

GOCE Y SABER EN LA PRIMERA PARTE DEL SEMINARIO 17 DE LACAN

ENJOYMENT (JOUISSANCE) AND KNOWLEDGE IN THE FIRST PART OF LACAN'S SEMINAR 17

Muñoz, Pablo D.¹

RESUMEN

En este artículo se presentan algunos avances del proyecto de investigación UBACyT (2023-2026): "El concepto de goce en la obra de J. Lacan a partir de los cuatro discursos, las fórmulas de la sexuación y el nudo borromeo", dirigido por el autor. El objetivo de este trabajo en particular es esclarecer la relación entre el término goce con la noción de discurso y de saber.

Palabras clave:

Goce (Jouissance), Discurso, Significante, Saber.

ABSTRACT

This article presents some advances of the research project UBACyT (2023-2026): "The concept of enjoyment (jouissance) in the work of J. Lacan based on the four discourses, the formulas of sexuation and the Borromean knot" directed by the author. The objective of this particular work is to clarify the relationship between the term enjoyment (jouissance) with the notion of discourse and knowledge.

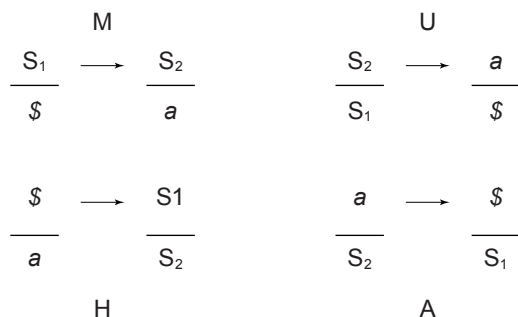
Keywords:

Enjoyment (Jouissance), Discourse, Significant, Knowledge.

¹Universidad de Buenos Aires. Facultad de Psicología. Cátedra de Psicoanálisis: Escuela Francesa II y Cátedra de Psicología Fenomenológica y Existencial. Buenos Aires, Argentina. Email pmunoz@psi.uba.ar

Escritura de los cuatro discursos

A los fines de proseguir la lectura de este artículo en lo atinente a la articulación de la noción de goce con los cuatro discursos, es preciso tener presente esta formalización tal como Lacan la define en las primeras páginas del Seminario 17:



Estas escrituras expresan respectivamente el discurso del amo (M), el discurso de la histérica (H), el discurso universitario (U) y el discurso del analista (A). Los matemáticos que los componen son S_1 o el significante-amo; S_2 o el saber; $\$$ o el sujeto; y la a que remite al objeto a definido como *plus de goce*. Su ordenamiento secuencial -como puede verse- es siempre el mismo más allá de los lugares o posiciones que adopten en cada discurso.

No se trata de cuatro escrituras estáticas sino que cada uno de los discursos se configura por un movimiento de cuarto de vuelta por cada una de las posiciones. Las posiciones o lugares son:

<u>agente</u>	<u>trabajo</u>
verdad	producción

Desde el vamos cabe anticipar que cada uno de los discursos responde a una lógica de "parejas": el amo y el esclavo en el discurso del amo; la histérica y el amo en el discurso de la histérica; el profesor y el alumno en el discurso universitario; y el analista y analizante en el discurso del analista.

Contexto

En el inicio del Seminario Lacan comenta que irá a Vincennes a dictar *cuatro inromptus* (1969-1970/1992, 9), lo cual constituye un guiño significativo al contexto político y universitario de la época y a su propia estrategia de enseñanza. En efecto, la Universidad de Vincennes (hoy parte de la Universidad Paris VIII Vincennes-Saint-Denis) fue una universidad experimental fundada tras el Mayo Francés de 1968; era un centro muy politizado, orientado a las nuevas corrientes críticas, abiertas y antiautoritarias, convirtiéndose, por tanto, en un símbolo de la renovación universitaria, el cuestionamiento de las jerarquías tradicionales y la apertura a nuevos saberes. Por allí circulaban figuras como Deleuze, Foucault, Lyotard, Judith Miller (hija de Lacan), entre otros.

Un *inromptu* es, literalmente, algo improvisado, una intervención sin preparación formal. Pero Lacan usa este término de manera irónica y estratégica. No quiere decir que va a hablar sin saber, sino que indica que su posición ha de interpretarse como fuera del formato rígido de la academia tradicional. La ironía es hablar de "improvisar", aunque se sabe que lo que Lacan va a decir está muy calculado en términos teóricos, al menos en su orientación general.

