

Paradojas del goce y del cuerpo

Paradoxes of enjoyment (jouissance) and the body

Por Pablo Muñoz¹

RESUMEN

En este artículo se presentan las primeras conclusiones del proyecto de investigación UBACyT (2018-2021): “Génesis, delimitación y transformaciones del concepto de goce en la obra de J. Lacan”, dirigido por el autor. El objetivo de este trabajo en particular es esclarecer las referencias del término goce en relación con el cuerpo. Se busca demostrar que la concepción del goce producto de la mortificación significativa, se opone a la idea del goce como sustancia positiva.

Palabras clave: Goce (*jouissance*), Cuerpo, Sujeto, Paradoja

ABSTRACT

This article presents the first conclusions of the research project UBACyT (2018-2021): “Genesis, delimitation and transformations of the concept of enjoyment (jouissance) along the J. Lacan work” directed by the author. The objective of this particular work is to clarify the references of the term enjoyment (jouissance) in relation to the body. It seeks to demonstrate that the conception of enjoyment (jouissance) as product of significant mortification, is opposed to the idea of enjoyment (jouissance) as a positive substance.

Keywords: Enjoyment (jouissance), Body, Subject, Paradoxe

¹Universidad de Buenos Aires (UBA). Facultad de Psicología. Licenciado en Psicología, UBA.

Universidad de Buenos Aires (UBA). Facultad de Psicología Cátedras de Psicoanálisis: Escuela Francesa y Psicología Fenomenológica y Existencial. Buenos Aires, Argentina.

Paradojas del goce y del cuerpo

En este artículo se presentan algunas conclusiones del proyecto de investigación UBACyT (2018-2021): “Génesis, delimitación y transformaciones del concepto de goce en la obra de J. Lacan”, dirigido por el autor. El objetivo de este trabajo en particular es demostrar que la concepción del goce como un lugar ligado a la falta de ser producto de la mortificación significante, se opone a la idea del goce como sustancia positiva. Para ello se recorrerán las referencias que articulan el término goce con el cuerpo.

El título mismo entraña ya una triplicidad no evidente que orienta el método argumentativo elegido: las paradojas del goce, las paradojas del cuerpo y las paradojas de la relación del goce y el cuerpo.

Ante todo, es preciso indicar que el concepto psicoanalítico de goce -si es un concepto- es original de la enseñanza de Lacan pues no registra antecedentes en la obra freudiana, aunque no pueda ser entendido con independencia de ella. Por lo tanto, se sitúa en un lugar peculiar en relación a la insistencia que aquel tiene respecto de *retornar* a los términos de Freud y habilita una serie de interrogantes de difícil respuesta: ¿qué necesidad lo empuja a promoverlo? ¿Qué dificultad teórica y clínica en Freud retoma y pretende resolver el goce de Lacan? ¿Se trata del enorme problema de la satisfacción en psicoanálisis? Si es así, ¿involucra al concepto de pulsión? ¿De qué modo? ¿O corresponde a otro territorio? En esta perspectiva, ¿el goce puede considerarse en continuidad con la obra de Freud -en términos de extender su lógica- o en ruptura con ella? De donde resultará otra pregunta, más inquietante aún: ¿qué nuevos problemas trae consigo?

Estatuto conceptual

Este cúmulo de interrogantes, masivos, por cierto, exige detenerse para dar lugar a una primera discusión, que da cuenta de la diversidad de dificultades que conlleva avanzar en su aprehensión. ¿Puede afirmarse que el goce es un concepto? Pregunta que requiere primero delimitar el estatuto que tiene lo conceptual en la práctica psicoanalítica.

En *El Seminario 11* Lacan dice que los fundamentos del psicoanálisis como *praxis* son los conceptos que por eso son calificados de *fundamentales*: los conceptos fundan el psicoanálisis como una *praxis*. Teoría y práctica conforman un entramado inseparable denominado *praxis*. El psicoanálisis no es, pues, una teoría de la que deriva una práctica, es decir un conjunto de enunciados que han de ser empíricamente falsables al modo propuesto por Karl Popper, sino la teoría de una práctica: la relación teoría-práctica en este campo es una relación de no-aplicación, no es una relación de conocimiento.

Volviendo al término goce desde este ángulo, y ateniéndose a la copiosa presencia que tiene en Lacan y en sus comentaristas (en quienes cual verdad última adquiere una dimensión exorbitante en cuanto a su poder explicativo), es llamativo que nunca haya sido designado

como concepto por él, como lo hizo con inconsciente, repetición, pulsión y otros. Podría deducirse de ello que no es un concepto a la altura de los fundamentales, que habría que calificar de secundario o bien, más extremo, que no le cabe la categoría de concepto. Esta observación por sí sola exigiría recurrir a la conceptografía para aclarar qué es un concepto y cómo opera, para dejar de usarlo con liviandad, deuda pendiente del psicoanálisis. Cabe tener presente, no obstante, que la perspectiva adoptada en *Los cuatro conceptos fundamentales...* es revisada por Lacan apenas un año después en la primera sesión del seminario siguiente:

El año pasado hablé de los fundamentos del psicoanálisis. Hablé de los conceptos que me parecen esenciales para estructurar su experiencia y pudieron ver que en ninguno de esos niveles se trató de verdaderos conceptos; que no pude hacer que ninguno resistiera¹.

Esta cita oscurece la anterior, tan aparentemente tajante y concluyente, pues revela la dimensión paradójica constitutiva del psicoanálisis: los conceptos que lo fundan como *praxis* no son verdaderos conceptos. Esto no entraña ninguna contradicción sino que responde a una razón, la que habitualmente mueve a Lacan a evitar definiciones ligeras. Por este motivo, no debería sorprender que el goce no sea tratado como concepto, así como no sería concluyente que fuese definido como tal. Por lo tanto, se vuelve necesario admitir *a priori* esta dificultad sin convertirla en la excusa que haga cesar la tensión siempre presente entre el carácter conceptual inconcluso del goce y la naturaleza de la práctica psicoanalítica en su discontinuidad con la teoría de la técnica, inexistente y siempre parcial. Por ende, según el espíritu de Lacan, no será factible abordar el objeto de este trabajo con fórmulas redondas. En efecto, él mismo reconoce “todas las ambigüedades propias de la palabra goce”² y las *paradojas* que presenta³. Por eso no lo hace concepto.

