalente del masculino, sometiéndolo al modelo del orgasmo, postulando ciclos imaginarios de erección y detumescencia, experimentando con electrodos en la sesera, contando las terminaciones nerviosas en lo anterior y en lo posterior de tal mucosa, midiendo secreciones y humedades, contando los días del ciclo y retorciéndolos con cálculos fliessianos, dosando hormonas y neurotransmisores, recomendando masajes y técnicas de gimnasia sexual. Y hay más aún. Pero la solución no pasa por el saber; el discurso del amo renueva allí su impotencia.

La respuesta perversa a la pregunta histérica no es la del psicoanalista sino la del amo y la del universitario. Su respuesta es de universalidad, de reducción del enigma al significante (fálico, sobra decirlo). Lo desmentido no es la castración sino el goce de las mujeres, del Otro sexo. La postulación perversa es que las mujeres no gozan porque son una pura disponibilidad para el goce del falo-pene o, si en verdad gozasen, es porque estarían también incluidas, y del todo, en el goce fálico, con un goce que es homogéneo al del hombre. En cualquiera de los dos casos *se afirma que no hay otro goce que el goce fálico.* Las mujeres son ora anuladas ora desmentidas en su particularidad. Nuevamente debemos reconocer que la perversión "apenas"

acentúa la función del deseo en el hombre. Su esencia es la desmentida del goce femenino y el reemplazo de un enigma por un fantasma: el de sabergozar.

Ese goce hostil, goce del Otro, goce *à l'envi* del goce fálico es lo insoportable, la cabeza de Medusa que conduce al fantasma. La actividad del perverso hace semblante de ser sexual. En verdad el sexo es allí el pretexto para demostrar que el goce del cuerpo puede someterse integralmente a una articulación lenguajera que organiza las "posiciones". El discurso que el perverso endilga sobre el goce es eso, discurso, suplantación del goce con experimentos mentales que revelan a cada paso su carácter de artificios, de cálculos de la modalidad para dominar y bloquear el goce del Otro, del Otro sexo. Parece una búsqueda. pero es un disfraz. El teatro de la división subjetiva negada y desplazada al Otro oculta una huida frente a lo incontrolable que se materializa en el fetiche, la víctima, la mirada o el contrato. La angustia subyacente se trasunta en esa falta de ingenio, en el aburrimiento reiterativo de las escenificaciones, en los sermones aplastantes para la víctima y fatuos para el verdugo que todos, también Lacan, hemos leído en Sade.

El punto de tope del perverso no es la castración del Otro como hemos creído al aprender la lección freudiana sino el inconcebible goce del Otro, ese goce que el perverso, al pretender desmentirlo, pone de manifiesto en el Otro al mismo tiempo que queda excluido de él. No es su infortunio particular pues él, como todos, estaba excluido desde antes. Su error es el de haber presumido que no.

Quiere hacerse dueño de la Cosa de la que está exiliado. Es entonces cuando "se agrega a los fantasmas que gobiernan la realidad el del capataz".[23] Allí el psicoanálisis puede obrar (y no se priva de hacerlo) como reforzador de la perversión al reeditar la idea de un Gólem servil como 'Yo autónomo". La fortaleza del yo que organiza y dirige la vida amorosa es, precisamente, el fantasma perverso, el fantasma del amo que quisiera reducir el deseo ingobernable a la voluntad racional. Adueñarse de las pulsiones, de los "instintos" como les dicen, del Ello para someterlos a leyes y a principios lógicos. Hay que oír a Cicerón, hablando dos mil años antes que Freud en un discurso que es su revés: "la voluntad es un deseo conforme con la razón, en tanto que el deseo opuesto a la razón o muy violento para ella es la libídine o codicia desenfrenada que se encuentra en todos los necios".[24] La falta en el saber (acerca del goce del Otro, del goce de la mujer) es desmentida; en el

lugar del hoyo el perverso instala el ejercicio de un poder, el del capataz.

Para concluir: la perversión es, en esencia, un intento de curación de la falla de la relación sexual y de la irremediable heterogeneidad de los goces. Es una decisión de suturar que es antinómica con el proyecto propio del discurso y de la búsqueda del psicoanálisis, el designio de *no* ocultar la grieta. Es característica de la perversión la pretensión de obturar todo lo que proviene de lo insabido del sujeto. Encontrarse con el inconsciente revelaría al perverso la insondable rajadura que lo lleva a ceder su deseo, a remplazarlo por la voluntad de un yo fuerte, a renunciar a la ternura disociando la vida erótica. Su única posibilidad, en la perspectiva psicoanalítica, es que en la persecución de su goce se encuentre con la impotencia, como en el caso que relató Freud a sus colegas en 1914.[25] Pero entonces, como ahora o como en el caso de la joven homosexual, no es mucho lo que se puede esperar. Es difícil remplazar la voluntad de goce por el deseo cuando "lo único" que puede proponerse para curar este pasaje necesario por la impotencia es el reconocimiento de la imposibilidad real en el final del camino.

Y, no obstante…

REFERENCIAS

[1] Freud [1905], vol. VII, p. 150.

[2] J. Lacan y V. Granoff, "El fetichismo, lo simbólico y lo imaginario", Marc Augé (ed.), *El objeto en psicoanálisis*, Buenos Aires, Gedisa, 1987, pp. 19-32.

[3] Freud [1905], vol. VII, p. 152, n. 47.

[4] Freud [1927], vol. XXI, p. 147.

[5] Louis Rose (ed. y trad.), "Freud and fetishism: Previously unpublished Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society", *The Psychoanalytic Quarterly*, 57 (2), 1988, p. 147-166.

[6] Freud [1916], vol. XIV, p. 188.

[7] Lacan [1960], *É.*, p. 823; en español, II, p. 803.

[8] Lacan [1958], É., p. 682; en español, II, p. 662.

[9] Lacan [1963], É., p. 773; en español, II, p. 752.

[10] *Idem*, *ibidem*, p. 773; en español, II, p. 752, respectivamente.

[11] *Idem*, *ibidem*, p. 825 y II, p. 805.

[12] *Idem*, *ibidem*, p. 823 y II, p. 803.

[13] *Idem*, *ibidem*, p. 825 y II, p. 805

[14] *Idem*, *ibidem*, p. 775 y II, p. 754.

[15] *Idem*, *ibidem*,

[16] *Idem*, *ibidem*, p. 825 y II, 805.

[17] Lacan, "Compte-rendu avec interpolations du Séminaire de l'Éthique", *Ornicar?*, (28), 1984, p. 14; en español, *Reseñas de enseñanza*, Buenos Aires, Manantial, 1984, p. 17.

[18] Lacan [1963], É., p. 787; en español, II, p. 767.

[19] D. Diderot, *Encyclopédie*, V, p. 116. Art. "Droit naturel", citado por Niccola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, art. "Voluntad", México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 1196.

[20] Lacan [1972-1973], S. XX.

[21] Lacan [1960], É., p. 735; en español, II, p. 714.

[22] *Idem*, *ibidem*, p. 823 y II, p. 803.

[23] Lacan [1970], *A. É.*, p. 423.

[24] M. T. Cicerón, *Tusculanas*, *op. cit.* por N. Abbagnano, *op. cit.*, p. 1195.

[25] H. Nunberg y P. Federn (eds.), *Minutes of the Viena Psychoanalytic Society*. vol. IV [1912-1918], Nueva York, International University Press, 1967, p. 243. (Acta 225: "A case of foot fetishism", relator: Prof. S. Freud.)

7. @-DICCIÓN DEL GOCE

1. NO SE ELIGE LA PSICOSIS

Antes de, después de y en vez de. Así se orientan los goces con respecto al comercio de la palabra, a la dicción, a la regulación de las relaciones con el Otro.

Antes de la palabra, pero no fuera del lenguaje, el goce del psicótico.

Después de la palabra. En el hablente, en tanto que pudiese no ser ni neurótico, ni psicótico, ni perverso —¿es esa condición pensable?—, el goce pasa por el diafragma flexible de la palabra que lo dosifica, lo somete a la significación fálica, lo desvía por la metonimia deseante, lo hace correlativo de la castración y le permite atravesar las barreras del narcisismo y del principio del placer para que la pulsión, historizadora, inscriba el pasaje del sujeto por el mundo, dejando su marca en el Otro, recibiendo su fardo y aportando su cuota al malestar en la cultura.

En vez de, en vez de la palabra, envés de la palabra, es así como viene el goce coagulado en el síntoma neurótico y en la escenificación perversa. Bajo los emblemas del yo, dicen que fuerte.

Así, hay un goce que insiste, un goce maldito, más acá de la palabra, un puro ser en el ser, anterior a la falla que se produce en el ente por decirse. De este goce incomunicable, que prescinde del Otro y se aloja en un cuerpo que escapa a la simbolización, nos hablan, sin dirigirse a nosotros, los psicóticos. Ellos nos muestran que la palabra no funciona como diafragma regulador, que el sujeto ha sido inundado y desplazado por este goce rebelde a los intercambios, proliferante, tan invasor que no deja lugar para una palabra Otra que pudiera refrenarlo y limitarlo.

Si Φ es el significante del goce en tanto que prohibido para el ser que habla como tal, entonces es el Falo lo que no se ha simbolizado; el goce no ha sido vaciado del cuerpo, la falta en ser no se instauró, el sujeto no es deseante. Sin esta falta fecunda, sin que se cumpla la función imaginaria de -φ, nada queda por buscar en el campo del Otro. Mas, como ya sabemos pero es menester reiterarlo aquí, el Falo no cumple con su función como

significante *per se* sino a través de otro significante, el del nombre-del-Padre, que permite la instauración de un tronco fundamental, significante uno (S_1), al que podrán articularse los significantes dos (S_2) del saber inconsciente. El Falo tacha a la Cosa y permite la emergencia del sujeto al hacerse representar por el significante del nombre-del-Padre que permite la significación fálica (capítulo 2, apartado quinto). Si este tronco que es el nombre-del-Padre falta en su lugar, las ramas quedan sueltas y no pertenecen a ningún árbol. Ésta es, en apresurada imagen, la noción lacaniana de la forclusión, clave de las psicosis. No hay límite al goce, no hay vertedero de la palabra articulada. Éste es, en tales pacientes, el obstáculo de estructura que hace difícil que se anuden el saber y el amor en ese corazón del psicoanálisis que es la transferencia. La interpretación es aquí ociosa cuando no perseguidora y peligrosa. Es la cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis.

Esta situación, este destino del ser que no se dice en la inter-dicción, no está al alcance de cualquiera. No es loco el que quiere serlo. Freud pudo hablar de la *Neurosenwahl*, de la elección de la neurosis. Pero no, nunca, de una elección de la psicosis. La lección de la psicosis —creo— es que no se la elige.

Esta afirmación es terminante, aunque discutible y discutida. No basta con recordar que en 1967 Lacan haya dicho que "el loco es el único hombre libre". Era el año en que Lacan se dirigía a elaborar su propuesta de los cuatro discursos, cuando pudo definir en un prodigio de síntesis al discurso como *lien social. Lien,* es decir, lazo, vínculo, atadura. En ese sentido no cabe discutir que el loco es libre; él, el único que vive fuera de las cadenas discursivas que hacen que la palabra que se enuncia tenga que pasar por el tribunal del Otro, esperar la respuesta del Otro. Es en su lenguaje, fuera de las coacciones del discurso, que el loco es libre. Entrar en el discurso es enlazarse, perder la libertad. La locura crea una excepción y por esta excepción, por este lugar exterior, es que los discursos, los cuatro de Lacan, constituyen un conjunto.

Lacan reiteró en 1968[1] lo que había dicho veinte años antes en sus "Observaciones sobre la causalidad psíquica": "El ser del hombre no solamente es imposible de comprender sin la locura; no sería el ser del hombre si no llevase en sí a la locura como el límite de su libertad".[2] Su posición es diáfana: la libertad tiene una frontera y el nombre de ese borde, del *borderline,* es *locura,* línea donde la libertad se acaba. Agregaba en la

segunda oportunidad: “El psicótico se presenta esencialmente como el signo, signo en impasse, de aquello que legitima la referencia a la libertad”.[3] Impasse, lo que no puede atravesarse, lo que separa de uno y otro lado a la libertad de su ausencia.

Nótese que no hay lugar para un discurso más, el del psicótico, ese donde la palabra no sería semblante sino que se colocaría directamente en el punto de unión de la verdad con lo real, eso que Julia Kristeva[4] bautizó como “vreal”. Todo discurso es semblante porque se presenta como verdadero sin serlo. Todo discurso es del semblante,[5-6] porque habla de entidades que no existen sino a través del discurso que les da su estatuto lenguajero. Y, finalmente, todo discurso es del semblante porque su agente (el que se dirige al otro y lo interpela) es el semblante, es quien toma el lugar de la verdad al mismo tiempo que la pone a respetuosa distancia, sea amo, universitario, analista o histérica. Y el psicótico no es ni hace semblante. Vive fuera de él aun cuando no le esté vedado cruzar su frontera y darse a entender.

No quiere decir, pues, que el loco sea libre para elegir. De hecho, y en tanto que su estado sea psicótico, son los otros quienes eligen por él. De lo que el loco está libre es de *tener que elegir,* eso a lo que nos obliga el discurso a todos los demás, los que sabemos que no se puede elegir sin perder, sin renunciar a una parcela de goce.

La psicosis “salva” al sujeto de pasar por la castración simbólica, de verse obligado a desalojar al goce del cuerpo, de tener que manifestarse en un discurso donde el objeto se constituye como perdido, de las barreras [al goce] que atascan a la subjetividad en la significación fálica y que hacen imposible la relación sexual. El loco es el sujeto que está en contacto inmediato con el objeto precisamente porque no está sometido a tener que metaforizar y meto-nimizar su relación con él en el encadenamiento de los significantes. La alucinación toma el lugar que tiene el fantasma entre los enlazados por la palabra.

Así la locura nos muestra una imagen de la libertad que es ajena a los *normales,* los más o menos neuróticos o perversos, los que nos defendemos de lo real por medio de lo simbólico, nos aferramos a nuestra imagen narcisística y nos instalamos en una supuesta “realidad” que está hecha de enlaces entre significantes y significados arbitrarios. Tal “realidad” no es más que una formación fantasmática compartida por muchos bienpensantes que nos permite la ilusión de no estar locos. Vivimos en el reino del sentido; no

somos *insensatos.* Nos guste o no.

El loco, en particular el esquizofrénico, denuncia sin saberlo a la presunción de la razón que se confirma a sí misma excluyéndolo de los intercambios y subordinándolo, en nuestras culturas, al orden médico a través de la psiquiatría que encierra y domina a su cuerpo con ayuda de los fármacos. El psicoanálisis se confronta así con un dilema: el de idealizar al loco y a la locura como paradigmas de la libertad o el de objetivarlo con la noción de "enfermedad" y justificar así las manipulaciones y la reclusión. Nuestra opción consiste en denunciar la falsedad de ese dilema y mostrar un camino diferente, uno que sea congruente con el nunca desmentido determinismo de Freud y de Lacan.

El riesgo es doble; por un lado el de justificar la reducción del loco a una condición de animalidad, por el otro el de un buñuelesco fantasma de la libertad en donde los que estamos encadenados a subsistir merced a los oficios de un significante que nos represente ante otro acabamos por construir la idea de "la libertad del loco" como remiendo imaginario a nuestra falta de ella.[7]

El problema es que en la locura el loco no es el dueño de su cuerpo sino que lo entrega al Otro, como lo hacen también y a su modo el fármaco-dependiente y el suicida para que se ocupe de él. Su libertad tiene el ámbito de los muros del manicomio o de los miserables cuartuchos de hotel adonde se los recluye hoy en día después de impregnarlos con productos químicos. Si el loco fuese el único hombre libre, lo envidiaríamos. ¿Es así?

¿Cómo se llega a ser psicótico? ¿Es la elección de una posición subjetiva de esas de las que uno siempre es responsable como dice Lacan[8] en "La ciencia y la verdad"? La neurosis, la adicción, el suicidio, la perversión lo son. ¿Lo es también, a la luz de lo que nos enseña la clínica, la psicosis?

Elegir no es escoger un objeto del que se habrá de gozar. Si se tomase ese punto de partida se quedaría uno en el más burdo psico-logismo de la conciencia autónoma. Elegir es aceptar la pérdida, resignar el goce. El paradigma de la elección, una elección forzada, está dado por Lacan en su célebre "*la bolsa o la vida*".[9] La elección impuesta al sujeto excluye la conjuncicón de ambas. El psicótico es precisamente aquel que responde lo imposible: la bolsa *y* la vida, el que no acepta la pérdida de goce. Elegir es elegir la pérdida del objeto y, a partir de aceptar el cercenamiento (*écornement*) del goce, se elige el modo de relacionarse con el objeto *en tanto*

que perdido. Ésa es, justamente, la *Neurosenwahl.* No sucede así en la psicosis.

Es necesario seguir el pensamiento lacaniano sobre las psicosis y encontrar en su enseñanza el momento de inflexión a este respecto. Es verdad que Lacan pudo hablar de la psicosis como una "decisión insondable del ser".[10] Esta expresión aparece en el artículo dedicado a la causalidad psíquica, escrito a pedido de Henry Ey en 1946, donde Lacan enfrentaba así las pretensiones veterinarizantes del or-ganodinamismo. La "decisión insondable" está imbuida del espíritu sartreano que dominaba en esos años y, por más que se pretenda negarlo, es abiertamente contradicha por la concepción lacaniana que se desprende lentamente diez años después, en el período de elaboración que va del Seminario III sobre las psicosis[11] hasta la escritura (en 1958) de "La cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis".[12] Aquí la cuestión de la psicosis aparece centrada en torno del concepto de "forclusión", totalmente opuesto a la idea de una "decisión insondable". La nueva tesis plantea la no intervención de la metáfora paterna. El determinismo propio de la psicosis ha de buscarse en la relación del sujeto con el lenguaje: el significante que sería el eje de toda articulación no ha tomado su lugar en la cadena y todos los demás vagan sin rumbo. Se ha bloqueado la supercarrete-ra y el sujeto debe errar por los caminitos secundarios donde todas las señales se ponen a hablar por su cuenta. Se produce un desencadenamiento con relación al lazo discursivo, con relación a la cadena borromea y con la cadena de las generaciones y ése es el ruido de rotas cadenas que ensordece al psicótico.

Cuando el significante del nombre-del-Padre falta en su lugar, nos enseña la clínica, lo que queda no es un sujeto en la indeterminación y en la libertad absoluta sino un sujeto hundido en lo inefable del goce, sometido a la arbitrariedad del deseo de la Madre. Pues la metáfora paterna es el efecto de la operación de la ausencia de la madre, cuyo lugar el nombre-del-Padre viene a ocupar. Para que esta operación fallida, para que esta *forclusión* se produzca, dice Lacan en 1968, en las Jornadas sobre la Psicosis Infantil,[13] es necesario el encadenamiento de tres generaciones que son las necesarias para producir a un niño psicótico. La tesis de las tres generaciones se contrapone evidentemente con la "decisión insondable" de veinticinco años antes y se agrega a la comprensión de las psicosis como un defecto no compensado en el anudamiento de la cadena borromea (R, S, I) que fue elaborado en los

seminarios de Lacan de 1974 a 1977.

El Padre viene a poner coto a lo peor. No cabe ninguna duda de que él es un impostor y que la consecuencia de su impostura es el sometimiento del sujeto a las ataduras del discurso. Por la interferencia del nombre-del-Padre el sujeto es desalojado del goce, de la zarza ardiente de la Cosa. Impostura no es, en cambio, el deseo de la Madre; ése sí es bien real. Se sabe de sus efectos cuando la impostura fracasa, cuando el sujeto no entra en esas formaciones de discurso y formaciones del inconsciente que no son sino semblante. Sobreviene lo peor, eso que ha de evitar todo tratamiento de la psicosis para no "echar los bofes sobre los remos cuando el navío está en la arena".[14]

Entre la propuesta del amo que encierra y reduce al loco y el recurso idealista a una libertad insondable y fantasmática, el desafío para los psicoanalistas es el de encontrar una tercera vía. El determinismo freudiano y la causalidad estructural lacaniana indican la dirección a seguir.

2. PSICOSIS Y DISCURSO

Para el psicótico no hay escapatoria. En él no se plantea la posibilidad de una entrada y salida manejable, operatoria, de las transacciones lenguajeras. Su separación de la cadena significante es un efecto, la consecuencia de un defecto en la cadena simbólica del sujeto. El psicótico se ubica y es ubicado fuera del *ring* del discurso.