En consecuencia, podría preguntarse por qué motivo asiste a Vincennes (siendo que *El Seminario 17* será dictado durante los años 1969-1970 en la Facultad de Derecho de la Sorbona). La lectura de los textos de la época conduce a suponer que Lacan está atento al clima post-68, teniendo en cuenta que el Mayo del 68 sacudió las estructuras del saber, la autoridad y la política, que Vincennes representaba ese nuevo espacio semillero de cuestionamientos, incluyendo a la universidad tradicional, a la psiquiatría, a la pedagogía y al psicoanálisis institucionalizado. Y porque -es mi interpretación- Lacan busca otro interlocutor: en lugar de hablarle solo a los psicoanalistas de la Escuela o a las "viejas" estructuras universitarias, busca dirigirse a los estudiantes, a los militantes, a los que están por fuera de dispositivos clásicos. De este modo, se distancia de los discursos establecidos; Lacan quiere intervenir de modo más directo, más disruptivo, sin la pretensión de encajar en el discurso académico. El *inromptu* le permite jugar con la improvisación y con el descentramiento del saber.

Ahora bien, esto no está alejado de los desarrollos que efectuará en *El Seminario 17*, sobre todo en lo atinente a la postulación de los cuatro discursos. Él está precisamente cuestionando el lugar del saber en la universidad, y cómo este saber sirve al discurso del amo. Al ir a Vincennes a ofrecer sus *inromptus*, Lacan performativamente se corre del discurso universitario tradicional. No es solo teoría, es un acto.

Detalles de traducción

En cuanto al título del Seminario, en francés: "*L'envers de la psychanalyse*", no es simplemente *El reverso del psicoanálisis* -tal como se ha traducido en la versión Paidós-, sino más bien *El psicoanálisis al revés*, tal como el mismo Lacan explicita en la primera sesión (1969-1970/1992, 10). Una diferencia de traducción que no es menor. Pues como sustantivo, *reverso* sugiere una cara opuesta que coexiste simultáneamente con otra, algo estático o bilateral, como las dos caras de una moneda. En cambio, *al revés* es un adverbio que implica inversión, un cambio activo en el orden, un volteo que ocurre posteriormente.

En su presentación del Seminario Lacan justifica la elección del título en términos de "volver a tomar el proyecto freudiano al revés" (1969-1970/1992, 10). Con este giro de la lengua da la idea de una relectura activa y una reelaboración invertida del pensamiento freudiano. El original francés *à l'envers* remite a una operación invertida, una escritura "al revés", y no simplemente a un "reverso" coexistente. Esta distinción permite profundizar en la lógica subversiva de Lacan: no solo mirar Freud desde otra cara,

sino dar vueltas el orden freudiano, invertirlo, volver sobre él de modo radical. No obstante, agrega: “Así que está escrito mucho antes de los acontecimientos; *volverlo a tomar por el reverso*” (1969-1970/1992, 10) -cabe aclarar que esta frase no se haya en la versión francesa no establecida estenografiada (staferla.free.fr. S/17 p.6)-.

Sin ánimo de rehuir el debate, los desarrollos que tendrán lugar en el Seminario permiten conjeturar que los dos sentidos tienen su lugar en diferentes contextos, pues de lo contrario la discusión debiera dejarse en manos de los técnicos en traducción (y ya se sabe que *traductore*, *tradittore*) y soslayar la especificidad de los desarrollos conceptuales que tienen lugar aquí y que ameritan lecturas, modulaciones, discrepancias. Puede sostener, pues, por una parte *el proyecto freudiano al revés* y, por otra, la condición de *reverso*. Esta última ligada a los planteos de Lacan acerca de los giros de los pasajes de un discurso a otro que implican la escritura con los matemas de las estructuras respectivas de cada discurso. Puntualmente, en los desarrollos de los cuatro discursos, planteará que el reverso del psicoanálisis es el discurso del amo.

Antecedentes

Los discursos son la formalización de varias preocupaciones que Lacan venía trabajando desde mucho antes y, en ese sentido, constituyen un punto de llegada (pero también de partida para lo que sigue). Puede decirse que se vienen gestando desde varios años atrás.

