



Anuario de Investigaciones
ISSN: 0329-5885
ISSN: 1851-1686
anuario@psi.uba.ar
Universidad de Buenos Aires
Argentina

EL GOCE: UN PROBLEMA DEL SER

Muñoz, Pablo D.

EL GOCE: UN PROBLEMA DEL SER

Anuario de Investigaciones, vol. XXV, 2018

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=369162253027>

EL GOCE: UN PROBLEMA DEL SER

Enjoyment: a problem of being

Pablo D. Muñoz pmunoz@psi.uba.ar

Universidad de Buenos Aires, Facultad de Psicología, Argentina

Resumen: En este artículo se presentan los primeros avances 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 primeras referencias del término goce en relación con el ser del sujeto. Se busca demostrar que la concepción del goce como un lugar ligado a la falta de ser producto de la mortificación significativa, se opone a la idea del goce como sustancia positiva.

Palabras clave: Goce (jouissance), Ser, Otro.

Keywords: Enjoyment (jouissance), Being, Other

Anuario de Investigaciones, vol. XXV,
2018

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Recepción: 12 Marzo 2018
Aprobación: 16 Octubre 2018

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=369162253027>

Sobre el término francés

En lo atinente a la historia del término francés *jouissance* se define primero como placer, especialmente como placer sexual ligado al orgasmo, en lo cual se aprecia su vínculo con el *joy* medieval que designa en los poemas cortesanos la satisfacción sexual cumplida, empleo del término que Lacan abandona tempranamente. Pero también se liga con el uso de una cosa o percibir los frutos de su uso. Jurídicamente se emplea la expresión “gozar de un bien” en el sentido del usufructo (una de las acepciones de “goce” es “contrato entre dos o mas personas por el que se permutan posesiones en cuanto al usufructo”), diferente de poseerlo, lo cual es señalado por Lacan en El Seminario 20:

“Esclareceré con una palabra la relación del derecho y del goce. El usufructo reúne en una palabra lo que ya evoqué en mi seminario sobre la ética, es decir, la diferencia que hay entre lo útil y el goce. ¿Para qué sirve lo útil? [...] El usufructo quiere decir que se puede gozar de sus medios, pero que no hay que despilfarrarlos. Cuando se tiene el usufructo de una herencia, se puede gozar de ella a condición de no usarla demasiado, allí reside la esencia del derecho: repartir, distribuir, redistribuir, lo que toca al goce. ¿Qué es el goce? Se reduce aquí a no ser más que una instancia negativa. El goce es lo que no sirve para nada” (Lacan 1972-73/1995, 11).

El usufructo como término del derecho implica gozar de un bien que le pertenece a otro pero es una tenencia que se define como precaria, pues es un tipo de posesión que se contrapone irreconciliablemente a la propiedad ya que el que usufructúa de un bien no puede venderlo ni enajenarlo. En efecto, sólo es propietario de algo quien puede venderlo. Por el contrario, los objetos del goce son aquellos que se sustraen a la esfera del intercambio y la circulación, los que conservan enteramente su categoría de bienes (de los que sólo cabe disfrutar o no disfrutar) sin poder adquirir la de valores

(o sea, la de cosas que sólo valen en comparación con otras cosas, por y para esa comparación, cosas de las que se puede ser propietario pero no poseedor ni usufructuario, porque no son susceptibles de goce alguno). Es decir que todo goce es parcial pues es una posesión que se funda en una pérdida. Entiendo que es esto lo que le interesa destacar a Lacan: lo parcial, que el goce no es todo y la pérdida fundante que lo constituye. Concepto que se formalizará posteriormente en el axioma “el goce del Otro no existe” cuya escritura matematizada será: $J\#$.

Este recorrido inicial ya nos permite destacar unas primeras puntualizaciones sobre el concepto de goce que Lacan propone para el psicoanálisis: 1) que no se trata de algo vinculable con los sentidos, una sensación corporal u orgánica; 2) la parcialidad que le es inherente en tanto se funda en una pérdida da cuenta de que no es una tenencia, no se tiene el goce, no se goza positivamente de algo o alguien (Lacan señala en numerosas oportunidades que no hay goce del Otro); 3) que tratándose de una instancia negativa no resiste la idea de que puede alterarse, orientarse o modificarse con el fin de encontrarle una mejor aplicación; y siguiendo el mismo vector: 4) si no sirve para nada, no hay goces correctos, no hay medidas adecuadas o modalidades adaptadas de gozar.

De término a neologismo

El término francés *jouissance* -gocce tal como ha sido traducido universalmente al español- resuena con significativas homofonías y cuasi-homofonías con las que Lacan opera del siguiente modo:

1. *j'ouïs* sens: oigo sentido
2. *j'ouir* sens: oír sentido
3. *jouir* sens: gozar (del) sentido
4. *jouis* sens: goza (del) sentido