¿Por qué las paradojas del goce?

A mi juicio, cuando Lacan subraya las *paradojas del goce* no lo hace anecdóticamente, sino que explicita lo que es el modo elegido para su transmisión, que de lo contrario se vería dañada por definiciones fáciles. Que no sea sencillo de transmitir no significa que no sea posible. El término *paradoja* requiere suma atención pues a menudo se la emplea como mera contradicción. En su uso corriente es una idea opuesta a lo que la opinión general considera verdadero. No obstante, admite múltiples usos. En retórica es una figura que consiste en emplear expresiones que implican contradicción. En lógica es una proposición en apariencia falsa o que infringe el sentido común pero no conlleva contradicción lógica (en contraposición al sofisma que solo aparenta ser un razonamiento válido). Desde la perspectiva lógico-matemática, se distingue de la contradicción, pues esta entraña afirmar como verdaderos los enunciados A y $\neg A$ (“no A ”). La paradoja se

formula así: A es verdadero, $\text{si y solo si } \neg A$ es verdadero. La *doble implicación* permite expresiones de la forma “ P si y solo si Q ”, que es verdadera en el caso de que ambos componentes tengan el mismo valor de verdad. Si se aplica esta definición al modo en que Lacan aborda el goce, se verá que no es contradictorio sino *paradojal*, usa paradojas: proposiciones que realizan su sentido si y solo si se realiza su contrario.

En “El Seminario 14” dirá que ha planteado el goce como “un *término* nuevo, al menos en la función que les doy, no es un término que Freud haya puesto en primer plano en la articulación teórica”⁴. Término *nuevo* respecto de Freud, aclara. En ese contexto, se refiere a insertar en una nueva articulación la palabra goce ya existente en su lengua.

Goce como término psicoanalítico es una articulación nueva de una palabra existente en la lengua y lo que hace Lacan es nominar esta invención producto de su enseñanza con un viejo significante. En ese sentido, el único enfoque posible del término es la metáfora. En efecto, sistemáticamente aborda el goce vía metáforas: económicas (Marx: valor de cambio y de uso), antropológicas (Lévi-Strauss: estructuras elementales del parentesco y leyes de intercambio), filosóficas (Hegel: lucha a muerte).

Por otro lado, conviene subrayar -aunque no parezca revestir importancia- que Lacan utilizó pocas veces la expresión “los goces”, en general se ha referido al goce en singular y precedido por el artículo definido femenino singular: *la jouissance*. Esto entraña interrogar las variedades o *especies* que designa: goce femenino, goce masculino, goce fálico, goce del Otro, goce del síntoma, goce de la vida, goce del blablabla, variedad tristemente llevada a veces a la multiplicidad del catálogo. Que nunca haya renunciado a tratarlo en singular cuestiona la pretendida multiplicidad. ¿Esa variedad, por tanto, habilita a hablar de los goces? ¿Esta pluralización comporta consecuencias sobre el término? Al tomar comparativamente cada uno de ellos, ¿son equivalentes, tienen idéntico estatuto o responden a problemas o necesidades diferentes? ¿Hay una variedad de *tipos* de goce o son diversos *aspectos* aplicables al mismo término? Respecto de esta proliferación de adjetivos se abre un interrogante sobre la pertinencia de referirse a una *clínica de los goces*, como se ha denominado. Tomados todos los seminarios y escritos en su conjunto, Lacan emplea “goces” en poco más de una veintena de oportunidades mientras que “goce” aparece más de dos mil. El desbalance es evidente y por sí solo podría servir para objetar la existencia de una supuesta clínica de los goces. Más aún, a mi juicio, su pluralización no responde a una razón sistemática ni a un período delimitado de su enseñanza.

Un problema

Considerar el goce desprovisto de las categorías de placer como su barrera y del deseo como efecto del exceso del lenguaje, sin relación con sujeto, objeto y fantasma, así como equipararlo simplemente a pulsión, constituye una reducción de las complejidades de la teoría que lleva la consideración del goce como un *real proveniente del cuerpo*. Cuando se lo fenomenologiza se apunta a una sustancialización del goce que da un efecto de consistencia de ser. Así como con la expresión “exceso de goce” se pretende dar cuenta de las dificultades de la cura y explicar los límites de la misma en términos energéticos o cuantitativos.

Este conjunto de reflexiones me ha guiado hacia una conclusión que puede parecer extrema: *el goce ha devenido un instrumento de fenomenologización del psicoanálisis*. Con este término se significa que las nociones más conjeturales del psicoanálisis se ontologizan, al punto en el que lo real se vuelve tangible. En cuanto al goce se advierte esto en tanto se lo considera -junto a la sustancia gozante- un nuevo real, correlativo de la inexistencia del Otro, que se manifiesta en fenómenos observables y que para ser tratados exigirá una nueva posición del analista. Como ese real se manifiesta *tal como es* en el fenómeno, es decir fuera de lo simbólico, el analista podrá atraparlo tal como se manifiesta, o sea sin el recurso a la palabra, con el silencio y el corte. El último psicoanálisis de Lacan sería una práctica de los datos inmediatos, un apresamiento de lo real tal como se presenta en los fenómenos. Y ese real de datos inmediatos es el goce, sustancializado en el cuerpo concebido como sustancia gozante. El goce sería un dato inmediato que se origina en el cuerpo, y por ende vinculado con la biología o el “cuerpo real” entendido como la carne. El problema clínico que se deriva de esa postulación es cómo se puede atrapar a ese goce, cómo se puede llegar a tocarlo y modificarlo. Este *empirismo del goce* se desentiende de la noción de real como imposible lógico y de la castración introducida por el significante.

