

Anudamientos del goce, el deseo y la ley en el origen mítico de la cultura*



PABLO D. MUÑOZ**

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Anudamientos del goce, el deseo y la ley en el origen mítico de la cultura

Knotting Enjoyment, Desire, and Law to the Mythical Origin of Culture

Les nouages de la jouissance, le désir et la loi à l'origine mythique de la culture

En este artículo se trata de estudiar la concepción de la cultura y la sociedad que se deriva de la invención del inconsciente y sus consecuencias sobre el problema de la satisfacción. El mito de Freud sobre el origen mismo de la cultura, de la sociedad, de la ley y de la moral responde a este problema. Y es Jacques Lacan quien lo ha retomado y reformulado a partir de la introducción de un nuevo término en psicoanálisis: el goce.

Palabras clave: goce, deseo, ley, Dios, Otro.

This article aims at studying the conception of culture and society derived from the invention of the unconscious and its consequences on the issue of satisfaction. Freud's myth about the origin of culture, society, law, and moral respond to this problem. It is Jacques Lacan who has recalled and reformulated it from the introduction of a new term in psychoanalysis: the enjoyment (*jouissance*).

Keywords: enjoyment, desire, law, God, Other.

Cet article tente d'étudier la conception de la culture et de la société qui découle de l'invention de l'inconscient et de ses conséquences sur le problème de la satisfaction. Le mythe de Freud sur l'origine même de la culture, de la société, de la loi et de la morale répond à ce problème. Et c'est Jacques Lacan qui l'a repris et reformulé à partir de l'introduction d'un nouveau terme en psychanalyse: la jouissance.

Mots-clés: jouissance, désir, loi, Dieu, l'Autre.

CÓMO CITAR: Muñoz, Pablo D. "Anudamientos del goce, el deseo y la ley en el origen mítico de la cultura". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 271-293, doi: 10.15446/djf.n20.90184.

* Proyecto de investigación acreditado y financiado por UBACYT (2018-2020): "Génesis, delimitación y transformaciones del concepto de goce en la obra de J. Lacan", dirigido por el autor.

**e-mail: pmunoz@psi.uba.ar

© Obra plástica: Powerpaola

El descubrimiento del inconsciente, además de un descentramiento del sujeto —una de las tres grandes heridas narcisistas al decir de Sigmund Freud— acarrea un problema de difícil solución: la consideración de una satisfacción que puede no ser reconocida o identificada como tal por aquel que la vive. Aún más, el término satisfacción en psicoanálisis incluye la paradójica hipótesis de la existencia de placer en el dolor, o bien un displacer que podría ser placentero. Podríamos hablar entonces de una satisfacción inconsciente. Claro está que semejante tesis conlleva una revisión de las concepciones vigentes sobre la cultura (la civilización) y los determinantes que organizan las sociedades. El mito freudiano sobre el origen mismo de la cultura, de la sociedad, de la ley y de la moral está fuertemente imbricado con esta nueva concepción insólita de la satisfacción. En este sentido, el texto de Freud conlleva una concepción de lo político, que se evidencia en ideas tales como la ingobernabilidad de la pulsión. Jacques Lacan ha retomado y reformulado esta parte esencial de la obra del creador del psicoanálisis, reformulación que se hace de la mano de un nuevo término que él introduce: el goce.

En este trabajo estudiamos con precisión el modo en que Lacan revisa estas elaboraciones de Freud para extraer las consecuencias que esto tiene sobre la concepción de la organización social y la cultura.

1. Que la primera definición más o menos aproximada que da Lacan del goce lo acerque a la satisfacción de la pulsión es un testimonio de esto, aunque ella merezca enormes aclaraciones y precisiones que no podremos dar en esta oportunidad. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 1995), 253.

2. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 19. ...o peor* (1972) (Buenos Aires: Paidós, 2012), 41.

PLACER Y DISPLACER

Las relaciones del nuevo término goce introducido por Lacan con los pares freudianos placer-displacer, satisfacción-insatisfacción amerita un conjunto de importantes precisiones, aunque más allá de sus múltiples diferencias no podemos obviar que los planteos de ambos autores convergen en una reflexión sobre la dimensión de la satisfacción¹ cuyo marco teórico hallamos ya en “Tres ensayos para una teoría sexual”. En efecto, el goce es inseparable de la conceptualización freudiana de la sexualidad (no del sexo biológico) en la medida en que el modelo teórico del goce no se asienta en las necesidades biológicas: “el ser hablante, por así decirlo, es esa relación perturbada con su propio cuerpo que se denomina goce”². El goce no es algo que se vivencia

en el cuerpo, es un concepto relacional que expresa el vínculo perturbado del ser hablante —en calidad de marcado por la falta en ser— con el cuerpo. ¿Y por qué entra el cuerpo en juego allí? Responde Lacan a continuación: “El discurso analítico nos demuestra que esto tiene por centro, por punto de partida, una relación privilegiada con el goce sexual”³. En este sentido podemos concluir que la expresión *goce sexual* no tiene nada que ver con el acto sexual o la satisfacción sexual representada por el orgasmo, sino que designa *el goce del ser en cuanto sexuado*, estrechamente ligado con la inexistencia de relación/proporción sexual como que goce todo.

Si para Freud el síntoma entraña una posibilidad de satisfacción para la pulsión, es una satisfacción otra que la del placer, pues se presenta más bien como displacer, lo cual signa la satisfacción como concepto paradójal. Es de esta paradoja de donde Lacan hizo surgir el término goce: satisfacción que acarrea displacer, pero sin identificarlo con ella lisa y llanamente. Esta anomalía es la que él retoma pero renunciando a toda consideración por lo económico entendido como cantidades de energía, definiendo el goce como un lugar marcado paradójicamente a la vez por la plenitud y la imposibilidad.

El *principio del placer* rige el funcionamiento psíquico con el objetivo de evitar el displacer y procurar placer mediante la actividad psíquica. Por eso lo concibe según el modelo del apaciguamiento de la necesidad —vinculado a la satisfacción de las pulsiones de autoconservación— aunque también comporta un efecto de desrealización cuando, por ejemplo, el lactante alucina el objeto seno y encuentra satisfacción en ello sin alimentarse realmente. En ese sentido, para Freud es un principio de disminución de tensión, cuyo aumento es displacentero. Es sabido también que esta concepción es fundamentalmente energética: acumulación de energía (tensión-displacer) y descarga de energía (satisfacción, placer). Puede decirse que el modelo paradigmático de la tendencia a reducir la excitación con el fin de evitar displacer, es decir, la función del principio del placer, es orgánico, biológico: ya sea la plenitud del bebé con mejillas rosadas luego del amamantamiento, ya sea el orgasmo en el coito, son figuras privilegiadas que ilustran lo que se suele considerar goce. Por su parte, es cierto que en los primeros seminarios en varias oportunidades Lacan lo emplea para referirse al placer obtenido de un objeto sexual y al de la masturbación. Sin embargo, posteriormente ha insistido tantas veces como pudo que el placer sexual no es el paradigma del goce —aunque esté ligado a la sexualidad—, por el contrario, el coito está lejos de ser el modelo del goce pues *testimonia más bien el límite que el placer aporta al goce*.

Ahora bien, tampoco alcanza con decir es lo contrario, lo que demuestra que no nos resulta sencillo distinguir entre placer y goce. Para empezar por algún lado,



3. Ibíd.

Lacan sostiene que el placer aporta sus límites al goce, a la posibilidad de goce y llega a tratarlo como una barrera *casi* natural:

[...] no es la Ley misma la que le cierra al sujeto el paso hacia el goce, ella hace solamente de una barrera casi natural un sujeto tachado. Pues es el placer el que aporta al goce sus límites, el placer como nexo de la vida, incoherente, hasta que otra interdicción, ésta no impugnabile, se eleve de esa regulación descubierta por Freud como proceso primario y ley pertinente del placer.⁴

La barrera del significante en relación con el goce no hace más que retomar, que soportar una barrera casi natural. Ese *casi* es clave pues *no es la ley* —dice Lacan refiriéndose a la ley significante— la que clausura el paso del sujeto hacia el goce, sino que ella hace de una barrera *casi* natural un sujeto tachado. En este sentido, el límite proviene del cuerpo como nexo que nos resta con la vida, pues el placer es una función del organismo, una función reguladora ya que el dolor interviene para guiar nuestra supervivencia (por ejemplo, el reflejo por dolor). Pero aún hay otra interdicción que cierra el paso del sujeto hacia el goce que no es impugnabile, que es la del proceso primario y la ley del placer, que es de regulación y homeostasis.

