



Revista Affectio Societatis
Departamento de Psicoanálisis
Universidad de Antioquia
revistaaffectiosocietatis@udea.edu.co
ISSN (versión electrónica): 0123-8884
Colombia

Tipo de documento: Artículo de reflexión

2016
Bruno Bonoris
LA INVENCIÓN LACANIANA DEL CONCEPTO DE GOCE
Revista Affectio Societatis, Vol. 13, N.º 25, julio-diciembre de 2016
Art. # 6 (pp. 119-144)
Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

LA INVENCIÓN LACANIANA DEL CONCEPTO DE GOCE

Bruno Javier Bonoris¹
Universidad de Buenos Aires, Argentina
brunobonoris@hotmail.com

Resumen

En el siguiente trabajo nos proponemos hacer un recorrido por el concepto de goce en la obra de Lacan. En primer lugar, intentaremos demostrar que Lacan inventó la noción de goce para remediar los escollos teóricos y clínicos que implicaban las hipótesis freudianas sobre la pulsión y el problema de la satisfacción en psicoanálisis. Por otro lado, se considerarán los lineamientos principales de

algunos seguidores de Lacan sobre el goce, para compararlos con las ideas freudianas y las del propio Lacan. Por último, se abordará este concepto específicamente desde la obra de Lacan, aspirando a encontrar su particularidad y la novedad teórica que introduce en la teoría psicoanalítica.

Palabras Clave: goce, cuerpo, saber, escritura.

1 Licenciado en Psicología (UBA). Residencia completa en Psicología Clínica del Hospital Ramos Mejía. Miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica. Maestrando en Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Docente de Psicopatología Cátedra II, Universidad de Buenos Aires. Becario UBACyT. Investigador tesista en el proyecto: Articulación de las conceptualizaciones de J. Lacan sobre la libertad con los conceptos fundamentales que estructuran la dirección de la cura: interpretación, transferencia, posición del analista, asociación libre y acto analítico. Código SIGEVA: 20020130200155BA. Desde el 01-08-2014 hasta 31-07-2016. Director: Dr. Pablo D. Muñoz.

THE LACANIAN INVENTION OF THE CONCEPT OF JOUISSANCE

Abstract

This paper is intended as a review of the concept of *jouissance* in Lacan's work. First, it will try to demonstrate that Lacan invented the notion of *jouissance* to remedy the theoretical and clinical pitfalls implied in Freudian hypotheses on drive and the problem of satisfaction in psychoanalysis. Then, it will consider the main ideas of some followers of Lacan in rela-

tion to *jouissance* in order to compare them with Freud and Lacan's ideas. Finally, this concept will be specifically addressed from Lacan's work, aiming to find its particularity and the theoretical novelty that it introduces in the psychoanalytic theory.

Keywords: *jouissance*, body, knowledge, writing.

L'INVENTION LACANIENNE DU CONCEPT DE JOUISSANCE

Résumé

Cet article a pour but de faire un examen du concept de jouissance chez Lacan. Dans un premier temps, l'on essaiera de démontrer que Lacan a créé la notion de jouissance afin de remédier les obstacles théoriques et cliniques des hypothèses freudiennes sur la pulsion et sur le problème de la satisfaction en psychanalyse. Ensuite, l'on examinera les principales positions de quelques disciples de Lacan

par rapport à la jouissance, afin de les comparer avec les idées freudiennes et celles de Lacan. Finalement, l'on abordera ce concept spécifiquement chez Lacan, pour essayer de trouver sa particularité ainsi que la nouveauté théorique qu'il introduit dans la théorie psychanalytique.

Mots-clés : jouissance, corps, savoir, écriture.

Recibido: 26/11/15 • Aprobado: 2/02/16

Introducción: El goce freudiano y el nuestro

Uno de los principales enunciados del psicoanálisis afirma que el síntoma conlleva una satisfacción pulsional; para ser más específicos, una satisfacción sustitutiva. No obstante, es sorprendente que una proposición francamente paradójica sea tomada como una verdad incuestionable. ¿Cómo es posible que un síntoma, es decir, algo que en su definición misma se presenta como un disgusto conlleve, a su vez, una satisfacción? ¿De dónde surge semejante idea?