El Seminario 11 (1964) arma una matriz conceptual: el sujeto dividido (\$), el objeto *a* como causa del deseo, el saber inconsciente (S_2) y el S_1 como el significante que comanda la constitución del sujeto en el campo del Otro, lo cual indica que ya está interesado -alienación y separación mediante- en formular cómo el sujeto se inserta en una estructura que lo excede. En los Seminarios 12 y 13 trabaja la posición del objeto *a* en la relación del sujeto con el Otro, se pregunta cómo funciona el deseo y cómo se articula con el saber y explora cómo el saber y el goce se relacionan con la posición del sujeto. En ese contexto comienza a entrever que hay distintas maneras de organizar la relación entre el sujeto, el saber y el objeto (que se va a formalizar como discursos después). En *El Seminario 14* (1967) introduce la matriz del fantasma ($\$ \diamond a$) como estructura del deseo del sujeto y como organizador de su posición ante el goce y el saber. *El Seminario 15* comporta una fuerte interrogación de la posición del analista en la experiencia, a partir de lo cual insiste en que debe ocupar el lugar del objeto *a*, no del Amo ni del saber. Retroactivamente podemos leer allí los primeros movimientos de la gestación de la estructura del discurso del analista, en cómo Lacan busca mostrar que la práctica analítica implica una posición discursiva distinta a la del Amo. Por último, en *El Seminario 16* (1968-69) se interroga por cómo se organiza el lazo social sin garantía última y en ese marco empieza a cuestionar la lógica del poder y del saber, preparando el campo para formalizar cómo diferentes discursos estructuran al sujeto socialmente. En conclusión, los cuatro discursos no surgen de la nada

en *El Seminario 17*, son la cristalización de cómo el sujeto, el saber, el objeto y el goce se organizan en las diferentes estructuras sociales. En este Seminario toma estos desarrollos previos y les da una matriz algebraica, introduce el concepto de discurso como lazo social fundamental, formaliza cómo cada discurso organiza la circulación del saber y del goce y plantea que no hay fuera del discurso, lo cual entraña considerar las relaciones entre sujeto y discurso.

Es necesario tener presente, además, que la noción de *discurso* (tal como será empleada en este seminario, aunque el término tiene otros usos en su enseñanza precedente) fue introducida el año anterior. Hay una continuidad conceptual entre *De un Otro al otro* y *El psicoanálisis al revés*. En efecto, Lacan recuerda que allí había dicho que “la esencia de la teoría psicoanalítica es un discurso sin palabras” (1968-1969/, 14). Este año va a sostener la no identidad entre discurso y enunciación efectiva: “el discurso como una estructura necesaria que excede con mucho a la palabra” (1969-1970/1992, 10). Así, el discurso se ubica más allá de la palabra (*parole*, habla), la excede y hasta “puede subsistir muy bien sin palabras” (1969-1970/1992, 10). En este sentido, la teoría de los cuatro discursos no constituye una nueva interlocución de Lacan con la lingüística, sino que resalta el aspecto relacional, vincular o de lazo social que implica el discurso. Dicho de otro modo, *discurso* refiere a la utilización del lenguaje como lazo social (algo que une a los hablantes más allá de las palabras que se hablan). Y su escritura -la de los discursos- es caracterizada como una expresión de relaciones “fundamentales” y “estables” (1969-1970/2013, 10-11) que instaura y sostiene el lenguaje, “en las que puede inscribirse algo mucho más amplio, algo que va mucho más lejos que las enunciaciones efectivas -y agrega que- estas no son necesarias para que nuestra conducta, eventualmente nuestros actos, se inscriban en el marco de ciertos enunciados primordiales” (1969-1970/1992, 11). En otros términos, nuestros actos no requieren de enunciaciones efectivas para ser considerados hechos de lenguaje, hechos discursivos.