Reparemos en las dos parejas que articulan la cita y se entrecruzan entre sí: dos interdicciones y dos dimensiones del placer. Lo que diferencia a las primeras es que una es impugnabile y la otra no. Si la interdicción de la ley del placer no es impugnabile es porque comporta un texto que no se abre a la duda al enunciarse como mandamiento, por ejemplo: *No desearás la mujer de tu prójimo* —ese mandato insólito, según Lacan— no hace más que empujarnos hacia allí donde prohíbe. El placer aquí opera como límite al goce, es decir, por medio de la ley pertinente del placer. La otra interdicción es impugnabile, o sea que es contestable, abierta a la duda, que es lo que resta como nexo con la vida porque es lo que no está tramitado por la ley del significante. Entonces los límites que impone el cuerpo al goce son dudosos, oscuros, poco claros. ¿Hasta cuándo se puede consumir drogas? ¿Cuánto se puede sobrevivir sin alimentarse? En términos generales, ¿cuál es el límite que el cuerpo puede ponerle a alguien?

Ahora bien, este cuerpo, sin embargo, no debe considerarse como extrínseco al significante, sino modificado por él, alteración que tiene como efecto la producción de goce. Esto permite pensar de otro modo lo que en el modelo económico freudiano se denomina energía libre y energía ligada. Esta es la razón por la que al final de la cita que estamos comentando, junto con la regulación de la ley del placer, Lacan menciona al proceso primario. La energía libre —según la concepción de Freud— está por fuera de la regulación del proceso primario, escapa a sus leyes, a los mecanismos de conden-

4. Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” (1960), en *Escritos 2* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2008), 782.

sación y desplazamiento. En términos de Lacan, la energía libre o no ligada es fuera de significativo (y por ende fuera de significado en la medida en que la significación se produce vía metáfora y metonimia)⁵. Por el contrario, la energía ligada es la que circula por los caminos y las redes del significativo y por ello es articulable como metáfora y metonimia a partir de lo cual se hace posible una *regulación* del goce —por eso Lacan afirma que la segunda interdicción, no impugnada, se eleva de esa regulación descubierta por Freud como proceso primario—. Pero conviene aclarar que el goce no es ni metáfora ni metonimia⁶, sino siempre corporal (entendemos “corporal” como *relativo al cuerpo* y no *en* el cuerpo). Esto último debe entenderse en el sentido de que no es ni metafórico ni metonímico, cuya existencia se sostiene a partir de la inexistencia de goce sexual todo —o, como gusta decir a Lacan: inexistencia de complementariedad entre los sexos que *si existiese* conllevaría el goce todo, armonía entre los sexos—.

Es decir que el goce se introduce primero en el sistema significativo bajo la forma de la pérdida, surge primero como pérdida de goce, como lo que Freud llamó en este mismo punto complejo de castración, en la medida en que nombra la dificultad que encontró en la complementariedad entre los sexos. El sistema simbólico introduce en la satisfacción sexual corporal una pérdida estructural que Lacan concibe como una versión, diferente claro está, de la castración. No solo se trata de la pérdida de naturalidad en general que el significativo produce en el ser hablante, sino, específicamente, del punto en el que el significativo más desnaturaliza al sujeto hablante, en tanto la reproducción de la especie está marcada por la sexualidad, faltante en todo otro ser vivo: la reproducción sexuada.

Con ánimo de concluir parcialmente e indicar un antes y un después, siempre caprichoso, podríamos decir que alrededor de 1960 se efectúa un giro que marca el esfuerzo de sistematización de Lacan para insertar el goce como una noción propia del psicoanálisis al oponerlo con claridad al placer. Giro que introduce una perspectiva que no es abandonada en momentos posteriores de su enseñanza, por ejemplo en *El seminario 18*: “[el] goce por cuanto está prohibido por ciertas cosas confusas. Son confusas pero no tanto, porque llegamos a articularlo perfectamente con el nombre de principio del placer, lo que no puede tener más que un sentido —no demasiado goce—”⁷. Esa *cosa confusa* que prohíbe el goce en parte es articulable como principio del placer, modo de decir con el que Lacan parece relativizar la aparente claridad o transparencia del concepto casi al modo de una advertencia: no crean que lo que Freud designó así es tan claro y evidente y por ello está sometido a su revisión. Conjeturamos que la insistencia de Lacan en este costado del término goce responde a un interés, el de ubicarlo en ruptura con las vías graduadas del placer, podría decirse, más allá de él, pero no entendiendo este más allá en el sentido de *mucho*, de cantidades o excesos

5. Lacan, *El seminario. Libro 7: La ética del psicoanálisis*.
6. Que Lacan sostenga, años después, que puede haber circulación de goce en la metáfora y en la metonimia —como afirma en *Radiofonía*— apunta a la consideración de un plus que excede a la energía ligada que se produce en el proceso primario del inconsciente, lo que Freud denominó *ganancia o prima de placer*, y que Lacan retomará en *El seminario 16* con el concepto de plus de gozar.
7. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante* (1971) (Buenos Aires: Paidós, 2009), 100.

en la intensidad del placer sino como lo que rompe con la *naturaleza humana*. Antes que seres humanos, somos seres simbólicos y por ello paradójicamente afectados de falta-en-ser. Es la articulación significativa la que introduce esa falta y el goce portará entonces la marca de la falta de plenitud, no le da sustancia al Ser sino que lo languidece, pero si faltase haría vana, vacía la existencia. En ese sentido, no es satisfacción sino insatisfacción —pero no en el sentido de *me quedo con ganas de más*—, el goce es el lugar que inscribe la insatisfacción propia de cualquier experiencia de satisfacción en relación con la pérdida del goce pleno y total para el sujeto del significante.

Y MÁS ALLÁ, GOCE

Cuando en *El seminario 14* Lacan está lanzado a un trabajo sistemático sobre el goce, evoca su seminario sobre *La ética...* donde ya había planteado que “es exigible que el término goce sea proferido y propiamente como distinto del placer, como constituyendo un más allá de él”⁸. En efecto, en *El seminario 7* el goce es puesto bajo la égida del más allá del principio del placer, aunque se nos vuelve imperioso aclarar el sentido que le da a esa fórmula de estirpe freudiana. Siendo el goce producto del sistema significativo, como ya hemos indicado, queda fuera del mismo sistema que lo produce pues el significante no logra reabsorberlo, reintegrarlo. Por esa razón, podremos decir que ocupa un lugar homólogo o desempeña la misma función que Freud otorga a las cargas no ligadas (lo traumático) en la dimensión del más allá del principio del placer.

Cómo entender ese *más allá* es decisivo en lo atinente al goce. Si partimos de la idea de que todo lo que Freud denomina *principio* responde a una concepción respecto de la *determinación*, cabe pensar que hasta cierto tiempo de su obra consideró que la determinación por excelencia de la vida psíquica era el principio del placer, pero que su experiencia lo lleva en 1920 a relativizar la dominancia de ese principio y a concluir que hay algo que no está determinado por él, que este principio no lo comprende todo sino que hay otro factor que es determinante e incluso domina al principio del placer mismo pues está “más allá” de él: la pulsión de muerte. En ese sentido, *más allá* no es al lado, en continuidad, pegado al principio del placer sino *con independencia* de este; es un *más allá* que designa que ese principio supuesto determinante está determinado a su vez por un principio determinante primordial, fundamental. Es decir que la expresión *más allá* para Freud implica una rectificación de las relaciones de determinación que él mismo había fijado y no comporta ninguna idea ligada al desarrollo o la evolución. Esta aclaración es importante porque con el *más allá* sucedió lo mismo que con el principio del placer: también se lo traduce lisa y llanamente en el lenguaje de Lacan como goce.



8. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 14. La lógica del fantasma* (1966-67), inédito, clase xx (31/5/67).