Para Lacan, por el contrario, el goce está marcado con un carácter de inaccesibilidad en su definición misma que se aproxima a la de real como imposible lógico. Hay oscilaciones que afectan la noción de goce a lo largo de su enseñanza, que no han de entenderse como oposición de instancias contradictorias sino como planos superpuestos que no permiten cernir una concepción de goce unidimensional sino en un permanente tironeo entre extremos que no se anulan entre sí, tironeo que dibuja un trazado polar *entre plenitud e imposibilidad*: la gran paradoja del goce.

Goce en negativo

Lacan define la castración como inscripción de la falta del Otro. El S (\mathcal{A}) es la falta de un significante que no se puede poner a cuenta de la prohibición. Esto atañe, específicamente, al problema de cómo puede faltar algo si no es porque está prohibido. Punto capital pues plantea una “negativización” independiente de una prohibición: la eficacia de la castración no depende del mito edípico. Dicho de modo figurado, el goce nombra la falta, la mortificación estructural a manos del significante, no por la contingencia desgraciada de haber tenido un padre más o menos castrador. De allí que Lacan concluya en *Subversión del sujeto* que “el complejo de castración no puede ser ya ignorado por ningún pensamiento sobre el sujeto”, lo cual sigue la implacable lógica escrita en la secuencia *Jouissance - S (\mathcal{A}) - Castración* del grafo.

Cabe destacar que hay aquí una vía abierta de comunicación no con la filosofía de modo indiscriminado, sino con una tradición que viene desde Platón, arriba a Hegel y luego llega a Heidegger y a la primera parte de la obra de Sartre, que es la vía de la *negatividad*: el lenguaje como negatividad en acto, la negatividad como horizonte a inscribir en el No-Ser, la carencia como motor del deseo.

Efectivamente Lacan escribe “el Otro no existe”, pero que es una formulación que ha de pensarse a fondo pues arriba a ella en el escrito citado luego de los extensos desarrollos lógicos. Es un punto conclusivo y no un supuesto de partida. Si se sigue la conceptualización que lo conduce hasta ella, es fácil apreciar que no afirma la pura ausencia de la instancia de la otredad ni lo liga a la coyuntura de una época precisa -el Otro ausente de nuestra actual sociedad trastornada por el capitalismo y el empuje al consumismo-. Estribillos que en su estereotipia desconocen que positivizan el goce y dan consistencia al Ser, Ser de goce que se presenta en modos que configurarían la sintomatología de nuestro tiempo entendida como modos de gozar. Adviértase que esta premisa tiene como correlato el borramiento de la oscilación entre el goce como plenitud y el goce como imposibilidad, punto lógico nodal, y la eliminación de la negatividad constitutiva del concepto por una positividad. Esto cambia el concepto, sustituye el goce en tanto *mortificación signifi- cante* por el goce tomado como *sustancia positiva*: tenencia calculable, modificable, susceptible de aumento y disminución, lo que acarrea consecuencias clínicas.

Para evitar estas confusiones es preciso subrayar lo paradójico de la doble relación entre goce y significante: aquello que escapa a la función mortificante del signifi- cante es, a la vez, su producto, resto de su operatoria. El goce, por tanto, no es un lugar anterior respecto de lo simbólico -ya sea que se lo considere biológico, orgánico, natural o cual sea- sino un lugar determinado *por* lo simbólico. Es decir, la relación lógica entre los términos significante y goce es *no... sin*: “esto no es sin aquello”, no hay uno sin otro, y más allá de su oposición el prime- ro le da al segundo el estatuto de lugar.

Economías de goce

“El Seminario 14” constituye un giro en la construc- ción de la noción de goce a partir de referencias econó- micas, en especial los conceptos marxistas tomados como metáforas que le posibilitan su reelaboración, donde puede situarse una transformación importante.

Para decirlo de modo axiomático: en psicoanálisis *hay economías de goce*. La palabra “economía” tiene entre sus acepciones más destacadas: 1. administración de bienes; 2. distribución de bienes, del tiempo; 3. reducción de gasto o esfuerzo; 4. producción, distribución y consumo de las riquezas. El marco adoptado por Lacan para retomar aquello que en la obra freudiana constituye lo propio del enfoque económico no es el de una energética sino una economía política, que es la disciplina singular que trata de las relaciones sociales de producción y distribución así como de las leyes que las regulan. Por tanto, no concibe el goce como energía, descarta el principio de existencia de energía psíquica y promueve una *economía política del goce* entendida como la distribución variable según la estructura que asuma el discurso de la forma en que el sistema significante opera sobre el cuerpo. Al rechazar el enfoque energético, sortea todo matiz cuantitativo, pues hablar de una economía política del goce entraña una distribución que está determinada por efectos de discurs- o, no por efecto de cargas energéticas al modo de la ciencia física:

Quien no ve que la economía, incluso esa llamada de la naturaleza, es siempre un hecho de discurso, no puede captar que esto indica que solo podría aquí tratarse del goce en la medida en que él mismo no es no solo hecho, sino efecto de discurso⁵.

El goce está hecho de discurso y es efecto de discurso, del lazo social. Por ello se trata de economía política, porque el goce se produce, es una producción y como tal entraña pérdidas y ganancias: podrá pues hablarse de ganancia de goce o pérdida de goce pero a condición de precisar las coordenadas propias de esta economía. Me refiero a que estas nociones comportan una concepción de espacio y tiempo diferente de las nociones freudianas que afectan radicalmente la idea de cuerpo en psicoaná- lisis. Por lo cual el goce no es medible ni cuantificable, es contabilizable pues en economía política no se miden, se contabilizan las pérdidas y ganancias de cualquier proce- so de producción. La producción de goce, en esta econo- mía política, es operada por el significante sobre el cuerpo, es producto de la operatoria del sistema simbólico al tomar el cuerpo – solo a partir de esta premisa podrá considerarse la satisfacción corporal en el hablante, profundamente alterada por esta captura. Si la economía tiene que ver con la distribución, la economía del goce supone modos de distribución del goce en relación a los agujeros del cuerpo recortados por el significante.