Una dificultad se presenta siempre al escribir de manera general sobre las psicosis: se tiende a hacer de ellas un modelo global que resulta siempre una alusión a lo que se encuentra en la clínica de los pacientes diagnosticados como psicóticos pero que casi nunca se confirma plenamente en los casos singulares. Es así como "la psicosis" y "el psicótico" devienen rótulos esquemáticos que extravían al clínico y al lector que investiga en lugar de orientarlo con respecto al proceso estudiado. Lo sabía bien Freud al final de su vida cuando escribía en un texto que los lacanianos, con razón, tendemos a olvidar cuando no nos olvidamos de leer. En el *Esquema del psicoanálisis*[15] (1940 [1938]) el fundador manifestaba que

> El problema de las psicosis sería sencillo y transparente si el desasimiento del yo respecto de la realidad objetiva pudiera consumarse sin dejar rastros. Pero, al parecer, esto ocurre sólo rara vez, quizá nunca… Probablemente tengamos derecho a conjeturar, con universal validez, que lo sobrevenido en tales casos es una escisión psíquica. Se forman dos posturas psíquicas

en vez de una postura única: la que toma en cuenta la realidad objetiva, la normal, y otra que bajo el influjo de lo pulsional desase al yo de la realidad.

Esta *Spaltung* debe tenerse siempre presente. Hablar o escribir sobre "la psicosis" y sobre "el psicótico" es restringirse a una de las dos "posturas psíquicas", la que se ha apartado de la realidad, es decir, del Otro del significante, e ignorar la presencia constante de la otra postura, la que sigue vinculada al Otro. Por eso en ningún psicótico singular se encontrará plenamente lo que este u otro autor escribe sobre "la psicosis" como modelo ideal.

Esta consideración es esencial para justificar la afirmación asentada líneas más arriba de que el psicótico, por el fracaso de la metáfora paterna con forclusión del nombre-del-Padre, queda ubicado fuera del discurso. Posiblemente no valga de modo absoluto para ningún psicótico y, no obstante, tiene validez clínica general con respecto a "la psicosis".

La definición lacaniana del discurso como vínculo social, vínculo entre cuerpos habitados por el lenguaje, es el resorte esencial para acceder a la concepción psicoanalítica de las estructuras clínicas en general y a las psicosis en particular. Desde la definición del significante y su concreción en la matriz de todo discurso que es el discurso del amo. "Un significante es lo que representa a un sujeto ante (o para) otro significante",[16] es definición incompleta si no se agrega: "… que deja como producción un resto, @", un real huidizo que escapa a la articulación discursiva del S_1 y el S_2. En la posición de la verdad de esa articulación discursiva está el sujeto $\$$, el que es representado por el significante primero ante el segundo.

La definición del significante se escribe como matema del discurso del amo:

$$\frac{\text{agente}}{\text{verdad}} \rightarrow \frac{\text{otro}}{\text{producción}} \qquad \frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{@}$$

Entre los lugares de la verdad y de la producción se inscribe, bajo la forma de una doble barra de separación, un corte que marca la disyunción, el desencuentro necesario entre los dos elementos. Al ser ocupados estos lugares en la fórmula del discurso del amo, se hace evidente que la relación de corte o de disyunción es la que existe entre el sujeto y el objeto y que la escritura así producida es la del fantasma donde el corte es indicado por el losange ◊: $\$ \lozenge$.

¿Cómo se aplica esta fórmula a la intelección de las psicosis? Ya desde el Seminario XI, años antes de producir los matemas de los cuatro discursos, Lacan había establecido que debía buscarse la clave en la ligazón entre los dos significantes, en el intervalo que los separa, en el "ante" (*auprès*) o "para (*pour*) el otro significante" de la definición. El S_1 no representa al sujeto ante el S_2, sea porque no hay diferenciación entre ambos significantes, sea porque está rota la sintaxis que los articularía. Es el efecto de la forclusión.

Por la función de la palabra, por el discurso, se obtiene un saldo fugitivo de goce que es @, un @ que, por definición, es inaccesible para el sujeto. En las psicosis esta función de la palabra y del discurso está radicalmente perturbada. La coagulación o la desarticulación de los dos significantes, ésta es la tesis que aquí se sostiene, provoca como efecto una falla estructural en la constitución del fantasma, un trastorno en la relación entre el sujeto $\$$ y el objeto causa de su deseo, @. La psicosis es un proceso de afectación del intervalo significante, sea, pero su efecto para el sujeto es la falla en la constitución del fantasma en el miembro que corresponde al intervalo en el matema del fantasma, es decir, el losange ◊. La escritura del losange fue dicha por Lacan de tres maneras diferentes: como a] corte, b] inconsciente y c] deseo de. La relación del sujeto con el objeto del fantasma puede expresarse de esas tres maneras. Eso es, precisamente, lo que falla en las psicosis. Podría decirse que está ausente o roto el losange y que por eso no hay fantasma o el término mismo de fantasma debería recibir otra definición si se quisiese conservar el incierto sintagma "*fantasma psicótico*".

Ahora bien, la función del fantasma es la de distanciar al sujeto del objeto causa del deseo que es, a la vez, el objeto del goce o el goce como objeto. Gracias al fantasma el sujeto está protegido con relación al goce, mantenido a respetuosa distancia de él. El losange equivale, en la fórmula, a la imagen gráfica del cristal de una vidriera (o un espejo) que separaría al sujeto del objeto deseado y prohibido, peligroso. La psicosis es el quiebre del cristal, la situación en la que el sujeto queda expuesto al goce y es desbordado por él.

Volviendo al matema del discurso del amo, que es el de la definición del significante, tenemos que expresar ahora la situación anómala que se encuentra en la psicosis: a] S_1 y S_2 coagulados, hechos una masa indistinta, homologados entre sí, lo que Lacan designara tempranamente como *holofrase*.[17] Ese pegoteo es el responsable, según dice, no sólo de las psicosis sino también de otros procesos, como la debilidad mental o las afecciones

psicosomáticas, y b] S_1 y S_2 desarticulados, carentes de sintaxis, separados de modo ineluctable entre sí. En ambos casos ha dejado de existir el discurso como vínculo social. Tomando como matriz el discurso del amo, cabe arriesgar ahora la escritura de la relación del psicótico con la palabra de esta manera:



Esta escritura pretende mostrar que la relación de disyunción o corte, indicada por el losange ◊, se ha desplazado a la relación entre el S_1 y el S_2 y que ese mismo corte ha dejado de existir entre el sujeto y el goce, que ha desaparecido la barrera que los mantenía divorciados y que alentaba en lo imaginario la búsqueda de un reencuentro ulterior. Tal era el fantasma ($ ◊ @) como respuesta al deseo que se ilustra en el grafo de "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo".[18] Doble ruptura, pues, en el psicótico: de un significante con otro y del fantasma como barrera frente al goce. Doble efecto clínico: interrupción de la dialéctica intersubjetiva e invasión irrefrenable del goce del Otro, no sometido a la regulación fálica y a la ley que ordena el deseo.

O el goce o el discurso. Hemos recordado que Lacan casi nunca habló de un sujeto del goce. La primera vez, ya evocada, fue en el seminario de la angustia (13 de marzo de 1963) para plantear el momento mítico de inicio que habría de culminar en la división subjetiva (fórmula de la división y la *causación* subjetiva). La segunda fue en 1966, al presentar la publicación en francés de las memorias de Schreber.[19] Escribió entonces sobre la recién aparecida polaridad entre el *sujeto del goce* —por un lado — y el sujeto, a quien el significante representa para un significante, siempre otro, por el otro lado.

La forclusión opera sobre la relación del significante del nombre-del Padre con el resto de la cadena. Desamarrado, el hablente es lanzado a la deriva de los discursos, a la dependencia de la respuesta del Otro, a tener que significarse a través de su palabra, a la ex-sistencia. Por esto es que en el psicótico, y en tanto que psicótico, la palabra no es símbolo, no es invitación o invención del intercambio, no funciona como diafragma del goce.

El significante representa al sujeto que no es psicótico. El sujeto está en el

lugar del significado, él es lo significado ante otro significante. Nunca del todo, porque queda un resto que es @. Esta articulación con el segundo significante es lo que falta en la psicosis. Un significante suplanta completamente al sujeto, no lo (representa; ese significante no necesita conjugarse con otro, hay coalescencia del significante y el sujeto (significado). No hay un resto inasimilable, un residuo de la operación. El psicótico está invadido por el goce, ese goce del que, de ordinario, cada uno queda excluido por la no coalescencia del de significante y el significado. *Las palabras son las cosas* del psicótico, no un saldo fugitivo que obliga a proseguir el encadenamiento discursivo. En él hay un significante S_1 que representa al sujeto de modo absoluto, se confunde con él, sin remedio ni remisión, sin que la falta se simbolice. Por eso es que hablamos del goce psicótico pero no del deseo psicótico. No hay falta en ser que motorice el discurso.

El psicótico no se sostiene a distancia del goce, habita en él; está identificado con su goce. Él es goce. La alucinación allí no es una percepción de alguien. No hay distinción entre *perceptum* y *percipiens.* Faltando el losange que aleja al sujeto del goce del objeto @, la condensación se produce ahora entre los dos términos del fantasma. Habría que pensar en un vocablo análogo al de *holofrase* para designar esta coalescencia entre $\$$ y @ cuyo ejemplo más conspicuo es la alucinación. En la percepción el sujeto tiene delante a un objeto y puede someterlo a la "prueba de realidad" freudiana; en la alucinación el sujeto está fundido, confundido, con su objeto. No son dos, son uno solo, no guardan una relación de exterioridad recíproca.

En las psicosis el goce no se localiza en una región del cuerpo, no está refrenado y limitado por el significante fálico, representante de - φ, de lo que en el cuerpo falta a la imagen deseada, sino que invade el cuerpo entero transformado en pantalla donde se proyectan metamorfosis espeluznantes que dejan atónito al sujeto, a un sujeto que se ve reducido a ser el escenario pasivo de transformaciones que obedecen a la oscura voluntad de un Otro omnisciente que rige y regula el acontecer orgánico. Influencia, hipocondría, alucinación de órdenes, persecución, magnetismo, irradiaciones, transexualismo, negación, putrefacción, cadaverización de un cuerpo donde no impera sino la Otra voluntad, la que gobierna la carne del presidente Schreber para los siglos por venir.

Otro efecto de esta ausencia de regulación del goce por el falo (por la castración) es que la vertiente paterna, freudiana, del superyó, heredera del

complejo de Edipo, no se presenta para incitar hacia la otra mujer, la prometida y posible. Subsiste entonces, irrefre-nada e incoercible, la orden obscena y feroz del superyó arcaico, materno, kleiniano, que comanda el *¡Goce!* imposible, *¡goce!* ilimitado de la Cosa que está antes y más acá de la castración.

Por la defectuosa integración del sujeto en el orden simbólico es que él no llega a distanciarse de lo real como imposible. Consecutivamente se produce una desorganización completa de lo imaginario del cuerpo. Sobre este trasfondo de fragmentación, sobre este trastorno radical de la existencia, se implanta la función restitutiva del delirio que pretende volver a ligar al sujeto en una cadena significante y dar cuenta de la experiencia vivida. El conjunto de la aventura psicótica resulta de esta dispersión de los significantes que han quedado invertebrados, desligados del vínculo social. La metáfora delirante intenta remendar la falla de la metáfora paterna en su función de conferir una significación a la falta en el Otro. Pretende devolver al sujeto a las redes del lazo social. Restaurar la ligazón, la *Bindung* del goce con la palabra.

3. DROGA-@-DICCIÓN

No se elige la psicosis. Pero hay un método de sustracción del sujeto al intercambio simbólico que es, éste sí, objeto de un consentimiento y de una elección. Algo que permite una conexión casi experimental con el goce y que opera un cortocircuito con respecto del Otro y de su deseo. Una senda que permite al sujeto un cierto balizamiento, la producción más o menos regulable de una separación con respecto a los efectos de la operación de alienación significante. Una separación que puede ser completa, es decir, un rechazo absoluto de la alienación significante. No deja de ser paradójico que este método sea puesto a la disposición del sujeto precisamente por ese Otro del cual el sujeto pretende separarse. En efecto, es un producto de la industria, algo que se trafica, algo que es propuesto y ofrecido por el Otro en el comercio lo que puede satisfacer esta demanda de una separación radical, de aniquilación del “pienso” en beneficio de un “soy” sin atenuantes y más allá de toda cogitación. Estoy hablando, ya se habrá entendido, de la droga, las drogas si se prefiere, y de su efecto permanente en el sujeto, que es la drogadicción.[20]

El intento de separación (del Otro), entendida como operación opuesta a la

alienación (en el Otro), es, según creo, la clave que nos permite internarnos en la jungla de las drogas, que es una de las características específicas de nuestro mundo y de nuestras vidas en la actualidad. Una realidad cuya presencia irá ganando importancia sin que podamos avizorar ningún límite a la creación de nuevas sustancias que lleguen al organismo y lo modifiquen sin pasar por el filtro de la subjetividad.

El modo más estrepitoso de la separación del Otro es, sin dudarlo, el suicidio del que luego hablaremos. La droga ofrece una alternativa diferente. Con ella o con ellas el clamor es apenas rumor, el portazo se vuelve un mero escurrirse, la soberbia deviene humildad, lo aparatoso se torna recóndito, la altanería suicida se hace vergonzante. Una diferencia salta al primer plano: en la intoxicación no hay muerto sino un "darse por muerto" que no reivindica con orgulloso desdén al cuerpo que se entrega como un óbolo al Otro sino que lo degrada y lo muestra en la miseria de sus servidumbres orgánicas.

El suicidio destaca el nombre, lo hace propio, lo quita de la entrega al Otro. En cambio, los alcohólicos son anónimos, en tanto que alcohólicos y alcoholizados, claro está.

De todos modos, hay que tener cuidado de no hablar fácil y ligeramente de los adictos, toxicómanos o fármacodependientes según se prefiera llamarles. El uso del alcohol y de las demás drogas configuran una "conducta" y no una estructura clínica. Tal conducta puede aparecer en sujetos neuróticos, perversos o psicóticos y la manera de encarar psicoanalíticamente los casos no depende del uso de las drogas sino de los reparos estructurales; son ellos los que permitirán orientar la dirección de la cura. Siempre será sabio por parte del analista que encuentra al uso de drogas en el sitio más visible de la presentación de un caso el hacer retroceder este modo encubridor en que el sujeto se muestra o es llevado a mostrarse al psicoanalista. "Soy toxicómano" es un decir común para escabullirse de la pregunta por el ser: el nombre-del-Padre, del padre como quien nombra al sujeto, es el de la droga de la que el sujeto está colgado (de-pende). La toxicomanía misma cubre y elude esa cuestión confiriendo un semblante de identidad que no pasa de ser una máscara que debe ser arrancada para que las verdaderas preguntas del sujeto se hagan oír.

Lo interesante de este comportamiento está en el modo en que el sujeto se enfrenta con este objeto peculiar que es la droga. Se supone que su adicción le permitiría una vía de acceso privilegiada y directa, en cortocircuito, hacia el goce y que sería un modo de impugnar la exigencia del Otro y de la cultura

que impone renunciar al goce. La droga llega a ser el objeto de una necesidad imperiosa que no acepta ni las difericiones ni las diferencias de la satisfacción demandada. Encontramos ahí una diferencia radical entre el objeto de la toxicomanía y el objeto de la pulsión o del fantasma. La falta en ser no parece ser provocada por un objeto innominado e irrecuperable sino por una mercancía que se compra en el mercado. En tal sentido la droga, objeto de la necesidad, enmascara o sustituye al deseo inconsciente que queda más desconocido que nunca al disfrazarse como una exigencia del organismo. Se trata de una necesidad planteada en términos absolutos, de vida o muerte: o hay el goce químico o hay la nada. El sujeto queda abolido, reducido a la condición de desecho, @. La droga no es un objeto sexual sustitutivo, carece de valor fálico; es, por el contrario, un sustituto de la sexualidad misma, un modo de apartarse de las coacciones relacionales impuestas por el falo. Así es como la droga se emparienta con el autoerotismo de la prohibición originaria: el sujeto se administra a sí mismo una sustancia que lo conecta directamente con un goce que no pasa por el filtro de la aquiescencia o el forzamiento del cuerpo de otro; se consigue de tal modo el relevo de la sexualidad.

Es escaso lo que encontramos en la enseñanza de Lacan acerca de este tema pero la escasez no es necesariamente la pobreza. Es preciosa la indicación que dejara plantada en la única oportunidad en que se refirió a la droga con ese nombre, al final de su vida,[21] cuando expresó que la dificultad para nosotros, hablentes, es la de sacar de la castración un goce, la de permitir que la castración y el deseo nos liberen de la angustia conduciéndonos hacia la investidura del cuerpo del Otro que simboliza la falta en el nuestro. Pues la angustia procede para nosotros, hombrecillos o futuras mujercitas, de descubrir —como en el caso de Juanito— que estamos casados con el pito y que la cuestión difícil es cómo disolver este matrimonio funesto contrayendo otro, con el cuerpo del Otro o con lo que sea; de ahí que sea bien recibida cualquier cosa que permita escapar a esta unión “de donde viene el éxito de la droga”. Y concluye: “No hay otra definición de la droga que ésta: es lo que permite romper el casamiento con el pipí”. La droga es la pareja que viene después del divorcio del hombre o de la mujer con el orden fálico, con la admisión de la falta. Es la promesa de un paraíso *où tout n’est qu’ordre, beauté, calme, luxe et volupté*,[22] donde el Otro es sustituido por un objeto sin deseos ni caprichos, un objeto que deja el único problema de procurárselo a modo de mercancía y que no traiciona.

El alcohólico, el droga-a-dicto, impugna la deuda simbólica, deuda eterna

y externa que no contrajo y que no quiere pagar. Porque, para él, es impagable. Lalengua mexicana dice que contraer una deuda es “endrogarse”. La deuda misma es llamada “droga”. Hay que insistir en esta relación entre droga y deuda (simbólica) con el Padre, con el Otro, con el acreedor omnipotente que exige renunciar al goce y entrar a comerciar.

Frente a la marca impuesta sobre él por un Ideal, I (A) que aspira lo que procede del sujeto (vector $\not{S} \rightarrow$ I [$\not{A}$]), en el grafo del deseo), él entrega su voluntad bajo la forma de un cuerpo privado de reacciones vitales, pura máquina metabólica sin deseo, negación fantástica y fantasmática de la castración por medio de la negación del falo.

La fenomenología muestra la diferencia aparente entre la impotencia que afecta a los alcohólicos y drogadictos de sexo masculino y la promiscuidad sexual con multiplicación de las búsquedas y de los contactos sexuales en las mujeres de igual condición. La contradicción no es estructural. La función fálica cumplida por los hombres a través de la investidura fálica de una mujer que alcanza así valor de goce (y de síntoma) es algo que el alcohólico, paradigma del grupo, no realiza. Se coloca él por fuera, más acá del deseo. La alcohólica, por su parte, se niega a recibir esa significación fálica; su cuerpo no es ya un objeto de investiduras narcisísticas, es algo que se da, objeto de ínfimo valor que cualquiera puede tomar y dejar. La promiscuidad de la una tiene el mismo sentido que la impotencia del otro. En ambos la castración ha pasado a ser real porque no funciona como vía para alcanzar el goce “en la escala invertida de la Ley del deseo”. El goce no ha sido rechazado, la castración no ha sido simbolizada, el goce se ha hecho inalcanzable, la ley del deseo, la que ordena desear, no opera.

Hay el Otro. ¡Ay, el Otro! Ese Otro que demanda que se desee su deseo, que el sujeto se inscriba en él bajo las insignias del trabajo, del amor, de la paternidad o de la maternidad, de la descendencia y de la condescendencia, de la decencia y de la docencia, de la producción de objetos como significantes y de significantes como objetos. Está el Otro que, aunque tachado y aunque no exista, impone su Ley y hace al sujeto responsable de su posición de sujeto. El Otro que pide que se dé cuenta del paso por el mundo, que impone que el sujeto explique y responda por la vida que se le dio en lo simbólico cuando se le atribuyó el nombre propio que lo representa ante el conjunto de los significantes.

No siempre el Otro pide; a veces es más letal cuando no lo hace. La a-dicción no es tan sólo una renuncia a pronunciar las palabras que

representarían al sujeto ante el Otro exigente. La vida en el mundo del capitalismo tardío muestra otra manera de disponer la capitulación del hablente, la derrota de la palabra. Sucede así cuando el Otro no dice ni pide ni espera, cuando el otro calla. Propongo que en tal caso hablemos de *A-dicción.* "Haz lo que quieras. A mí no me importa. Ni te hablo ni te escucho". La función dogmática de transmitir verticalmente un mensaje que desciende de las alturas a la tierra, esa función cumplida por Dios, el Emperador, el Rey, el Estado, el Partido, el Padre en todas sus formas históricas ha sido desertada por todos sus figurones. La Ley es objeto de irrisión; no se hace presente en el horizonte. En apariencia se ha entronizado a la libertad. Para muchos el inconveniente de la actualidad post-moderna es que la palabra que se pudiera decir carece de efectos. A los sujetos se los cuenta pero nadie los toma en cuenta. Son números en estadísticas y su presencia se reduce a decir "sí" y "no" a las preguntas del encuestador.