En aras de mayor claridad es preciso adentrarnos aún más en las sinuosidades de los caminos por los cuales Lacan accede a este nuevo sentido —propiamente analítico— del término goce. Las prohibiciones impuestas al goce son siempre transgredidas, es decir, se excede el principio del placer que no alcanza en su función y se revela que hay un más allá de él, más allá del principio del placer —como *principio* determinante fundamental—. El resultado de esa transgresión no es más placer sino dolor, porque —diría Freud— solo se puede soportar cierto “monto” de placer; más allá, el placer deviene dolor y ese placer doliente sería goce. Esta concepción freudiana, teñida de cierta energética cuantificable, es revisada por Lacan topológicamente. Por ello siguiendo esa directriz pero sin suscribir la hipótesis cuantitativa afirma que el goce se emparenta al sufrimiento: “la estofa de todos los goces confina en el sufrimiento, incluso es así como reconocemos el paño”⁹. El *confín* es una línea real o imaginaria que marca los límites de un terreno, una región, un país y lo separa de otros; especialmente si estos límites están muy lejanos. Pero también es el punto más lejano que se alcanza con la vista, como cuando decimos: “miraba hacia el confín del polo sur”. *Confinar* es que un lugar o un terreno tenga límites comunes con otro o estar contiguo a él. Entonces, la estofa del goce, el tejido del que está hecho —su paño— confina, limita con el sufrimiento, pero no es idéntico a un displacer sufriente. En este sentido, podría decirse que al sujeto no se le presenta como puro displacer ni como pura insatisfacción sino como un *continuum* de satisfacción e insatisfacción, de placer y displacer en relación moebiana:

El goce, es decir este algo que tiene una cierta relación al sujeto, en tanto que este enfrentamiento al agujero dejado en un cierto registro de actos cuestionables, el del acto sexual, este sujeto está suspendido por una serie de modos o de estados que son de insatisfacción; he ahí lo que por sí solo justifica la introducción del término goce que también en el síntoma se nos propone como indiscernible de este registro de la satisfacción, porque en todo instante para nosotros, el problema es saber cómo un nudo, que solo se sostiene de malestares y sufrimientos, es justamente eso por lo cual se manifiesta la instancia de la satisfacción suspendida. Es propiamente en esto en lo que el sujeto se sostiene en tanto tiende hacia esta satisfacción.¹⁰

El goce es *algo* —definición como tal ambigua pues no dice qué es— que tiene una cierta relación con el sujeto: *cierta* relación es un modo de decir que el sujeto no posee el goce, no se trata de una relación de pertenencia o posesión, sino que hay una *cierta relación* pero que también implica distancia en el sentido de no confluencia. Esa relación —de encuentro y desencuentro— del sujeto al goce está dada por el agujero de la relación/proporción sexual que no hay, a partir de lo cual el

9. Lacan, *El seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante*, 100.

10. Lacan, *El seminario. Libro 14. La lógica del fantasma*, clase xx (31/5/67).

sujeto queda *suspendido*, término este que vale como *en suspenso* —el acto sexual no le da ser, ser sexuado, no le da identidad (para ello recurrirá a la identificación) — y como *colgado de*, es decir, el sujeto pende de un agujero, suspendido de una serie de estados de insatisfacción. El agujero del acto sexual lo confina a una insatisfacción radical, pues no habrá plenitud de satisfacción. Eso de por sí justifica el empleo del término goce en el marco del registro de la satisfacción, tal como nos enseña el síntoma definido como nudo de malestares y sufrimientos que se sostiene con firmeza. Este sostenimiento del nudo sufriente que es el síntoma nos evidencia que el registro de la satisfacción está suspendida, detenida, en suspenso como el sujeto (usa el mismo término para síntoma y para sujeto). Entonces, el sujeto se sostiene en esa suspensión de la satisfacción en tanto a la vez tiende hacia la satisfacción, la satisfacción plena pero que es inaccesible por el agujero del acto sexual. El goce, por tanto, es un término que habla de la suspensión del sujeto entre un estado de insatisfacción y la búsqueda de una satisfacción total —la que existiría si hubiese acto sexual—, pero marcada por la imposibilidad. Inmediatamente a continuación plantea:

Aquí la ley del principio del placer, a saber, de la menor tensión, no hace más que indicar la necesidad de los rodeos del camino por donde el sujeto se sostiene en la vía de su búsqueda, búsqueda de goce. Pero no se nos da de eso su fin propio; fin, sin embargo, enteramente enmascarado para nosotros en su forma última, en tanto que su acabamiento es tan cuestionable que se puede tanto partir del fundamento: que no hay acto sexual; y también [de] esto: que no es sino el acto sexual el que motiva toda esta articulación.¹¹

El principio del placer gobierna la búsqueda del goce, pero imponiendo los rodeos convenientes para mantener una respetuosa distancia con su fin, fin que se nos presenta enmascarado, al modo de un horizonte al que parecería que se puede acceder pero que debido a la inexistencia de acto sexual es inaccesible. Alcanzar su fin propio implica ir más allá del límite del principio del placer, transgresión que se paga con un sentimiento que ya Kant —referencia permanente para Lacan en estos asuntos— había jerarquizado como lo propio del sentimiento moral: el sentimiento de dolor, cuyo análisis no abordaremos en esta oportunidad.

TRANSGRESIÓN, PROHIBICIÓN, INTERDICCIÓN

Elevar la prohibición del goce y su transgresión a condición estructural es el movimiento que lleva a cabo Lacan para sortear los efectos de imaginarización a que suelen ser reducidos conceptos tales como el complejo de Edipo y castración, convertidos en datos evolutivos de una psicología con retoques psicoanalíticos. La prohibición simbólica

11. *Ibíd.*

del goce en el Edipo es paradójicamente la prohibición de algo que ya es imposible, es decir que redobla una imposibilidad para mantener la ilusión de que el goce sería alcanzable si no estuviese prohibido. Esta prohibición misma es entonces la que crea el deseo de transgredirla y el goce es, por tanto, fundamentalmente transgresor. Es lo que en *El seminario 7* vincula con el mito freudiano del parricidio primordial, acto fundamental que muestra la paradoja estructural del goce en el punto en el que la muerte del padre no lo hace posible, sino que refuerza su interdicción (donde hace entrar la función del superyó). La prohibición del goce se encuentra vinculada al principio del placer y es, en consecuencia, inherente a la estructura simbólica del lenguaje. Lacan arriba a estas conclusiones habiendo partido de un sorpresivo comentario sobre la *Epístola de San Pablo a los Romanos* donde, en el versículo séptimo, se dice que a partir de la existencia de una ley alguien se vuelve pecador, es decir, “la Ley hace el pecado”, formulación necesaria para comprender el “nudo de la Ley y del deseo”¹² y, podríamos agregar, para comprender *el nudo de la Ley y del goce*. Su definición básica es que “una transgresión es necesaria para acceder a ese goce [...], para esto muy precisamente sirve la Ley”¹³. Al goce todo, sin fisuras, imaginado por la Ley que lo prohíbe se accede únicamente por una transgresión. En ese sentido el goce siempre es goce de la transgresión, lo que de ninguna manera quiere significar que hay acceso posible al goce total entendido como placer pleno:

Si las vías hacia el goce tienen en sí mismas algo que se amortigua, que tiende a ser impracticable, es porque la interdicción le sirve de vehículo apto para todo terreno, de tanque oruga de transmisión, para salir de esos lazos que vuelven a llevar siempre al hombre, girando en redondo, hacia el camino trillado de una satisfacción corta y estancada.¹⁴

La interdicción del goce vía la Ley le marca paradójicamente el camino de la transgresión y a su vez la imposibilidad de acceso, por lo cual el goce se conforma con una satisfacción *corta*, de corto alcance, que no se despliega en su movimiento, que no avanza más allá de la Ley interdictiva; movimiento que se limita a *girar en redondo* como el circuito pulsional, en un *camino trillado*, reiterativo, que es el de la repetición que marca la satisfacción con un carácter de *estancamiento* fundamental. Este recorrido se ve reflejado en *Subversión del sujeto...* en un aspecto que ya hemos comentado parcialmente:

A lo que hay que atenerse es a que el goce está interdicto para quien habla como tal, 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 interdicción misma.¹⁵

12. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 207.

13. *Ibíd.*, 214.

14. *Ibíd.*, 214-215.

15. Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” (1960), en *Escritos 2* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2008), 781.

Vale decir que la constitución del sujeto en y por lo simbólico conlleva que el goce le sea interdicto (que en términos freudianos podríamos poner a cuenta del complejo de castración según como Lacan lo relee), pérdida que ha de ser entendida a partir de la interdicción, vale decir que no es pérdida en el sentido de perder un objeto que se poseía y que podrá luego recuperarse; es pérdida inaugural y constitutiva. Pero la interdicción que menciona Lacan no es simplemente prohibición. Es un efecto de la estructura del lenguaje que determina al hablante, no es la interdicción paterna del Edipo. Hay incompletud en la estructura significante y por ello hay ley, la ley no introduce la falta, sino que para el hablante hay ley porque lógicamente hay una incompletud que es previa (anterioridad lógica que solo es revelada *a posteriori*).