En este contexto surge una primera remisión a la noción de goce, no explícita, pero articulable en relación con la noción de superyó, calificado tempranamente en su enseñanza como imperativo categórico. Esta cita puede considerarse un antecedente a tener presente en función de las modulaciones que la noción de goce tendrá en este Seminario. “Si no fuera así -dice Lacan en relación con lo anterior-, ¿qué ocurriría con lo que hallamos bajo la forma del superyó?” (1969-1970/1992, 11). En efecto, ante la orden superyoica: “¡Goza!” (“Jouis!”) es inevitable responder “Oigo” (“J’ouïs”) –perfecta homofonía–, o sea que se interponga a su goce (*jouissance*) la función del significante. Por eso, en esos primeros desarrollos de *Subversión del sujeto* y *El Seminario 10*, Lacan plantea que el goce no se puede decir sino que está “sobreentendido” (*sous-entendu*), entredicho, dicho entre líneas, el entre líneas que se funda en la ley del significante. Cuando algo se da por sobreentendido es porque no se considera imprescindible que sea enunciado efectivamente. La ley ordenando gozar –el imperativo de goce tan mentado en

las comunicaciones de los más diversos autores— alude tanto al superyó como voz, como al sentido implicado en el goce: *jouissance* - *j'ouïs sens* (oigo-sentido).

Goce <> saber

Puede decirse que uno de los aportes más significativos de *El Seminario 17* en lo que atañe a la noción de goce es su relación con el saber. Dicha relación no es fija ni unidireccional sino que tiene numerosos matices pero todos se sostienen de un mismo eje: articular de manera directa y necesaria el goce con el concepto de significante, tal como lo viene haciendo desde sus primeras referencias¹, pero esta vez para ubicar su relación con el saber.

Una primera definición plantea la noción de goce como límite: “La repetición tiene cierta relación con lo que, de este saber, está en el límite y se llama goce” (1969-1970/1992, 13). Para comprender esta referencia conviene volver unos pasos atrás en la fundamentación de los discursos.

La escritura de los cuatro discursos encuentra su punto de partida en la definición del significante que Lacan había proferido en *El Seminario 9* -distinguiéndola del signo- y en *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*: “Nuestra definición del significante (no hay otra) es: un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante” (1960/2002, 779) y que es retomada en la primera sesión de *El Seminario 17*. Si se observa la escritura del discurso del amo y se extrae la letra *a* resulta la escritura de la definición canónica del significante.

Ahora bien, Lacan parte de ella al recordar que de la relación de un significante con otro significante emerge el sujeto, pero aquí la articula con el saber de la siguiente manera: “simplificando, consideramos S_1 y la batería de los significantes, designada por el signo S_2 . Se trata de los significantes que ya están ahí [...] S_1 debe considerarse como el significante que interviene [...] sobre una batería significativa que nunca tenemos derecho a considerar como dispersa, como si no formara ya la red de lo que se llama un saber” (1969-1970/1992, 11). S_1 es el significante amo, no es cualquier significante: es el que comanda, organiza, ordena. Pero no es originario de la nada, su eficacia surge cuando irrumpe sobre un campo significativo ya constituido, que es la red de significantes, es decir, el lenguaje en funcionamiento, donde los significantes ya remiten unos a otros. Dicha red ya opera como un sistema simbólico, pero aún no hay un sujeto constituido en ese lugar. Los significantes están articulados pero falta el punto de enganche que introducirá al sujeto como dividido. Dicho de otro modo, el significante amo interviene sobre esa red y produce una escansión, un corte que da lugar a la división del sujeto. Además, definir la batería significativa -lo que en otro momento escribió con el matema A- como saber implica admitir que cuando el S_1 interviene sobre ese campo ya constituido por los otros significantes articulados entre sí, el sujeto resulta dividido entre el S_1 y el saber.

A continuación recuerda algo que ha acentuado en numerosas oportunidades: “de este trayecto surge algo que se define como una pérdida [...] el objeto *a*” (1969-1970/1992, 11). El trayecto es el escrito en el discurso del amo: S_1 : el significante amo (el que ordena, nombra, marca); S_2 : el saber articulado (la red de significantes que le da contexto y despliega efectos de sentido); $\$$: el sujeto dividido, que emerge a partir de la inscripción significativa, y *a*: lo que se pierde. Esta pérdida fue tematizada por Lacan de diversos modos, pero asume su faz más novedosa y potente conceptualmente cuando la nombra a partir de su invención, el objeto *a*. En *El Seminario 10* este objeto es enfatizado en su dimensión de real (sin por ello perder las dimensiones imaginaria y simbólica, triplicidad siempre presente). Esto entraña considerar que en el tiempo de la constitución del sujeto en el campo del Otro (entrada en el orden simbólico, en el lenguaje), queda estructuralmente separado de cualquier idea de plenitud. Ya en ese entonces la noción de goce queda marcada por la negatividad, en el sentido de que el goce todo está perdido. En ese contexto, el objeto *a* es el resto, la marca, la huella de ese goce perdido.