Cabe aclarar -es importante- que la relación goce- cuerpo no se clarifica por el autoerotismo pues la econo- mía política implica la articulación de un elemento parti-

cular con otro universal: la economía es ley del hogar, de lo propio, del lado del sujeto, y la política (la *polis* griega), lo social del lado del Otro. Esa distribución del goce, su economía, comprende al Otro, es en el lazo con el Otro donde la economía política del goce se plantea, no en los desbalances del goce del cuerpo propio.

La contabilidad de las pérdidas y ganancias propias de la producción de goce por el significante tiene como telón de fondo una pérdida fundamental. El goce se introduce primero en el sistema significante bajo la forma de la pérdida, el significante introduce en la satisfacción sexual corporal una dimensión de pérdida de goce que Lacan considera una versión -distinta por cierto- de la castración, pero que puede leerse en lo que Freud denominó complejo de castración, su modo de nombrar la dificultad que halló en la complementariedad entre los sexos y que ambos sexos parecían referirse a un único símbolo, el fálico. Es decir que “pérdida” no alude a poco goce, satisfacción escasa o mínima, sino pérdida fundante y estructural. De allí que el goce todo, de la complementariedad sexual, de la armonía está perdido desde el vamos. Así, contrariamente a lo que se podría creer, nos vemos llevados a poner *en disyunción goce y satisfacción*. No habría experiencia analítica si el goce fuera satisfactorio.

En conclusión, el primer punto de la economía política del goce es la producción de una pérdida al irrumpir el significante sobre el cuerpo produciendo la pérdida de goce de la complementariedad sexual. En esa contabilidad cabe preguntarse cuál es la ganancia porque al no existir el goce complementario de la armonía de los sexos, existen goces suplementarios.

Esta *pluralización* del goce no apunta a deslindar diversos tipos de goce sino que tiene un valor retórico, marca que todo otro goce es suplementario del que no existe, que *si existiese haría falta que no fuese ese*. El término que usa Lacan es *suplemento* y no complemento pues este entraña, a su entender, dos mitades que se completan y, precisamente, no hay totalización posible del goce, que siempre será parcial, idea que encontramos ya en Freud en su concepción de la pulsión. Cualquier goce siempre será recuperación suplementaria de algo perdido, mas nunca será recuperación del todo de la pérdida⁶.

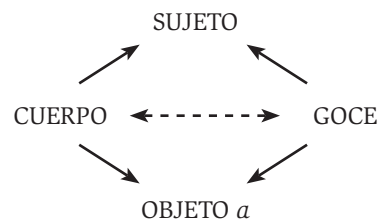
Metáfora de goce

Es imprescindible detenerse en los detalles de la argumentación con que Lacan refiere a la relación dialéctica y paradójica entre cuerpo y goce, tal como la va trabajando formalizando en “El Seminario 14”. Subraya la ambigüedad del término goce y la relaciona con el cuerpo y el sujeto a partir del énfasis en el adjetivo posesivo *mi*:

El goce es un término ambiguo, se desliza desde esto que hace decir que no hay goce sino del cuerpo y que abre el campo de la sustancia en donde vienen a inscribirse sus límites severos en los que el sujeto se contenta con las incidencias del placer [...] Goce de algo, lo que deja en

suspense la cuestión de saber si ese algo del que gozo, goza. Ahí alrededor del *mi* [de *mi* goce] está precisamente esta separación del goce y del cuerpo [...] Yo gozo de tu cuerpo, quiere decir, tu cuerpo deviene la metáfora de *mi* goce [...] Se trata de saber lo que está allí bajo la forma de mi cuerpo [...] ¡inocente de mí! llamarlo *mi*. Eso va a tener también su relación de metáfora, lo que fundaría todo de la manera más elegante y más cómoda, con el goce que está en cuestión y que hace la dificultad del acto sexual⁷.

No hay goce más que del cuerpo incluye una consideración sobre el límite del placer que necesariamente introduce al sujeto pues este “se sitúa en la juntura, o para decir mejor, la disjuntura del cuerpo y del goce”. Si entre el goce y el cuerpo está el sujeto -en la juntura haciendo disjuntura- se arruina la posibilidad de decir *mi* cuerpo o *mi* goce. Pero en aras de alcanzar mayor precisión, es necesario todavía incluir otra dimensión, la del objeto. Al comienzo de la clase Lacan plantea que el objeto *a* es un residuo de la “juntura del sujeto con el cuerpo [y que] este *a* se presenta como cuerpo, pero no como total sino como caído, extraviado”. Resulta evidente en esta cita la misma lógica con que definió el lugar del sujeto: juntura y disjuntura a la vez, solo pensable a partir de la teoría matemática de conjuntos.⁸ Se trata, pues, de hallar una articulación lógica entre ese efecto de la marca del Otro en el cuerpo que es el sujeto -ya mencionado- y el resto caído del cuerpo, el objeto *a* (cuya caída es efecto de esas marcas). Propongo graficarlo así:



Este esquema condensa tres conclusiones: primero, que el sujeto es efecto (por eso solo recibe flechas, de él no parte ninguna) del encuentro y el desencuentro del cuerpo con el goce; segundo, que la relación cuerpo-goce es relación de no-relación (indicado con la flecha punteada de ida y vuelta); y tercero, que ese punto de encuentro y desencuentro a la vez, como articulador, es el objeto *a* (tal como indican las flechas que confluyen en él).