Para comenzar, deberíamos recordar que desde el comienzo de su enseñanza Freud estableció una lógica del síntoma que atravesó el total de su obra, y que podría enunciarse resumidamente de la siguiente manera: todo síntoma neurótico está constituido por dos partes heterogéneas: por un lado, lo relativo a la ideación (representación, fantasía, identificaciones) –aspecto psíquico del síntoma– y, por el otro, lo relativo al afecto (pulsión, libido, etc.) –aspecto energético/corporal del síntoma.

La tesis principal de Freud es que, debido a que una representación –ligada siempre a un afecto– se vuelve inconciliable para el Yo, este emprende un proceso represivo que separa la representación del afecto y envía la representación al inconsciente; luego, el *quantum* energético libre se liga a una nueva representación (naturalmente más aceptable para el Yo) dando lugar al síntoma neurótico. Como es bien sabido, en la histeria el afecto libre inviste al cuerpo (en verdad a una representación del cuerpo), conformando el mecanismo conversivo; en la neurosis obsesiva, el afecto se liga a una representación que se manifiesta como insignificante para la conciencia del sujeto (de allí la extrañeza del síntoma en la neurosis obsesiva), dando lugar al denominado “falso enlace”, y, por último, en la fobia, el afecto se liga a una representación exterior, conformando *a posteriori* un parapeto fóbico.

De este modo, se evidencia que el síntoma es una formación de compromiso entre las mociones pulsionales inconscientes –que se satisfacen por vía indirecta– y el Yo, para quien el síntoma, a pesar de ser en algunos casos profundamente incómodo y perturbador, resul-

ta más conveniente que la representación reprimida. La satisfacción sustantiva responde, entonces, al enlace entre el afecto y la nueva representación.

Dejando de lado las múltiples disquisiciones que podrían realizarse sobre este sucinto esquema, para los fines de este trabajo resulta fundamental subrayar el aspecto dual del síntoma. Pongamos como ejemplo lo que Freud (1905) dice al respecto en el caso Dora:

¿Son los síntomas de la histeria de origen psíquico o somático? (...) Hasta donde yo alcanzo a verlo, todo síntoma histérico requiere de la contribución de las dos partes. No puede producirse sin cierta sollicitación {transacción} somática brindada por un proceso normal o patológico en el interior de un órgano del cuerpo o relativo a ese órgano (...) El síntoma histérico no trae consigo este sentido, sino que le es prestado, es soldado con él (pp. 36-37).

La sollicitación somática mencionada por Freud (el proceso patológico al interior de algún órgano) está condicionada a su vez por una precondition somática, referida a la fijación en alguna de las etapas del recorrido pulsional: oral, sádico-anal, fálica, etc. En el caso Dora, entonces, aquello que determina los síntomas y funciona como principio fundamental para la conformación de su neurosis, se debe a una fijación en la zona erógena oral:

Ahora podemos intentar reunir las diversas determinaciones {determinismos} que hemos hallado para los ataques de tos y de afonía. Debajo de todo en la estratificación *cabe suponer un estímulo de tos real²*, orgánicamente condicionado, vale decir, el grano de arena en torno del cual el molusco forma la perla. *Este estímulo es susceptible de fijación porque afecta a una región del cuerpo que conservó en alto grado en la muchacha la significación de una zona erógena.* Por tanto, es apto para dar expresión a la libido excitada (Freud, 1905, p. 73).

Como recién mencionamos, a la fijación pulsional se unen las distintas representaciones que le otorgan un sentido al síntoma (identi-

2 Las cursivas en las citas son nuestras.

ficaciones, fantasías, etc.). Desde esta perspectiva, el síntoma no solo tiene diversos sentidos a lo largo del tiempo, sino que puede tenerlos al mismo tiempo: el síntoma está, por lo tanto, sobredeterminado.

Dicho todo esto, puede deducirse que la perseverancia del síntoma se debe a su aspecto pulsional. El problema con el que se encuentra Freud es que, una vez que se ha trabajado el aspecto psíquico, la otra cara no solo es inmodificable, sino que puede ser siempre fuente de nuevas innovaciones sintomáticas.