Lacan no deja de enfatizar que esta función del objeto perdido la extrajo de Freud, de su discurso “sobre el sentido específico de la repetición” en el hablante (1969-1970/1992, 13). Ya en *La interpretación de los sueños* podemos ver esta concepción vinculada a la experiencia mítica de satisfacción, en la que se intenta reencontrar fallidamente ese primer objeto de satisfacción, dando lugar así a la noción freudiana de objeto perdido como núcleo de la repetición. Lacan adopta esta premisa pero la formaliza en términos estructurales, en tanto la repetición en el ser que habla no busca encontrar el objeto sino que gira alrededor de la imposibilidad estructural de colmar la falta.

Por esa razón explica, a continuación, que “de lo que se trata en la repetición no es en absoluto de un efecto de memoria en el sentido biológico” (1969-1970/1992, 13), vale decir que la repetición no es simplemente una reproducción de lo que ha sido vivido, ni un mero recuerdo motor o fisiológico (como podría pensarse desde las neurociencias o desde un modelo asociacionista), al modo de un mecanismo adaptativo dirigido a aprender o a conservar información. Ahora sí podemos retomar la cita del punto de partida: **la repetición se vincula con lo que del saber está en el límite: el goce**. Repetición y goce se ordenan en el marco del más allá del principio del placer. Así caracterizada, la repetición no se asimila a una memoria en el sentido biológico, sino al hecho de que el goce se repite por una necesidad lógica que constituye el límite del saber. Se repite no para recordar sino porque se está atrapado en una lógica que lo lleva a rodear lo que en el saber está en el límite: el goce. Este se concibe, pues, como lo que no se puede inscribir completamente en el saber, lo que escapa a la simbolización y, por ello, lo que hace límite en tanto excede la misma estructura significativa que lo produce.

El saber (S_2) organiza al sujeto, pero el goce es lo que queda por fuera, lo que siempre retorna como lo imposible de decir. La repetición implica cierto rodear ese campo del goce que no puede simbolizarse. Este goce es el borde, el punto de imposibilidad, y es lo que el sujeto vuelve a

¹Cf. Muñoz, P. (2022). El goce y sus laberintos. Buenos Aires, Manantial.

encontrar cada vez que repite. Esto entraña una relación del sujeto con ese imposible, ese goce perdido, ese objeto a que se escapa, pero que organiza su deseo.

Esta conceptualización lo lleva a retomar una definición producida en *El Seminario 16* donde denominó *saber* al goce del Otro. ¿De qué se trata en esa idea? Ahora aclara: “de una articulación lógica” (1969-1970/1992, 13). De ese modo enfatiza que no es una metáfora, ni una expresión poética, ni una idea filosófica abstracta; es una estructura formal, necesaria, que se deduce de cómo funciona el discurso.

Retomando lo dicho hasta aquí: si el saber es el saber inconsciente que se articula en la cadena significativa, en el campo del Otro (ya definido como saber), que “el saber es el goce del Otro” implica que no se trata de un saber neutro, pues no se trata de un sistema lógico sin cuerpo, sino que el saber, tal como está estructurado, articula goce. Pero ese goce no es del sujeto: es del Otro. Figuradamente, podría decirse que el saber inconsciente está al servicio de una satisfacción que no le pertenece al sujeto, que le es ajena. En el circuito estructural, el saber (S_2) ocupa un lugar que sostiene la producción del sujeto y la circulación del deseo, pero ese saber está al servicio del goce que circula por la estructura. El saber, esto es: el inconsciente es, pues, la inercia misma del lenguaje y, por lo tanto, el lugar donde el sujeto queda apresado como objeto de un discurso (pues no es algo que se posee, de lo cual se dispone, sino que, ante todo, es algo que se ejerce). El ejercicio del saber, en tanto articulación significativa, representa su propio goce, es decir, el del Otro. En suma, el saber inconsciente está estructurado para satisfacer al Otro, no al sujeto. El sujeto “goza” -si puede decirse así- en los lugares donde la estructura (el saber del Otro) lo empuja a gozar. No es una casualidad: es una articulación lógica que se deduce del funcionamiento estructural del discurso.