Volviendo a la cita de *La lógica del fantasma*: cuando gozo del cuerpo del otro queda en suspense la pregunta por si el cuerpo del otro goza. Esto entraña que no hay más que goce de mi cuerpo y cuando digo “Yo gozo de tu cuerpo”, digo que tu cuerpo deviene la metáfora de *mi* goce. Esta impropiedad del cuerpo, la imposibilidad de apropiarse de aquello que aún así denomino *mi* cuerpo, y la presentación de la relación goce-cuerpo bajo la forma de la metáfora, tiene múltiples y diversos correlatos clínicos. Ya sea el obsesivo que confiesa lo que no puede parar de hacer con el cuerpo llevado por determinaciones desconocidas a realizar acciones ceremoniales o síntomas

en dos tiempos; ya sea la histérica que desconoce las extrañas formas que adoptan sus síntomas corporales que ponen en jaque el saber médico; ya sea el adicto al que el cuerpo le exige consumir algo que no puede dejar de “meterse”; ya sea el cuerpo otrificado arrastrado a la aniquilación en el pasaje al acto melancólico; ya sea el psicótico que testimonia cómo el Otro posee o invade su cuerpo -como dice Lacan de Schreber: “él mismo se ofrece como soporte para que Dios o el Otro goce de su ser pasivizado”⁹-. En todos ellos se trata de la no-apropiación, o de la apropiación impropia del cuerpo.

Siguiendo estos argumentos se pone en cuestión el autoerotismo, pues si “yo gozo de tu cuerpo” significa que “tu cuerpo deviene la metáfora de *mi* goce”, no hay goce autoerótico ya que no es *mi* cuerpo como cuerpo aislado sino un cuerpo en relación a otro cuerpo. Relación peculiar, no en el sentido de dos cuerpos entrelazados. Si no hay goce más que del cuerpo y el cuerpo del otro deviene metáfora de mi goce, lo que Lacan está pensando, finalmente, es que la única manera de saber algo de eso es metafóricamente (ni prácticamente, ni experiencialmente), es decir por medio de la sustitución significante que produzca un efecto de sentido.

Se dispone de esta manera de un marco conceptual donde situarse en la práctica clínica en relación al goce. Esto es muy importante pues la clínica del silencio y corte que busca acotar el goce renuncia explícitamente a lo metafórico por considerarlo pura elucubración de saber, del inconsciente, un engaño respecto del verdadero asunto en juego que es el goce del cuerpo, inefable. Sin dudas, se trata de un error localizar el goce en el cuerpo entendido en su materialidad, tomado en sentido estricto como *la carne*, real del cuerpo. Si el cuerpo *en sentido estricto* es la carne, el goce está en la carne, por ello es inefable, resistente a la palabra, que deviene inútil. Lacan rechaza esto con fiereza: “creen con una convicción inquebrantable que la palabra no tiene efecto. Se equivocan”¹⁰. Por el contrario, al decir “tu cuerpo deviene la metáfora de *mi* goce” ubica por sobre cualquier otra determinación el lenguaje y la palabra: el goce es efecto del significante y la palabra (*parole* en francés, *habla*¹¹). En consecuencia, sin hablar no hay goce, no podrá saberse nada de aquello que tiene que ver con esto que se denomina goce.

Si es esperable del psicoanálisis como práctica alguna modificación en la economía de goce del sujeto, eso solo podrá hacerse metafóricamente, en tanto el analizante tenga algo que decir. Allí el acto del analista encuentra su razón en toda la plenitud del término (sin restringirlo a un tipo de intervención privilegiada): ya sea una “puntuación afortunada”¹², ya sea evocando el poder del símbolo de manera calculada en las “resonancias semánticas de sus expresiones”¹³, ya sea desplegando la “virtud alusiva”¹⁴ de su interpretación, una interpretación que cabalga entre la cita y el enigma¹⁵, echando mano siempre al “equivoco fundamental”¹⁶ de lo simbólico, así como la “suspensión de la sesión”¹⁷, que al escapar del atolladero técnico que la convirtió en un alto puramente cronométrico desempeña el papel de “escansión [...] que tiene

todo el valor de una intervención”, y por fin, por qué no también un silencio preciso¹⁸. Todos ellos modos que han dado prueba de sus efectos sobre la *dimensión gozante* del cuerpo.

El nuevo principio

La formulación *goce de mi cuerpo* no implica afirmar ninguna propiedad del cuerpo (ni del goce), en el sentido de poder decir “mi cuerpo propio”. El cuerpo, ¿es propio? Es muy cierto que Lacan sostiene en *El Seminario 23*: “Uno tiene su cuerpo, no lo es en grado alguno”¹⁹. Pero ¿acaso implica propiedad? Una tenencia no necesariamente define propiedad, tal como sucede en el *usufructo* que es el derecho por el cual una persona puede utilizar un bien de otra y disfrutar sus beneficios (con la obligación de cuidarlos y conservarlos como si fueran propios). Este es el término que Lacan aplica al goce en las primeras páginas de *El Seminario 20*. La tenencia del cuerpo ha de ser entendida igual, marcando de ajenidad y extrañeza nuestro propio cuerpo. El fenómeno de lo siniestro consiste en que esa permanente extrañeza amenaza con aparecerse.²⁰ Que *uno tiene su cuerpo* es una formulación que apunta más bien a enfatizar que no se *es* un cuerpo, por eso Lacan afirma: “Relacionarse con el propio cuerpo como algo ajeno es ciertamente una posibilidad que expresa el uso del verbo *tener*”²¹, pues por el solo hecho de estar obligado a usar un verbo -es decir lenguaje- para nombrar una relación con el cuerpo indica, primero, que no lo soy y, segundo, que se trata de una propiedad impropia: *tenerlo* no lo hace propio. Por eso concluye: “la idea de sí mismo como cuerpo tiene un peso. Es precisamente lo que se llama el ego”. La idea del cuerpo como propio tiene peso, tiene importancia por los efectos que acarrea, pero pertenece al terreno del ego (no del *moi*), alusión al *ego cogito, ergo sum*, en suma: a la consideración de que el cuerpo da consistencia a la idea de sí mismo, de *yo soy*, por contraposición a la falta-en-ser del sujeto.