Por esta vía, los ejemplos de los que Freud se vale para ilustrar la cara pulsional del síntoma son reveladores: el odre viejo que se llena con vino nuevo, la perla sobre la cual se forma el molusco, el armazón de alambre sobre el que se sueldan las guirnaldas (Freud, 1905). ¿Qué nos dicen estas metáforas? En primer lugar, que la pulsión está en el centro del síntoma (no solo en un sentido valorativo, sino también en su espacialidad), y, por otro lado, que la fijación libidinal es la parte “dura” del síntoma, aquello que lo sostiene, que lo mantiene, potencialmente, siempre con vida. Para decirlo en otros términos, según Freud, el aspecto biológico/pulsional es lo que funciona como límite en el tratamiento de cualquier neurosis. Con las pulsiones en sí mismas –cuando no se encuentran soldadas con algo de índole psíquico– no hay nada que hacer³. De hecho, como comentario lateral, pero que sigue el lineamiento de nuestra hipótesis, quisiéramos hacer observar que en uno de sus últimos escritos, “Análisis terminable e interminable”, Freud (1937) afirma sin titubear que el límite del psicoanálisis está determinado por la anatomía de los sexos.

A menudo uno tiene la impresión de haber atravesado todos los estratos psicológicos y llegado, con el deseo del pene y la protesta masculina, a la “roca de base” y, de este modo, al término de su actividad. Y así tiene que ser, *pues para lo psíquico lo biológico desempeña realmente el papel del basamento rocoso subyacente*. En efecto, la desautorización de la feminidad no puede ser más que un hecho biológico, una pieza de aquel gran enigma de la sexualidad. Difícil

3 Esta idea debería ser puesta en cuestión a partir de un estudio preciso del concepto de sublimación en la obra de Freud.

es decir si en una cura analítica hemos logrado dominar este factor, y cuándo lo hemos logrado. *Nos consolamos con la seguridad de haber ofrecido al analizado toda la incitación posible para reexaminar y variar su actitud frente a él* (pp.253-254).

Si traemos a colación esta cita de Freud, es porque se ha asimilado la “roca de base” o la “roca viva” de la castración a la cara real del síntoma: lo incurable en la neurosis. En otras palabras, se equiparó el límite freudiano para la cura de la neurosis, no con la diferente anatomía de los sexos, sino con el aspecto gozoso del síntoma⁴.

Pero avancemos. ¿Cómo se produjo este movimiento? ¿Qué consecuencias tuvo semejante analogía? Dejemos estas preguntas para más adelante. Sea como fuere, es evidente que para Freud hay un aspecto del síntoma, el pulsional, corporal, anatómico, biológico, etc. –no psíquico–, que no puede ser modificado en un análisis, exceptuando un cambio de actitud que pueda lograrse frente a él, una feliz aceptación⁵.

Podría objetarse hasta aquí la ambigüedad conceptual con la que tropezamos cuando, al referirnos a la cara real del síntoma, hablamos indistintamente de la faz corporal, biológica, pulsional o anatómica. Sin embargo, cabe recordar que es el mismo Freud (1915) quien señala la oscuridad conceptual de la pulsión y quien, frente a dicha dificultad, hace uso de todas esas referencias. En medio de este *collage* teórico, debemos distinguir “el espíritu conceptual”, el hecho discursivo que la atraviesa en silencio.

Desde esta perspectiva, si bien a menudo se hace hincapié en que la pulsión no es estrictamente orgánica debido a que es “un concepto

4 Desde esta perspectiva, es posible afirmar, a su vez, que es común que se establezca un lazo íntimo entre las diferencias sexuales anatómicas y los modos de gozar (goce fálico vs goce femenino).

5 Esta hipótesis recuerda un famoso chiste “psicoanalítico” en el que un hombre le cuenta a otro que se analizó durante diez años por sufrir enuresis, y ante la pregunta por los resultados de este prolongado tratamiento, el dócil analizado afirma con convicción: “¡Excelente!... Me orino todas las noches, pero me importa muy poco porque aprendí a quererme tal cual soy”.

fronterizo entre lo anímico y lo somático” (Freud, 1937, p. 117), es innegable que para Freud siempre se caracterizó por ser un estímulo constante que viene del interior del organismo, una “exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico” (Freud, 1937, p. 117) desde lo corporal. Para decirlo de otro modo, aunque Freud haya hecho inmensos esfuerzos, no pudo desprenderse de la idea de que la pulsión se origina en el cuerpo, y que, por lo tanto, se encuentra determinada por la biología.

Otro hecho significativo es que la satisfacción pulsional substitutiva que se produce en el síntoma implica para Freud un “beneficio”, una “ganancia”. Tal como sostienen Laplanche y Pontalis (1967):

{...}la teoría freudiana de la neurosis es inseparable de la idea de que la enfermedad se desencadena y se mantiene en virtud de la *satisfacción que aporta al individuo*. El proceso neurótico responde al principio del placer y tiende a obtener un beneficio económico, una disminución de la tensión (p. 44).