La palabra que se dice com-promete, es una promesa, es una invocación al entendimiento y al deseo del Otro, en última instancia a una falta que tendría que habitar en él para que la existencia de alguien tenga sentido. Podríamos jugar con los dos sentidos del vocablo "oración". Sale de la boca (*oris*) pero no es simple exhalación de aire; es demanda de una respuesta, es expectativa de un sentido que se dará a la oración en el sentido gramatical y en el religioso. El sentido depende de la respuesta; nunca habita con autonomía en el sujeto. Procede siempre del que escucha, tal como se demuestra a cada instante en la experiencia del análisis. El goce del sujeto está refrenado por esa expectativa de respuesta, por el deseo, en la instancia del diálogo. Ahora bien, si el Otro ni espera algo ni hace saber lo que quiere, si el Otro no es deseante, ¿para qué hablar?

El sujeto es aniquilado por la sordera del Otro y elige el mutismo. Las drogas que embriagan y ofrecen un atajo al goce sin pasar por el deseo, que llegan al cerebro y actúan sin la mediación del diafragma de la palabra, permiten desprenderse de los compromisos que atan al cuerpo con la cultura. De la abolición del sujeto queda, como resto, el cuerpo hecho objeto, @. En este caso nos permitimos hablar de *@dicción.*

Recordemos: "Que se diga queda olvidado detrás de lo que se dice en aquello que se escucha".[23] Hemos comentado que la enunciación del sujeto es lo que se olvida en el enunciado por la escucha que corresponde al oído del Otro. ¿Y si el Otro no escucha, cuál es el sentido del decir? Lo anulado en tal caso es el sujeto de la enunciación. El goce fálico, el del blablablá, el que

podría abrir un camino para que, transitando por el deseo, se llegue al goce, está obliterado. Al ser impermeables las vías que llevarían al goce que está más allá de la palabra sólo queda el goce del más acá, el primigenio goce del ser, anterior a la palabra. Sentimos la confluencia de nuestros tres términos: *adicción, @adicción* y *Adicción*, modalidades todas en las cuales el sujeto deja de decir y se aparta del *Kulturarbeit*, de ese trabajo de la cultura reclamado por Freud, el que puede hacer que donde Ello estaba llegue Yo a advenir. La indiferencia en materia de política, la renuncia a la congregación y la aceptación de la segregación son las manifestaciones más visibles en nuestro mundo de esta a- @-A-dicción. El psicoanálisis y los psicoanalistas tienen que involucrarse en esta situación sin sumarse a la antedicha indiferencia.

El cuerpo en todas estas formas de la sin-dicción es asiento de un goce que desaloja al sujeto y lo pone fuera del discurso como expresión del vínculo social. Bajo el efecto de las drogas el cuerpo es objeto @ y no, como en los suicidas, S(Ⱥ). En ellos el cuerpo es la prenda que se entrega a cambio de la deuda, una libra de carne que es toda la carne que se libra en las manos y en la voluntad del Otro. De tal modo se materializa la suspensión de pagos, el "dispongan de mí". Arrojando su cuerpo al abismo es como los suicidas responden a la demanda insaciable de un acreedor usurario.

Apartarse del Otro, de su demanda (o de su silencio), de la ordenada conciliación de los deseos, es operación que puede hacerse de modo estrepitoso por medio del pasaje al acto suicida, el modo más radical de cerrar la puerta que, so pretexto de "no querer saber más nada" de los condicionamientos de la vida, de la aspiración rotunda a la borradura del sujeto en la cadena significante, produce paradójicamente una inscripción indeleble. Pues el acto suicida conlleva, con el apartamiento, una impugnación feroz y despiadada del Otro y de su goce. El suicida mata, es un "homicida tímido" según lo definió el suicidado Cesare Pavese. El sujeto de la autoinmolación no dice sino que arroja su cadáver como objeto librado a la descomposición orgánica. Su tácita sentencia (*sentence*): "Aquí tienes mis restos (*corpse*)" es una determinación que, lejos de brindar al Otro ese objeto @ que es el cuerpo como desecho, lo marca a ese Otro dejando en él una cicatriz que es recordatorio perpetuo de su inconsistencia. Así, la carne putrescible se inscribe de modo indeleble como S(Ⱥ), precisamente cuando no es más que (*the rest is*) silencio. Al borrar por propia decisión la vida del cuerpo es al Otro de la Ley al que se tacha. De ahí la fascinación y el espanto,

de ahí la repulsa, la secular condena y la culpa, eterna si se pudiera, que recae o que se pretende hacer recaer sobre el suicida y sobre su acto.

De todos modos hay un vínculo esencial entre el suicidio y la drogadicción. Recordemos al Lacan de los primeros tiempos (1938)[24] cuando hablaba todavía de "la formación del individuo" y de "los complejos familiares":

> Esta tendencia psíquica a la muerte… se revela en los suicidios muy especiales que se caracterizan como "no violentos", a la vez que aparece en ellos la forma oral del complejo: huelga de hambre de la anorexia mental, envenenamiento lento de ciertas toxicomanías por la boca, régimen de hambre de las neurosis gástricas. El análisis de estos casos muestra que el sujeto, en su abandono a la muerte, busca encontrar la imago de la madre.

Si la relación sexual no existe, si el amor no puede suplirla y cumplir con su promesa, si el trabajo encarece y consagra la esclavitud en vez de liberar de ella, ¿qué queda, qué, sino la desesperación, la sed, la atracción por el *maelstrom* de que dan cuenta en sus obras un Poe, un Lowry, un personaje de Drieu la Rochelle (*El fuego fatuo*) o un Rimbaud que se borra del mundo después de haber tratado, y no en vano, de fijar sus vértigos? ¿Qué queda sino atiborrarse de esa comida que el Otro pide que se "le" coma (bulimia) para después vomitarla y negarse a seguir comiendo (anorexia)? Los desórdenes de la pulsión oral son también formas clínicas de la a-@-A-dicción.

¿Qué piden —sin palabras— los a-dictos? Ser dejados en paz, sin tener que querer nada de lo que el Otro quiere de ellos; gozar sin desear, impugnando así al falo y a sus pretensiones unificadoras; salirse del juego con los dados cargados del dar y el recibir, de los intercambios de palabras, objetos, signos, criaturas, para llegar a vivir esa relación perfecta del alcohólico con su botella, puesta de manifiesto por Freud como modelo envidiable de un amor que no conoce las fallas, las traiciones ni los reclamos recíprocos. Vivir desconociendo esa deuda simbólica con que se les importuna.

He dicho que la a-@-A-dicción ilustra un rechazo de la e-dicción, del edicto promulgado por el Otro. El a-dicto lo consigue por medio de un apartamiento experimental, instrumental, operatorio, respecto del Otro, por medio de un movimiento de vaivén del cual el sujeto, pues hay, sí, sujeto de la a-dicción, quisiera ser el amo. Todas las a-dicciones comienzan —según se constata a diario— con la idea del "control" de las entradas y salidas al goce.

“Sé bien hasta donde puedo llegar sin perderme”. Pero “Yo es Otro” y el Otro, que pretende actuar a través de Yo, que pretende “controlar” el vaivén, termina siendo arrastrado; el goce sin dicción se apodera y muchas veces logra destruir el diafragma de la palabra. En el período clínico, desde la perspectiva del psicoanálisis, la única que aquí considero, el sujeto se presenta como un parpadeo, un guiño reiteradamente hecho al Otro, *fort* y *da*, que es lo que pone en acción a ese Otro del que nada quisiera saber y que, las más de las veces, asume y se hace depositario y administrador de su desesperación.

Es así como el alcohol y las demás drogas hacen estallar el diafragma de la palabra y abren las compuertas de los paraísos artificiales. Pero no es artificial, no, la situación del psicótico.

Llegado a este punto creo que puedo señalar otra forma de la adicción que no me detendré a considerar: me refiero a la escritura, no a cualquiera: la de quien la utiliza como modo de *separación* (contraria a la *alienación*) en relación con el Otro y sus exigencias. Pienso en muchas figuras del siglo pasado: Kafka, Joyce y Beckett, Plath, Woolf y Pizarnik, Camus, Céline y Sebald, Roth, Musil y Broch. Pienso en el magnífico ensayo de Serge André:[25] “La escritura comienza donde termina el psicoanálisis”, en el que se analizan a fondo las relaciones entre psicoanálisis y literatura y la presencia del goce y el deseo del escritor en la obra acabada. Pero pienso también que no sólo la escritura sino que también la música y las artes plásticas son muestrarios de la creatividad que se desencadena en ciertos creadores que se apartan del lazo social y optan por los dolores del goce a costa de los placeres del reconocimiento.[26] Pienso, por fin, en la multitud de creadores anónimos que hacen un *arte bruto* (*art brut*), obras de chiflados e ingenuos, fuera de las editoriales y de las galerías, no dirigidas a ningún otro ni Otro. Dejo indicado solamente este camino para la investigación de los goces adictos.

En síntesis, resumiendo el movimiento de este capítulo: se han definido tres formas polares de ruptura de los lazos entre el sujeto y el discurso: la psicosis, la drogadicción y el suicidio. En todos los casos el parentesco se entabla por el apartamiento de la función del discurso. En los tres se trata de un hecho de lenguaje, en el campo del lenguaje. La salida es elegida, en el sentido freudiano (*Wahl*), por los dos primeros; es forzada en el tercero. La relación con el goce y con el Otro de la dialéctica subjetiva es radicalmente diferente para cada una de estas tres posiciones de a-dicción. Y el desafío para el analista es, en cada una de ellas, el de restaurar el movimiento del

deseo que se ha detenido. Con no muchas posibilidades; sólo cuenta con un instrumento, la transferencia, cuyo filo está mellado por el proceso mismo que atraviesa al sujeto. Hay razones, sin duda, para que estas tres a-dicciones no sean el campo electivo del psicoanálisis. Pero, si no es el psicoanálisis, ¿qué otra cosa cabe -éticamente- intentar?

REFERENCIAS

[1] Lacan [1968], *A. É.*, p. 361.

[2] *É.* [1946], pp. 176; en español, I, pp. 166.

[3] Lacan [1968], *A. É.*, p. 363.

[4] J. Kristeva, *Loca verdad*, Madrid, Fundamentos, 1985.

[5] Lacan [1971-1972], S. XVIII, *D'un discours qui ne serait pas du semblant.*

[6] N. A. Braunstein, "El concepto de semblante en Lacan", México, Siglo XXI, pp. 121-152.

[7] Chr. Fierens, *Comment penser la folie*, Ramonville, Érès, 2005.

[8] Lacan, *É.*, p 858; en español, II, p. 838.

[9] Lacan [1964], S. XI, p. 193.

[10] Lacan [1948], *É.* p. 177; en español, I, p. 167.

[11] Lacan [1955-1956], S. III.

[12] Lacan [1958], É., pp. 531-585; en español, II, pp. 513-564.

[13] Lacan [1968], *A. É.*, p. 362.

[14] Lacan [1958], *É.*, p. 583; en español, II, p. 564.

[15] Freud [1938], vol. XXIII, pp. 241-242.

[16] Lacan [1960-1964], É., p. 860; en español, II, p. 840.

[17] Lacan [1954], p. 256.

[18] Lacan [1958-1960], É., p. 817; en español, II, p. 797.

[19] Lacan [1966], *A. É.*, p. 215.

[20] Aníbal Lenis B. de Cali, publicó un artículo que tituló "Interpelar la droga-dicción". El guión de su título sirvió de impulsor para estas reflexiones, así como su afirmación de que "el drogadicto es quien 'crea' o 'administra' sin necesidad de los otros, que lo demandan como sujeto, su propio goce". El texto de Lenis apareció en el número 2 del *Boletín de Estudios Psicoanalíticos* de Cali, Colombia.

[21] Lacan, "Séance de Clausure de la Journée des Cartels de l'École Freudienne" (18 de abril de 1975), *Lettres de l'Ecole Freudienne* (18), 1976.

[22] Ch. Baudelaire, *Les fleurs du mal.*

[23] Lacan [1973], *A. É.* p. 449.

[24] Lacan [1938], *A. É.*, p. 35.

[25] S. André, *Flac*, México, Siglo XXI, 1999; en francés, Marsella, Que, 2000.

[26] G. Steiner, *Grammars of creation*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2001, cap. 1,

pp. 17-64.

8. GOCE Y ÉTICA EN LA EXPERIENCIA PSICOANALÍTICA

1. UNA PRÁCTICA LENGUAJERA

Mucho y muchas veces hemos discurrido antes de este último capítulo acerca de las relaciones entre el goce y la palabra. Tanto que puede parecer un exceso. ¿Hay que justificarse por ello? Diré primero que no hay que hacerlo y luego lo haré.

La clínica psicoanalítica explora el modo de relación del sujeto con el goce que pasa —es nuestra tesis— por la mediación activa del diafragma de la palabra. La clínica no tiene otra base más que aquello que se dice en un análisis y lo que se hace en un análisis es crear condiciones para el despliegue del saber inconsciente, condiciones para el apalabramiento. Por lo tanto, *la experiencia psicoanalítica está jugada íntegramente en la relación del sujeto con el goce* y está orientada hacia un cierto bien que es el goce como posible, como aquello sin lo cual sería vano el universo, pero también como aquello que debe ser rechazado para que pueda ser alcanzado. En la ruta hacia el goce hay que hacer, forzosamente, una escala en el puerto del deseo.

Ésta es la razón que ahora encontramos para la organización estricta y exclusivamente lenguajera de esa experiencia del análisis. Ella tiende a que la verdad sea dicha después de aceptar que a la verdad no se la puede decir sino a medias, que debe filtrársela por el semblante, por el discurso. Las palabras siempre faltarán para decirla toda. Sólo por el lenguaje es que estamos en el mundo pero, del mundo, el lenguaje no nos da más que un semblante, algo que se le parece, que *para-es*. El análisis está diseñado en relación con ese goce del ser que el lenguaje mismo forcluye; no puede más que prometer de él, del goce, el desciframiento.

En su fundamento hay una presunción que la experiencia misma revelará como falsa: que la verdad podría decirse: es la consigna inicial: *Diga todo…*, etc. Esa injunción de la regla fundamental no tiene otra meta que la de confrontar al sujeto con la imposibilidad de decirlo todo y así poner de manifiesto la inconsciente estrategia discursiva seguida por el analizante ante

la evidencia de esa imposibilidad. El "diga todo" inicial va seguido de un *aunque le parezca desagradable*, que es una segunda injunción, la más superyoica que pudiese imaginarse, pues tanto daría formularla del modo en que se lo hace como en lo que ese modo encubre y que es una orden: ¡ *Goza*! En otras palabras, que la experiencia del análisis consiste en confrontar al sujeto del síntoma con el imposible del goce y ofrecer para tal imposibilidad el camino del apalabramiento en condiciones, suaves, ideales, artificiales; las del dispositivo analítico, las de la transferencia, propicias al amor.

Una palabra, sí, eso es el síntoma (al menos en el primer Lacan), pero palabra ausente, "jirón de discurso que, a falta de haber podido proferir con la garganta, cada uno de nosotros está condenado, para trazar su línea fatal, a hacerse el alfabeto viviente".[1] Una palabra, sí, pero si esa palabra puede ser leída en el síntoma "es que (el síntoma) está ya, en sí mismo, inscripto en un proceso de escritura".[2] Agreguemos, escritura del goce, susceptible de desciframiento según sabemos desde la carta 52 que revisamos en el capítulo 4. Para tal desciframiento es que hubo que inventar, como lo hizo Freud, un dispositivo psicoanalítico destinado a *formar* el inconsciente, *el inconsciente lacaniano.*

"Para que el goce pueda ser alcanzado en la escala invertida de la Ley del deseo".[3] Hacer que el goce condescienda al deseo —ya lo sabemos— es la función del amor. En la experiencia de la transferencia es el amor lo que está en juego: se ama al Otro porque se le supone el saber, el saber que falta, el que habrá de resultar de la lectura del síntoma. Pero la suposición de saber no está sólo del lado del analizante. El analista, a su vez, también supone —y es un acto de caridad— algo que aún habrá que demostrar: que hay saber en el Otro, que existe el inconsciente. De este encuentro entre dos saberes supuestos surge la chispa que permite que se hable "de verdad", que se constituya el inconsciente y que se goce de su desciframiento. No es fácil.

La actividad analítica esta orientada a flexibilizar el diafragma de la palabra para que por él pase el goce. Esto en la situación originaria (históricamente) de las neurosis. Reconociendo esta orientación es que podrá pensarse el funcionamiento especial que adquiere el diafragma de la palabra en casos de perversión y psicosis, cuando los sujetos provisoriamente adscriptos a tales estructuras clínicas son puestos bajo la prueba del análisis y de su dispositivo.

"Del goce al deseo" no quiere decir que el deseo haya de ser dicho. Pues la

naturaleza última del deseo es, como sabemos, la de una barrera puesta al goce; es en relación con esta función fundamental, escondida por el disfraz del fantasma, que hay "incompatibilidad del deseo con la palabra".[4] No que el deseo haya de ser dicho, sino que sea tomado a la letra "puesto que son las redes de la letra las que determinan y sobredeterminan su lugar" (*id*.). No que se le diga, sino que se le lleve al punto de imposibilidad, el del goce rechazado, de donde él emana.

Hay que pasar por la palabra, emitida en las condiciones legisladas por la regla fundamental, para llegar a la letra, a los codicilos originales del goce inscriptos en el cuerpo, a las formas en que se inscribió la relación del sujeto con el goce; esa historia es la de las migraciones libidinales o de las renuncias goceras, avatares de la castración que pueden ser recordados al permitir que en el análisis opere la compulsión de repetición. Recuerdo, repetición y tras-laboración. De la pulsión a la compulsión y a los encuentros fallidos con que tropieza el deseo. Para pasar de una escritura a la otra, a la del libro que todos llevamos dentro. (Cf. p. 207.)

Pues la letra está escrita y el deseo, saldo inarticulable de la demanda, ha de ser tomado a la letra. Habrá que llegar más allá de la demanda, hasta encontrar eso del deseo que pasa a la palabra aunque es incompatible con él. Hay que reconocer en estas afirmaciones la teoría del dispositivo analítico y de lo que se hace en él. La regla fundamental es equivalente del imperativo de gozar y de trascender la función tradicionalmente acordada a la palabra. El uso "normal" de la palabra tiende a "ratificar", a "com-prender", a confirmar, en la reciprocidad del sentido consentido, las imágenes especulares de los que se "comunican". En el análisis se pretende atravesar la barrera narcisística del cuidado del yo o del "*self*", ese fantasma organizador en cada uno de la relación con el mundo, ese tapón que protege de lo real. El sujeto, empujado por la consigna a asociar "libremente", se ve muy pronto desalojado del terreno del placer y es forzado a confrontarse con lo traumático y lo inconciliable para el yo, con "eso" innominado que es el núcleo de su ser.

Desde el principio (cf. p. 23) hemos reconocido que la represión oculta pero también conserva un goce secuestrado, no disponible para el sujeto que se vive dolorosamente como síntoma. Es goce del Otro, del cuerpo deshabitado por la palabra. La neurosis es esta defensa del goce, defensa "*de*" en el doble sentido: una protección contra el acceso a un goce desmedido y un goce que está protegido, coagulado, eximido del comercio de la palabra. El sujeto de la neurosis se defiende sustrayéndose a lo que percibe como un

peligro en la relación con el Otro del vínculo social: el deseo del Otro. Tal deseo es negado por las operaciones de autodominio que son esenciales en la estrategia del obsesivo y que se sostienen en la insatisfacción por la intriga histérica. Con esta defensa neurótica ante el deseo como el rasgo que define a la estructura clínica de la neurosis se comprende bien que el deseo, así, no condescienda al goce y que la relación con el Otro sea el campo minado y alambrado de las defensas. Se comprende también que el sujeto retroceda espantado ante el supuesto goce de un Otro que pediría su castración. Defendiéndose del Otro, justificándose ante él, experimentándose siempre como culpable, el neurótico renuncia a hacer valer su deseo, el de él, lo confunde con la demanda del Otro, se somete o se insubordina pero siempre en dependencia de esa demanda, retrocede ante la posibilidad de inscribir su nombre propio, ese nombre que lo importuna y le estorba y lo remplaza por una demanda dirigida al Otro para que le dé un nombre: “Como tú quieras; eso y así seré”.