Lacan en *La lógica del fantasma* problematiza la propiedad del cuerpo enlazándolo al gran Otro. La interrogación con la que inaugura esta reflexión es problemática: “¿qué es este Otro, cuál es su sustancia?”²². En este contexto recuerda que se lo acusa de camuflar al espíritu con el concepto de Otro y responde que es falso pues “el Otro finalmente, no lo han aún adivinado, es el cuerpo”. Situar al Otro del lado del cuerpo como opuesto al espíritu le permite resolver la acusación que se le imputa. No obstante, es preciso aclarar que el par opositivo espíritu-cuerpo puede ser engañoso en el marco de la pregunta por la sustancia del Otro pues no se trata de la materialidad sustancial -sustancia extensa- del cuerpo. Por eso aclara:

desde el principio el cuerpo, nuestra presencia de cuerpo animal, es el primer lugar donde meter inscripciones, el primer significante [...] el cuerpo está hecho para que algo se inscriba que se llama la marca. El cuerpo está hecho para ser marcado, siempre se lo ha hecho y siempre el

primer comienzo del gesto de amor es esbozar, más o menos, este gesto.

El Otro es el cuerpo es una “nueva articulación” -como reconoce al inicio de la clase del 31 de mayo de 1967- del lugar del Otro, ahora ubicado en el cuerpo, tomado no en su materialidad sino como superficie de inscripción del gesto significante. Situar el lugar del Otro en el cuerpo entraña admitir que es desde el inicio el lugar donde se origina, se escribe la marca en tanto significante. La consideración del cuerpo como superficie de escritura, que sobre el cuerpo algo se inscriba requiere aclarar que la inscripción en el cuerpo de un significante hace agujero. Si el Otro es el cuerpo en tanto superficie de inscripción, el cuerpo es una superficie agujereada por efecto de la inscripción significante, que deja un resto caído y como consecuencia, plantea el problema de la relación entre cuerpo y goce. Es vital no confundir lo que esto entraña. El cuerpo es el Otro pero no *El Otro* ni *Un Otro* (representante del lugar A), sino el cuerpo es el Otro en tanto *Lo Otro*, pues el cuerpo se constituye como ajeno al sujeto. Entonces “mi cuerpo” y “cuerpo propio” son afirmaciones problemáticas. *El cuerpo es el Otro* es la fórmula que señala la ajenidad intrínseca del cuerpo para el sujeto que nunca se hará uno con ¿su? cuerpo, desencuentro estructural entre yo, sujeto y cuerpo, a contrapelo de la creencia proveniente de la dimensión y la dialéctica imaginarias. La función de desconocimiento atribuida tempranamente al registro imaginario aquí toma la forma de la constitución del cuerpo como uno y yo.

Una preciosa síntesis se halla en un Lacan tardío, prueba de que no cambia. Con denodada claridad enfatiza el hecho del cuerpo como hablado por el Otro, incluso antes de advenir a la vida, por aquellos Otros que nos ascienden y se malentienden y a quienes les debemos el cuerpo:

El cuerpo no hace aparición en lo real sino como malentendido. Seamos aquí radicales: vuestro cuerpo es el fruto de un linaje, y buena parte de vuestras desgracias se deben a que ya nadaba éste en el malentendido tanto como podía. Nadaba simplemente por la sencilla razón de que *serhabla* a cual mejor. Eso es lo que les transmitió “dándoles vida”, como dicen. Eso heredan. Y ello explica vuestro malestar en su pellejo, cuando es el caso. El malentendido ya es de antes. En tanto que ya antes del hermoso legado, forman parte o más bien, dan parte del farfullar de vuestros ascendientes. No se necesita que farfullen ustedes. Desde antes, lo que los sostiene por concepto de inconsciente, o sea, del malentendido, echa raíces allí. No hay otro trauma de nacimiento que nacer como deseado. Deseado, o no -de lo mismo da igual, ya que es por el *serhabla*. El *serhabla* en cuestión se reparte, por lo general, en dos hablantes. Dos hablantes que no hablan la misma lengua. Dos que no se escuchan hablar. Dos que no se entienden, sin más. Dos que se conjuran para la reproducción, pero de un malentendido cabal, que vuestro cuerpo hará pasar con la dicha reproducción.²³

Lo real del cuerpo es el malentendido, lo que el significante no logra recubrir. No su sustancia. Es producto de un linaje pero su ascendencia, la línea de sus antepasados no se entiende genéticamente sino a partir del Otro como estructura de lenguaje, de él dependen las desgracias de cada quien, debido a que vuestro cuerpo nace en el reino del malentendido de la lengua. Cuando se nos da la vida no se nos brinda sin el malentendido, en suma: no se nos da vida biológica puramente. Lo que nos preexiste y se hereda, fundamentalmente, es el malentendido proveniente de nuestros ascendientes y su farfullo. Farfullar es decir algo muy deprisa y de manera atropellada y confusa. ¿Por qué? Porque incluso antes de heredar un cuerpo “dan parte del farfullar” de aquellos que los ascienden, son la causa de su farfullo, que remite a la causa de deseo del Otro. ¿Cómo escapar pues al malentendido? No es factible, aún antes de que ustedes farfullen. En eso radica el concepto de inconsciente en tanto es el discurso del Otro, podría decirse: el farfullo del Otro. Este es el trauma de nacimiento: que el deseo del Otro nos espera, nos aloja pero de un modo que no escapa al malentendido del lenguaje. Si el ser viene del hablar, es de la palabra del Otro, de ambos Otros que “no hablan la misma lengua”, hablarán el mismo idioma pero no la misma lengua pues se malentienden ya que cuando se escuchan, no se entienden sin más. “Se conjugan para la reproducción”, pero lo que se reproduce, además del cuerpo, es el “malentendido cabal”. Y nuestro cuerpo, producto de la reproducción viene a hacer pasar, el malentendido entre aquellos dos ascendientes, lo hace pasar por alto.