Estos “juegos de palabra” exceden el uso vulgar del término y lo empujan al neologismo: invenciones, palabras nuevas que se incorporan e integran a una lengua establecida para hacer frente a nuevas necesidades expresivas o de denominación, aunque también puede tratarse de un giro o acepción nueva o la inclusión de un significado nuevo en una palabra ya existente o en una palabra procedente de otra lengua. Lacan suele emplear dos tipos de neologismos, los semánticos (cuando toma arcaísmos o palabras ya existentes y las altera o reformula cambiando su sentido); y neologismos por su forma, que son palabras nuevas, creaciones a partir de cambios morfológicos de vocablos ya existentes que pasan a formar parte del vocabulario del psicoanálisis, por ejemplo *lalangue*. *Jouissance* tiene la peculiaridad de que Lacan trabaja con él de diversos modos, a veces lo escribe tal cual, a veces lo equivoca según las homofonías señaladas mas arriba. Pero también se plantea el siguiente problema: en su enseñanza oral, cuando pronuncia el término “*jouissance*”, ¿qué dice? ¿gocce? ¿oigo sentido? Es indecible. Sólo puede resolverlo la escritura. Y justamente por esta equivocidad que hace estallar el sentido vulgar, lo convierte a nuestro modo de ver en un neologismo. El siguiente es un claro ejemplo

de cómo opera con su equivocidad homofónica y la importancia de la escritura:

“En efecto, aun si la ley ordenase: Goza, el sujeto sólo podría contestar con un: Oigo, donde el goce ya no estaría sino sobreentendido” (Lacan 1960/2008, 781).

Es decir, aunque la ley mandase a gozar: “Goza!” (“Jouis”) es inevitable responder “Oigo” (“J’ouïs”) -perfecta homofonía-, es decir que se interponga a su goce (“jouissance”) la función del significante que acarreará la pérdida de ese goce, su nadificación. Por eso el goce no se puede decir sino que está “sobreentendido” (“sous-entendue”), entredicho, o sea prohibido y dicho entre líneas. Cuando algo se da por sobreentendido es porque no se considera necesario decirlo explícitamente. La ley ordenando gozar, el imperativo de goce tan mentado, alude tanto al superyó como voz, como al sentido implicado en el goce. El juego de palabras que Lacan arma permite romper con la ilusión de que el hombre es un animal especial porque habla pero que como todo animal goza sin la dimensión radicalmente intersubjetiva del lenguaje, sin Otredad. Por el hecho de que habla -el inconsciente está estructurado como un lenguaje- el goce es inconcebible como satisfacción de una necesidad aportada por un objeto que la colmaría. El único término que cabe allí es goce pero como interdicto, no en el sentido de prohibido por la instancia paterna sino prohibición fundamental en tanto imposibilidad. Y a la vez, interdicto como entre dicho, hecho de la misma materia del lenguaje donde el deseo encuentra sus reglas. La materia del goce no es corporal, su materialidad es lenguajera, el significante es su sustancia. Lo cual no se junta muy bien con la idea bastante difundida de localización del goce en partes del cuerpo fijado en síntomas o prácticas compulsivas.

Por ejemplo, el fort-da es la sílaba que acompaña el juego del niño que hace aparecer y desaparecer el carretel. En el ritmo de esa oposición de fonemas ese juego simboliza la ida y el retorno de la madre, oposición de dos sílabas que para Freud da cuenta vía repetición de la pérdida y la aparición del objeto deseado. Si dolor y placer entretejidos en esa repetición ofrecen una figura aproximada de qué es el goce, es preciso subrayar que allí el lenguaje no es un mero instrumento de descripción de la pérdida o del reencuentro, es la textura misma del lenguaje la que teje la materia de este goce en la repetición de la pérdida y el retorno del objeto deseado. No se trata de alcanzar con lo simbólico el dominio de la pena y la emoción por la pérdida. La materia del goce es la materia del lenguaje, no el cuerpo material, pues es referido a un efecto lógico de la estructura significante. Cuando Lacan lo comenta dice:

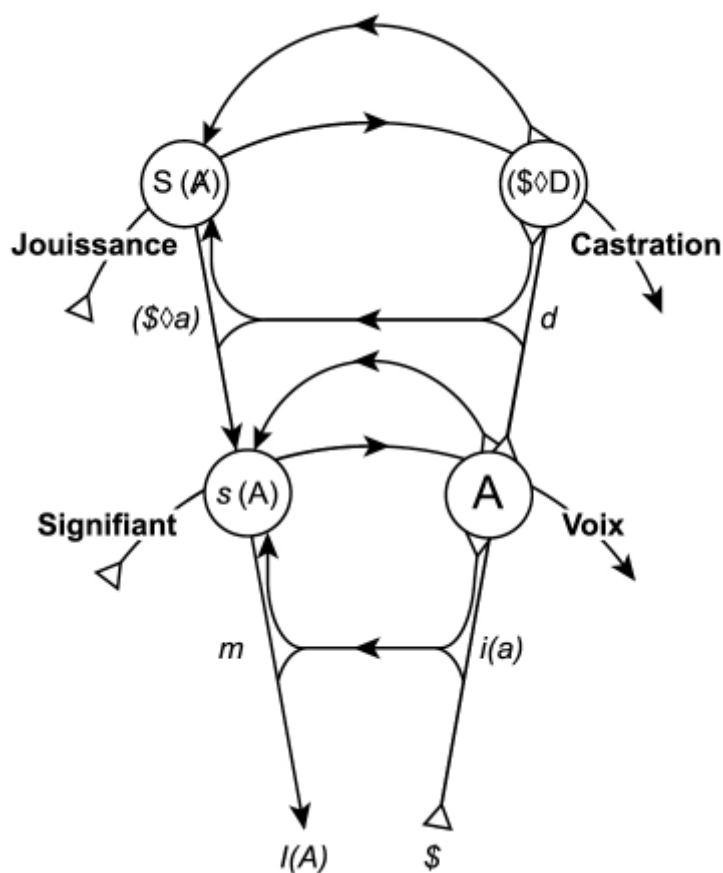
“El carrete no es la madre reducida a una pequeña bola por algún juego digno de jíbaros [...] Con su objeto salta el niño los linderos de su dominio transformado en pozo y empieza su cantinela. Si el significante es en verdad la primera marca del sujeto, cómo no reconocer en este caso (por el solo hecho de que el juego va acompañado por una de las primeras oposiciones en ser pronunciadas) que en el objeto al que esta oposición se aplica en acto, en el carrete, en él hemos de designar al sujeto” (Lacan 1964/1987, 70).