La operación analítica consiste en reanimar este movimiento de las defensas ante el Otro, esta demanda de alienación guiada por el fantasma que protege y hace de barrera al goce. Una vez que se le ha reanimado, operando en la transferencia, se le pone un tope, se lo lleva a su inevitable atolladero, a su punto de imposibilidad. Llegado a este punto, el sujeto se ve forzado a ir más allá de su fantasma, de las satisfacciones goceras a las que hubiera podido prestarse la situación analítica; es intimado a identificarse con la causa de su deseo, con su falta. Esta acción llevada a cabo tanto por el corte oportuno del encadenamiento discursivo como por la sorpresiva intervención interpretativa implica un forzamiento del narcisismo que se conforta por costumbre con la aquiescencia complaciente del Otro y que apunta a la simpatía, a la comprensión, a la reciprocidad de los sentimientos y de los reconocimientos.

Sí; es raro, enrarecido, el ambiente del análisis. Para que esta marcha contraria a las buenas costumbres del diálogo sea posible es necesario que el discurso del analizante y su motor fantasmático encuentren, choquen, con un deseo que esté, a su vez, más allá de los espejismos del narcisismo, de la solidaridad, de la confusión de los yoes, de la benevolencia y de los ideales compartidos. Es necesario que tal discurso y tal motor no se encuentren con otro sujeto sino con un vacío que los confronte con su propio vacío en lugar de ofrecerles tapones ilusorios para su falta en ser.

2. PULSIONAR Y SUS DESTINOS

“Tomar el deseo a la letra” es reconocer que la letra del deseo es esta inscripción del goce en el cuerpo y que la palabra es, a partir del inconsciente, un intento de leer esa letra, de traducirla en términos de un discurso que es siempre del semblante. La subjetividad germina, se expande en esta grieta fecunda que se abre entre la escritura del goce y el decir que la ciñe hasta topar con lo imposible de su (e)misión, con esa zona inaccesible e inanimada que se abre más allá del fantasma y que recibiera de Freud el nombre de “muerte” y de Lacan el concepto que designa allí aquello radical adonde toda pulsión conduce, lo real imposible.

El movimiento en la experiencia iniciada por Freud está orientado por esta pretensión de tocar lo real con el significante aun sabiendo que las palabras no están hechas para rellenar el vacío de la Cosa (por lo menos en el análisis que repudia el misticismo) sino para contornear el vacío, delimitar el hueco, reconocer lo incolmable. Es el Océano en *Solaris* y la Zona en *Stalker,* esas películas definitivas de Andréi Tarkovsky que ilustran de maravilla la relación de los exploradores con lo innominable de la Cosa central y éxtima y los modos en que el núcleo inaccesible de nuestro ser puede ser contorneado en una aventura cuyo saldo es el desamparo.

Frente a lo cancelado e inabordable del orificio central del toro, ¿qué hacer, qué hacer sino dar vueltas en torno de su alma, al espacio vacío periférico e interior que circunda al orificio central por el que corre el aire sin penetrar nunca en él? (p. 86). Dicho en otros términos, no queda sino “*pulsionar*”, creando así un nuevo verbo que falta a la lengua española para traducir el *treiben* de la lengua alemana sin faltar a su íntima conexión con el *Trieb* de Freud. *Pulsionar* en relación con una propulsión, con una fuerza que acicatea, indómita e indomable, siempre hacia adelante, saltando por encima de las alegrías (*Erde Freuden*) terrenales, de los placeres, característica del espíritu de Fausto en el discurso de Mefistófeles que sirviera a Freud para definir a la pulsión.[5] Lo que Freud concibió es totalmente congruente con lo que estamos desarrollando. La pulsión es fáustica porque el camino hacia la Cosa, “el camino hacia atrás, hacia la satisfacción plena, en general es obstruido… y entonces no queda más que avanzar por la otra dirección del desarrollo, todavía expedita, en verdad sin perspectivas de clausurar la marcha ni de alcanzar la meta” (*id.*). Del atrás y del adelante freudianos es que pasamos a la enriquecedora complejidad de los dos espacios, el interno y

el externo, rodeados por la superficie hueca y esférica del toro. Es ese pulsionar interminable el que encamina a la vida sin otra clausura de la marcha que la puntuación final de la muerte.

Un pulsionar que salta sobre las vallas del placer, que de tanto negar se hace afirmación y que es renuente a transar con los peligros que lo extravían y que se escriben como otros tantos prefijos: com-, im-, re-, ex-. pulsiones.

Surge la pregunta: ¿de qué naturaleza podría ser la fuerza pulsionante si no es la de un organismo biológico movido por necesidades y por tendencias homeostáticas ni la de un sujeto psicológico incapaz de distinguir entre el deseo y el capricho? Ni biológica, ni cultural, ni psicológica; ética es la naturaleza de este movimiento en el campo de lo simbólico por medio del cual un sujeto se inscribe, deja las improntas memorables de su acto, se historiza, poniendo en acto la fuerza negativa y creadora que es la pulsión de muerte freudiana, ajena al movimiento energético de abolición de las tensiones que se llamó "principio de Nirvana" en esa vacilación, instante bárbaro y *low* de la reflexión de Freud.

Pulsionar, rodear la Zona, la Cosa, reconocer que ante ella naufragan las ilusiones y llegar al punto propuesto por Lacan en la culminación del seminario sobre la ética cuando el sujeto afronta la realidad de la condición humana, ese fondo de angustia donde se perfila un desamparo insondable e irremisible. Es entonces cuando, confrontado con su propia muerte, es sacudido por la certeza de que no puede ni tiene que esperar el socorro de nadie. No hay protección ni escudo. Así define Lacan la experiencia, didáctica, del fin del análisis. Colocarse más allá de la angustia pues la angustia supone un peligro, bien que innombrable, escondido tras ella, mientras que la desolación y el desamparo aparecen cuando la angustia ha sido atravesada, cuando ya no hay peligro, nada que temer y ningún Otro al cual demandar (tanto en el sentido de pedirle como en el de abrirle juicio e imputarle la responsabilidad). Nada alentador hay para proponer en razón de que "no hay ninguna razón para que nos hagamos los garantes del ensueño burgués".[6]

Por cierto que esta ética vinculada a la perseverancia en el ser, al deseo en tanto que camino al goce, a la confrontación sostenida con la falta, va en contra de las ideas difundidas acerca del bienestar y en contra de las propuestas tranquilizadoras. Por eso es que el análisis no es una terapia más sino la impugnación tácita de todas ellas y que no puede esperar más que fracasos y postergaciones si pretende compararse con los ansiolíticos de hoy.

Pues su meta no apunta al principio del placer, al "completo bienestar" de la definición "mundial" de la salud, sino al más allá, a ese cuerpo que se experimenta aun en el sufrimiento y a través de una tensión sin pausa, al goce que, si sufre, es por los topes y los límites que el placer le opone.

Pulsionar, empujar, reanimar la búsqueda más allá del fantasma donde los objetos @ como elementos imaginarios del fantasma vienen a engañar al sujeto recubriendo el condenado lugar de la Cosa, sosteniendo allí el cebo de las representaciones y de los ideales.[7] En ese fantasma, formación imaginaria, rama del árbol narcisista del yo cuando no es el propio yo bajo la forma de un *self*, "sí mismo", el que es fantasma, en ese fantasma, en esa rama, se sostiene el síntoma. Allí el goce permanece estancado, desconocido, renunciado, des-decido (*versagt*), fuera de la palabra, cargado de un sentido que no puede reconocerse. Y desde este reducto de la ignorancia se produce y se fundamenta la demanda dirigida al saber, al saber supuesto en el Otro, que permitiría subjetivar el goce.

La transferencia es lo primero, es la razón que fundamenta la demanda hecha a alguien, a un cualquiera (Sq, *signifiant quelconque,* en el matema de la transferencia que Lacan propuso).[8] Ella permitirá al sujeto producirse en un discurso significante (S_1 - S_2) del cual él mismo es el significado. El encuentro con un cualquiera que, siendo analista, se negará a entrar en el campo de las significaciones, a taponar la demanda con respuestas, a ofrecerse él mismo como objeto de identificación o como asiento de un saber que estuviese a la espera del momento en que podría aplicarse colmando el lugar de la ignorancia y del error. Si el síntoma hacía de cortocircuito que apartaba al sujeto de su deseo, ese deseo del largo e inacabable circuito, el analista vendrá al lugar del síntoma, reanimará el movimiento estancado, hará cine a partir de la foto fija y tomará el lugar que se indica topológicamente como el alma del toro, *agalma* del deseo. Es en torno de él que girarán las demandas… y encontrarán su tope (p. 86).

Ése es el sentido que conviene dar —creo— al término freudiano "neurosis de transferencia". El psicoanalista, haciendo semblante, en el sitio del semblante como agente de su discurso, tomará el lugar del objeto causa del deseo y *plus* (ya sabemos: *minus,* falta) de goce. El analista pondrá en marcha y sostendrá el movimiento pulsional en torno del objeto *a* dejando siempre vacío el espacio central de la Cosa.

La topología del toro (p. 86) viene otra vez en nuestra ayuda, ahora para

ilustrar el lugar del @-analista. En la superficie tórica se puede definir cuál es la colocación correcta y cuáles son las incorrectas del analista en relación con la demanda que recibe. Puede decirse sin rubor que el analista engaña y estafa al analizante (*l'escroquerie analytique*, decia Lacan),[9] pues hace semblante, *para-es*, se presenta como siendo lo que no es y oculta lo que sí es; de este modo, ofreciéndose como cebo para el deseo, permite al sujeto emerger a partir de lo vano del desear, mas allá de la vanidad de una plenitud cualquiera. Al ubicarse en esa posición periférica con relación al centro inarticulable del deseo, al tomar el lugar de @ y no el del saber obturador o el de la Cosa inaccesible, se ofrece él como pasto para el fantasma y puede llegar a remplazar al síntoma, disolverlo, apaciguar el conflicto y hasta convertirse en un obstáculo en el proceso de la cura. Son los momentos, puede que eternos, de estancamiento del análisis en torno de una cierta "trama de satisfacciones"[10] que procede del análisis mismo. El análisis deviene resistencia al análisis por el goce (fálico) que en él se alcanza y al que no se quiere renunciar o, por otro lado, fracasa por la posibilidad de conformarse con el buen funcionamiento del sujeto en el mundo que puede llevar a una terminación prematura de la experiencia.

Caribdis y Escila del goce dentro y del goce fuera del análisis que bloquean el movimiento que consiste en sostener la pregunta disimulada al principio bajo esa apariencia de respuesta que era el síntoma. Pues si un análisis pudo empezar, esto es, si acabó la fase de las entrevistas preliminares, es porque el síntoma, respuesta inconsciente, devino pregunta o enigma y esa incógnita encarnó en un cualquiera hecho significante de todos los decires del sujeto. Producido este desplazamiento del significante del síntoma al significante de la transferencia se dibuja el riesgo de que el análisis y el analista mismo sean tomados ya no como la oportunidad para mantener abierta la cuestión sino como el pretexto para su des-viación ("trans-ferencia") y cierre.

Por esto es que el analista no se dirige a su paciente ni como $\$$ ni como S_1 ni como S_2 sino como @ → $\$$, como un objeto que sostiene siempre la abertura, la no coalescencia entre dos discursos complementarios. El analista representa la exigencia permanente de un decir y de un trabajar incesante en torno de la falla subjetiva. La historia, esa empresa que Lacan tanto elogió al comienzo de su enseñanza y tanto vilipendió al final porque no puede dejar de hacer creer que tiene un sentido, porque siempre está dispuesta a cargarse

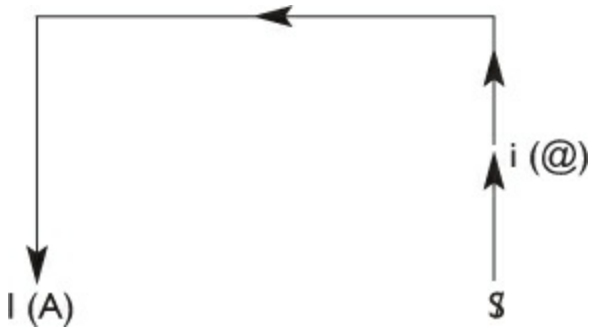
de sentido, la historia —decíamos— debe volver a escribirse, claro que atravesando las pantallas y los disfraces del sentido. Si la neurosis era el bloqueo ahistórico, el cega-miento-secamiento del deseo (en el sentido en que se ciega un pozo, se seca un depósito de agua), el análisis deberá ser reapertura de las fuentes y de las vías interrumpidas, la ocasión ofrecida a la movilización del goce sintomático, a la simbolización del cuerpo que devino el reducto de un Goce Otro, goce que ya hemos localizado con el esquema de "La tercera" (p. 110) en la intersección de lo imaginario y lo real fuera de la mediación simbólica.

Pienso que esto debe ser dicho asumiendo el riesgo de crear la impresión de la fijación de nuevas metas ideales para la experiencia del análisis, algo que el analista, con razón, rechaza hacer (a ser) porque indicar metas conlleva una ominosa sombra de imaginario, de neofantasmatización, de prescripción del "buen" camino, incluso de promesa que se adelanta a la demanda, de alienación en un Bien que, por no provenir del deslinde hecho por el propio analizante, aparecería como el fantasma del analista. Mas allá de esa interpretación posible, sin embargo, debe darse cuenta de por qué el análisis existe, por qué se inicia y por qué se prosigue para que pueda definirse también cuándo y por qué se acaba. En otras palabras, que hay que evitar el escollo del sentido (¡*cuídense de comprender*!) atravesado en la intersección de lo simbólico y lo imaginario, fuera de lo real, campo de las psicoterapias.

3. EL DEBER DEL DESEO

Wo Es war, soll Ich werden, donde Ello, el goce del ser, la sincronía de los significantes, el desorden de todas las canicas del lenguaje en la inmensa bola de la lotería, el conjunto de las escrituras del goce que yacen indescifradas como los jeroglíficos en el desierto, donde Eso estaba, deberá instaurarse una ordenación, una articulación discursiva capaz de provocar efectos insólitos y regocijantes de significación, un encadenamiento diacrónico de los significantes que revelará al inconsciente como un saber ordenado por el nombre-del-Padre en el lugar de S_1 que haga del resto de los significantes (el saber inconsciente) un S_2 a partir del cual un nuevo S_1, producto del discurso del analista, podrá representar al sujeto. Ésa es, también y en otra dimensión, la meta del análisis, su *deber ser* prescrip-to por el *sollen* freudiano que es la anticipación del goce por la vía del bien-decir y por la invención del saber.

Para producir este efecto es necesaria la presencia física del analista. Que tenga tetas, esas *mamelles de Thirésias* mentadas por Lacan en el seminario de 1964.[11] Que preste su cuerpo para la investidura amorosa tomando el lugar de causa del deseo; que ponga sus venas y su sangre para que opere el amor de transferencia y para que el sujeto pueda llegar a reconocer su deseo como falta en ser. Tendrá que prestar no sólo su ser y sus palabras sino también su imagen, entregarse como *i (@)*, como otro especular, pues "la imagen especular es el canal que toma la transfusión de la libido del cuerpo hacia el objeto".[12] Es la razón por la que no hay análisis sin encuentro de los cuerpos: la transferencia requiere el soporte imaginario, un soporte que se subraya más de lo que se le borra cuando se adopta un dispositivo que sustrae al cuerpo del analista como objeto en el campo visual del analizante. No puede olvidarse que si el sujeto $ habla en el análisis, él dirige sus palabras, antes que a ninguna otra cosa, a la imagen del otro y que éste es el punto inicial e ineludible para llegar a las mayúsculas de I (A) que se ubican en el otro extremo del grafo del deseo. Esta disposición se observa con claridad cuando se hace abstracción de todos los demás momentos:



En el lugar de I (A) tenemos, más que un punto de llegada, un punto de succión, una máquina aspiradora de las palabras que arranca cuando el sujeto acepta la regla fundamental del análisis y la coloca en el lugar del superyó: la de gozar por la articulación discursiva diciendo todo, enfrentando el dolor, el pudor, el asco y la vergüenza que resisten a la confesión del fantasma, tabernáculo del goce, ligado al incesto, a la perversión y a satisfacciones libidinales autoeróticas. Es evidente que el placer constituye la principal de las resistencias que se encuentran en el análisis, tanto por parte del analizante como del analista y que, si fuese por obedecer al principio del placer, no habría quién se analizase. Va de suyo que si el análisis existe es por el goce que apunta más allá de las complacencias narcisísticas, siempre a la mano.

En estos párrafos he definido la triple función del analista: a] como semblante de @, resto caído de lo real que es imposible de simbolizar, b] como imagen de un semejante especular y c] como soporte de la regla fundamental que obliga al sujeto a decir(se), como oreja-sopapa que aspira los decires del analizante en función de la ley del análisis que se inscribe como I (A). Real, imaginario, simbólico. Ése es el abecé de la práctica del psicoanálisis.

Si lo que hay es un dispositivo para una invención constante y no una "técnica psicoanalítica" es porque esta triple función legisla no un código de procedimientos sino una posición del analista frente al entramado lenguajero creado por Freud y en el cual él mismo está cogido. Es la "estrategia de la araña" que comprime en un haz la táctica, la estrategia y la política del análisis en función de la ética. *Disons que j'y lie la technique à la fin prémière*. "Digamos que yo vinculo a la técnica con su fin primordial".[13]

Se aprecia, por ejemplo, en esa "neutralidad benevolente" que siempre parece un ideal imposible a quien oye hablar de ella sin haber pasado por la experiencia de un análisis verdadero y, particularmente, cuando esa prescripción de neutralidad se refuerza con el deber lacaniano de "preservar para el otro la dimensión imaginaria del no-dominio, de la necesaria imperfección"[14] que hace aconsejable en su momento "la vacilación calculada de la neutralidad", esa que puede valer (y no sólo) para una histérica más que todas las interpretaciones. En todas estas formulaciones que pueden parecer incluso como contradictorias, ¿de qué se trata? De asegurar la presencia real del analista, sí, y también de hacer de ella una fuerza activa y actuante en función de *su deseo* para preservar el horizonte del goce en cada momento del encadenamiento discursivo y, a la vez, para poner freno a ese goce, para puntuarlo, para canalizarlo hacia un decir inédito, para dinamizarlo desde su en-claustramiento en el síntoma, para hacerlo atravesar la barrera de la angustia que lo separa del deseo.

El goce es así convocado y derivado, provocado y expulsado y al fin recuperado, manifestado y desnaturalizado. La maniobra del analista lo tiene siempre en cuenta; el tiempo y el dinero de las sesiones se regulan en función de estos indicadores o, dicho con otras palabras, por estos imperativos de aspecto contradictorio.

Es aquí donde resplandece la dimensión ética del análisis que lo aleja de todo código universal de consejos y obligaciones morales o deontológicas y

lo habilita para la búsqueda siempre y en todos de ese núcleo *particular* que es para cada hablente la relación articulada del goce y el deseo. En cada caso habrá que hacer valer la ignorancia renovada del analista siguiendo el consejo freudiano de abordarlos renunciando al saber previamente adquirido; en cada caso habrá que inventar al inconsciente y a la teoría sexual partiendo de la originalidad de la nueva experiencia.

La ética analítica no está comandada por los mandamientos del Otro sino por el deseo inconsciente, hace del deseo un deber, ordena el deber de cada uno para con su deseo inconsciente y desconfía, cuando no contradice, a las sospechosas reglas morales. Esas reglas morales que, a su vez, derivan del deseo ya que hacen de barreras interpuestas en su camino al servicio de un presunto bien común y comunitario, como unitario, como si todos fuesen Uno, el Uno unificador de la psicología de las masas, el ideal uniformante del amo con sus códigos y sus censuras legales.

En psicoanálisis no se trata de las leyes sino de la Ley y esa Ley es la que, al prohibir el goce (de la Cosa) en lo real, lo desplaza al terreno del semblante, ordena que se le alcance por vías discursivas, tomando el goce, hecho semblante, el lugar de agente de un nuevo discurso, el discurso analítico, inverso, inversión, revés, del discurso del amo. Es la Ley la que ordena desear a la vez que hace inalcanzable el objeto (absoluto) del deseo, la Cosa. Obliga de tal modo a desear en vano y es así, rodeando al objeto @ como causa de su deseo, relacionándose con él sólo bajo las apariencias del semblante del goce imposible, elevando ese semblante al lugar de la Cosa, es así —decíamos— como los hombres y las mujeres se inscriben en tanto que seres históricos, se hacen un nombre que es el significado del nombre que recibieron al nacer como significante, dejan constancia de su travesía hacia el goce que pasa por su deseo.