Que el goce está *interdicto* ha de tomarse a partir de su etimología, del latín *interdictum*, ‘entredicho’, término que a su vez significa “prohibición de hacer o decir alguna cosa”. El *goce como interdicto* juega entonces en el interior de ese campo semántico: prohibido, pero también entredicho, dicho entre líneas, es decir: hecho de la materia misma del lenguaje. La textura del goce es significante, se dice entre significantes y a partir de los significantes y esa es su única sustancia. “No puede decirse sino entre líneas” quiere decir que no es dicho sino entre-dicho, *inter-dicto*, nadie puede *decir* su goce, por lo tanto nadie puede reconocer su goce, ni enfrentarse a él, ni asumirlo, ni corregirlo, ni acotarlo... Pero, si solo para el hablante el goce se dice entre líneas “para quienquiera que sea sujeto de la Ley”, no es que ese goce sea fundado por la Ley sino que es la misma Ley la que se funda entre líneas: “puesto que la Ley se funda en esa interdicción”, dice Lacan (lo cual es aprovechado, por ejemplo, por el abogado que explora los márgenes de lo que la ley dice y lo que no dice, lo entredicho, para llevar agua para el molino de su representado. El especialista en leyes que se denomina “jurista” se nutre de esta interdicción de la Ley).

Posteriormente, en *El seminario 14* Lacan plantea la interdicción ya no en relación con la condición propia del significante sino con la lógica moderna y la escritura en cuanto lo que puede y lo que no puede ser escrito. En lógica modal se trata de lo que *no cesa de no escribirse*, no solamente lo que no puede ser escrito, sino que no deja de insistir en no escribirse, que es su definición para lo imposible —que es lo real—: “¿Qué quiere decir no puede? Tiene un sentido en la palabra dada, inicial, interdictiva. ¿Pero qué es lo que puede escribirse de eso?”¹⁶. En consecuencia, si el goce es interdicto, entredicho, implica que no puede decirse, que escapa a la función de la palabra, es decir, queda planteado como imposible, como lo que el significante no alcanza a decir pues lo excede a la vez que lo tiene como condición. Por eso en una primera acepción lo real del goce puede tomarse como lo que vuelve siempre al mismo lugar y la repetición. Pero la pregunta respecto de qué puede *escribirse* de eso

16. Lacan, *El seminario. Libro 14. La lógica del fantasma*, clase III (07/12/66).

plantea que este imposible de decir se articula aquí con otro imposible, subsidiario, que la lógica le permite delimitar: imposible de escribir (los límites de la lógica tal como se plantea en el teorema de Göedel), que en Lacan ya había empezado a tomar forma axiomática a partir de la imposibilidad de la complementariedad sexual. Se trata de imposibles distintos, que no se recubren y entonces tienen consecuencias disímiles aunque compartan la condición de ser imposibles, pues lo que no se puede decir —imposible delimitado a partir de la lingüística— y lo que no se puede escribir —imposible delimitado a partir de la lógica— no son dos modos diferentes de plantear *lo mismo*, sino dos faltas distintas —pero complementarias— que indican la brecha que se abre entre lectura y escritura¹⁷.

En este sentido, la *transgresión* no debe ser desarticulada de esta consideración sobre la *interdicción*, de lo contrario sería vista meramente como pisotear las leyes sagradas, lo cual desencadenaría no se sabe qué goce. Un reduccionismo semejante habilitaría la ilusión de que desconocer o desafiar la Ley nos acercaría al goce en su plenitud. Por eso Lacan dice:

[...] vemos operar constantemente en los sujetos esa curiosa actitud, que se puede articular como la puesta a prueba de una suerte sin rostro, como un riesgo en el que el sujeto, al habérselas ingeniado con él, encuentra luego como garantizada su potencia. ¿La Ley desafiada, no desempeña aquí el papel de medio, de sendero trazado para acceder a ese riesgo? Pero entonces, si ese sendero es necesario, ¿cuál es el riesgo? ¿Hacia qué meta progresa el goce para tener que apoyarse, para alcanzarla, en la transgresión?¹⁸

La concepción lacaniana de riesgo difiere de la freudiana a partir de la diferencia de su consideración en un espacio tridimensional o en un espacio topológico. Para Freud el riesgo puede ser externo (estímulos perceptivos, por ejemplo) o interno (la pulsión), donde la defensa adquiere su valor y función. Mientras que para Lacan no hay riesgo interno ni externo, siempre es *éxtimo*. La palabra *riesgo* proviene del latín *risicare*, que significa atreverse o transitar por un *sendero* peligroso. Una transgresión de la Ley es necesaria para acceder al goce, oficia de sendero, pero al acercarse al límite que lo haría posible se corre un riesgo, el de encontrarse con la inaccesibilidad del goce, la falta del Otro-S (\bar{A}). La curiosa actitud de cuestionar la ley como si eso garantizase la potencia, y por ende el goce total, encuentra su tope en la inconsistencia del Otro.

A partir de una peculiar referencia a la tradición religiosa según la cual *Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza*, y a la belleza de las imágenes religiosas, Lacan señala que lo que no se ve en ellas es que “siempre son huecas”¹⁹. Si el mandamiento de amar al prójimo como a sí mismo nos lleva a la transitividad y su correlato de agresividad propios de la relación imaginaria *a-a'*, esta otra dimensión introduce el vacío



17. El imposible lógico tiene un extenso desarrollo en la enseñanza de Lacan, solo nos limitamos a recordar que es tomado como un imposible interno al sistema significante (no algo exterior, biológico o material). Como todo sistema significante tiene un punto de *impasse*, este debe ser solucionado recurriendo a otro sistema diferente de él; por ejemplo, para solucionar las paradojas de los números complejos es preciso recurrir a los números enteros, de modo que ningún sistema se garantiza a sí mismo. A esto se denomina imposible.

18. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 236.

19. *Ibíd.*, 237.

en el hombre como imagen, es decir, por el hueco que esta misma deja en el vacío: “el vacío por descubrir de Dios. Quizás es la plenitud del hombre, pero es también ahí donde Dios lo deja en el vacío”²⁰. Una vez más, plenitud e inconsistencia se anudan en una paradoja. La ley no garantiza, el Otro es vacío y justamente allí el goce encuentra su estatuto pues el goce radica en defenderse de ese vacío. La expresión *goce de la transgresión* ha de ser leída a partir de la ambigüedad que introduce el genitivo que da lugar a la ilusión de que el goce se alcanzaría al desafiar la ley, pero también que el goce es en la transgresión, es decir, en defenderse del vacío del Otro porque, como tal, es inmedible.

De eso se trata precisamente en la definición del objeto *a* como inconmensurable, tal como Lacan lo tratará posteriormente. No obstante, ya en este seminario sostiene que “no hay *común medida* entre la satisfacción que da un goce en su estado primero y la que brinda en las formas desviadas, incluso sublimadas, en las que lo compromete la civilización”²¹. Esa falta de común medida²², además de refutar cualquier abordaje cuantitativo, anuncia la inconmensurabilidad entre el goce que, si existiese, haría falta que no fuera ese y el goce en sus formas desviadas; no hay medida común entre la satisfacción del goce supuesto pleno y la satisfacción del goce civilizado, limitado por la ley. Digamos aún más: si el goce está en la defensa, lo que se recupera en el goce de la defensa, en el goce de la transgresión, no tiene equivalente con el goce imposible; son discontinuos uno con otro. Si la obra de Sade es insuperable en el sentido de un absoluto de lo insoportable capaz de ser expresado por palabras en lo atinente a la transgresión de los límites humanos, si ninguna literatura fue tan escandalosa ni hirió tan profundamente los sentimientos y pensamientos de los hombres, que despierta un aburrimiento tal que el libro se nos cae de las manos, tedio defensivo ante el ámbito irrespirable que nos provoca, es porque “es una experiencia que, para su proceso, arranca al sujeto de sus amarras psicosociales [...] de toda apreciación psicosocial de la sublimación en juego”²³. Vale decir que el valor de Sade radica en que es un claro exponente de que la sublimación para alcanzar la satisfacción no necesita del aplauso social, del reconocimiento.

Pero esto no significa que en Sade la referencia a lo social no esté conservada, por el contrario, tiene la pretensión de valorizar socialmente su extravagante sistema, incluso fundar una sociedad idealmente utópica sobre la base de su doctrina de la ley del goce, así expresada en su *Juliette*: “*Présteme la parte de su cuerpo que pueda satisfacerme un instante y goce, si eso le place, de la del mío que pueda serle agradable*”²⁴. En el enunciado de esta ley Lacan encuentra la primera manifestación articulada del objeto parcial. De esto se trata en el goce, tomar el cuerpo del prójimo como puro objeto parcial.

20. *Ibíd.*, 238.

21. *Ibíd.*, 241. Las cursivas son mías.

22. Si bien Lacan afirma que esta tesis se encuentra en *El malestar en la cultura*, no hemos hallado los términos exactos, pero sí la idea aproximada. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1930), en *Obras completas*, vol. xxi (Buenos Aires: Amorrortu, 1994), 111-2.

23. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 243.

24. *Ibíd.*, 244.

DESEO, ENTRE PLACER Y GOCE

Que el hablante sea deseante implica que su relación con el objeto no es inmediata sino que irremediamente media la palabra. En ese sentido, el goce supone que el deseo está constituido por la relación al significante. Si hablamos de los nudos de la Ley con el deseo y el goce, es porque para Lacan el goce no puede pensarse por fuera de su relación con el deseo inconsciente. Y en ese sentido cabe interrogarnos cómo talla el placer en esa relación polar. No se trata entonces de algo ligado a una satisfacción o insatisfacción dependientes de un equilibrio de energías sino al campo del lenguaje y las leyes que lo regulan. No es correcto hacer equivaler la *energía psíquica* de Freud con el goce, pues Lacan no suscribe la hipótesis energética del psicoanálisis como ya hemos destacado; el goce no podría ser concebido como una energía ya que él descarta el principio de la existencia de energía psíquica.

Si *Subversión del sujeto...* es un texto sobre el goce, no olvidemos que el título se completa... y *dialéctica del deseo*. Por lo cual cabe el interrogante: ¿qué articulación o desarticulación entre ambos promueve allí Lacan? El escrito culmina de ese modo: “La castración quiere decir que es preciso que el goce sea rechazado, para que pueda ser alcanzado en la escala invertida de la Ley del deseo”²⁵. Lo primero que salta a la vista es que desarma el dualismo “o deseo o goce” en que se sostiene “acotar el goce para encontrar el deseo”. Para Lacan, la relación de deseo y goce no es de mera oposición, sino que el goce rechazado se alcanza por la vía del deseo, punto de confluencia entre deseo y goce que se anudan en la castración. La Ley del deseo es una expresión que podríamos poner a cuenta de cómo Lacan lee el complejo de Edipo; quiere decir que deseo y ley tienen el mismo objeto, puesto que la ley es la palabra que prohíbe el objeto del deseo y que, al prohibirlo, dirige el deseo sobre ese objeto, lo que significa que el principio del deseo es el mismo que el de la ley: “El mito del Edipo no significa nada más que esto —en el origen, el deseo como deseo del padre y la ley son una sola y misma cosa [...] solo la función de la ley traza el camino del deseo”²⁶. Pero la castración solo es efecto de la acción del significante, de modo que si la castración como interdicción de goce es efecto del significante y esa interdicción instaaura el deseo de transgredirla, deseo y goce están hechos de la misma estofa y no pueden pensarse únicamente por separado ni como opuestos. Es un modo de decir que el deseo puede ser condescendiente con el principio del placer, pero también puede transgredirlo y virar hacia el más allá del principio del placer, donde confluye con el goce.

Puede sostenerse de modo general, en consecuencia, que el origen de la noción de goce está fuertemente vinculado al problema de la Ley, siendo su determinación fundamental —aunque esto no alcanza para decir que eso explica todo lo que Lacan ha formulado al respecto, sino que es también verdad que a partir de seminarios

25. Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, 786.

26. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-63) (Buenos Aires: Paidós, 2006), 119.

posteriores veremos cómo se impondrá una noción de goce con importancia exterior y simétrica a la Ley del deseo, pudiendo tratarse de otra legalidad e incluso otro territorio—. Conviene subrayar entonces que la determinación del goce por la Ley no necesariamente supone que ella será también determinante para su regulación. Muchas veces se calcula, erróneamente, que la sujeción a una ley permitirá que el paciente regule, modere, ordene su goce (en el tratamiento que se hace de toxicomanías es claro, o en ciertas instituciones especializadas en anorexias y bulimias); es el principio de la ley como ordenamiento. Sin embargo, Lacan plantea que la Ley está marcada de falla, una falla interdictiva —que se destaca en su lectura de “Tótem y tabú”— que comporta una deuda:

Todo ejercicio del goce entraña algo que se inscribe en el Libro de la deuda en la Ley. Más aun, es necesario que algo en esa regulación sea o paradoja o lugar de algún desarreglo, pues el franqueamiento de la falla en el otro sentido no es equivalente.²⁷

Es decir que la Ley no es reguladora en el sentido de acotar cantidades o enmarcar excesos o desbordes (metáforas hidráulicas más que insuficientes), sino que opera como condición de su producción, vía de transporte, medio de transmisión, pero, falla mediante —la interdicción misma en que la Ley se funda—, podrá regular el goce, aunque marcándolo de paradoja, signándolo siempre como lugar de un desarreglo: los desarreglos del goce no son arreglables.

En *El seminario 7* se hace patente dicha determinación y para ello es pertinente no alejarnos demasiado de la concepción del placer para ver cómo el deseo se vuelve *barrera*; si previamente hablamos de la barrera del significante con relación al goce, siguiendo ese hilo el deseo con sus senderos y sus redes inconscientes se perfila como barrera al goce. La estirpe freudiana del término *barrera* es oportuna, pues alude a la barrera protectora frente los estímulos cuya ruptura Freud considera hunde al sujeto en la angustia traumática. A esa barrera Lacan la considera como la barrera que el deseo instauro al poner coto al goce como producto del significante, que comporta el más allá del principio del placer. En ese sentido, contrariamente a cualquier teleología del deseo y a todo ideal romántico, para Lacan el deseo es un concepto *límite* —en el mismo sentido que lo es la pulsión— entre el goce y el placer. Allí se dibuja una topología del goce que no admite ningún sentido cuantitativo del límite sino de campos: el deseo en su funcionamiento admite el viraje hacia el más allá del principio del placer y hacia la condescendencia al principio del placer. Cuando Lacan sostiene que no es la Ley misma la que le cierra al sujeto el paso hacia el goce, sino que ella hace de una barrera casi natural un sujeto tachado porque el placer es el que aporta al goce sus límites, sin explicitarlo aún está admitiendo que esta barrera que es el deseo es equiparable a la

27. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 214.

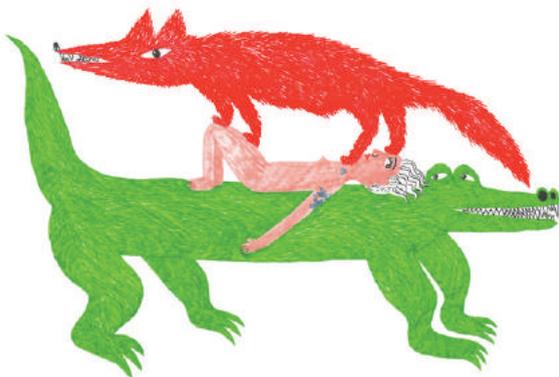
ley del incesto como ley fundamental del psicoanálisis en la medida en que prohíbe un objeto a la vez que lo señala como deseable (al tiempo que también permite otros). Si la psicología tradicional pregona el carácter indomeñable e infinito del deseo, la experiencia del psicoanálisis demuestra que encuentra siempre en alguna parte su límite, en el placer que se los fija, pues principio de placer es principio de homeostasis. Dice Lacan en el *Seminario 11*: “el deseo encuentra su cerco, su proporción fijada, su límite, y en la relación con este límite se sostiene como tal, franqueando el umbral impuesto por el principio del placer”²⁸.

El verdadero sentido de la noción freudiana de objeto perdido, así como la concepción del objeto primariamente prohibido (representado en la novela freudiana por la madre biológica pero que Lacan muy originalmente sustituye, incluso corrige, por el Deseo de la Madre como función que representa el lugar del Otro), es marcar que el sujeto deseante desea según la ley, porque el deseo se constituye en torno a la operación por la cual un objeto se pierde para siempre. Que la barrera que constituye el deseo y la ley sean dos caras de una misma moneda conduce a Lacan a introducir en su enseñanza *das Ding*. Si tempranamente, siguiendo a Freud, Lacan consideraba que la pérdida de la madre implicaba sobre todo la pérdida de su función anaclítica, de apoyo de la necesidad, a partir de *El seminario 7* concibe la pérdida de la madre como pérdida de un lugar de goce, pérdida originaria de goce a partir de lo cual vía *das Ding* esboza la primera versión de la dimensión del objeto *a* como real. Teniendo presente que el marco conceptual en cuyas redes Lacan atrapa a *das Ding* está dado por su articulación con el inconsciente y con los principios de placer y de realidad, la Cosa es concebida como una “realidad muda”²⁹ que escapa a las ligaduras significantes aunque, no obstante, comande, ordene. Lacan encuentra la función de la Cosa excelentemente entrevista por Kant como trama significativa pura, como máxima universal (en el apartado siguiente lo veremos claro en su articulación con Sade), como la cosa más despojada de relaciones con el individuo. En ese sentido, *das Ding* puede devenir el objeto malo y el objeto bueno, pero no es ninguno de ellos. Lo bueno y lo malo se desprenden de ella como atributos pero el campo de *das Ding* es el de una anterioridad lógica a la divisoria del bien y del mal, precisamente porque en él la división entre el principio del placer y el más allá se desdibuja. La Cosa entraña para el sujeto un bien, el goce, que desborda hacia el campo del más allá, un bien en el que es difícil desentrañar el mal que conlleva.