Podríamos decir que para Lacan el niño simboliza la experiencia gozosa de su desaparición del campo del Otro, fading del sujeto, para volver a aparecer en el campo del Otro pero distinto del que se arrojó. Experiencia subjetiva de borramiento del campo del Otro que señala un punto de encuentro de sujeto y goce en la realización de la pulsión (pues no olvidemos que el contexto freudiano de este hito de su nieto es el de ubicar una matriz de satisfacción más allá del principio del placer ligado a su conceptualización de la pulsión de muerte). En este sentido, goce define un lugar en la estructura, necesario lógicamente, por la incidencia misma del significante. Como sostiene Lacan en *El Seminario 17*: “el discurso se aproxima al goce sin cesar, porque en él se origina” (Lacan 1969-70/1992, 74). Articulación entre discurso y goce que, si bien porta cierta ambigüedad respecto del agente del origen, es decir quién se origina en quién, se presenta bajo la modalidad de no hay uno sin otro, fundada en esta comunión de origen. A propósito de lo cual agrega: “Si se puede hablar de goce es como vinculado con el origen mismo de la entrada en juego del significante” (ibid., 191). Es decir, el goce entra en juego con el significante, de modo que su lugar se funda en simultaneidad con el tiempo de inscripción del significante.

Una primera conclusión se extrae de este recorrido: el goce es solidario de la concepción del sujeto del significante y no de la sustancia material del cuerpo.

Goce, ser y Otro

Observando el grafo de Lacan a “simple vista” nos dice mucho sobre el goce (por lo antedicho es conveniente conservar el término *jouissance* en francés, para no eliminar las homofonías que desaparecen al traducirlo -lo cual aplica para todos los neologismos lacanianos-):[1]



Notemos que el goce ingresa en el grafo en la cadena superior donde se localizan los hom3logos del tesoro del significante y el significado del Otro. Entonces, la ubicaci3n de la pregunta por el sujeto del inconsciente en la cadena de la enunciaci3n no puede dejar de estar asociada al sentido, por eso Lacan enfatiza *j'ouïs sens*: oigo sentido.

El punto de ingreso al grafo es $S(\#)$, vale decir el significante de la falta en el Otro, que Lacan propone como el matema de su axioma “no hay Otro del Otro”. Para extraer algunas consecuencias es preciso remontarse al concepto de Otro.

Con la introducci3n del Gran Otro[2] en el El Seminario 2 se inicia un recorrido que lleva a Lacan a formular bajo la forma de un axioma (es decir como una proposici3n o enunciado que no requiere demostraci3n) que no hay Otro del Otro. Dos sentencias tomadas de El Seminario 3 le dan estatuto a su funci3n en el registro de la palabra y no tendr3amos que entenderlo como la simple afirmaci3n de la existencia de un ser de lo que luego Lacan se retractar3a admitiendo que no hay Otro o que el Otro no existe. Ellas son: “A partir del momento en que el sujeto habla hay un Otro con may3scula” (Lacan 1955-56/1995, 63) y “Hay un Otro” (ibid., 391). En efecto, all3 mismo sostiene:

“Entonces, antes de hablar del otro como algo que se coloca o no a cierta distancia, que somos o no capaces de abrazar, de estrechar, incluso de consumir en dosis m3s o menos r3pidas, se tratar3a de saber si la fenomenolog3a misma de la forma en que las cosas se presentan en nuestra

experiencia no obliga a un abordaje diferente y, precisamente, el que adopto cuando digo que el Otro debe ser considerado primero como un lugar, el lugar donde se constituye la palabra” (ibid.).

En esos mismos años, en referencia al significante del Nombre-del-Padre, Lacan afirma “El Otro tiene, él también, más allá de él, a este Otro” (Lacan 1957-58/1999, 159), en lo cual asoma ya su incompletud -aunque no sea aún explícito-.