Esta formulación permitiría quizá soñar con una superación de la Ley por medio de la articulación significante. Implicaría una dimensión de promesa. Nada de esto. No hay completamiento posible con el Otro o a través del Otro. Es hora de volver a las formulaciones sobre los tres goces que nos ampararán ante la posibilidad de un error funesto. La palabra y el orden fálico, inducidos por el nombre-del-Padre, vienen a poner un tope al goce del ser, arrancan de la patria originaria de la Cosa y lanzan al exilio lenguajero. Pero el Otro cojea. Hay en él (en Él) un significante que falta y ése es el significante de la mujer que haría posible la relación sexual. El orden fálico no asegura ninguna completud y tampoco puede hacerlo el nombre propio. Lo que hace el

nombre-del-Padre, representante como S_1 del Falo, es abrir una brecha de imposibilidad en el registro discursivo y esa brecha corresponde al significante de La mujer que falta en el Otro y que está más allá del Falo. El goce fálico, semiótico, tropieza con su propio borde, con lo inarticulable que comienza mas allá de él, que es el goce del Otro, el goce femenino. La palabra, sometida a la Ley que prohíbe el goce, produce ese otro goce como un *plus* indecible. Lo que en la condición neurótica de la existencia, la de todos aquellos en los que se produjo el corte de la castración, aparece como impotencia, como no poder nombrar el objeto del deseo, acaba estando, como consecuencia del atravesamiento de la experiencia analítica, no en el campo del poderío imaginario sobre un objeto sometido al dominio y al control del yo sino en un área de imposibilidad que se abre más allá del significante.

La sexualidad está ligada al significante fálico, el significante sin par. Más allá de lo que el falo cubre y encubre, se abre el presunto *dark continent* de la feminidad y de su goce enigmático, loco, inefable, verdadero Otro del Otro que se ubica fuera del lenguaje y que, así, justifica reiterar que no hay metalenguaje, que no hay posibilidad de un análisis "completo" si es que uno o alguien se aferra de manera dogmática al orden lenguajero. Es, ni más ni menos, esa roca viva contra la cual se magulló el fundador del psicoanálisis. Roca viva la hay si el analista se constriñe a la función de la palabra historizadora como debiendo decirlo todo acerca del goce, como debiendo subsumir todo lo que es del sujeto; esto es, si el analista se deja apresar por el imperialismo de la palabra.

Es verdad que la Ley ordena desear. Pero el deseo, en el registro neurótico de la experiencia, se presenta como transgresión, el deseo del delito es el delito del deseo en la *impasse* neurótica y "la conciencia nos hace a todos culpables". La vida y el goce se yerguen y prosperan en el suelo fecundo de la culpa, asumiendo el riesgo de ir más allá del padre… para lo cual hay que servirse de él.

Cabe decir, invirtiendo la fórmula freudiana, que el complejo de Edipo es un heredero del superyó, de ese superyó primitivo y feroz que profiere la orden inaceptable e imposible de gozar. El complejo es un alivio, una atenuación, un desplazamiento a lo imaginario de la relación triangular; cumple con la función de poner escenario y límites a la culpabilidad, a la vez que posibilita una vía para el goce, un goce acotado, aforado, después de haber tomado el rodeo de la castración: es la vía fálica con todas las limitaciones que ya hemos apuntado tanto para los hombres como para las

mujeres. En tal sentido el Edipo es el fundamento de la existencia. y el complejo nuclear. de las neurosis, de la sumisión absoluta al Falo y al nombre-del-Padre. Como si debiendo estarles agradecidos por habernos sacado del goce del ser y de la psicosis concomitante tuviésemos que quedar para siempre sometidos al orden de impotencia que ellos instauran, a la culpabilidad neurótica.

Denunciar de este modo el punto en el que se detuvo Freud es reencontrar la propuesta de Nietzsche acerca de una ética en la que se acepte orgullosamente que si hemos matado a Dios el Padre no es para quedar sometidos a su palabra, pues Él está tan castrado como cualquiera; es para explorar la zona que se extiende más allá de sus dominios, más allá del bien y del mal. Es necesario, hablentes, un esfuerzo más; es en ese esfuerzo extra donde se juega el destino ético del psicoanálisis.

4. EL ACTO Y LA CULPA

Que quede claro: primero está la voz tonante del Otro: "¡Goza!" o, si abandona el tuteo, "¡Goce!". Frente a lo imposible de su mandamiento enloquecedor, el sujeto adviene a la ex-sistencia por medio de la palabra, de la entrega ofrendada al Otro del lenguaje, que es la localización fálica del goce, la desertificación del goce del cuerpo y la sumisión del goce a la Ley de lo simbólico. Se pone en acción un artefacto, el de la identificación masculina con el padre real falóforo o el de la demanda femenina hecha al padre (*père-version*). Ese pasaje por la castración no debe confundirse con el punto de llegada de la subjetividad; no es cuestión de someterse al padre, de aceptar sus condiciones para hacerse querer por él, sino de acceder a otras vicisitudes, las del deseo que es parricida y transgresor, que inscribe otros significantes que aquellos que pudieron complacer al padre. Es el destino del pulsionar, un deber Otro, otro deber.

En un texto harto sugestivo Gérard Pommier escribe: "El sentimiento de una falta no se reduce a la culpabilidad edípica sino que es inherente a la existencia: pues un sujeto debe distinguirse de los determinismos (superyoicos) que lo esperaban antes incluso de su nacimiento".[15] Él no puede existir como deseante sino desmarcándose del deseo del Otro y, por lo tanto, cayendo en falta.

Con lo que llevamos visto podemos entender al deber, en sentido

psicoanalítico, como doble: edipizarse para trascender el goce loco del ser fuera del lenguaje y, después, transedipizarse, ir más allá del Edipo, para no quedar apresado en las redes del fantasma, de la impotencia y del síntoma.

La ética del análisis se afirma más allá de la culpabilidad, en la relación consustancial del sujeto y la culpa que él-ella encuentra necesariamente al afirmarse como deseante. La meta no es entonces de bienaventuranza y de absolución: cada uno afrontará la culpa inherente al deseo y para ello no hay reglas o mandamientos que indiquen qué y cómo hacer. En este camino no hay "compañeros de ruta", iglesias, partidos o maestros iluminados que guíen por la buena senda ni tampoco cabe la posibilidad de renunciar a la responsabilidad de elegir disolviéndose en los intereses superiores del grupo o la institución. Cada uno está solo y no puede esperar la ayuda del Otro. El sujeto debe jugar su partida cuando le llega el turno y no puede "pasar" como sucede en ciertos juegos. *Zugzwang* se llama esto en ajedrez. Hacer la jugada acorde con el deseo y someterse a sus consecuencias, a una limitación del goce que le abre vías diferentes en la escala invertida de la Ley del deseo.

La neurosis, un mal ético y no una enfermedad predestinada a clasificaciones y tratamientos médicos, es la impotencia o la renuncia ante la jugada que cada uno debería hacer para llegar a ser. Es el rechazo al acto afirmativo particular en función de la supeditación a los significantes de la demanda del Otro, sea por criterios normativos, sea por el chantaje del abandono y la pérdida del amor. Pues el decir, la experiencia discursiva ordenada por la regla analítica, no tiene la finalidad de comprender, de satisfacerse con un nuevo saber, con una "inteligencia" cualquiera, sino la de producir un acto que, como en el cuento de Borges sobre Tadeo Isidoro Cruz, haga que el sujeto acate el destino que lleva adentro, que escriba su libro proustiano, que sepa, por su acto, quién es (pp. 207-209).

El análisis como "tratamiento" de la neurosis tiene una meta ética que es la de reabrir este campo de la decisión singular que no se compadece de órdenes, ordenaciones y ordenamientos. ¡Atención! No se trata de encontrar así y de nueva cuenta esa ideología de la libertad solidaria de la psicología más oscurantista ni de recaer en los cantos laudatorios de la individualidad. "El yo es la teología de la libre empresa".[16] Por eso hemos evocado recién el *Zugzwang* ajedrecístico: hay que jugar y el saldo de la acción es el de una pérdida irreparable; hay que equivocarse. Lo sabe mejor que nadie el obsesivo que posterga siempre su acto para no perder.

"Saber para siempre quien se es", saldo retroactivo del acto, de una jugada

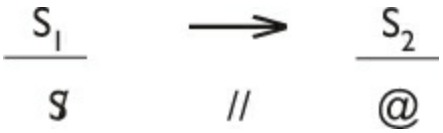
que compromete al ser y lo escribe como un destino, de una apuesta cuyo efecto es de abandono y soledad. Podría hablarse también de una *identificación con la causa del deseo*, es decir, con la falta incolmable que subyace a las decisiones y a los actos. Ése es, psicoanalíticamente, el destino. No es una predestinación real sino una razón que se constituye retroactivamente a partir de los actos. Por actuar, por fallar, por inscribir esa falla como rastro de su paso por el mundo, el sujeto "sabe para siempre quién es". El nuevo saber es ambiguo: desolado y desolador por una parte, pero también "*gay saber*", fuente del entusiasmo y de un contacto renovado con el goce, de una curiosidad aguzada que destierra a la tristeza y al aburrimiento, esos estados del alma que anulan las diferencias y que quitan al mundo su relieve.

Citando nuevamente a Pommier,[17] el analizante se equipara en esto al héroe moderno, definido no tanto por su valentía como por el hecho de afrontar su angustia y su culpabilidad. Él recorre en el análisis un trayecto paradójico: habiendo venido para aprender a gozar, para perder las trabas a su goce, se va sabiendo que sólo existe la posibilidad de negociar su goce por medio de la insistencia de la falta en ser que habita en él, su deseo. La ambigüedad del fin del análisis esta hecha de esta mezcla de desolación y entusiasmo que se experimenta psicológicamente como "estado maníaco-depresivo" en términos retomados por los retoños ingleses de la escuela húngara de psicoanálisis. Una exaltación desolada que no deja de acompañarse de malhumor porque las cosas no van como uno quisiera, porque marchan con un ritmo que no acompaña al deseo, devorador del tiempo. El deseo, el auténtico deseo, no quiere saber de postergaciones, tiene prisa por concluir.

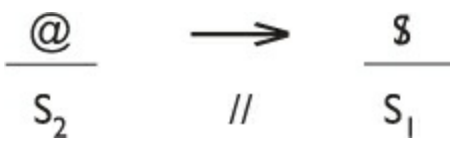
En esta ética sin ideales, más allá de los ideales, no se puede saber gozar pero sí se puede saber sobre el deseo que apunta al goce como su horizonte siempre fugitivo, siempre evocado en los intersticios de la cadena significante y producido por el hecho mismo de hablar: el significante uno representa al sujeto para otro significante, el significante dos; este segundo significante revierte sobre el significante uno y lo hace representante del sujeto. Pero el proceso de la significación no se basta a sí mismo porque el saldo de la operación de los dos significantes es la producción de @, del objeto *plus* de goce que escapa a la articulación significante y que, en tanto que causa del deseo, es su motor. El @ que huye por delante del buscapiés de la palabra no puede ser abarcado por una expresión "exacta" que lo recupere y lo haga

entrar en el discurso. Es el elemento real organizador del discurso de la ciencia, sucesora de la religión, que en nuestros días pretende decir la verdad de lo real. Es el resto indecible que cae por el hecho de base de que no hay discurso que no esté infiltrado por el semblante y que la ciencia ha aprendido desde hace tiempo a indicar con ciertos nombres propios, el de Heisenberg (incertidumbre) y el de Gödel (incompletitud).

La ilusión del metalenguaje, del supuesto saber, del discurso que diga lo verdadero sobre la verdad, de un Otro sin tachadura, Otro del Otro y garantía de los enunciados, es fecunda y fundadora de la situación analítica. El fantasma de la garantía y de un goce al alcance del discurso constituye al Otro de la transferencia y es a ese Otro que no existe, que es una pura suposición, al que se dirige el discurso del inconsciente, transcripción y desciframiento de un goce del que no se puede ni se quiere saber. Es un saber sin sujeto, un saber que nos sabe y que *hace al sujeto* como efecto de su decir, un saber en donde el sujeto ocupa el lugar del significado y queda en una relación de disyunción con respecto al objeto @, escritura del goce, que está en el lugar de la producción.



Este sujeto de la articulación inconsciente sale de la oscuridad a la que lo condena el discurso cotidiano por la presencia del analista que corporiza la regla del análisis, que obliga a decir y que con sus intervenciones, puntuaciones, interpretaciones y escansiones, en medio de la estofa discursiva, hace emerger los significantes amo a los que responde el ser del analizante. El analista es en la cura el representante o el semblante del objeto @ y lo que produce con su operación es el significante amo al que responde la existencia del sujeto:



Para ello es necesario que se ponga a distancia de cualquier saber, que haga actuar el “sólo sé que no sé nada”, fundamento de la mayéutica socrática, la duda metódica de Descartes, la *epojé* de Husserl y la

prescripción freudiana de comenzar cada análisis renunciando a todo saber referencial, a todo lo aprendido en los análisis anteriores, incluyendo el suyo propio, para descubrir de nuevo ese saber textual que es lo insabido, el inconsciente, una articulación significante cuyo significado es que no sabemos.

De ahí que no pueda haber prescripciones (valga la acepción normativa pero no la temporal de esta palabra) para la intervención del analista que deberá ser siempre invención, jamás aplicación de recetas (prescripciones). La exigida frescura de su decir no podrá ser nunca una inyección de saber como quiera que éste haya sido adquirido. "Y su no saber no es de modestia, lo cual implica todavía situarse con relación a sí; es, propiamente, la producción 'en reserva' de la estructura del único saber oportuno".[18] Oportuno; hay oportunidad y oportunismo en la producción del saber, por eso es que sí hay prescripción en el tiempo. Sólo una vez salta el tigre, en el momento debido.

Una palabra que es o habrá de ser apofántica,[19] esto es, que lleva en sí, como la palabra poética, su verdad o su falsedad y no es susceptible de que a ella se aplique un juicio segundo o secundario que habrá de decidir si su enunciado es 'verdadero' o 'falso'. Es un dicho que, en sí es siempre verdadero y que se valida a sí mismo. No dice la verdad. La hace. El inconsciente no consiste en proposiciones (como son las de la demanda) a las que un análisis lógico-lingüístico podría calificar según su valor veritativo. Y la palabra del analista será, habrá de ser, no preposicional[20] (nada de: "te propongo que admitas que mi interpretación es verdadera"), no verificable, no falsificable [a pesar (y en favor) de Popper], actuante, fáctica, fática, ubicada en algún lugar entre la cita y el enigma; palabra ligada a ese goce particular que es el goce del desciframiento, continuación del trabajo del inconsciente, según vimos en el capítulo 4.

El enunciado (lo dicho) es sinsentido, abierto a la ambigüedad, polisémico, equívoco, proteico y se reduce en última instancia al hecho mismo de su enunciación (el decir) y se presta a sucesivas reelaboraciones. Por esta manera de intervenir es que, como dice Nasio, "el psicoanalista es aquel que evoca el goce".[21] Lo evoca, no lo dice, no lo hace, no lo tiene, no lo siente, no lo transmite, no lo recupera. Y lo evoca en la enunciación que es la presencia ética del analista en el seno del decir del analizante. Una enunciación que es, no la causa sino la consecuencia del dicho del analista.

“Si se lo antepone, es por retroacción, *après-coup*.”[22]

La técnica, el cómo, qué, cuándo y cuánto interpretar, aparece ahora como un elemento supeditado al imperativo ético de evocar a la vez que marcar lo imposible del goce por medio de un decir, de un acto de enunciación, que sea “formación del inconsciente”. Así es; el inconsciente es formado (producido). Es lo que “habrá sido” la palabra del analizante a partir de lo que en él se produjo por el acto (y más aún por el silencio que trabaja) del analista.

En efecto, el goce ordena que la técnica se subordine a la ética, el enunciado a la enunciación, lo que se dice a lo que no puede decirse. En cuyo caso, como decía Wittgenstein…

Que el ser se haga en la retroactividad de su acto es algo que no concierne solamente al analizante. Está implicado allí, y en primer lugar, el analista mismo. Es él quien, borgesianamente, sabe entonces y para siempre qué es y quién es. Su deseo se equipara a la interpretación, fórmula adelantada por Lacan desde el sexto de sus seminarios. Y su interpretación no dice el ser sino que lo hace al modo de un corte en una superficie topológica que modifica sus propiedades, que hace algo distinto de lo que había. No se trata de una frase sino de un acto que anuda al deseo con el goce pasando por la castración, esa castración que es bloqueo del loco goce del ser, condición del goce fálico y barrera significante interpuesta al goce del Otro de acuerdo a la concepción ya trabajada sobre los tres goces (capítulo 2).

La interpretación abre al deseo puesto que funciona como significante reordenador del conjunto. Es, de hecho, un nombre-del-Padre que abre el campo del goce por la vía del bien decir; deja al sujeto en condiciones de intentar la aventura del goce desamarrándolo de las cadenas lenguajeras que lo contenían en una jaula de síntomas, en otras palabras, lo intima tácitamente, por su mera presencia, a actuar más allá de la resignación y la culpa.

La interpretación es oracular, es un decir que se presenta como equivalente de lo real, más allá de la articulación significante. No es un discurso que se agrega a otro discurso para confirmarlo, infirmarlo o desviarlo. Es una evocación del goce que se propone al desciframiento sin decir la verdad, advertida de que el goce no es lo que se cifra sino lo que se descifra. Es oracular porque el inconsciente, el discurso del Otro, es un oráculo y la interpretación le es homóloga. En la interpretación se definen tanto el ser del analista como lo analítico. Es una manifestación del “soy” que se convalidará por el “pienso” que le seguirá. Se hace por la presencia simbólica, imaginaria

y real de un analista que no se separa de su decir para ser *representado* por tal decir; él es y está en su decir. El dicho es la consecuencia del acto y manifiesta la posición ética, el deseo del analista. No vale por el asentimiento o la respuesta que le sigue (discurso del amo), no se le juzga en el plano del saber (discurso universitario), no responde a una escisión en el sujeto (discurso de la histérica). Una interpretación, un decir traducido en un dicho que no es la excrecencia de la subjetividad de este o de aquel analista y que no surge de ninguna contratransferencia enmascaradora del deseo.

5. LA ANALOGÍA INMUNOLÓGICA

Para que una enunciación interpretativa pueda tener efectos es condición necesaria y previa la entrada del sujeto en la transferencia. Sobre este punto el acuerdo de los analistas es universal aunque no coincidan en la significación de los términos *interpretación* y *transferencia.* En términos lacanianos que son ya lugar común, se precisa la constitución del sujeto supuesto saber. Llegado a este punto siento la tentación de recurrir a una (casi) parábola (de hecho, una alegoría) para ilustrar el punto de la relación entre la transferencia y el goce. No faltan —claro está— los antecedentes freudianos, pero en lugar de recurrir, como Freud, a analogías militares haré uso de una comparación con la inmunología que las tristes circunstancias del presente han hecho casi del saber de todos. Diré, en síntesis, que se trata de provocar con el análisis un síndrome de inmunodeficiencia.

El sujeto, excepción hecha del psicótico, llega armado de un sistema defensivo de anticuerpos. Un anticuerpo, si escuchamos eso que el significante hace oír, es lo que pone freno y se opone al goce que es del cuerpo. Hagamos ahora, por un momento, una mezcolanza insólita juntando la ignorancia provocada, las resistencias y la represión; a todas ellas las pensaremos como anticuerpos. Nuestro sujeto del inconsciente, el hablente, ha sido bañado desde antes de nacer en palabras y discursos que, viniendo del Otro, lo han llevado a rotular como indebidos e inconciliables a aquellos significantes que, articulándose, podrían hacer que la palabra consuene y resuene con el cuerpo. Con el goce. Por eso los rechaza.

El organismo, nos dice la inmunología vulgarizada, aprende desde el principio a reconocer sus propios componentes proteicos como propios y los tolera sin reaccionar contra ellos. Los linfocitos circulan por todas partes

llevando la información que permite distinguir lo propio de lo ajeno en el individuo normal; cuando aparece en la circulación una proteína extraña ella funciona como un "antígeno" que provoca una reacción de rechazo, un proceso defensivo que culmina con su asimilación o su expulsión. Cuando las proteínas extrañas no entran en la circulación sino —es el caso común— en el aparato digestivo, ellas son disgregadas en partículas elementales que luego se usan para reconstruir otras proteínas, unas que sean compatibles con las del propio organismo.