Esto permite extraer una primera conclusión general vinculada al funcionamiento del saber en todos los discursos: **el saber es la pieza que sostiene la economía del goce.**

La huella freudiana

A continuación Lacan presenta una objeción que podría hacerse a la forma reiterativa de su argumentación, pues parece estar dando vueltas en círculo sobre lo mismo desde hace años a partir de la tríada que organiza su enseñanza: el significante, el Otro, el saber. Pero aclara: “aquí el término *gocce* nos permite mostrar el punto de inserción del aparato” (1969-1970/1992, 13). ¿Qué aparato? No el aparato psíquico -Lacan no suscribe ese término freudiano- sino el aparato del lenguaje. El empleo de este término (en lugar de los más habituales: sistema y estructura, entre otros) indica que la concepción del lenguaje como aparato es más que la estructura simbólica del hablante, se trata del aparato del sujeto en su vínculo con el goce, o sea, decir *aparato* es una forma de decir lo simbólico más lo pulsional y lo corporal.

El goce, a diferencia del saber, no se deja ordenar tan fácilmente, es el límite interno del saber, su punto ciego. Por

eso dice que el goce marca el punto de inserción: porque ahí se muestra que el sujeto no es solo efecto del lenguaje, sino también del cuerpo afectado por el goce. Dicho de otro modo, el sujeto está en el encuentro y el desencuentro del cuerpo y el goce.

Se aprecia que obrando así nos alejamos de lo que se refiere genuinamente al saber, de lo que se reconoce como saber, puesto que éste, en sentido tradicional, tiene una pretensión de coherencia, estructura, articulación. En cambio, el goce no encaja del todo en eso: no se deja deducir como una proposición lógica, es lo que el saber no puede contener. Por eso, introducir el goce implica abandonar el campo del saber ordenado y entrar en sus bordes, sus *impasses*, sus fallas. En efecto, añade Lacan: “para remitirnos sus límites, a su campo, con el que la palabra de Freud se enfrenta” (1969-1970/1992, 13). Aquí se aprecia el espíritu de su retorno a Freud, leyendo en los intersticios de su discurso aquello no dicho, en sus lagunas, en sus límites. Pues Lacan está planteando que Freud no ha empleado el concepto de goce -que puede leerse en sus términos (pulsión, trauma, compulsión a la repetición, pulsión de muerte)- pero que, sin contar con él, aun se atreve a ir donde el saber no puede ir. Freud no se quedó en el saber como sistema, exploró lo que en el sujeto no se puede decir, lo que repite más allá del sentido, lo que satisface sin saberlo.

En síntesis, parece que giramos siempre en torno a lo mismo (significante, Otro, saber), pero en el inicio de este seminario opera un giro decisivo: **el goce como aquello que no se articula completamente en el saber.** Lo cual no puede dejar de ponerse en serie con Freud en tanto es el primero en atreverse a pensar el inconsciente no solo como saber reprimido, sino como encuentro con algo que no se puede saber.

Es por ello que a continuación indica que de lo que Freud articula resulta confusión, en lugar de saber. ¿Por qué no lo han comprendido adecuadamente? Porque “se trata de los límites y de salir del sistema [...] en virtud de [...] una sed de sentido, como si el sistema tuviera necesidad de él” (1969-1970/1992, 14). El sistema es el sistema del saber estructurado por significantes, el campo simbólico, la lógica del discurso, la articulación del lenguaje como estructura, es decir, lo que organiza significaciones, articula el deseo y hace posibles los lazos sociales a través de los discursos. Pero este sistema no necesita sentido: funciona aunque no lo entendamos, es la inercia que mencionamos anteriormente. El sistema (la cadena significativa, la estructura del discurso) opera incluso allí donde no hay sentido. *Salir de una sed de sentido* es el modo en que Lacan enuncia una crítica profunda: la tendencia humana (nosotros somos “seres débiles” dice) a querer siempre encontrar sentido, incluso donde no lo hay; sed de sentido que es una ilusión que adopta forma de demanda en la cura analítica, pues el hablante quiere sentido porque no tolera la falta. Pero el sistema no necesita eso, funciona incluso en el sinsentido. **El saber no busca sentido: busca goce.**

Que se trata de los límites, entonces, comporta una orientación en la cura: Lacan está señalando que el psicoanálisis no debe quedar atrapado en la producción de sentido,

como si fuera una pedagogía o una filosofía. La tarea del psicoanálisis es llegar hasta el límite del sentido, donde de inserta el goce, lo que no se puede decir, lo que no encaja en el saber. Ese límite es lo real en términos de Lacan: lo que vuelve siempre al mismo lugar (repetición, fijación) y lo imposible lógico, imposible de simbolizar, lo que no se articula pues no se puede reducir a sentido, pero insiste en el síntoma, en la repetición, en el cuerpo.