En las primeras clases de El Seminario 5 sostenido en la construcción del grafo retoma la idea del Otro como lugar y produce una formulación más precisa al distinguir el concepto de Otro del A mayúscula, dejando el primero para pensar la función de la palabra, coordinada histórica, y el A como el matema que escribe el tesoro de los significantes, coordinada estructural.[3] Paso necesario para postular sin ambages en El Seminario 6 por vez primera la fórmula “No hay Otro del Otro” bajo el capítulo “el gran secreto del psicoanálisis es...” (Lacan 1958-59/2014, 331) -que en Lacan hace serie- para ya no abandonarla nunca más. Ese 8 de abril de 1959 indica que el matema $S(\#)$ quiere decir eso, que en el conjunto del sistema de los significantes falta algo, un significante y eso significa que no hay Otro del Otro. No solo por su insistencia en las clases que siguen (cf. clases XX y XXI) sino por el tono que le da a su discurso, nos genera la convicción de la postulación de un axioma que Lacan no estará dispuesto a refutar. Como lo comprueban las referencias que le dedica hasta su último suspiro. Por ejemplo en El Seminario 18, con ánimo “recopilativo” recuerda: “no hay semblante de discurso, no hay metalenguaje para juzgar al respecto, no hay Otro del Otro, no hay verdadero sobre lo verdadero” (Lacan 1971/2009, 14).[4] Así como en la consideración del discurso Lacan insiste en que no hay lengua sin traducción, no hay La lengua sino las lenguas y su historia: para el sujeto siempre se trata de la Otra lengua.

Pero nos interesa detenernos un instante en el modo en que lo plantea en Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano pues es el escrito en el que por primera vez presenta un desarrollo importante sobre el goce. Allí sostiene:

“Lo que el grafo nos propone ahora se sitúa en el punto en que toda cadena significativa se honra en cerrar el círculo de su significación. Si hay que esperar semejante efecto de la enunciación inconsciente, aquí será en $S(\#)$, y se leerá: significante de una falta en el Otro, inherente a su función misma de ser el tesoro del significante: Esto en la medida en que al Otro se le pide (che vuoi) que responda del valor de ese tesoro, es decir que responda sin duda desde su lugar en la cadena inferior, pero en los significantes constituyentes de la cadena superior, dicho de otra manera en términos de pulsión” (Lacan 1960/2008, 778).

El cierre del círculo de significación al que se refiere es el trazado por los vectores que recorren los matemas $A \rightarrow S(\#) \rightarrow s(A)$. El piso superior del grafo (de la enunciación) vuelve a plantear un círculo (el del grafo completo). Este círculo se cierra en una significación que pasando por $S(\#)$ desemboca en el $s(A)$ que es el cierre de la significación -en el piso del enunciado-. Entonces el significante de la falta en el Otro es donde se

cierra la significación a nivel inconsciente, homólogo del significado del Otro en el piso inferior. Es decir, cumple la función de $s(A)$ pero a nivel inconsciente. El cierre de ese círculo se produce a partir de la enunciación inconsciente. Al Otro se le pide que responda por el valor del tesoro que se localiza en A y recibe su respuesta a nivel de la enunciación inconsciente. Es decir que partiendo de A y llegando al punto de cierre del círculo $S(\#)$ es necesariamente pasando por la pulsión: $A \rightarrow \$\Diamond D \rightarrow S(\#)$.

“La falta de que se trata es ciertamente lo que hemos formulado ya: que no hay un Otro del Otro. Pero este rasgo de la No-Fe de la verdad, ¿es en efecto la última palabra válida para dar a la pregunta: ¿qué me quiere el Otro? ¿Su respuesta, cuando nosotros, analistas, somos su portavoz? - Seguro que no, y justamente en la medida en que nuestro oficio no tiene nada de doctrinal. No tenemos que responder de ninguna verdad última, especialmente ni pro ni contra ninguna religión” (Ibid.).

Es decir que no hay en el Otro una función que lo garantice a él mismo, siendo que de él el sujeto demanda ser garantizado. Si la función de garantía se llama Otro entonces no hay esa función en el Otro, entonces no hay lenguaje que otorgue coherencia lógicamente a otro lenguaje. La significación siempre es del Otro, él lo impone pero a su vez, paradójicamente, carece de garantía: $S(\#)$. Y la No-Fe de la verdad es el problema que se deduce de esa carencia de garantía. Nos falta la garantía de lo verdadero de la verdad tal como enseñó tempranamente Freud. Él dio cuenta de que se puede mentir diciendo la verdad a partir de una formación del inconsciente, el chiste:

“«¿Adónde viajas?», pregunta uno. «A Cracovia», es la respuesta. «¡Pero mira qué mentiroso eres! -se encoleriza el otro-. Cuando dices que viajas a Cracovia me quieres hacer creer que viajas a Lemberg. Pero yo sé bien que realmente viajas a Cracovia. ¿Por qué mientes entonces?»” (Freud 1905).

Palabras fundantes y palabras mentirosas, engañosas en cuanto tales, que nos indican que estamos en presencia de un sujeto en la medida en que lo que dice y hace puede suponerse haber sido dicho y hecho para engañarnos, con toda la dialéctica que esto entraña, incluyendo en ella el que diga la verdad para que creamos lo contrario. Lo que el sujeto me dice está siempre en una relación fundamental con un engaño posible, donde me envía o recibo el mensaje en forma invertida, debido a esa falta de garantía nombrada “No hay Otro del Otro”.

En consecuencia, la última palabra válida, la verdadera, no la tenemos. No hay palabra última que el analista pueda enunciar desde el lugar del Otro, pues no sostenemos doctrinas religiosas: Dios ha muerto es el nombre de la falta de garantía del Otro en filosofía, no es ir más allá del padre, que es una modalidad de la religión. No hay Otro del Otro es la verdad última que el psicoanálisis puede proponer al analizante.