No perdamos ni por un instante nuestro punto de comparación analógica. El sistema estable de *reconocimiento de los propios componentes compatibles* en el plano del significante es el "yo", el viejo *yo oficial* indiciado desde los tiempos de la correspondencia de Freud con Fliess. Los significantes venidos de afuera (la palabra del Otro) no entran en el sujeto sin pasar por una aduana "linfocitaria" que decide si esa palabra es asimilada a las propias, a las que el yo acepta por juzgarlas inofensivas o si es rechazada. El destino común es que se las desmenuce aislando sus componentes elementales y luego se las reconstruya en compuestos complejos acordes con la organización del Yo. Toda intervención del saber del Otro que recaiga sobre el sujeto activará el sistema de defensas inmunológicas ya preparado. Lo radicalmente incompatible será rechazado cual vil injerto. Son los efectos de lo que Freud llamó "análisis salvaje". La palabra extraña habitualmente es asimilada y neutralizada por un sistema "protector" omnipresente. Es una función del "timo" como dicen los médicos y también, pero con un sentido más vulgar, los analistas. El sujeto está "timado" para no reaccionar frente a los componentes que siente como propios (yoicos); es inducido a tolerar sus propias proteínas, por la armazón discursiva e imaginaria que se llama "yo". La palabra extraña es recibida e integrada al aparato de las defensas. Es más, puede actuar como "vacuna" que lo inmuniza contra una palabra nueva e imprevisible, devastadora. Habrá para ello de ser semejante pero atenuada con relación a los significantes "peligrosos" que hablan de una verdad que se preferiría desconocer.

El proceso analítico ha sido concebido desde un principio para desactivar este sistema de resistencias que pasa, ora por la asimilación al "yo", ora por el rechazo de esos significantes que por represión, ignorancia o mala fe no se reconocen como propios. El sujeto es llevado por el proceso mismo del análisis a extrañarse con respecto a su propia palabra. El sueño, esa palabra propia que se escucha como procedente del Otro es la vía regia que conduce a

este resultado. Los lapsus y lo que se produce por las escansiones y puntuaciones del analista no le van a la zaga.

Lo "propio" a lo que no se reacciona, el sistema inmunológico armado en el seno de cada uno, es, en síntesis, el discurso del Otro que ha tomado posesión del cuerpo del sujeto, de su goce, desplazándolo, haciéndolo extraño, convirtiéndolo en zona interior inabordable, en Ello, en una satisfacción irredenta e irredimible por el discurso. El goce, lo propio, es tratado como ajeno. "Yo es Otro", pero no lo sabe. Ni quiere saber de eso "Disolver los espejismos imaginarios", tal como se dice en el discurso de Roma, es "otrificar" al Yo, descubrir la castración que se encubre bajo su máscara, revelar la falta en ser, el deseo que le subyace y denunciar su impostura, su falsa unidad monolítica.

Es Otro pero cree ser "Uno". La ignorancia en sí misma no es su pecado; al fin de cuentas, la ignorancia es lo único universal en materia de saber. El problema es la ignorancia cuando se cree saber; no es la ausencia del saber sino la resistencia a la verdad a partir y en nombre del saber, de un saber referencial que permite ubicarse en la realidad y que es activo desconocimiento de la verdad y del goce que ella inscribe. Ésa es la acción de los anticuerpos de los que hablo.

Retomemos el punto de partida: se trata con el psicoanálisis de provocar un síndrome de inmunodeficiencia, es decir, de neutralizar a este sistema supuestamente protector que es el conjunto de barreras al goce. En esta analogía que estimo ilustrativa (¿y si no, para qué?), la neurosis, condición universal, aparece como una enfermedad autoinmune. Es, en pocas palabras, el yo rechazando al sujeto. El yo trata a lo propio, a las pulsiones que aspiran al goce, como extrañas, desconoce a los significantes que las representan, las reprime, erige un sistema de defensas para protegerse de ellas, hace de lo íntimo algo éxtimo, lo trata como un cuerpo (una proteína) forastero, lo hace síntoma, goce incógnito, disfrazado y vivido como sufrimiento corporal incomprensible. El síntoma se presenta como "lo más ajeno al yo que se encuentra en el interior del alma", es, como todo lo reprimido, "tierra extranjera interior".[23] Quizá nunca se definió al síntoma mejor que con esas tres palabras. Podría decirse también que es un enclave del discurso del Otro, un remanente de la orden superyoica inicial de gozar que no encuentra el exutorio del atravesamiento de la castración y la canalización por la vía del acto que es consecuencia de la articulación significante.

Otra vez, *Wo Es war soll Ich werden.* Donde lo innominado del síntoma

hundía sus raíces, tierra extranjera interior, deberá yo advenir, significar, hacer su lugar a un saber que está allí, desconocido. Habrá que desarmar las resistencias que rechazan lo auténtico por juzgarlo amenazante. Advirtiendo por cierto que la relación entre el sujeto y el Otro no es de oposición y exclusión recíproca (en una polaridad mío / ajeno) sino de intersección de círculos eulerianos donde lo que falta en uno se superpone y se reúne con lo que falta en otro (ver gráfica en p. 116). El resultado es la doble tachadura, la del sujeto y la del Otro.

El engaño del yo, corazón de la neurosis, es precisamente este desconocimiento de que entre $ujeto y Otro (A) no hay la posibilidad de la completud y el recubrimiento recíproco que promete el fantasma, que la escisión es irremisible y que el saldo del doble corte es el objeto del goce (@) que se pierde para ambos. En la neurosis rige esta plena identificación del sujeto con el yo con desconocimiento de que ese yo es el efecto y el aliado del Otro; al servicio de ese yo que es Otro se renuncia al deseo y se somete el deseo a la demanda del Otro. Se cambia el pulsionar por el satisfacer (al Otro) con la esperanza fantasmática de así ser satisfecho.

El tratamiento analítico tiende a reconquistar la tierra extranjera interior haciéndola pasar por el diafragma de una palabra inédita e insólita que invente una salida al deseo por la vía del acto que declara la particularidad subjetiva. Allí donde Eso estaba. Habrá que poner límites al sistema seudoprotector de los anticuerpos yoicos, defensa del Otro enclavada en el hablante, habilitar al cuerpo para que sea experimentado como gozante, desenmascarar a los anticuerpos, rencauzar el goce que debió exiliarse después de padecer una transustanciación y atravesar por los sistemas de apalabramiento, los que se suceden de una punta a la otra del esquema de la carta 52 (cf. p. 189). Después de descifrar al goce y gozando del desciframiento. Adviniendo Yo en ese lugar.

La interpretación tendrá que ser una palabra que burle el sistema de defensas asimiladoras y/o rechazantes. Por eso no puede ser una palabra ajena la que ponga en marcha el sistema inmunológico de rechazo de los injertos. El error de las intervenciones hechas desde el saber (referencial) del analista, error del que los analistas lacanianos estamos más advertidos, consiste en recaer sobre la significación, sobre el sentido del síntoma o de la transferencia tratada como síntoma. Y la interpretación lacaniana, sorpresiva y equívoca, actuando sobre el signo, no proposicional, burla al sistema de los anticuerpos en lugar de estimularlo a modo de antígeno o de integrarse a él

después de ser sometida a un proceso digestivo de asimilación. “Evoca el goce”. Lo provoca también. Su enunciado es más próximo al chiste que a la conferencia. Es, más bien, una negativa a conferir. Puesta en acto.

Sólo tendrá efecto si la “protección inmunológica” es deficiente, si se ha debilitado al yo fuerte de la metapsicología revisionista, el del timo. La estrategia consiste en hacer del yo otro, un Otro sospechoso de complicidad y encubrimiento de aquello de lo que se queja. El denunciante es el primer sospechoso; eso es algo que no puede ignorar ni el mas bisoño de los detectives. Hay que hacerlo hablar para que vayan cayendo las máscaras que ocultan sus verdaderos móviles e identidad. Esa identidad es la misma que la del síntoma pues como un síntoma está estructurado. La interpretación caerá sobre su discurso tras desactivar los procesos defensivos habituales, las barreras fantasmáticas. Por eso comencé este apartado proponiendo que se induzca una “inmunodeficiencia”, un sida analítico, que hará pasar al sujeto por una situación de desprotección, de desamparo, de atravesamiento de los fantasmas de la vida para entrar en contacto con lo real descarnado que se encuentra más allá.

Las alegorías y las parábolas cautivan pero, después de exponerlas, hay que advertir al público de su estructura de ficción: lo esencial que las constituye es la diferencia entre los dos términos que las integran más allá del parentesco imaginario que ellas establecen. Pues la inmunología y el psicoanálisis dependen de legalidades diferentes.

De todos modos no quisiera abandonar la comparación sin recordar que estos recursos retóricos son convenientes; un discurso trata siempre acerca de una realidad que ha sido configurada por otro discurso y lo real puede ser circunvalado aunque no apresado por la palabra. La sombra de lo imaginario cae sobre todo discurso ya que la verdad tiene estructura de ficción.

Lacan consumó una portentosa hazaña al revisar en su totalidad los dichos de Freud e integrarlos con el decir de Freud. Su gesto ha de ser constantemente renovado. Hay que crear inmunodeficiencia también con relación a la enseñanza de Lacan y a la protección que muchos encuentran en un discurso que se asegura de sí mismo y que rechaza las innovaciones como injertos peligrosos. Lacan hizo que el psicoanálisis “convencionalizado” se hiciese extraño a sí mismo mediante la importación de otros discursos (lingüística, filosofía, lógica, topología), auténticos anticuerpos, que mostraban por donde cojeaba esa verdad que se desgastaba por el manoseo del saber textual del inconsciente que sólo del texto de Freud saca su

consistencia. Y así, difícil, extraño, apetitoso es el objeto del psicoanálisis. Deseable.

6. LA CARTA AL PADRE

El analista se somete a la exigencia ética de realizar con su sujeto la travesía que los llevará por las sendas perdidas del fantasma sin dejarse deslumbrar por los espejismos del confort físico y anímico. Esa travesía es la que él mismo ha hecho y la intentará con quienes lo buscan para hacerla con él. En el final encontrará un último escollo que no es el de la castración postulada por Freud sino la subjetivación de la muerte.

Una exigencia ética; ¿cuál? No la de los universales y los preceptos, no una moral. Esto es claro. Pero tampoco una ética de la indiferencia o la apatía, de la complacencia en la muerte, del desdén. Una ética anunciada desde el título de una obra anterior a Freud pero que resume el programa ético del psicoanálisis casi —podría decirse— hasta en la última coma de su texto: *Más allá del bien y del mal* del que nuestro tan citado *Mas allá del principio del placer* no es sólo una paráfrasis sino también un comentario, una continuación, la culminación. El seminario de Lacan sobre la ética puede y quizá debe ser leído como la constatación de una línea secreta, de un hilo hasta ahora invisible que une a Nietzsche con Freud como los dos grandes inmoralistas que se preguntan: “Moralizar, ¿No sería… una cosa inmoral”.[24] ¿No será el proyecto subyacente a todas las morales conocidas hasta hoy el de refrenar y ordenar el goce supeditándolo a normas y principios sordos y refractarios al anhelo de los sujetos a quienes regulan, todos esos códigos procedentes de Dios, de la naturaleza, de la convivencia, del placer, de la realidad? ¿Será por eso que “toda moral es una larga, una audaz falsificación, gracias a la cual un goce, ante el espectáculo del alma, es imposible”?[25]

En medio de la panoplia de las morales se clava el dardo psicoanalítico: “Se anuncia una ética, convertida al silencio, por el advenimiento no del espanto, sino del deseo: y la cuestión es saber cómo conduce a ella el camino de parloteo de la experiencia analítica”.[26] Aspirando a las palabras y que se exigen del analizante y vaciándolas de sentido hasta encontrar el silencioso núcleo pulsional donde se ha rebasado la angustia para encontrar en ese más allá la falta fecunda del ser. No es un más allá del bien y del mal sino en la medida en que ese objetivo se consigue yendo más allá de la angustia.

La originalidad del psicoanálisis en este terreno es la de poner al deseo, al deseo inconsciente y no a la "intención que no es más que un signo y un síntoma que tiene necesidad de interpretación",[27] en el lugar central de la ética. Un deseo que se opone a la inercia letal, un deseo que opta, que decide y que actúa. El sujeto no puede evadirse de ese deseo diciendo que otro decidió por él; es un deseo colocado por encima de los determinismos y de los ideales, donde nada está escrito de antemano aunque, si hay decisión, puede estar escrito para siempre. Un *Wunsch* de Freud que en Nietzsche es *Wille zur Macht*, voluntad de poder, y un *Macht* de Nietzsche que en Lacan es *jouissance*.

Hay que elegir, decidir. Es menester. Ni siquiera la sexuación está prefijada. Aunque quieran llamarlo terrorismo, decía Lacan en "La ciencia y la verdad",[28] de nuestra posición de sujetos somos siempre responsables, hemos de responder por ella, por el goce que aceptamos, por el goce que rechazamos, por decir si queremos o no lo que deseamos.

Vaya un ejemplo clínico de validez universal que tiene la estructura discursiva de una demanda de análisis. A los treinta y cuatro años de edad un hombre soltero, que vive en la casa del padre y que trabaja en el próspero comercio que su padre posee y dirige, escribe a su progenitor una larga carta que es una violenta recriminación por todos los males que le sucedieron en la vida y una acusación por la incapacidad de gozar que experimenta. La carta de Franz Kafka es harto conocida e interesa tanto en relación con su autor como por la masiva identificación que su texto provoca en los neuróticos, analizantes o no. Ahora bien, esta asunción especular de un texto ajeno dirigido a un padre, tan por debajo de su función como cualquier otro, es posible sólo al precio de ignorar la última pagina de la célebre carta que, hasta ese final, es la queja que el analista escucha constantemente. Es el punto en el que Franz, que ya no puede justificarse diciendo que tiene diecisiete años en lo que respecta a sus posibilidades de decidir y poner en práctica sus resoluciones, interrumpe su catilinaria para decir en pocas líneas lo que el padre podría decirle (si "el inconsciente es el discurso del Otro" esto que Kafka pone en boca de su padre resulta esclarecedor):

> Afirmas que me pongo en situación cómoda al explicar mi actitud hacia ti simplemente por tus culpas, pero considero que, pese a tus esfuerzos visibles, te hallas en posición mucho más favorable o, por lo menos, no más difícil. En primer término, también declinas toda culpa y responsabilidad tuyas, por lo que nuestro proceder sería el mismo. Mientras con la misma franqueza con que lo pienso hago recaer sobre ti la única culpa, tú quieres ser

> “superinteligente” y “supertierno” y absolverme, a tu vez, de toda culpa. Lo logras, claro que sólo en apariencia (tampoco te guía otra intención), y… resulta entre líneas que en realidad he sido yo el agresor y que todo lo que tú hiciste ha sido autodefensa. Por lo tanto, gracias a tu falta de sinceridad, habrías logrado ya tu objeto pues has demostrado tres cosas: primero, que eres inocente; segundo, que yo soy culpable; y, tercero, que de puro sublime estás dispuesto no sólo a perdonarme, sino también, lo que es más o menos igual, a demostrar y querer creer tu mismo que también yo soy inocente; desde luego, contra la verdad. Con esto podría bastarte, pero no. Te has metido en la cabeza la intención de vivir totalmente a mi costa. Reconozco que peleamos el uno con el otro, pero hay dos clases de combate. El combate caballeresco, en que se miden las fuerzas de adversarios independientes; cada uno está solo, pierde solo, vence solo. Y la lucha del parásito, que no sólo pica, sino que también sorbe la sangre de quien lo mantiene. Así es el soldado mercenario y así eres tú. Eres inepto para la vida; pero para poder arreglártelas cómodamente, sin preocupaciones ni cargos de conciencia, demuestras que te he quitado toda tu aptitud para la vida y que me la he metido en el bolsillo. Qué te importa ahora si eres inepto para la vida; la responsabilidad la llevo yo, y tú te desperezas con tranquilidad y te dejas llevar por mí, física y espiritualmente, a través de la vida. Un ejemplo: hace poco, cuando pensabas casarte, querías al mismo tiempo no casarte, lo que admites en tu carta; pero, para no tener que resolverlo tú mismo, deseabas que te ayudara a no casarte, prohibiéndote esa boda por la “deshonra” que la unión traería a mi nombre. Pero eso ni se me ocurrió. Primero, porque en este caso como en todos los demás, no deseaba “ser un obstáculo para tu felicidad”, y en segundo término, porque no deseo escuchar jamás un reproche semejante de mi hijo. ¿Me significó alguna ventaja haberme vencido a mí mismo al darte libertad para la boda? Ni la mas mínima. Mi rechazo hacia la boda no la hubiese evitado; por el contrario habría significado un estímulo para ti, ya que la “tentativa de evasión”, como te expresas, se habría hecho más completa. Mi consentimiento para la boda no evitó tus reproches, pues demuestras que, de todos modos, soy el culpable de que no se haya realizado. Para mí, sin embargo, en este y todos los otros casos, en el fondo no demostraste otra cosa sino que mis reproches se justificaban y que entre ellos faltaba uno más, particularmente justificado, que es el reproche por la falta de sinceridad, obsecuencia, parasitismo. Si no me equivoco mucho, también con tu carta actúas como parásito sobre mí. (Cito la traducción de Haeber-le escogida entre las varias existentes).

Esas líneas casi últimas en la carta son la razón de que la misiva nunca fuera enviada: la carta llegó antes a su destino que era el propio autor. El párrafo final consiste en un cierto reconocimiento a las razones del padre y en una cierta insistencia en las razones del hijo pero —termina diciendo el escritor— “se ha logrado, en mi opinión, algo tan aproximado a la verdad, que puede tranquilizarnos un poco a ambos y hacernos más fáciles el vivir y el morir. Franz”. Son las palabras que espera un analista cuando oye el largo relato del sufrimiento del alma bella hasta el punto en que se produce la inversión dialéctica del reproche, el punto en que el analista puede resolver que las entrevistas preliminares han concluido y que el análisis puede comenzar. Allí donde el sujeto alcanza el límite de su autoexculpación acusatoria para aceptar su responsabilidad en el goce que alcanza y en el goce que rechaza.

El camino del análisis lo llevará de ahí en más en dirección al deseo en su doble función de barrera y de camino para el goce y el sujeto resultará ser, habrá sido, un modo de conjugación del deseo y del goce que se abrirá en medio y por medio del lenguaje, de una relación diferente con el saber inconsciente. Y la ética del psicoanálisis se jugará en torno del deseo, de su cesión o no cesión y del bien decir conforme al goce que así se conjuga con el deseo.

Ésa es la función asignada al nombre-del-Padre. A su *nombre*, que es el de un muerto en la pecera de lo simbólico donde flotan las palabras. No el padre que aterroriza con su poder aniquilador, tal como Kafka lo presenta, sino el que puede armonizar a la ley con el deseo, al significante con el goce.

El deseo y el goce, el Otro y la Cosa. La experiencia del análisis se inaugura y se prosigue por la articulación dialéctica de esos dos pares de conceptos entre los cuales se desgarra el sujeto S. Razón de más para que el decir, el decir que descifra, sea la bisagra y el diafragma que los liga.

Pueden venir al caso otros dos ejemplos históricos y clínicos que no le van en zaga ni en celebridad ni en carácter paradigmático al de Kafka: los de Freud y Lacan, esos sujetos que se construyen en un decir y en un escribir su *désir* que convocan en un solo acto al deseo y al goce: eso que se llama un estilo, un estilete que deja su marca en el Otro al realizar la inscripción histórica de un deseo. Un deseo que no es una variable psicológica sino que se construye, para nosotros, retroactivamente, a partir de lo que dejaron los padres del psicoanálisis: analistas, escritos, discípulos, instituciones, disoluciones…

7. ¿CEDER EL DESEO?

Jacques-Alain Miller en su seminario ha llamado justamente la atención sobre el error que se comete cuando se lee apresuradamente y de modo voluntarista el seminario de Lacan sobre la ética del psicoanálisis y se extrae de él, a modo de consigna, un “no ceder el deseo” que Lacan nunca pronunció. Desde esa consigna espuria se avala una justificación de la perversión, del berrinche, del negativismo o de un egoísmo desenfrenado que pasa, ora por el desconocimiento, ora por el avasallamiento del otro. Es una lectura perversa que confunde el deseo inconsciente con la intención de gozar y que hace pasar al goce por la afirmación soberana del yo. Contra esta interpretación

que parece abogar por un “yo fuerte” se yergue la orientación lacaniana.

Debemos leer con atención el texto de la reunión final del seminario de Lacan sobre la ética en 1960[29] y ver que sus enunciados son sumamente cautelosos. En efecto, no se podría comparar al Lacan habitualmente apodíctico con el que comienza por advertir: “Es a título experimental que profiero ante ustedes estas proposiciones. Formulémoslas a modo de paradojas. Veamos qué es lo que esto da para orejas de analistas”. Inmediatamente después de tomar estas precauciones dijo: “Propongo que la única cosa de la que se puede ser culpable, por lo menos en la experiencia analítica, es de hacer cedido sobre su deseo”.