Conviene aclarar que esta concepción de Lacan no constituye un punto de su enseñanza que desborda el estructuralismo y marca el inicio de su énfasis en lo real, que sería lo central en los seminarios siguientes -como plantean algunos de sus comentaristas-. Tal como se ha planteado en otro lugar (Muñoz 2022), el goce es un efecto del significante, su textura no es material corporal, biológica o energética, sino significativa. Y si le atañe una dimensión real lo es en el punto en que para Lacan lo real es producido por un sistema del que, a su vez, escapa.

Consideraciones finales

Que no se afirman como conclusiones sino como parte del trayecto de investigación y los desarrollos que se anticipan. En este punto, interesa destacar que, a lo largo del *Seminario 17*, la noción de goce es interrogada a la luz de los desarrollos inherentes a los discursos. De esta manera, encontramos que -aunque muchas veces no lo especifique- bajo el mismo término "gocce" Lacan refiere o enfatiza diversas dimensiones del concepto, dependiendo de su articulación con cada discurso y la puesta en relación de sus elementos.

Los desarrollos teóricos en *De un Otro al otro* y *El reverso del psicoanálisis* con relación al goce fueron clasificados como un paradigma particular en la doctrina del goce: "el goce discursivo" (Miller 1999). No obstante, a partir de lo que hemos indicado acerca de la concepción de *discurso* a esta altura de la enseñanza de Lacan, consideramos que en esencia se trata de la relación del significante y el goce; lo cual no es nuevo sino que viene siendo tratado así, de manera explícita, desde comienzo de los años 60 y aún antes si se lo lee con esa premisa.

En aras de determinar donde se puede localizar la novedad de la articulación lacaniana respecto al goce en el curso del seminario *El reverso del psicoanálisis* es importante resaltar que la posibilidad de escritura de los discursos es otorgada por la síntesis de letra que revela el carácter de aparato de goce del discurso. En consecuencia, el avance de este seminario es **establecer y formalizar la relación primordial entre saber y goce**. Así, en la definición de Lacan "el significante es lo que representa a un sujeto para otro significante" se introduce la dimensión económica del goce. Ahora bien, la relación entre significante y goce adquiere dos vertientes. Por un lado, la repetición en cuanto articulación significativa entraña una pérdida de goce que instaura la función de objeto *a* y, por otro, la relación del sujeto -en cuanto representado por un significante- con el goce se modificará sensiblemente dependiendo del discurso -del amo, de la universidad, de la histórica y del

analista-. De esta manera, el avance más importante de este seminario queda circunscrito en el vínculo necesario entre significante y goce. Consideramos que esta precisión es necesaria de ser enfatizada lo suficiente, ante los debates clínicos actuales que tienden a poner en disyunción los conceptos de goce y significante para lograr una reducción del goce del analizante.

El trabajo de investigación nos llevará, en adelante, a retomar el concepto de goce tematizado por Lacan durante el curso de este seminario en relación al *plus de goce*. La función del *plus de goce* ya había sido definida el año anterior en *De un Otro al otro* como "la renuncia al goce por efecto del discurso" (Lacan 1968-69/2008, p. 18). La función del plus de goce, en cuanto trabajo que produce el objeto *a*, permite ubicar las intersecciones del psicoanálisis lacaniano con la teoría de marxista -especialmente, con el concepto de plusvalía-.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Lacan, J. (1968-69/2008). *El Seminario. Libro 16: De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1969-70/2008). *El Seminario. Libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (1999). Les six paradigmes de la jouissance. *La Cause freudienne*, 43, 4-21.
- Muñoz, P. D. (2022). *El goce y sus laberintos*. Buenos Aires. Manantial.

Fecha de recepción 9 9 2025
Fecha de aceptación 15 10 2025