Cuando años después, en el transcurso de *El seminario 9*, Lacan retoma estos comentarios propone la designación *goce de la Cosa* como fórmula que condensa las conclusiones de su seminario sobre *La ética...* —aunque allí no se la encuentre explícitamente—:

28. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) (Buenos Aires: Paidós, 1987), 39.

29. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 70.



Si el hecho de que el goce, en tanto goce de la Cosa, está prohibido en su acceso fundamental, si es eso lo que les dije durante todo el año del seminario sobre *La ética*, si es en esa suspensión, en el hecho de que este goce está suspendido, *aufgehoben*, que yace propiamente el plano de apoyo en que va a constituirse como tal y sostenerse el deseo —es verdaderamente la aproximación más lejana de todo lo que la gente puede decir— ustedes no ven que podemos formular que el Otro, ese Otro en tanto se plantea a ser y a la vez no es, en tanto él es a ser el Otro aquí cuando nos adelantamos hacia el deseo vemos que en tanto su soporte es el significante puro, el significante de la ley, que el Otro se presenta aquí como metáfora de esta interdicción.³⁰

La suspensión del acceso al goce opera como punto de apoyo para la constitución y sostén del deseo. En este sentido, el goce de la Cosa no es un tipo de goce entre otros, ni siquiera una versión temprana del goce luego superada, sino que puede decirse que el goce es siempre goce de la Cosa en cuanto goce imposible. El término alemán *aufgehoben* que Lacan emplea proviene del verbo *aufheben*, relacionados ambos con la *Aufhebung* hegeliana; si bien la palabra alemana acepta varios significados aparentemente contradictorios (entre ellos levantar, abolir o sublimar), en el sistema de Hegel es utilizado para explicar lo que sucede cuando una tesis y una antítesis interactúan, sobre todo a través del término “sublimar”.

Pero ¿qué agrega este comentario de *El seminario 9*? Este goce de la Cosa constituye como tal una primera versión del goce del Otro, en el sentido del genitivo objetivo, sin que sea nombrado de ese modo. El goce del Otro, connotado como imposible, se presenta como el goce de la Cosa en tanto que la Cosa es designada como el Otro absoluto del sujeto o el Otro en cuanto que *Das Ding* —lo cual se deduce de la consideración de la Cosa como un real *éxtimo* al sujeto, una exterioridad íntima, lo más exterior y al mismo tiempo lo más próximo—. En efecto, si en *La identificación* Lacan señala que “el Otro se presenta aquí como metáfora de esta interdicción” de goce, el goce de la Cosa es una versión del goce del Otro (por ejemplo, cuando el lugar de la Cosa es ocupado por la madre en calidad de prohibida, como representante del lugar del Otro). En conclusión, lo que Lacan pone de manifiesto en *El seminario 9* es una antinomia entre el Otro y el goce como suspendido o imposible, pues si el Otro se presenta como metáfora de la interdicción de goce y “su soporte es el significante puro, el significante de la ley”, el goce de la Cosa en cuanto Otro como lugar del significante indica que se trata del lugar de la Cosa borrada, elidida por el significante. Finalmente, si la Cosa entraña para el sujeto un bien, el goce, y a la vez el lugar de la Cosa se concibe como el lugar del mal, de la agresividad hacia el prójimo, de la destrucción, el goce de la Cosa transmuta en goce mortal.

30. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 9. La identificación* (1961-62), inédito, clase xvi (4/04/1962).

EL MAL

La equivalencia goce-mal que veremos ha sido promovida por Lacan, ha dado lugar a identificar el goce con hacer daño, afirmarse en el sufrimiento, consolidarse en un goce dañino. *Gozar* se convierte en *destruir* y por medio de esa identificación se apuesta a explicar sin matices la oscura génesis de la violencia del hombre sobre el hombre, la crueldad de unos sobre otros, dando lugar a una sociología de poca monta que analiza “la época” de un modo simple y banal.

Maldad, agresividad, crueldad, violencia, agresión, destrucción, todos ellos son los términos con los cuales el goce forma parejas ocasionales en una danza inestable y cambiante, sin “casarse” con ninguno. Parece tener que ver con todos ellos pero sin definirse como siendo tal o cual. Las clases XIII, XIV y XV de *El seminario 7* son el escenario donde ese espectáculo tiene lugar. Una fórmula inspirada en el Freud de *El malestar en la cultura* lo resume así: “el goce es un mal”³¹. *Mal* tiene allí un valor doble: por un lado, metonímico, pues condensa todas esas palabras que rodean al goce, y, por el otro, metafórico porque las sustituye, viene al lugar de todas y cada una de ellas. ¿Por qué es un mal? En el contexto de su análisis del mandamiento *Amarás a tu prójimo como a ti mismo* afirma: es un mal porque entraña el mal del prójimo como tendencia nativa del hombre, pues este intenta satisfacer su necesidad de agresión a expensas de su prójimo, de explotar su trabajo sin compensación, de utilizarlo sexualmente sin su consentimiento, de apropiarse de sus bienes, de humillarlo y de infligirle sufrimientos, martirizarlo y asesinarlo³². Despejar esta fórmula es imprescindible para que el goce no sea degradado en la idea banal de hacerle daño a otro.

Que el goce es un mal porque entraña el mal del prójimo tiene un nombre para Lacan: es lo que se llama más allá del principio del placer, pues implica la satisfacción de necesidades a expensas del prójimo, es decir, no considerado como otro semejante sino reducido a puro objeto de dominio, sometido a la malevolencia; de allí que Sade esté destinado a ilustrarlo en la argumentación de Lacan. Si esto atañe al más allá del principio del placer es porque el problema del mal se ve profundamente alterado por la muerte de Dios, lo cual pone en cuestión la moral tradicional que circula por los trillados senderos del placer tomado como un bien.

Para Lacan, que el Bien nos trace el camino del placer es un señuelo cautivante justamente por la paradoja que entraña: “se está feliz por haberlo encontrado, pero se está aún más embaucado cuando se lo encuentra que cuando no se lo sospecha [...] todos sienten bien que algo no camina”³³. El mal no es lo opuesto al bien, el mal no aparece definido como siendo algo que es sino como algo que opera en la relación respecto del bien. En Freud es claro, el principio del placer como menor-padecer comporta un más allá que está hecho precisamente para mantenernos más acá de

31. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 223.

32. Estos son los términos con los que lo plantea Freud en: Freud, “El malestar en la cultura”, 108.

33. Lacan, *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 224.

él: “Su uso del bien (el que hace Freud) se resume a que, en suma, éste nos mantiene alejados de nuestro goce”³⁴. De allí su sentimiento de asombro, extrañeza y horror ante el mandamiento de amor por el prójimo³⁵, que es un ser malvado que no será nunca merecedor del amor: “cada vez que Freud se detiene, como horrorizado, ante la consecuencia del mandamiento del amor al prójimo, lo que surge es la presencia de esa maldad fundamental que habita en ese prójimo”³⁶. El goce del prójimo —genitivo subjetivo—, su goce maligno, nocivo, es el verdadero obstáculo para mi amor. Pero —agrega Lacan— “por lo tanto, habita también en mí mismo”. La estructura de dialéctica imaginaria que entraña esta referencia es notable y se explicita en la siguiente pregunta que hace Lacan, jugando con la equívocidad del término francés *prochaine*: “¿Y qué me es más próximo (*prochaine*) que ese prójimo (*prochaine*)?”. Ese núcleo de mí mismo que es el del goce es al que no oso aproximarme, pues cuando lo hago surge esa insondable agresividad ante la que retrocedo, que vuelvo en mí contra, “que viene a dar su peso, en el lugar mismo de la Ley desvanecida, a lo que me impide franquear cierta frontera en el límite de la Cosa”³⁷. La agresividad es la cara imaginaria de la crueldad en este contexto, por eso Lacan dirá luego que retrocedemos frente al atentar contra la imagen del otro porque es la imagen sobre la cual nos hemos formado en calidad de yo. Es preciso no confundir la agresión (que es real) con la tensión agresiva que supone el dominio *especular*, la agresividad orientada por la apariencia del prójimo: la primera se desencadena cuando la segunda fracasa. Pero la crueldad es otra cosa, pues la crueldad es, como tal, sin fin, no responde a ninguna expectativa de alcanzar una finalidad, es siempre pura crueldad.