La propuesta dice que la cesión del deseo engendra culpa; éste es un dato clínico, una observación irrefutable de la que cabe extraer consecuencias éticas. El sujeto cede su deseo y para ello tiene buenas razones, “incluso la mejor” (*id*.), es decir, el bien, la conveniencia del Otro y la del sujeto mismo en tanto que su lugar le es asignado en el Otro por el Otro. Pero esto conlleva una traición y un engaño, los que el sujeto realiza sobre sí mismo o a los que se presta pretendiendo que hay reciprocidad, que el Otro a su vez haría una renuncia equivalente de su propio deseo. Y esto es lo que —una vez hechas las cuentas— no se logra. No por el egoísmo de uno u otro sino porque el goce de cada uno es inconmensurable con el goce del Otro, porque las renuncias no pueden compararse, porque la pérdida y el perjuicio son inherentes a la renuncia. El goce clama, reivindica su ofrenda. Se niega al cambalache. No se puede trocar. Trocarlo es trucarlo. Y traicionarlo. La aspiración del deseo se paga con una cuota de goce, con una moneda que es la libra de carne extraída del cuerpo y reclamada por el Otro. Es la oposición del deseo y el goce: los polos enfrentados de aquel seminario del 5 de mayo de 1958 que comentamos en el comienzo y de donde arranca la reflexión de Lacan en torno de este insólito e inaccesible objeto de conocimiento que es el goce.

No se cede el deseo sin culpa porque ceder el deseo es adormecerlo, anularlo como fuerza (pro)pulsiva, admitir en su lugar la conveniencia, el confort, el placer, el servicio de los bienes, el mal menor, el riesgo calculado, la sumisión a la demanda manifiesta o supuesta del Otro, la conformidad con el fantasma que realiza el deseo en lo imaginario a la vez que lo resigna, la detención del movimiento de inscripción del nombre propio, la obediencia a la prohibición edípica de no ir mas allá del padre. Bien podía Freud experimentar tristeza entre las columnas de la Acrópolis, pero mayor y

definitiva hubiera sido su culpa si, por no llegar hasta ese atalaya, por no rebasar al padre, se hubiese quedado a los pies de la colina.[30] La tristeza y la soledad eran el corolario de la hazaña de su deseo. El Edipo y sus fantasmas de crimen y castigo operan como sitios de detención para el deseo inconsciente, protegen del goce considerado transgresivo, incestuoso, pagadero con la ceguera. Por eso es que al final de la marcha analítica lo que adviene no es el espanto sino el deseo después de atravesar los alambres de púas de una ley que ordena detenerse, retraerse ante la posibilidad de alcanzar ese goce al que el Otro, sujeto también él de la castración, debió renunciar.

Freud no podía llegar a Roma, no podía montarse sobre la Acrópolis, no podía "llegar lejos" porque eso se le presentaba como "algo injusto, prohibido de antiguo… y es como si continuara prohibido querer sobrepasar al padre". Por eso él evoca en la carta a Romain Rolland su antiguo trabajo acerca de "Los que fracasan ante el éxito". Encuentra que su incredulidad y su rechazo psíquico al alcanzar algo fervientemente anhelado reconoce "la motivación universalmente válida" del Edipo. Ante el deseo es más seguro recular, desvanecerse como sujeto, padecer una inhibición (*fading*), refugiarse en el síntoma neurótico por acción de los anticuerpos que rechazan el goce como lo ajeno o paralizarse por la angustia erigida como última barrera para desconectar el deseo del goce. *Inhibición, síntoma y angustia.*

La neurosis, el malestar en la cultura, deriva de la Ley que hace a la cultura posible, al sujeto deseante, el goce como transgresión y como crimen, a los afanes del deseante como malditos, incomprensibles, locos. La cultura es el malestar. Del goce contenido, ese al que no se resigna.

El psicoanálisis, se ha dicho, es una práctica que no se guía por ideales o por prescripciones. Sin embargo, no queda excluida la posibilidad de juzgar. La promoción freudiana del deseo (en su relación con el goce) al lugar central de la ética permite una revisión crítica de todas las desviaciones impuestas al deseo inconsciente. Es entonces cuando cabe un juicio y hasta un Juicio Final en el tribunal ético, aquel donde no cabe el perjurio, del que saldrá una sentencia inapelable según la respuesta dada por el sujeto a la pregunta: "¿*Has actuado conforme al deseo que te habita*?".[31] La pregunta pone el acento en las consecuencias fácticas del deseo y no en el deseo mismo, cuestiona a la acción orientada por el deseo que no es, véase, el deseo *de* uno sino lo que habita *en* uno. Por este matiz es que este modo de plantear el interrogante es más preciso que el de la fórmula previamente citada y proferida por Lacan ese mismo día acerca de "ceder su deseo". Pues el deseo

no es *de* uno como lo daría a entender el genitivo; el deseo está del lado *del Otro* y "*habita*" en uno. "La medida de la revisión[32] de la ética a la que nos lleva el psicoanálisis es la relación de la acción con el deseo que la habita" y tal acción se inscribe en una dimensión trágica, tragicómica, de la vida. A renglón seguido de su pregunta Lacan insiste en que ella sólo puede ser planteada en su pureza en el contexto analítico y que ese interrogante, con sólo plantearse, es ya una oposición a la ética tradicional, la de Aristóteles, que preconiza la temperancia, el alejamiento de los extremos y, en última instancia, la obediencia a las consignas esclavizantes y benevolentes del amo que imponen la postergación del deseo. Es en este punto donde la ética del análisis se aparta e impugna al poder.

Psicoanalíticamente no hay acto inocente. El acto implica consecuencias éticas que hacen al actuante culpable. El acto es una irrupción creadora en el orden significante y conlleva una transgresión, un parricidio. El héroe analítico no es un inocente; es quien arrostra la culpa. La meta no es la beatitud, tampoco la absolución. Si Dios (el padre) ha muerto y es el fundamento del orden inconsciente es porque lo hemos matado. Se es culpable por el solo hecho de existir, por separarse de la (de todos modos imposible) alienación absoluta en el deseo del Otro. Se es culpable por afirmar una palabra, por atravesar la castración para explorar los límites del goce fálico que está filtrado por el diafragma de la palabra.

Hay así dos variedades de la culpa. Una que se experimenta por no haber actuado según el deseo, imaginaria, expresada en fantasmas masoquistas de castigo y redención; otra, real, arrostrada como precio del deseo, asumida y proclamada como una hazaña movida por el deseo. Esta culpa es la que reivindica el loco de Nietzsche en "La gaya ciencia" y cuyo resultado es la exaltación:[33] "La alegría o, para hablar mi lenguaje, el gay saber, es una recompensa: la recompensa de un esfuerzo continuado, atrevido, tenaz, subterráneo, que, a decir verdad, no es para todo el mundo".

El goce, razón y medida del acto, arrastra la sombra del parricidio. "La conciencia nos hace culpables", sí, pero por una culpa que es anterior e innominada. Edipo, inconsciente, no es menos culpable que Antígona que sabe de su delito. Más aún, porque Edipo no sabía cuál era su crimen es que el Otro, el Coro, estaría dispuesto a perdonarlo, pero él mismo entiende que no hay absolución posible y por ello se mutila. Antígona, su hija y hermana, asume la culpa con altanería y baja al sepulcro para que se cumpla la sentencia que le impone el Otro de la Ley. Ella no se arrepiente ni se castiga;

por el contrario, reivindica su acto y aboga por otra ley que lo comandó, una ley superior a la de sus verdugos políticos. La heroicidad analítica distingue, como antes Hegel, entre estos dos modelos de crimen y castigo. Y opta: el que actúa conforme a su deseo es el que ha podido designarse como *yo allí donde Ello estaba* y afronta la responsabilidad de su posición de sujeto, no el que, inconsciente, cediendo a las trampas del amor propio (narcisismo) se provoca él mismo el sufrimiento y la destrucción.

"De lo único que se puede ser culpable es de haber cedido sobre su deseo". Es el caso de Edipo, no el de Antígona. Edipo se sacrifica al servicio de los bienes, del bienestar de la ciudad, abdica, se exilia. Antígona atraviesa la barrera del confort propio y ajeno que personifica su hermana Ismena y refuta con vehemencia el argumento de las ventajas políticas de la obediencia. Ismena le habla en nombre de la condición femenina que impone la sumisión a los dictados del Otro. Antígona responde desde una diferente idea de la feminidad que está ligada a lo que del deseo de la Madre, explícitamente invocado en el texto de Sófocles, no ha sido reglamentado por el nombre-del-Padre. Antígona reivindica esta otra concepción; ella habla desde un lugar de no-toda dentro de la función fálica, desde un deseo que apunta no al falo sino más allá, al significante que falta en el Otro, aquel por el cual La mujer no existe.

Más allá de la culpa y la angustia, aceptando que la castración es inicial y estructural, el héroe analítico hace su jugada, arriesga y pierde, toca los límites de lo (im)-posible en función del deseo y de lo que corre bajo la cadena significante, inarticulado e inarticulable, que es el goce, una escritura en el pergamino corporal. Se pone más allá del bien y del mal, más allá de la organización judiciaria de la vida cotidiana, la que hace de todo acto creador un delito punible por el superyó como verdugo o por el Otro que toma sobre sí la carga de vigilar y castigar por lo que el sujeto pudo haber hecho después de atravesar los barrotes internos del superyó cumpliendo con su imperativo fundamental que es el de gozar. Se trata aquí de esa culpa anterior que sofrena al acto hecho conforme al deseo que se contrapone a la castración como amenaza. El análisis muestra la vanidad de amenazar con una pena que ya fue ejecutada y que, además, ni pena es, pues sólo pasando por ella es que se abre la posibilidad del goce.

Por su deseo el sujeto afronta esa amenaza y revela su inocuidad ya que, pasada la castración primera y esencial, habiendo recibido sobre sí la marca que habilita el goce fálico, no hay la castración sino la afánisis, el *fading* del

sujeto, su desaparición bajo la demanda del Otro, la neurosis. El neurótico es el personaje que cede su deseo, que se escuda frente a él como si fuese peligroso. El cumplimiento del deseo le parece peor que la frustración y por eso renuncia a él, "se lo mete en el bosillo".[34] Cuando podría realizarlo sobrevienen la angustia y la inhibición. Quien mejor lo ilustra es el fóbico.

El goce fálico, efecto del pasaje del sujeto por la castración, evoca y contornea el incesto pero es, a su vez, una precaria y siempre incierta garantía de que no hay incesto, de que el sujeto es algo mas que el objeto @, plus de goce del Otro, sometido a su demanda. Las calles de acceso a la sexualidad son calles de salida del incesto mientras que la castidad ("castigad" decía alguien en análisis) es en sí incestuosa pues muestra al sujeto encadenado el goce incestuoso de la Madre, figurando él con su cuerpo ese goce materno que es perverso, que es la forma más generalizada de la perversión femenina, la que pasa por desmentir que haya otro goce que el goce fálico a través de la posesión de la sexualidad del hijo (o hija) supeditada a sus edictos, literalmente supeditada, *bajo su pie*. El fetichismo tiene sanción etimológica.

Cabe aquí evocar la sagaz observación clínica de Freud: la obediencia al Superyó, el sacrificio del goce fálico para satisfacer sus exigencias, no acarrea la paz interior sino que, mientras más "virtuoso" es, más se halla el sujeto asediado por los escrúpulos y la culpa. Las renuncias pulsionales no hacen sino incrementar el malestar tanto en el individuo como en la cultura.

8. PARA TRES GOCES, TRES SUPERYOES[35]

El superyó freudiano es, como se sabe, un heredero del complejo de Edipo que supone el reemplazo de la amenaza de castración como peligro externo por la regulación interna de las mociones pulsionales. Se concibe al superyó como un sistema de habilitaciones y prohibiciones del goce. Obediente a la ley y dentro de sus marcos el goce está permitido pero es un goce limitado, podado por las tijeras de la castración.

El superyó lacaniano no puede confundirse con el freudiano. Su imperativo no es el de obedecer sino el de gozar y el goce es precisamente lo que el superyó freudiano prohíbe. El goce es transgresivo; por eso tiene poco que ver con la obediencia. La cuestión es, después de haber distinguido como lo hicimos en los primeros capítulos, entre tres formas del goce, la de determinar qué quiere decir el mandamiento superyoico de "gozar" puesto

que los goces se contraponen y se excluyen entre sí. ¿Se trata de gozar antes de, en vez de o después de la castración; nos inclinaremos por el goce del ser, por el goce fálico o por el goce del Otro? ¿Optaremos por la concepción de un superyó aniquilador que ordena una locura irresponsable, de un superyó regulador que a la vez permite y prohíbe pero que siempre somete a sus demandas neurotizantes, o por un superyó transgresivo que ordena reconocer al deseo que habita en el sujeto y hacer de él la Ley que facilite el camino del goce? (Psicosis, neurosis y libertad para el acto perverso, respectivamente.)

Propongo que la formulación lacaniana de que la orden del superyó es la de gozar puede entenderse en toda su riqueza sólo si se respeta la ambigüedad de su enunciado reconociendo la polisemia y la polivalencia del goce. Al aceptarse esta propuesta se tendrá que reconocer una triplicidad superyoica que incluye al superyó freudiano como el que tropieza con la insalvable roca viva de la castración y al superyó lacaniano como aquel que elige no detenerse ante la castración simbólica, reconocerla como el acceso posibilitado por la función y por la metáfora paterna al campo del lenguaje y del discurso y atravesarla en el camino de la inscripción del deseo en lo real por medio de actos que rompan los espejismos imaginarios y los permisos y licencias simbólicas. Actos que, por su misma realización, significan la impugnación de la normatividad.

La distinción, triple, habría de realizarse entre un superyó primitivo, este sí obsceno y feroz, que exige un goce desenfrenado, ajeno y anterior al lenguaje, que no quiere saber nada del nombre-del-Padre como función metáforica que lanza al deseo, *kleiniano*, diríamos, para distinguirlo de un superyó *freudiano* que sería consecutivo al anterior, pacificante (y no tan de fiar), que promete recompensas por la obediencia a las directivas del ideal del yo procedentes a su vez de identificaciones con los significantes del Otro introyectados, por las admoniciones recibidas “de viva voz”; es un superyó que esgrime el arma de la culpa, que recomienda detenerse en el camino del deseo, aceptar “que no se puede” y que deriva a la subjetividad por caminos de impotencia, de inhibición, síntoma y angustia. Estos dos superyoes deben a su vez distinguirse de un tercero, *lacaniano,* que impulsa a gozar al igual que los otros dos pero con una diferencia esencial: en él el goce habrá de transitar por el discurso, es decir, por el semblante[36] que aspira a recuperar el goce perdido en un camino (*recherche*) que va más allá de las prescripciones reguladoras y que confronta al sujeto con el límite, con el *nec plus ultra,* con lo imposible que es consecuencia de la inexistencia de la relación sexual. Por

sus implicaciones clínicas este tercer superyó debe distinguirse de la perversión que podría ser su punto de desembocadura como para los otros dos son la psicosis y la neurosis. La diferencia no por sutil es menos importante: es la diferencia que hay entre un hacer semblante de gozar, propio del perverso, y un gozar de hacer semblante, de una gaya ciencia dionisía-ca que se extiende mas allá del fracaso en ordenar el saber y el vivir según los objetivos apolíneos de la plenitud, la integración y la armonía entre el hombre y el mundo o entre el hombre y la mujer. Más allá de la culpa, más allá de los ideales, más allá del principio del placer, más allá del bien y del mal, del padre y del sentido, pero no más allá del semblante o de la máscara.[37]

La relación entre el superyó lacaniano y la obediencia del perverso al mandamiento de gozar aportando al Otro el goce que le falta es, lo repito, sutil pero sustancial. *No es una relación de exclusión* pues para el sujeto en el fin del análisis el deseo ha tomado el lugar que ocupaba el superyó normativo y freudiano y que condenaba a la impotencia: el acto perverso no está ahora prohibido en función de códigos jurídicos. El sujeto está en condiciones de intentarlo teniendo tan sólo que decidir si quiere lo que desea, si da su consentimiento a ese deseo que ha descubierto habitando en él. No hay una condena *a priori* sino una posibilidad de decidir. Aquí reside una de las diferencias con la perversión: ella obedece a un imperativo que, recordamos, "apenas acentúa la función del deseo en el hombre" (p. 253). La distinción es de estructura: si el analizado se identifica con su falta y en función de ella realiza su acto, en la perversión el sujeto se identifica con la falta del Otro y la desmiente haciéndose él el instrumento del goce que falta o que faltaría a la mujer; procede como si para ella no hubiese otro goce que el goce fálico.

El perverso toma el lugar del objeto @ para asegurar el goce del Otro haciendo él, por medio de su escenificación, el semblante de sabergozar. El analista, por su parte, como resultado de su análisis, está en el lugar de semblante de @, lugar de la falta en el saber y en el goce, y desde allí cuestiona al sujeto en su escisión planteándole al Otro la pregunta por su deseo, rechazando toda pretensión de obliterar la falta, haciendo actuar la ignorancia, reconociendo el goce en su horizonte de imposibilidad y dejando al sujeto la consigna de aventurarse por los caminos del significante, gozando de hacer semblante, de inventar el saber, de exaltarse sin alterarse, actuando según el deseo que reside en él.

El superyó que hemos llamado freudiano, el que ordena someterse ante la

amenaza de la castración, remanente o heredero del complejo de Edipo, es el fundamento de una forma particular del goce que es el goce del síntoma neurótico y de la culpabilidad, de un goce que surge del recular del sujeto ante la castración. Es, en ese sentido, un goce fálico que no acierta a canalizarse en el discurso, retenido en el cuerpo y, por eso, aparentemente "prefálico" o, como lo llama la doctrina establecida *pregenital* (si se acepta que el único genital es el falo). Es goce del significante, sí, pero sometido a la represión secundaria. No por nada su efecto es recogido por lalengua como manifestación oral: remordimientos.

La culpa y el fantasma de castigo ("Pegan a un niño") no son, cualquiera lo sabe, ajenos al goce. Al contrario, en torno de ellos se teje un goce retorcido por invocar y ofrecerse de modo propiciatorio y sacrificial al goce del Otro. Este goce es el fundamento de una compulsión de repetición que llevó a algunos analistas a acuñar la fórmula de "neurosis de destino" para designar a un fantasma perverso que impone acomodarse al supuesto fantasma perverso del Otro y de su goce. El autocastigo, la paranoia de autopu-nición, los despojos, la recurrencia de los accidentes, las prisiones, las desgracias y las operaciones quirúrgicas no son las señas de haber actuado conforme al deseo sino en tanto que ese deseo está alienado en el fantasma del goce del Otro, ese Otro al que se le ofrendarían la castración y el fracaso. Culpa y remordimientos están así en la órbita del goce fálico, de la fantasmatización masoquista y edípica, del castigo impuesto por haber retrocedido ante el deseo inconsciente.

El goce en el castigo del superyó existe y al sujeto le horroriza saber de eso. La melancolía y la neurosis obsesivo-compulsiva aparecen en esta óptica como cultivos del goce. Freud hablaba en tales casos de desintricación (*Entmischung*) de las pulsiones. Kafka mostró en sus narraciones este goce recóndito, este desierto subjetivo del goce, que corresponde a la renuncia al deseo para someterse al enigmático goce del Otro. La hazaña de gozar por no gozar no es patrimonio exclusivo de la histérica.

Para nosotros el superyó es el goce sin el deseo, fuera de él, en vez de él.

9. DEL AMOR EN PSICOANÁLISIS

El amor, sólo él, decía Lacan el 13 de marzo de 1963,[38] permite el goce condescender al deseo. Para que tal milagro de conciliación de opuestos sea

posible el sujeto deberá mostrarse como deseante, habitado por una falta que cierra la vía al goce del ser y abre la de un acceso al goce Otro, transcastracional (si se permite neologizar). Es menester que, para uno, el Otro se @ice, se haga @, sufra una @ificación, pase a representar la causa de ese deseo que instiga a desafiar los impedimentos externos, los diques de la presunta impotencia interna. Transitando por esta vía maldita se verá conducido al (des)encuentro @-muroso, al *a-mur*, al impermeable muro de inaccesibilidad que envuelve a la Cosa.

El encuentro del deseo con el goce sólo puede tener lugar bajo los emblemas de la castración y supone desprenderse de la correspondiente angustia. Como ya dijimos al final del capítulo 2 (pp. 117-119), entre el deseo y el goce hay, si no el amor, el grito desaforado y disolvente de la angustia.