Al margen, no ha de soslayarse en la cita la exacta articulación de conceptos que tienen largo alcance en la enseñanza de Lacan. Es difícil escapar a la impresión que genera, retomando casi en el extremo final de su enseñanza sus primeras reflexiones, unidas cual banda de Moebius.

Retomando el hilo de “El Seminario 14”, el recorrido hecho conduce a Lacan, sesiones después, a la formulación de un *nuevo principio* respecto del goce: “algo en donde marca sus rasgos y sus límites el principio del placer, es algo sustancial importante de producir bajo la forma que acabo de articular en nombre de un nuevo principio: no hay goce más que del cuerpo”²⁴. El tono conclusivo, axiomático, a veces opaca que la relación del goce con el cuerpo no es al modo de la encarnadura (un goce encarnado, fijado en el cuerpo) sino que se modula a partir de la siguiente aclaración: “Decir que no hay goce más que del cuerpo les rehúsa los goces eternos, ahí está en juego lo que he llamado el valor ético del materialismo”. *No hay goce que no sea del cuerpo* es el principio que devela el ateísmo de Lacan, su renuncia a esperar algo de los goces del más allá, la muerte y los místicos. ¿Por qué el cuerpo opera allí como el punto de referencia contrario a esos supuestos goces? En una de las charlas en Sainte-Anne, dirá:

¿Dónde yace el goce? ¿Qué hace falta ahí? Un cuerpo. Para gozar hace falta un cuerpo. Hasta aquellos que hacen una promesa de Beatitudes eternas solo pueden hacerlo suponiendo que el cuerpo es su soporte. Glorioso o no, ahí

debe estar. Hace falta un cuerpo. ¿Por qué? Porque la dimensión del goce para el cuerpo es la dimensión del descenso hacia la muerte²⁵.

El cuerpo es el contrapunto de los goces eternos porque está afectado por el paso del tiempo que conduce al deterioro hasta que termina con su desaparición – como se dice en eufemismos de los muertos: su desaparición física. Para algunos resta el alma como consuelo de un mejor destino pero de lo cual –según Lacan– nada podemos esperar en lo atinente al goce pues no podrá saberse de ello. Acabado el cuerpo, caduca el goce, lo que a su vez conlleva la problemática afirmación de cierta localización del goce, localización peculiar pues no es localizable en un punto corporal. El nuevo principio está destinado, en definitiva, a puntualizar que el goce, contrariamente al deseo, no circula, no es transitivo; el deseo sí pues es el deseo del Otro, mientras que el goce no, el goce no es el goce del Otro, pues no hay goce del Otro. Por estas razones Lacan le reconoce un valor ético al materialismo como sistema filosófico opuesto al espiritualismo que considera que solamente existe la materia y que reduce el espíritu a una consecuencia de ella. Las afirmaciones del materialismo entran, asimismo, en oposición con las del idealismo; al afirmar que sólo hay una “clase de sustancia” (la materia) el materialismo es un tipo de monismo ontológico²⁶.

En la misma clase Lacan planteará que “la introducción del sujeto, como efecto de significancia, gira en la separación de los cuerpos y el goce, en la división puesta entre los términos que no subsisten más que uno del otro”. Separación de cuerpo y goce que atenta contra el mismo principio que acababa de esbozar: no hay goce que no sea del cuerpo. Si el cuerpo coincidiese con el goce y el sujeto con el cuerpo, el sujeto podría ser hecho responsable de su goce. Pero para Lacan el cuerpo se produce cuando el goce es excluido, barrido, lo cual no le impide sostener a la vez que no hay goce más que del cuerpo. Si no se lee todo como una torpe contradicción, se aprecia su paradoja: *No hay goce que no sea del cuerpo pero el goce del cuerpo siempre está en otra parte*.

En suma: el goce se constituye separado del cuerpo cuando este, al ser marcado por el significante, deviene lugar del Otro. Si el cuerpo es el lugar del Otro el goce siempre nos es ajeno (al yo y al sujeto), extraño, en eterno e irresoluble desencuentro. El cuerpo imaginario nos hace creer que el cuerpo es nuestro, Uno, y que el goce nos pertenece. El término goce en el estadio del espejo expresa la asunción jubilosa de la imagen especular vivida como un momento de fascinación que enmarca la alienación fundamental del sujeto en una imagen constituida como un otro. Pero por esto mismo *ipso facto* ese goce aparece como goce del otro. De allí su conclusión: “No hay goce más que del cuerpo responde precisamente a la exigencia de verdad que hay en el freudismo”. Pues el sujeto localizado entre cuerpo y goce es a la vez efecto de la separación. Es efecto de esa unión y desunión del cuerpo y el goce.

Para concluir: la verdad de Freud que Lacan recoge es que no hay relación entre sujeto, goce y cuerpo, pero tampoco son independientes unos de otros: *hay no-relación* entre ellos, al modo del nudo borromeo.

BIBLIOGRAFÍA

- Lacan, J. (1969-70/1992). *El Seminario. Libro 17: El Reverso del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1953/2008). “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”. En *Escritos 1*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1958/2008). “La dirección de la cura y los principios de su poder”. En *Escritos 2*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1964-65). “El Seminario. Libro 12: Problemas cruciales para el psicoanálisis”. Inédito.
- Lacan, J. (1966-67). “El Seminario. Libro 14: La lógica del fantasma”. Inédito.
- Lacan, J. (1966/1985). “Presentación de la traducción francesa de las *Memorias* del Presidente Schreber”. En *Intervenciones y textos, 2*. Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, J. (1971/2009). *El Seminario. Libro 18: De un discurso que no fuera del semblante*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1971/2012). “Saber, ignorancia, verdad y goce”. En *Hablo a las paredes*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1972-73/1995). *El Seminario. Libro 20: Aun*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1974-75). “El Seminario. Libro 22: R.S.I.”. Inédito.
- Lacan, J. (1975-76/2006). *El Seminario. Libro 23: El sinthome*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1980). “El Seminario. Libro 27: Disolución”. Inédito.
- Muñoz, P. (2018). *Psicopatología. En los desfileros del psicoanálisis*. Córdoba: Brujas.
- Slimovich, J. (1998). “Mutismo o verborragia: su incidencia en la dirección de la cura”. En AA.VV. *El psicoanalista y sus síntomas*. Buenos Aires: Eol-Paidós.