Un argumento muy interesante para atacar la lectura que reduce el “no hay Otro del Otro” a mera inexistencia, lo hallamos en el trabajo de Sara Vasallo. Comentando el matema del significante de la falta en el Otro, encuentra argumentos filosóficos en homología con los de Lacan y afirma:

“Ese significante faltante es en realidad, históricamente, un significado, y su función como Causa primera, reservorio del sentido, garantía metafísica y ‘Otro del Otro’, puede nombrarse Dios, Soberano Bien, región de valores o incluso verdad revelada. El psicoanálisis desplaza esas instancias mostrando que son inferidas por el nudo que ata lo simbólico a lo imaginario y no desde lo real donde el sujeto se sitúa entre significante y significante, lugar desde el cual esa Causa, Cosa ‘prohibida’, le es inaccesible. Notemos sin embargo que no porque esa causa sea inaccesible para el sujeto, el Otro deja de existir, aunque exista de otro modo. Hasta podría decirse que el modo como Sartre se propone hacer desaparecer a Dios suscita en Lacan el intento de restaurarlo... como tesoro de significantes (al que ninguna instancia trascendente libera de su alteridad interna). En una palabra, no porque Dios haya muerto deja de manifestarse como lugar vacío, así como das Ding, no por contener un vacío central, deja de existir como significante” (Vasallo 2014, 11) [las *itálicas* me pertenecen].

Ahora bien, desconocer este lugar denominado A marcado por una falta (no hay Otro del Otro) tiene implicancias sobre el concepto de goce. Creemos que el escollo que nos trae el término goce proviene de su relación con el gran Otro y el A como no representable, lugar de la cadena significante. El problema es que como muchas veces a este lugar se lo toma como una figura real subjetivada, y como a su vez el deseo se piensa en relación con ese gran Otro, con el goce se hace lo mismo y se supone un sujeto que es el gran Otro que goza y nos goza o bien del que alguien goza.

Un problema crucial del psicoanálisis de hoy es olvidar que Lacan ha pensado que vía la transferencia el psicoanálisis debe conducir al analizante al punto en que este Otro sea pensado como lugar y no como sujeto y entonces, si el A es el lugar de los significantes marcado por una falta estructural, el concepto de goce no será apresado por un ideal de plenitud absoluto, ni como una inclinación perversa de intentar capturar el goce imaginado de un Otro subjetivado, sino según una incompletud ligada al hecho de que el lenguaje no es un ser. Subversión del sujeto... es el escrito en el que Lacan critica la perspectiva clásica de las relaciones entre sujeto y objeto y en consecuencia trastoca la relación tradicional del sujeto con el goce entendido como goce absoluto, como ideal a alcanzar. La tela de ese trastocamiento es que para Lacan el sujeto no es una esencia ni una sustancia, es un lugar, como el Otro, como el goce, introducidos por la incidencia del significante.

Pueden reconocerse algunas consecuencias clínicas de considerar la necesidad del lugar del Otro y la lógica del axioma No hay Otro del Otro. Como si se tratase de una premonición respecto de los futuros caminos que tomaría el psicoanálisis, algunas citas de Lacan ciñen el problema: “No es suficiente a la vez para mostrar la justeza de esta fórmula que articulo que el deseo es el deseo del Otro, mostrar en qué suspenso el estatuto del deseo es dejado si el Otro no existe” (Lacan 1966-67/inédito, clase VIII). Y años antes: “Me pregunto qué quiere decir eso, que el otro no existe. Me pregunto si esta fórmula conlleva siquiera un valor de aproximación, por reducido que sea” (Lacan 1955-56/1985, 390). Sin Otro, no hay sujeto,

el deseo es dejado en suspenso, el lazo social es prescindible, se prescinde del otro y del lazo social como destino de la clínica y se promueve un individualismo que Lacan denominó locura y que hemos considerado un modo de dar consistencia al ser o bien evitar el encuentro con la falta en ser por efecto del significante (Muñoz 2011), que pone el acento en el cuerpo y el goce apartando al inconsciente de su lugar, donde la intervención del analista apunta a acotar el goce, vía el silencio y el corte de sesión, breve, muy breve.

Si no hay Otro del Otro, el sujeto se constituye a partir del Otro #, el deseo es el deseo del Otro, el inconsciente es el discurso del Otro y cuenta como l'une-bevue, una-equivocación, la relación con la otredad y el lazo social se mantienen como operadores fundamentales de la práctica analítica, una clínica que tiene por base "lo que se dice en un psicoanálisis" (Lacan 1976/1981, 37), donde el acto analítico tendrá lugar como acto de palabra.

Jouissance y No hay Otro del Otro

En su escrito Subversión del sujeto... Lacan plantea el goce como una modalidad de lazo al Otro pero no en el sentido de "llevarse bien o mal con alguien", tener una "buena o mala relación" sino una modalidad subjetiva de relación al Otro que involucra el problema del ser: el lazo al Otro implica pérdida de ser y recuperación de ser. Parte para ello del problema de la existencia del Otro:

"... puedo en rigor probar al Otro que existe, no por cierto con las pruebas de la existencia de Dios cuyos siglos lo matan, sino amándolo, solución aportada por el kerigma cristiano. Por lo demás, es una solución demasiado precaria para que pensemos siquiera en fundar sobre ella un camino desviado hacia lo que es nuestro problema, a saber: ¿Qué soy Yo [Je]?" (Lacan 1960/2008, 780).