El psicoanálisis tiene la más estrecha relación con el amor pues no hay más que el amor como desfiladero para que se produzca esa "condescendencia" tan anhelada como defendida. El bien en el análisis —hay que superar un cierto pudor para decirlo, para no caer o para no dar pie a una acusación justificada de cursilería pastoral de la que Lacan estaba muy al tanto— tiene que ver con el deseo conjugado con el goce y, por lo tanto, con el amor. No podría deducirse de esto una nueva idealización del amor romancesco o un retorno a los encomios piadosos que adornan las primeras apologías en *El banquete* platónico y que llegan al colmo en el discurso de Fedro. El amor está consagrado a un "fatal destino" y frente a él sólo cabe la forzada valentía de asumirlo. No se trata del amor-pasión ni del amor de los abuelitos fundado en la reciprocidad y en la comprensión piadosa; se trata del amor como ese malentendido ineludible, ese equívoco que, mal que bien, lleva a la reproducción de los cuerpos.

Para que pueda aflorar esta condescendencia es necesario que el goce haya sido rechazado, perdido, renunciado, separado del cuerpo por el Otro del significante y de la Ley. La condición del amor es la represión originaria. Su trasfondo y su albergue es el inconsciente. Es un retoño de la Ley de prohibición del incesto que hace de la Madre primordial un objeto prohibido para el goce y que, por la vía de la marca fálica, induce al deseo, ese deseo que encuentra sólo objetos evocadores de lo perdido y que llevan la muesca de una diferencia, objetos particulares que son y que no son, que son por no ser la Cosa. La Ley hace de este modo el goce, prohibiéndolo. Todo amor tiene este trasfondo culposo que bordea la transgresión y la quiere y la

requiere.

Del goce y del autoerotismo, pasando por la Ley, al deseo que la Ley ordena. El goce, sí, pero encarrilado hacia el otro ("extroversión de la libido", diríamos recurriendo al cementerio del psicoanálisis), no hacia adentro. De ello deriva la ligazón inconsciente entre masturbación e incesto y la culpabilidad concomitante. El autoerotismo conduce por sus caminos al placer y este placer es razón de un goce paradójico, el goce de la transgresión, de los remordimientos, del castigo impuesto por el Otro que lleva la contabilidad del goce, que está preocupado por lo que el sujeto experimenta con su cuerpo, que esgrime el látigo, la locura o las llamas del infierno como argumentos de su ley. O la sífilis y el sida.

El sujeto, neuróticamente, se asegura del Otro imaginando ser un perverso, un transgresor. El placer sirve así al goce en la medida en que evoca la culpa. Cuando esta culpa se atenúa el goce accesible al neurótico se ve también atenuado, la sexualidad pasa a ser una actividad más de la que puede derivarse un mayor o menor disfrute y finalmente se contamina con sensaciones de hartazgo: es lo que se observa hoy en día como consecuencia de la tan pregonada "revolución sexual" que no ha tocado ciertamente en nada a la condición neurótica de la represión que le precedió. Que, más bien, se ha nutrido de la sexualidad, haciendo de ella una mercancía variopinta que permite pingües negocios que ya no ofenden a nadie.

La "sabiduría" del judeocristianismo consistió en esta operación neurotizante que permitió que lo sexual llegase a ser reducto y paradigma del goce, desplazado del resto del cuerpo, limitado al apéndice viril (perverso, según nuestra definición), sometido a una legislación estricta y ligado a la noción de pecado. La contrapartida era, muy lógicamente, la localización, restricción y, dentro de lo posible, la exclusión del goce femenino que quedaba confinado a la maternidad. Esa legislación condena al goce a tener que hacerse perdonar después de rendir cuentas por él al gran Otro, al beneficiario final y generoso que concede la absolución al pecador arrepentido que se autoacusa. El resultado de esta operación, además del aumento constante del malestar en la cultura, ha sido la constitución de una erótica y ha dado origen a la prolífica mitología del amor en Occidente. La institución jurídica del matrimonio civil y su sacramentalización sirvió para dividir esquemáticamente a la sexualidad en campos opuestos: lo obligado y lo prohibido. Hacer de la sexualidad una obligación, un inciso de la deontología, un deber para con el *partenaire* afecta al narcisismo y crea una

tensión agresiva que justifica la máxima de La Rochefoucauld cuyo "rigor" destaca Lacan acerca de la incompatibilidad entre el matrimonio y las delicias.[39] (*Il y a des bon mariages, mais il n'y en a point des délicieux*.)

Ya lo sabemos; el goce se establece en una relación concurrencial con el goce del Otro. "No desearás a la mujer de tu prójimo" es un mandamiento a la vez pleonástico e imposible. Pleonástico porque toda mujer es la mujer del Otro e imposible porque es precisamente por ser la mujer del Otro que es deseada. El objeto —se viene diciendo desde el principio de este texto— sólo puede poseerse sobre el escenario imaginario de algún otro que es desposeído. Es más, es sólo esta desposesión lo que lo hace objeto para el deseo. Así con el pecho, así con la mujer, así con el falo. La mujer primera es la mujer del padre, luego la del hermano, luego la del rival. Desearla es consumar imaginariamente la desposesión del Otro que reclamará su bien. El goce sólo es posible al precio del pecado. Si el Otro no existe es menester inventarlo, inventar ese ser de la caja registradora que todo lo ve y todo lo cobra, omnipresente, ese Dios del judeocristianismo metido en la alcoba para observar y reprobar, ocupado y preocupado por lo que cada uno hace con su falo, es decir, con su *partenaire* o con su mano. En este sentido es más o menos claro que la llamada revolución sexual ha provocado un cierto debilitamiento del erotismo y, últimamente, hasta de la pornografía. Sólo el sida ha venido a devolver un cierto picante a la sexualidad al ofrecerse como un infierno prometido y amenazante que renueva los imaginarios de la castración en un tiempo en que casi todo el mundo empezaba a aburrirse o a reírse de los anteriores. El resto es manipulación de los mecanismos cibernéticos sucesores y sustitutos de las celestinas de antaño.

La neurosis, padecer universal que es efecto de la primacía del discurso del amo, es la condena del deseo que debe tomar sus modalidades de prevenido, insatisfecho o imposible. Tal deseo, más allá de la castración, se erige como el único regulador en la ética del psicoanálisis; es la "medida inconmensurable e infinita" que está en el centro de nuestra experiencia como analistas y que subya-ce a la única pregunta válida que podemos hacer(nos): ¿*Has actuado conforme al deseo que te habita*?

El deseo, nunca sobra aclararlo, no puede confundirse con ese grillete del goce que es el fantasma, esa construcción imaginaria que lo tapona y sirve para mantener al sujeto alejado del goce (neurosis) o actuando al servicio del goce del Otro (perversión) haciendo semblante de no gozar en el primer caso y de sí gozar en el segundo. Por el Falo (Φ) como significante universal es

que el goce está prohibido a quien habla como tal y que el hablante se pasará la vida contorneándolo con sus decires, viviendo su castración (-φ). El fantasma es una escenificación del goce como posible, presenta imaginariamente la fusión del sujeto y el objeto, del pensamiento y el ser, del hombre y la mujer, del fenómeno y el noúmeno, de lo racional y lo real, del semblante y la verdad, unidos sin falta ni pérdida. Está animado por el deseo al que adormece y suplanta; es la respuesta subjetiva a la falta en ser y es, a la vez, lo que extravía al sujeto presentándole esa máscara de lo real que es la realidad consensual, el mundo ideológico de las significaciones, el sentido. La diferencia fundamental entre las psicoterapias y el psicoanálisis pasa por esta opción ética entre reanimar y corregir al fantasma, por un lado, o atravesarlo y colocarse más allá de su taponamiento del deseo por el otro.

Es común que la lectura de la observación clínica de Lacan sobre la relación entre el "ceder-el-deseo" y la culpabilidad sea transformada en una consigna tan insistente como inexistente que sería la de "no cedas tu deseo". Casi de inmediato se confunde este deseo que no hay que ceder con el fantasma de una realización imaginaria del deseo suponiendo alguna confluencia entre el sujeto $ y el objeto @ e ignorando que lo esencial de la fórmula del fantasma está dado por ese punzón ◊ que separa los dos términos. Tal lectura del seminario de Lacan induce una interpretación perversa del psicoanálisis que tendría que llevar a la escenificación por el sujeto de un cumplimiento del fantasma desmintiendo así a la castración que ordena reconocer a lo real (la Cosa) como imposible.

La meta del análisis está, sí, por cierto, en el deseo liberado, pero liberado precisamente de ese fantasma de realización y de autosuficiencia que lo ata y lo ancla en lo imaginario al proponerle una satisfacción que desconoce lo simbólico y que excluye a lo real. El fantasma es la condenación del goce al que pretende representar.

En el libro ya citado, Pommier[40] señala lo que todo psicoanalista sabe: que la mayoría de los análisis se detiene a partir de un cierto efecto terapéutico y de un cierto grado de actuación del fantasma, efectos que pueden incluso durar para siempre. ¿Hay que lamentarse de que no todos los análisis puedan ser llevados hasta su final lógico? ¿O más bien hay que preguntarse qué pasa con la mayoría de los análisis que se detienen a la mitad del camino cuando el sujeto topa con ciertas metas que coinciden con las del principio del placer?

El problema es de naturaleza ética y concierne al bien buscado en el análisis. Si la curación no coincide con el fin lógico del análisis concebido

como la construcción y el atravesamiento del fantasma fundamental y si hay "*happy endings*" sin lógica y finales "lógicos" sin curación, entonces, ¿cómo elegir? El analista hará bien en proseguir su meta de flexibilizar el diafragma de la palabra para que el sujeto se confronte con la verdad de su ser, verdad lindante con la muerte y con el espanto de una tierra desierta llena de cruces que abiertas preguntan ¿por qué?, pero estará pronto también a reconocer que el sujeto puede, llegado el momento, manifestar que está en condiciones de arreglárselas solo con el dolor de existir. Lacan decía que cuando eso sucedía él los dejaba partir: "Un análisis no debe ser llevado demasiado lejos. Es bastante cuando el analizante piensa que está feliz de vivir".[41] La insistencia por alcanzar aquel ideal teórico del psicoanálisis puede convertirse en la imposición de un nuevo ideal, en una refantasmatización del deseo del analista, quien, después de haber atravesado la formación imaginaria que hacía de tapón que obturaba su deseo, lo vuelve a erigir como meta que debe alcanzarse en el analizante y donde su "yo", el del analista, no dejaría de estar comprometido.

Toda precaución es poca cuando se trata de fijar criterios de terminación del análisis pues, cualesquiera ellos fuesen, implicarían la sumisión a un nuevo universal. No puede sino haber criterios para la terminación de *un* análisis, infinitamente variables según cada análisis. Mejor aun, criterios —como dice desde su título Gerard Pommier— de *desenlace* de *un* análisis. Es que nada permitiría asimilar el desenlace de un análisis al de otro. Nunca debe olvidarse que, de todos modos, el deseo del analista, deseo sin fantasma, "no es un deseo puro" sino que es "deseo de obtener la diferencia absoluta… donde puede surgir la significación de un amor sin límite, porque está fuera de los límites de la ley, donde solamente él puede vivir".[42]

Un amor sin límites es el amor que, de entrada, renuncia a su objeto entendiendo, como lo hace el análisis desde Freud, que el objeto impone límites al amor y lo (pre)destina a la desgracia. Claro está que se trata del Freud mal llamado pesimista, el que ha trascendido lo que también puede encontrarse bajo su firma acerca de las virtudes unitivas de Eros. La "diferencia absoluta" se encuentra en el goce, en el atravesamiento de la angustia y el fantasma de los peligros que acechan en la prosecución indefinida e intransigente del deseo, la trascendencia también del amor como lugar privilegiado de reforzamiento de la imagen narcisista a través del encuentro con un "alma gemela". Esta diferencia absoluta plantea, si no un nuevo arte de amar, al menos una concepción del amor que va más allá de los

espejismos de la identificación, del altruismo, del “haz el bien sin mirar a quien”, del “amarás a tu prójimo como a ti mismo”, del “no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti”, de los imperativos categóricos kantiano y sadiano, de la reciprocidad, la oblatividad, la generosidad y demás bellezas catalogadas bajo el rubro del “amor genital”. Sí; el fin del análisis tiene que ver con el amor descarnado, sin objeto, absoluto, sin límites, sin espejismos de armonía o plenitud, al margen de la ley, a partir del deseo, allí donde sólo él, el amor, puede hacer que el deseo condescienda el goce.

REFERENCIAS

[1] Lacan [1957], É., 446; en español, I, p 427.

[2] *Idem, ibidem*, p. 445 y 426, respectivamente.

[3] *Idem, ibidem.* [1960], p. 825 y II, 805, respectivamente.

[4] *Idem, ibidem* [1958], p. 641 y II, 621, respectivamente.

[5] Freud [1921], vol. XVIII, p. 42.

[6] Lacan [1959], S. VII, pp. 350-351.

[7] Lacan, *Ibid.*, p. 119.

[8] Lacan [1967], *A.* É., p. 248.

[9] Lacan, S. XXIV, clase del 26 de febrero de 1977.

[10] Lacan [1958], É., p. 602; en español, II, p. 582.

[11] Lacan [1964], S. XI, p. 238.

[12] Lacan [1960], É., p. 822; en español, II, p, 802.

[13] *Ibid.* [1964], p. 854 y II, p. 833, respectivamente.

[14] *Ibid.* [1960], p. 824 y II, 804, respectivamente.

[15] G. Pommier, *Le dénouement d’un analyse,* París, Point Hors-Ligne, 1987, p. 197.

[16] Lacan, [1955], É., p. 335; en español, I, p. 324.

[17] G. Pommier, *op. cit.*, p. 215.

[18] Lacan [1967], *A.* É., p. 249. La cita proviene de la primera versión del texto “Proposición del 9 de octubre de 1967, *Ornicar?,* (1), Barcelona, Petrel, 1981, p. 20.

[19] Lacan [1973], *A.* É., p. 473.

[20] N. A. Braunstein, “Los enunciados del analista”, *El psicoanálisis y el lenguaje freudiano,* México, Siglo XXI, 1982, múltiples reediciones.

[21] J.-D. Nasio, *L’inconscient à venir,* París, Christian Bourgois, 1980. p. 149.

[22] J. -A. Miller, *Le neveu de Lacan,* París, Verbier, 2003, p. 180.

[23] Freud [1932], vol. XVI, p. 53.

[24] F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, aforismo 218.

[25] *Idem*, *ibidem*, aforismo 291.

[26] Lacan [1960], É., p. 684; en español, p. 663.

[27] F. Nietzsche, *Id.*, aforismo 32.

[28] Lacan [1965], É., p. 858; en español, II, p. 837.

[29] Lacan [1960], S. VII, p. 368.

[30] Freud, vol. XXII, p. 209.

[31] Lacan [1960], S. VII, p. 362.

[32] *Idem*, *ibidem*, p. 361.

[33] F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, aforismo 7.

[34] Lacan [1961], S. VIII, p. 271.

[35] M. Gerez Ambertín, *Las voces del superyó*, Buenos Aires, Manantial, 1993 e *Imperativos del superyó. Testimonios clínicos*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 1999. Estas dos obras recapitulan y aportan lo esencial que puede decir el psicoanálisis sobre el tema. Después de ellas, hemos dicho, "el superyó nunca volverá a ser lo que era". La recomendación irrestricta de acudir a esas obras imprescindibles no se contrapone a las tesis diferentes, no estrictamente de Freud ni de Lacan, que se sustentan en este parágrafo.

[36] Lacan [1971-1972], S. XVIII y N. A. Braunstein, "El concepto de semblante en Lacan" (*op. cit.*).

[37] G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, Madrid, Península, 1989.

[38] Lacan [1963], S. X.

[39] Lacan [1948], *É.*, p. 119; en español, I, p. 111.

[40] G. Pommier, *op. cit.*, p. 217.

[41] Lacan [1975], "Conférences aux États-Unis", *Scilicet* (6-7), 1976, p. 15.

[42] Lacan [1964], S. XI, p. 249.

ÍNDICE

REEDITAR, REESCRIBIR, ACTUALIZAR

PRIMERA PARTE: TEORÍA

1. EL GOCE: DE LACAN A FREUD
   1. En el principio…
   2. El goce en Freud
   3. Retorno a los principios freudianos
   4. Más allá del placer
   Referencias

2. LOS GOCES DISTINGUIDOS
   1. Entre goce y lenguaje
   2. El goce (NO) es la satisfacción de una pulsión
   3. La palabra, diafragma del goce
   4. La Cosa y el objeto @.
   5. La castración y el nombre-del-Padre
   6. Las barreras al goce
   7. La “causación del sujeto” o más allá de la angustia
   Referencias

3. GOCE Y SEXUALIDAD
   1. Los equívocos de la sexualidad
   2. El goce del ser, el goce fálico y el goce del Otro
   3. La castración como causa
   4. Los tres goces y la banda de Moebius
   5. Freud (Lacan) o Foucault
   Referencias

4. DESCIFRAMIENTO DEL GOCE

1. El goce está cifrado
2. La carta 52
3. El psicoanálisis en los caminos de Proust. Goce y tiempo
Referencias

SEGUNDA PARTE: CLÍNICA

5. EL GOCE EN LA HISTERIA
1. El psicoanalista y la histérica
2. En función del goce
3. Histeria y saber
Referencias

6. LA PERVERSIÓN, DESMENTIDA DEL GOCE
1. ¿El “positivo” de la neurosis?
2. El fantasma perverso: sabergozar
3. El perverso y el goce femenino
Referencias

7. @-DICCIÓN DEL GOCE
1. No se elige la psicosis
2. Psicosis y discurso
3. Droga-@-dicción
Referencias

8. GOCE Y ÉTICA EN LA EXPERIENCIA PSICOANALÍTICA
1. Una práctica lenguajera
2. Pulsionar y sus destinos
3. El deber del deseo
4. El acto y la culpa
5. La analogía inmunológica
6. La carta al padre
7. ¿Ceder el deseo?
8. Para tres goces, tres superyoes

9. Del amor en psicoanálisis
Referencias

* El lector puede sorprenderse al encontrar esta grafía para referirse a lo que Lacan consideraba su invento más importante. Él comenzó por utilizar la a en cursivas para indicar que se trataba de un objeto imaginario. El uso habitual como la letra a minúscula se presta a confusiones en distintos contextos con la preposición “a” en español o con la conjugación del verbo “tener” (*il*/ *elle a*) en francés. Si Lacan hubiese dispuesto de nuestros actuales dispositivos de escritura es más que posible que hubiese acogido este signo (@) con entusiasmo: es una pura letra, sin valor fonemático, una escritura carente de toda significación, el matema por excelencia. Habría que decir que @ es @-fónico. Quisiera que este uso de la letra @ en el texto que sigue pudiese llegar a ser de uso universal en nuestra álgebra lacaniana. En el lenguaje hablado, de todos modos, habrá que seguir pronunciando la primera letra del alfabeto, de la misma manera que decimos “cero” o “uno” para matemas que sólo pueden resultar lastimados por el habla.

Índice

Portadilla 3
Créditos 4
Reeditar, Reescribir, Actualizar 6
Primera Parte: Teoría 9
1. El Goce: De lacan a freud 10
1. En el principio… 10
2. El goce en Freud 18
3. Retorno a los principios freudianos 31
4. Más allá del placer 38
Referencias 47
2. Los goces distinguidos 50
1. Entre goce y lenguaje 50
2. El goce (NO) es la satisfacción de una pulsión 53
3. La palabra, diafragma del goce 60
4. La Cosa y el objeto @. 68
5. La castración y el nombre-del-Padre 75
6. Las barreras al goce 87
7. La “causación del sujeto” o más allá de la angustia 95
Referencias 103
3. Goce y sexualidad 108
1. Los equívocos de la sexualidad 108
2. El goce del ser, el goce fálico y el goce del Otro 117
3. La castración como causa 128
4. Los tres goces y la banda de Moebius 135
5. Freud (Lacan) o Foucault 139
Referencias 152
4. Desciframiento del goce 156
1. El goce está cifrado 156
2. La carta 52 162

3. El psicoanálisis en los caminos de Proust. Goce y tiempo 172
Referencias 184
Segunda Parte: Clínica 186
5. El goce en la histeria 187
1. El psicoanalista y la histérica 187
2. En función del goce 194
3. Histeria y saber 203
Referencias 210
6. La perversión, desmentida del goce 212
1. ¿El “positivo” de la neurosis? 212
2. El fantasma perverso: sabergozar 218
3. El perverso y el goce femenino 226
Referencias 231
7. @-Dicción del goce 233
1. No se elige la psicosis 233
2. Psicosis y discurso 238
3. Droga-@-dicción 243
Referencias 251
8. Goce y ética en la experiencia psicoanalítica 253
1. Una práctica lenguajera 253
2. Pulsionar y sus destinos 257
3. El deber del deseo 261
4. El acto y la culpa 266
5. La analogía inmunológica 272
6. La carta al padre 277
7. ¿Ceder el deseo? 280
8. Para tres goces, tres superyoes 285
9. Del amor en psicoanálisis 288
Referencias 294
Índice 296
Notas al pie 299