NOTAS

- ¹Lacan, J. (1964-65). “El Seminario. Libro 12: Problemas cruciales para el psicoanálisis”. Inédito, clase I (2/12/64).
- ²Lacan, J. (1966-67). “El Seminario. Libro 14: La lógica del fantasma”. Inédito, clase XV (12/4/67).
- ³Ibid., clase XX (31/5/67).
- ⁴Ibid., clase XXII (14/6/67).
- ⁵Lacan, J. (1971/2009). *El Seminario. Libro 18: De un discurso que no fuera del semblante*. Buenos Aires: Paidós, p. 20.
- ⁶Cf. Lacan, J. (1972-73/1995). *El Seminario. Libro 20: Aun*. Buenos Aires: Paidós, p. 89-90.
- ⁷Lacan, J. (1966-67). “El Seminario. Libro 14: La lógica del fantasma”. Inédito, clase XXI (7/06/67).
- ⁸En teoría de conjuntos se denomina *unión disjunta* a la unión de dos o más conjuntos cuando estos son a su vez disjuntos entre sí. Un conjunto es la unión disjunta de otros dos si la unión de estos últimos da como resultado el primero, y además estos son disjuntos entre sí. Por ejemplo, el conjunto de los números naturales es la unión disjunta del conjunto de los números pares y el de los números impares. La unión de conjuntos no es disjunta en

general. Por ejemplo, el conjunto de los números naturales es también la unión del conjunto de los números mayores que 1000 y el conjunto de los números menores que 2000, pero estos no son disjuntos ya que tienen elementos en común: todos los números entre 1001 y 1999.

⁹Lacan, J. (1966/1985). "Presentación de la traducción francesa de las *Memorias del Presidente Schreber*". En *Intervenciones y textos*, 2. Buenos Aires: Manantial, p. 29.

¹⁰Lacan, J. (1975-76/2006). *El Seminario. Libro 23: El sinthome*, op. cit., p. 18.

¹¹Es necesario destacar que Lacan toma inicialmente la función de la palabra (en *Función y campo...*, cf. nota sig.) de la definición de Merleau-Ponty, tributaria del término *Rede* (habla) de Heidegger.

¹²Lacan, J. (1953/2008). "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis". En *Escritos I*. México: Siglo XXI, p. 245.

¹³*Ibid.*, 284.

¹⁴Lacan, J. (1958/2008). "La dirección de la cura y los principios de su poder". En *Escritos 2*. México: Siglo XXI, p. 610.

¹⁵Lacan, J. (1969-70/1992). *El Seminario. Libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, p. 36-39.

¹⁶Lacan, J. (1974-75). "El Seminario. Libro 22: R.S.I.". Inédito, clase I (10/12/74).

¹⁷Lacan, J. (1953/2008). "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis". En *Escritos I*, op. cit., p. 245.

¹⁸Calificar al silencio de "preciso" admite ambos sentidos: el de precisión -un silencio justo, en el tiempo conveniente siempre medido *a posteriori*- pero también el de necesario -el que se impone en determinada coyuntura del discurso del analizante-. Valga la aclaración contra la pretendida "técnica" que surgiría del Lacan avanzado que habría hecho del silencio el modo privilegiado de intervención. Al respecto es muy interesante la propia opinión del maestro: "El discurso analítico existe porque es el analizante el

que lo sostiene... felizmente. Él tiene la suerte de haber encontrado un analista. Eso no sucede siempre. A menudo el analista cree que la piedra filosofal de su oficio consiste en callarse. Lo que yo digo ahí es muy conocido. Es de todos modos un error, una desviación, el hecho de que los analistas hablen poco" (Jacques Lacan, Columbia University, 1975). En cuanto al callarse podrían distinguirse dos modos del analista, el que promueve Lacan -activo, interpretador, deseante, y entonces causante- y el "analista Harry Potter", que hace de su mutismo la piedra filosofal que lo domina. Un interesante trabajo de José Slimobich plantea esto último como un síntoma del analista. Cf. Slimobich, J. (1998). Mutismo o verbosidad: su incidencia en la dirección de la cura. En AA.VV. *El psicoanalista y sus síntomas*. Buenos Aires: Eol-Paidós, pp. 161-5.

¹⁹Lacan, J. (1975-76/2006). *El Seminario. Libro 23: Le sinthome*. Buenos Aires: Paidós, p. 147.

²⁰Al respecto cf. Muñoz, P. (2018): *Psicopatología. En los desfiladeros del psicoanálisis*. Córdoba: Brujas. Cap. XV: "El fenómeno del doble. Lo siniestro de Freud a Lacan".

²¹Lacan, J. (1975-76/2006). *El Seminario. Libro 23: Le sinthome*, op. cit., p. 147.

²²Lacan, J. (1966-67). "El Seminario. Libro 14: La lógica del fantasma". Inédito, clase XVIII (10/05/67).

²³Lacan, J. (1980). "El Seminario. Libro 27: Disolución". Inédito, clase VI: "El malentendido" (10/06/80). En julio de ese año Lacan hará presencia en Caracas y en septiembre del año siguiente, fallece.

²⁴Lacan, J. (1966-67). "El Seminario. Libro 14: La lógica del fantasma". Inédito, clase XX (31/05/67).

²⁵Lacan, J. (1971/2012). "Saber, ignorancia, verdad y goce". En *Hablo a las paredes*. Buenos Aires: Paidós, p. 34. [corresponde a la charla del 4/11/71].

²⁶Bunge, M. (2002). *Crisis y reconstrucción de la filosofía*. Barcelona: Gedisa.