Este recorrido nos permite puntualizar algunos aspectos centrales: por una parte, si el goce es el mal del prójimo, el amor al prójimo es un retroceso ante el goce; es lo que se plantea Lacan cuando pregunta “¿quién es aquel que, en nombre del placer, no flaquea a partir del primer paso un poco serio hacia su goce?”³⁸. Por otro lado, la inaccesibilidad del goce —ya sea debido al padre de la horda o al principio del placer— es lo que marca su estructura fundamental, no se llega al goce, nunca, y cada vez que se avanza hacia allí se encuentra un problema en ese límite (*ese límite casi natural* que Lacan menciona en *Subversión del sujeto*). Pero entonces no se trata de pura inaccesibilidad sino que hay aproximaciones que se topan con un límite, la inaccesibilidad a ese mal que es el goce, goce inaccesible pero al que no puedo dejar de aproximarme. Se advierte la oscilación productiva entre la aproximación y la inaccesibilidad que entraña el goce, está ahí pero no se puede alcanzar. Esa es la *paradoja del goce* que Lacan comienza a desplegar en la clase xv de *El seminario 7* fundada en la muerte de Dios y su relación con la Ley:

34. *Ibíd.*

35. Freud, “El malestar en la cultura”, 106.

36. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 225. Lo cual nos remite a las primeras referencias de Lacan, aún psiquiatra, al mal y al *kakon* griego a partir de sus primeras experiencias con la paranoia. Para profundizar en este tema, cfr. Pablo Muñoz, *La invención lacaniana del pasaje al acto. De la psiquiatría al psicoanálisis* (Buenos Aires: Manantial, 2009), cap. v.

37. *Ibíd.*, 225.

38. *Ibíd.*, 224.

Esta es entonces la problemática de la que partimos. En ella se desarrolla el signo que les proponía en el grafo bajo la forma de S (\mathcal{A}) [con la que se indica] la respuesta última a la garantía demandada al Otro del sentido de esa Ley articulada en lo más profundo del inconsciente. Si no hay más que falla, el Otro desfallece y el significante es el de su muerte. En función de esta posición, suspendida ella misma a la paradoja de la Ley, se propone la paradoja del goce, que ahora intentaremos articular.³⁹

La paradoja del goce está supeditada a la paradoja de la Ley, cuya interdicción es homóloga a la del goce, que se le anuda en el punto de falla, de ausencia de garantía del Otro, que se escribe S (\mathcal{A}) pues no hay Otro del Otro, leído aquí como *Dios está muerto*. Su muerte y el mandamiento de amar al prójimo son históricamente solidarios y en ello radica la paradoja del goce, pues si retrocedo a amar a mi prójimo como a mí mismo es porque “en ese horizonte hay algo que participa de no sé qué intolerable crueldad”⁴⁰. Amar a mi prójimo puede ser la vía más cruel pues si lo amase podría gozar de él en todo lo que quiera, convertirlo en objeto puro de mi crueldad: retroceder en el amor al prójimo es retroceder el sujeto ante su goce.

Lacan encuentra en el texto del Marqués de Sade las líneas estructurales de esta concepción. En *Kant con Sade* desarrolla la idea de una equivalencia entre el bien kantiano y el mal sadiano y demuestra que el goce se sostiene en la obediencia del sujeto a un mandato (sea cual fuere su forma y contenido) lo que lo lleva, mediante el abandono de su deseo, a destruirse en la sumisión al Otro. Pero el prejuicio es creer que el perverso goza ilimitadamente. El Marqués de Sade encuentra un límite en la aplicación de su máxima, formulada como Ley. Cuando Lacan cruza a Kant con Sade, superpone la máxima kantiana enunciada como ley fundamental de la Razón Práctica (“*Actúa de tal forma que la máxima de tu voluntad puede valer siempre como principio de una legislación universal*”) con la pretensión sadiana de que se puede gozar del cuerpo del otro de todas las formas posibles sin restricciones, incluso usurpar el cuerpo del otro, disponiendo de él a su antojo. De tal cruce resulta la máxima sadiana que Lacan enuncia con el estilo de Kant: “*Tengo derecho a gozar de tu cuerpo, puede decirme quienquiera, y ese derecho lo ejerceré, sin que ningún límite me detenga en el capricho de las exacciones que me venga en gana saciar en él*”⁴¹. Se plantea una libertad absoluta, ausencia de límite, en cuanto al goce. Como dice Lacan en *El seminario 9*: “*Recuerden lo que les dije acerca de la analogía sorprendente entre la exigencia total de libertad de goce que hay en Sade con la regla universal de la conducta kantiana*”⁴².

Podría objetarse, un poco superficialmente, que en Sade falta el límite moral que hallamos en Kant. Pero Lacan en su escrito articula la *Crítica de la razón práctica* con *La filosofía en el tocador* mostrando que el primero tiene su correlato en el segundo.

39. *Ibíd.*, 233.

40. *Ibíd.*, 235.

41. Jacques Lacan, “Kant con Sade” (1963), en *Escritos 2* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2008), 730.

42. Lacan, *El seminario. Libro 9. La identificación*, clase XI (28/02/1962).

Afirma: “La filosofía en el tocador viene ocho años después de la *Crítica de la razón práctica*. Si, después de haber visto que concuerda con ella, demostramos que la completa, diremos que da la verdad de la *Crítica*”⁴³. Y si lo que viene a darle verdad a la ética kantiana es *La filosofía en el tocador* no es sino porque se trata también en Sade de una máxima moral. Es decir, de ninguna manera puede sostenerse que en Sade no hay límite: “Si algo en él se dejó retener en la ley por encontrar en ella la ocasión de que habla San Pablo, de ser desmesuradamente pecador, ¿quién le arrojaría la primera piedra?”⁴⁴. Entonces, no es que el perverso no tenga relación alguna con la ley —eso es un fantasma neurótico—. Sade retrocede ante el mandamiento cristiano “No matarás”, ahí Sade también se detiene, pues gozar del cuerpo del otro sin límites no incluye la muerte porque de lo contrario se destruye el sistema. La muerte también es para Sade un Amo absoluto, lo cual nos permite medir la relación del perverso a la ley: “En Sade, vemos el test de esto, crucial a nuestros ojos, en su rechazo de la pena de muerte [...]. Sade se detuvo pues allí, en el punto en que se anuda el deseo a la ley”⁴⁵.

EL GOCE DE DIOS

Los términos goce y deseo se articulan con el origen del superyó como objeto *a*, en un conjunto de textos que se hilan según esa lógica: *El seminario 10* y esa única clase (del 20 de noviembre de 1963) que constituye lo que iba a ser un seminario íntegramente dedicado a *Los nombres del padre*, junto con *Subversión del sujeto* y *Kant con Sade*. Y el hilo que los teje es una referencia —un tanto enigmática— al goce de Dios. En principio, debe ponerse en fila con la posición de base que adopta Lacan en este conjunto de textos, al considerar el goce como posición estratégica del sujeto en relación con el Otro sin barrar: garantizarse el goce del Otro como modo de sortear el deseo del Otro, o sea, de velar la falta del Otro. En esa línea argumentativa el goce de Dios pudiera ser tan solo una figura más del goce del Otro entre otras. Pero nos interesa deslindarlo con precisión, pues tal vez la insistencia en esa figura entrañe alguna especificidad que a simple vista se nos hurta.

En la clase única del seminario *Los nombres del padre* Lacan introduce el goce de Dios a partir de la referencia al mito freudiano del padre primordial articulado en *Tótem y tabú* y el origen de la ley del incesto y, por ende, de la cultura, a partir de su asesinato. Ese padre terrible omnipotente semianimal cuya satisfacción no tiene freno, opera como punto exterior y previo a la constitución de la Ley en la medida en que opera como una figura sobre la que nada puede decirse:

43. Lacan, “Kant con Sade”, 727.

44. *Ibíd.*, 750.