El cristianismo postula la existencia del Otro a partir de la relación de amor a Dios sin ningún tipo de compensación o intercambio, es decir una entrega amorosa absoluta incluso en el caso de que Él ordenase la muerte o la condena eterna por los pecados cometidos. Se trataría de un goce desinteresado, del que no se espera obtener nada, un goce desprovisto de beatitud. Solución precaria que por ello Lacan descarta, así como hace con la solución cartesiana, esas pruebas de la existencia de Dios ya muy antiguas pero que no sirven no por sus siglos de vida sino porque lo que le interesa como problema al psicoanálisis no es la existencia del Otro sino la propia: qué soy je. Es decir que si el problema es el ser que le falta al sujeto, un ser que no puede ser capturado por el significante, es un ser imposibilitado de agotarse en el cogito y entonces la solución cartesiana no nos interesa, pues efectivamente la pregunta no es ¿quién soy yo? -que se inserta en la dialéctica del reconocimiento-. La pregunta es "¿Qué soy je?" y, por lo dicho, aún permanece sin respuesta. Esta viene según los siguientes términos:

"Soy en el lugar desde donde se vocifera que 'el universo es un defecto en la pureza del No Ser'" (Ibid.).

Soy donde se vocifera, o sea donde es la voz como objeto lo que importa para el ser, ya no el contenido de lo que se dice.[5] Esos dichos vociferados independientemente de su contenido afirman no que no hay no-ser, que el efecto de nadificación del significante que vacía el ser se elimina o deshace a partir de lo cual el ser podría decirse. Esos dichos vociferados afirman que el universo es un defecto en la pureza del no-ser. Es decir que en el no-ser producto del significante, hay un defecto, que la pureza del no-ser no es total, es impura. Ahí es donde soy: donde, respecto del no-ser, efecto del vaciamiento del ser por parte del significante, hay una impureza, donde en el no-ser del significante aparece la impureza que introduce el objeto voz.

Estos argumentos pueden seguirse en el grafo sobre todo si se recorre su trayecto siguiendo lo que Lacan propone en la primera clase de El Seminario 9 a propósito de la estructura de ocho interior del grafo. El ocho interior o invertido es un círculo que se retoma a sí mismo en el interior de sí mismo. De modo que aplicado al grafo pone en continuidad los dos pisos[6] y articula conceptos y matemas.[7] En lo que nos interesa, la VOZ -que viene del A y del SIGNIFICANTE del piso inferior se continúa en el goce (JOUISSANCE) del superior, que empalma con S(#). Lo cual se articula muy bien con la homofonía que traduce j'ouïs sens: oigo sentido, pues ubica la voz como un objeto de goce y el goce ligado al sentido cuya sustancia es significante y no corpórea. A su vez, CASTRACIÓN está en continuidad con SIGNIFICANTE pues en la perspectiva de Lacan no es ninguna deficiencia o limitación imputable al cuerpo biológico sino efecto del significante.

La relación entre la voz como objeto de goce y el significante de la falta del Otro se sigue del hecho de que el significante produce falta en ser, mortifica la cosa, nadifica la cosa, introduce falta en el ser de la cosa, pero es la misma lógica del significante la que introduce la ley del no-todo. Es decir: hay impureza en el efecto mortificante del significante. En consecuencia si el efecto de vaciamiento del significante es no-todo, el no ser que él introduce es no todo, no es todo no ser, no es puro no ser, el significante introduce la falta en ser pero a la vez introduce una falta en el todo de la falta de ser. Si hay un defecto en la pureza del no ser es porque el significante no puede quedar por fuera del no-todo de la nadificación, si el significante nadifica pero a su vez rige para él el no-todo entonces nadifica no-todo, entonces la falta en ser que él introduce es no toda, es decir que el no ser no abarca todo el universo. Hay una impureza en el no ser debido al no-todo del orden significante. Por eso se relaciona con el S(#), porque no hay Otro del Otro, que es lo mismo que decir que no hay verdad última. Lo que Lacan propone es que ese lugar es el goce:

“Y esto no sin razón, pues de conservarse, ese lugar hace languidecer al Ser mismo. Se- llama el Goce, y es aquello cuya falta haría vano el universo” (ibid.).

“Esto”: que soy en el lugar donde se vocifera el defecto en la pureza del no ser, no es sin razón. ¿Por qué? Porque si el no ser puro se conservase, pleno no ser, si no operase el no-todo del significante, eso haría languidecer al ser mismo: sería pura nada. Ese lugar, el de la impureza del no ser, se llama goce que según esta definición es, en la estructura, el

lugar de localización del sujeto que como consecuencia de lo antedicho no puede afirmar “Soy” pero tampoco puede afirmar “No soy nada”. Es decir que la pregunta ¿Qué soy je?, la pregunta por el ser permanece sin respuesta, de allí su relación con el S(#). Entonces lo que resta de ser, por la mortificación del no ser a causa del significante, por la mortificación impura del ser, sólo se ubica en el lugar donde se vocifera, porque para su existencia depende de la manifestación de la voz misma. Es decir que el significante mata la cosa pero resta la voz presente en toda enunciación, objeto resto de la mortificación impura. Vociferar en francés tiene la connotación de hablar gritando y con cólera (en castellano sólo se connota el hablar con un tono de voz más alto de lo que se considera normal), se vociferan blasfemias, injurias y amenazas. Entonces el goce como localización del sujeto se manifiesta en todo lugar o momento donde se vocifere, que es donde el efecto nadificante del significante encuentra su límite a consecuencia de su propia ley fundamental. Un ejemplo lo aporta Lacan en el Seminario 10:

“ya es hora de acordarse de la diferencia que hay entre el Dios motor universal de Aristóteles, el Dios soberano bien, concepción delirante de Platón, y el Dios de los judíos, que es un Dios con el que se habla, un Dios que te pide algo y que, en el Eclesiastés, te ordena Goza - esto es verdaderamente el colmo. Gozar a la orden es algo que, si es que la angustia tiene una fuente, un origen, debe de estar de algún modo ahí - todos podemos sentirlo. A Goza {Jouis!}, sólo le puedo responder una cosa, Oigo {J’ouïs!}” (Lacan 1962-63/2006, 91).

Es de allí de donde podemos extraer una teoría del superyó. Si se ordena gozar, se responde con la dimensión nadificante del significante: el Jouis! se vocifera (voz) y se oye: J’ouïs!, más allá de la materialidad significativa y como resto inevitable de la nadificación efecto de la articulación significativa. Si se prohibiese una satisfacción, se podría gozar de la orden dice Lacan, porque en la misma vociferación de la prohibición se localiza el sujeto como goce. Pero entonces el goce no es una energía ligada a la sustancia viva o vivificante, es un defecto en la pureza muda del no-ser que permite una localización del sujeto pues ante la vociferación responde: oigo-gozo. Esa falta no es insatisfacción -esa podría ser la reivindicación histórica: “no gozo”-, esa falta indica que la materia del goce es el lenguaje, esa es su textura. Lo cual implica que el goce intrincado en el lenguaje está marcado por la impureza de la falta en ser y, a la vez, por la falta de plenitud del ser. Ni hay ser ni hay no ser. Dicho de otro modo, si el goce es el lugar del ser del sujeto, cuando se vocifera en tanto que significante, se produce vaciamiento de goce pero no-todo por la misma ley del significante que nadifica el mismo no-todo, entonces algo resta.

Lo que hace languidecer al ser, por lo tanto, es la falta de ese lugar y no el goce entendido como una satisfacción vivificante, ligada a la sustancia vital. Languidece el ser porque no le da la sustancia esperada y no hace del ser más que un efecto de la lengua, de dicho, a partir de que se vocifera. Entonces el ser languidece, juego de palabras con se-languir y langue que podríamos traducir neológicamente al castellano como lengüidece. Entonces, el goce es el lugar en la estructura donde se manifiesta el defecto

del vaciamiento del ser operado por el significante. Por esa razón Lacan dice luego:

“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” (Lacan 1960/2008, 781).

Para el sujeto de la ley, es decir para el sujeto cuyo ser ha sido nadificado por efecto del significante, el goce es donde se vocifera, o sea donde la voz manifiesta que el ser natural -que es aquello que el significante nadifica- no está vaciado del todo por el significante, sino que algo resta del ser natural. Por eso hay voz en el acto de la palabra, por eso el goce se escribe en el grafo del lado del significante de la falta (y no se escribe del lado de la pulsión donde Lacan inscribe la castración). Si hay incompletud en la estructura significante y por ello hay ley, para el sujeto de la ley el goce está interdicto, entredicho pues es indecible y solo puede decirse entre líneas. El goce lleva la marca de la ley al estar interdicto, por lo cual es indecible y está más allá de todo lo que se diga: entredicho. El goce se vocifera: voz que j'ouïs-jouis (oigo-gozo). Se oye: j'ouïs sens: oigo sentido.

Si la articulación significante introduce la falta-en-ser, lo que de esta maniobra resta del ser es el goce. Él porta entonces la marca de la falta, destierra toda ilusión de ser pleno, no le da sustancia al ser sino que lo languidece. ¿Y ello cómo se manifiesta al sujeto y cómo se enlaza al Otro? Al sujeto se le presenta como un continuo de satisfacción e insatisfacción, de placer y displacer en relación moebiana. Respecto del Otro Lacan dice a continuación:

“¿Está pues a mi cargo? -Sin duda que sí. Ese goce cuya falta hace inconsistente al Otro, ¿es pues el mío? la experiencia prueba que ordinariamente me está prohibido, y esto no únicamente, como lo creerían los imbéciles, por un mal arreglo de la sociedad, sino, diría yo, por la culpa del Otro si existiese: como el Otro no existe[8], no me queda más remedio que tomar la culpa sobre Yo [Je], es decir creer en aquello a lo que la experiencia nos arrastra a todos, y a Freud el primero: al pecado original” (Ibid., 780).