45. *Ibíd.*

Es claro —nos dice— que Freud encuentra en su mito un singular equilibrio de la Ley y el deseo, una especie de co-conformidad entre ellos —si me permiten redoblar así el pre-

fijo⁴⁶— debido a que ambos, unidos y con necesidad uno del otro en la ley del incesto, nacen juntos... ¿de qué? De la suposición del goce puro del padre como primordial.⁴⁷

Tras el asesinato del padre temible se instaura un consentimiento inaugural que es un tiempo esencial en la institución de la ley, y lo que Freud hace con perspicacia es identificarla con la ambivalencia que funda las relaciones del hijo con el padre: retorno del amor luego del acto parricida. Es decir que, para Freud, respecto del padre la ley y el deseo se conjugan sobre la base de suponer un goce primordial: el goce puro del padre. Ya en *El seminario 7* a propósito del mito Lacan había subrayado el misterio de aquel acto en el punto en el que está destinado a ocultarnos el hecho de que “no sólo la muerte del padre no abre la vía hacia el goce, que su presencia supuestamente prohibía, sino que refuerza su interdicción”⁴⁸. Si ese padre bestial se reservaba todo el goce para sí, puede creerse que su eliminación habilitaría el acceso al goce pero, por el contrario, su muerte no abre la vía al goce entendido como placer pleno e ilimitado —el goce todo imaginado— sino que redobla su *interdicción*. Esa es la *paradoja* del goce que Lacan propone, la falla de esta interdicción, pues, exterminado el obstáculo —concluye a continuación—, “el goce no deja por ello de estar menos interdicho y, aún más, la interdicción es reforzada”. El sometimiento a la ley moral no aplaca al superyó sino que sus exigencias se tornarán más crueles y minuciosas. Lo interdicho no se vuelve posible, es una manera de decir que no hay goce por fuera de la ley que es la ley del deseo.

Ahora bien, si esa co-conformidad es *boluda* es porque la conjunción de deseo y ley es el modo de velar la falta del Otro en cuanto nace de la suposición del goce puro, sin fisuras, del Otro representado en la figura mítica del Padre. Entiendo que el acento debe estar puesto allí en la figura del Padre y no en que hay un goce primordial respecto del cual luego surge la ley, es decir, un goce anterior y exterior al significativo (este goce puro preexistente solo puede ser imaginado, supuesto). De allí que el referente clínico que hace entrada a continuación es, nuevamente, la perversión, la función de la perversión en cuanto demuestra con claridad en su relación con el deseo del Otro qué es lo que está en juego: “tomar al pie de la letra la función del Padre, del Ser supremo”. Se trata del Dios eterno tomado al pie de la letra, no en su goce que permanece velado sino en su deseo involucrado en el orden del mundo: allí el perverso se instala petrificando su angustia, mostrando cómo se puede velar la falta del Otro.

A partir de eso Lacan se propone ordenar una serie de fenómenos que van del deseo “normal” al perverso, de la neurosis al misticismo, respecto del cual entra en juego el goce de Dios: “En todas las tradiciones, salvo en aquella que voy a



46. Duplicación (mal) intencionada pues obedece a que el término francés *con* significa *boludo*.

47. Jacques Lacan, “Introducción a los nombres del padre” (1963), en *De los nombres del padre* (Buenos Aires: Paidós, 2005), 88.

48. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 214.

presentar, donde se experimenta una gran incomodidad al respecto, el misticismo es una búsqueda, construcción, ascesis, asunción, todo lo que se quiera, una inmersión en el goce de Dios⁴⁹. En la misma línea en *Kant con Sade* Lacan afirma: “Sin duda el cristianismo educó a los hombres para que sean poco avaros del lado del goce de Dios⁵⁰. Poco avaros implica que el cristianismo nos educó para que no le hagamos asco a la suposición del goce de Dios, que no le escatimemos goce, que nuestra posición sea: ¡Dios goza con todo! Y agrega que eso es de lo que se trata para el Marqués de Sade en su *Ser-supremo-en-maldad*, este es nuestro Dios, perspectiva que había sido anticipada ya en *El seminario 9*⁵¹, y que insiste en *El seminario 10* con el fin de marcar la función del goce de Dios: “Su operación [la de Sade] tiene el carácter de un trabajo relacionado con Dios. Dios está por todas partes en el texto de Sade. Éste no puede dar un paso en la referencia al Ser supremo en maldad sin que se perciba que es de Dios de quién se trata⁵². Así subrayada la equivalencia, prosigue:

Hace un gran esfuerzo y se agota hasta errar su objetivo, para realizar lo que, gracias a Dios, nunca mejor dicho, Sade nos evita tener que reconstruir, ya que lo articula como tal, o sea, realizar el goce de Dios.⁵³

La meta de Sade es realizar el goce de Dios. En otro trabajo⁵⁴ hemos justificado el uso de *realizar* como *real-izar*, “pasaje a lo real” tal como Lacan define en ese mismo seminario al pasaje al acto. *Realización* no es, por tanto, hacer realidad algo simbólico o imaginario sino hacerlo pasar a lo real. Así, el gran esfuerzo de Sade, su acto perverso, se aproximaría al concepto de pasaje al acto. En consecuencia, si el goce de Dios es la estrategia cristiana para velar la falta del Otro, podría escribirse la operación que Sade realiza ejemplarmente así: J (A) // [d (A)].

Si el goce de Dios es una figura del goce del Otro promocionado por el cristianismo, Lacan está dando algo más que una mera figuración, está marcando no una época sino una estructura, toda una civilización marcada por la educación cristiana para velar la falta del Otro con la omnipotencia del goce de Dios. Si Dios todo-lo-puede, todo-lo-sabe, si es factible decir “*si Dios lo quiso así es por algo*”, es porque es omnipotente, omnisciente, un Otro sin fisuras. Como plantea en *El seminario 7*, Dios está muerto pero no por ello el goce se vuelve posible, “el goce permanece tan interdicto para nosotros como antes —como antes de que supiésemos que Dios está muerto⁵⁵ (el paralelo con el Padre del mito de la horda es evidente). El goce de Dios es una estrategia para sostener el Otro eterno. La dimensión perversa encuentra allí su valor como referente clínico al develar una estructura universal, en el marco de la evocación a dioses y al tema de la metamorfosis y toda la relación mística como vínculo pagano con el mundo.

49. Lacan, “Introducción a los nombres del padre”, 89-90.

50. Lacan, “Kant con Sade”, 734.

51. Allí afirma: “que el perverso es aquel que se hace objeto para el goce de un falo del que no supone la pertenencia es el instrumento del goce de un dios”. Lacan, *El seminario. Libro 9. La identificación*, clase XVIII (2/05/1962).

52. Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia*, 179-80.

53. *Ibíd.*, 180.

54. Muñoz, *La invención lacaniana del pasaje al acto*, cap. VIII. Respecto de la reflexión que sigue, cfr. especialmente el cap. XIII: “Acto perverso y pasaje al acto”.

55. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 223.

Podemos leer aquí una posible respuesta a la pregunta por el porqué introducir el goce en la enseñanza de Lacan. Si es necesario no es para poner el énfasis ni en lo pulsional ni en lo corporal, aunque no pueda ser pensado absolutamente separado de esas referencias, sino para responder al problema clínico de cómo se sortea la castración con el goce del Otro. Si esto es así, el psicoanálisis es ateo pues no hay goce de Dios, es decir, no hay goce del Otro pues el gran secreto del psicoanálisis —como dice en *El seminario 6*— es que no hay Otro del Otro, no hay metalenguaje. Téngase presente que Lacan promueve que la verdadera fórmula del ateísmo no es *Dios ha muerto* sino *Dios es inconsciente*⁵⁶.

Este nuevo marco conceptual introducido por el nuevo término en psicoanálisis, el goce, al revisar temas como el mito freudiano del padre de la horda y la suposición del goce puro del padre como primordial relacionado con la función goce de Dios, permite exaltar aspectos no evidentes en aquellas elaboraciones y dar, en consecuencia, la posibilidad de reformular la concepción de la cultura y lo social de un modo que hace más clara la razón por la cual el psicoanálisis es el último modo de tratar el sufrimiento humano en nuestra civilización, después de la magia, la religión y la ciencia.

BIBLIOGRAFÍA

- FREUD, SIGMUND. “El malestar en la cultura” (1930). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1994.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Buenos Aires: Paidós, 1995.
- LACAN, JACQUES. “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” (1960). En *Escritos 2*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2008.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 9: La identificación* (1961-62) Inédito.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-63). Buenos Aires: Paidós, 2006.
- LACAN, JACQUES. “Introducción a los nombres del padre” (1963). En *De los nombres del padre*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- LACAN, JACQUES. “Kant con Sade” (1963). En *Escritos 2*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2008.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964). Buenos Aires: Paidós, 1987.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 14: La lógica del fantasma* (1966-67). Inédito.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 18: De un discurso que no fuera del semblante* (1971). Buenos Aires: Paidós, 2009.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 19. ...o peor* (1972). Buenos Aires: Paidós, 2012.
- MUÑOZ, PABLO. *La invención lacaniana del pasaje al acto. De la psiquiatría al psicoanálisis*. Buenos Aires: Manantial, 2009.

56. Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 67.