Es decir que si el goce fuese una relación con el ser, el Otro sería consistente. Pero como no le da sustancia al ser, hace inconsistente al Otro: de allí que el goce sólo pueda pensarse de este modo a partir del axioma no hay Otro del Otro. De lo contrario, el goce se positiviza, da consistencia al ser, ser de goce que se presenta de diversos modos que configurarían la presunta subjetividad y sintomatología actual. Pero para Lacan, en este escrito al menos, el goce no es una actividad placentera o gozosa, ni siquiera es exceso de sufrimiento, sino un lugar que si faltase haría vano el universo. La falta de este lugar, y no del goce, es lo que haría vano el universo. El término francés que emplea Lacan es vain que significa “sin consistencia” y entonces se emplea para ubicar el efecto de encontrarse con una sepultura vacía: lo vano de una sepultura sin cadáver sepultado, por lo cual connota lo vano como vacío. Por eso en el grafo se vincula el goce con el significante de la falta del Otro, con su inconsistencia. Como para el hablante todo enunciado encuentra su

única garantía en la enunciación y no en el Otro porque el Otro no existe, en el sentido estricto de: no hay Otro del Otro, el goce se localiza en la enunciación inconsciente.

Eso explica que el goce proviene de la voy y el significante, con su efecto de mortificación, que nadifica el ser. El grafo nos presenta sincrónicamente un conjunto de conceptos y sus relaciones. Esa es una gran ventaja: es una red conceptual. Y consideramos que es preciso seguir con cuidado esas articulaciones cuando los comentamos oralmente porque es cuando la articulación sincrónica deja lugar a la presentación diacrónica de los conceptos con el riesgo de desarticularlos, cuando se hace esto último cambia la relación lógica de los conceptos, que por ende cambian su sentido.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Freud, S. (1905/1994). El chiste y su relación con lo inconsciente. En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, Tomo VIII.
- Lacan, J (1969-70/1992). *El Seminario. Libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1971/2009). *El seminario. Libro 18: De un discurso que no fuera del semblante*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1955-56/1995). *El Seminario. Libro 3: Las psicosis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1957-58/1999). *El seminario. Libro 5: Las formaciones del inconsciente*. Barcelona: Paidós.
- Lacan, J. (1958-59/2014). *El seminario. Libro 6: El deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1960/2008). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En *Escritos 2*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1962-63/2006). *El seminario. Libro 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1964/1987). *El Seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1966-67). *El Seminario. Libro 14: La lógica del fantasma*, inédito, clase VIII.
- Lacan, J. (1972-73/1995). *El seminario. Libro 20: Aun*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1976/1981). Apertura de la sección clínica. *Ornicar?*, 3.
- Muñoz, P. *Las locuras según Lacan*, Buenos Aires: Letra Viva, 2011.
- Vasallo, S. (2014). *Un no impronunciable. La objetivación imposible de la ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra Viva.

Notas

- 1 En la elucidación de algunos conceptos nos parece importante tener como referencia permanente los instrumentos de formalización con el que Lacan los ha puesto en escrito. No debemos ignorar ese esfuerzo de matematización con el que eligió transmitir aunque no creemos que sea el único ni el más

- importante y sin dejar de apreciar las dificultades inherentes a ese intento, no pensamos que deban ser lisa y llanamente desechables.
- 2 “Hay que distinguir, por lo menos, dos otros: uno con una A mayúscula, y uno con una a minúscula que es el yo. En la función de la palabra de quien se trata es del Otro. En Lacan, J. (1954-55/2001). El Seminario. Libro 2: El yo en la teoría de Freud. Buenos Aires: Paidós, p. 355.
 - 3 El valor de esta distinción comienza a tener efectos ya en esos años, por ejemplo: “la condición del sujeto depende de lo que tiene lugar en el Otro A” y “esto no impide existir al Otro en su lugar A”. Lacan, J. (1958/2008). De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis. En Escritos 2. México: Siglo XXI, p. 525 y 527, respectivamente.
 - 4 Otro conjunto de citas verifican la insistencia de Lacan. Cf. clase VII de El Seminario 20, clases V y VIII de El Seminario 22, clase III de El Seminario 23. Y a modo de epílogo: “De allí que mis matemas que proceden de que lo simbólico sea el lugar del Otro, pero que no haya Otro del Otro”. Lacan, J. (1980). El seminario de Caracas. En Miller, J.-A. (Ed.) (1987). Escisión, Excomuniación, Disolución. Buenos Aires: Manantial, p. 266.
 - 5 La voz en calidad de objeto pulsional tiene una relación esencial y radical con la cuestión de la responsabilidad. Un trabajo que aporta en ese sentido es el de Bernard Baas (2012). Lacan, la voz, el tiempo. Buenos Aires: Letra Viva.
 - 6 No está claro si Lacan lo grafica o no en el transcurso de ese seminario y, hasta donde pudimos verificar, uno de los pocos autores que lo hacen son D’Angelo, Carbajal y Marchilli en Una introducción a Lacan (1984). Buenos Aires: Lugar, cap. XXIII y Alfredo Eidelsztein en El grafo del deseo (1995). Buenos Aires: Manantial.
 - 7 Esta propuesta se continúa el año siguiente en la analogía que propone Lacan entre el grafo y el plexo solar, por la disposición “bilateral y anudada de intercomunicaciones orientadas”, definiendo así su estructura plexiforme, en tanto tejido entrelazado (es un sentido del término plexo) y red compuesta de múltiples filamentos. Lacan, J. (1962-63/2006). El seminario. Libro 10: La angustia. Buenos Aires: Paidós, p. 13.
 - 8 Como otras veces, Lacan dice que el Otro no existe pero largamente justificado en el contexto de que no hay Otro del Otro y el significante de la falta del Otro.