Con respecto a esta paradoja, la pregunta que podríamos hacernos es la siguiente: ¿por qué el síntoma implicaría un beneficio para el individuo si el Yo lo vive con pena y desazón? La respuesta cae de maduro: porque la satisfacción es inconsciente y por eso no es percibida por el Yo como tal, es decir, como satisfacción. Pero entonces, ¿por qué endilgarle al individuo una satisfacción que desconoce y le resulta insatisfactoria? Aquí la cuestión se complejiza, y para responder con seriedad debemos hacer mención a lo que podríamos llamar “topología del sujeto” en Freud.

En primer lugar, es esencial recordar que la pulsión es un estímulo que proviene del interior del organismo y, por lo tanto, difícilmente puede sostenerse que no forma parte de ese individuo. Por otro lado, el Ello –de donde provienen las pulsiones según la segunda tópica– forma una unidad biológica con el yo (Freud, 1925) y, en consecuencia, sería absurdo sostener que la satisfacción no corresponde a esa persona. En suma: si la pulsión proviene del interior del organismo y forma una unidad biológica con el Yo, ¿a quién responsabilizar moralmente de las satisfacciones que conlleva el síntoma si no

es al individuo que consulta? Del mismo modo que con los sueños, el individuo deberá hacerse responsable de las consecuencias de sus propias satisfacciones. Si esta condición no se acepta, se está fuera del ámbito psicoanalítico. En palabras de Freud (1925):

Si el contenido onírico correctamente comprendido no ha sido inspirado por espíritus extraños, entonces no puede ser sino una parte de mi propio ser. Si pretendo clasificar, de acuerdo con cánones sociales, en buenas y malas las tendencias que en mí se encuentran, entonces debo asumir la responsabilidad para ambas categorías, y si, defendiéndome, digo que cuanto en mí es desconocido, inconsciente y reprimido no pertenece a mi yo, entonces me coloco fuera del terreno psicoanalítico, no acepto sus revelaciones y me expongo a ser refutado por la crítica de mis semejantes, por las perturbaciones de mi conducta y por la confusión de mis sentimientos. He de experimentar entonces que esto, negado por mí, no sólo “está” en mí, sino que también “actúa” ocasionalmente desde mi interior.

De lo dicho hasta aquí podríamos extraer las siguientes conclusiones:

1. Todo síntoma se compone de dos caras heterogéneas: una energética y otra representacional.
2. Un psicoanálisis solo puede tratar el aspecto psíquico del síntoma. La pulsión no puede eliminarse, en última instancia se deben buscar otros destinos pulsionales que impliquen un menor sufrimiento (como, por ejemplo, a través de la sublimación).
3. La pulsión y, por lo tanto, la satisfacción, provienen del interior del organismo. Es una exigencia de lo corporal a lo psíquico.
4. El síntoma implica una ganancia desconocida para el individuo.
5. El individuo deberá hacerse responsable de esta satisfacción en la medida en que proviene de su interior, de su propio ser.

Antes de continuar con el argumento, es importante precisar que las modificaciones realizadas por Freud al concepto de pulsión, en lo que se conoció como “el giro de 1920”, es decir, la introducción de “Más allá del principio del placer”, no invalidan los puntos recién mencionados y, además, no resultan cruciales para la pregunta que guía este trabajo.

Ahora bien, ¿por qué este gran rodeo por los textos de Freud si nuestro primer objetivo es pensar el concepto de goce en la obra de Lacan? La respuesta se deduce de nuestras dos hipótesis principales: en primer lugar, creemos que Lacan inventó la noción de goce para remediar los escollos teóricos y clínicos que implicaban las hipótesis freudianas sobre la pulsión, y –en un sentido general– sobre la vertiente “metapsicológica” de su obra. En segundo lugar, consideramos que algunos seguidores de Lacan, al homologar la pulsión freudiana con el goce, tropezaron con los mismos obstáculos que habían sido fundamento para la aparición de esta novedad teórica.

El goce después de Lacan

Citemos, como ejemplo paradigmático, a Jacques-Alain Miller. Según su opinión, el goce es “el nudo de pulsión de muerte y de la libido” (Miller, 1989, p. 124). Esto quiere decir, lisa y llanamente..., la unión de las dos pulsiones freudianas. ¿No debería resultarnos al menos llamativo que la invención de un concepto remita únicamente a la unión de otros dos? Si esto fuera así, deberíamos admitir que la maniobra teórica de Lacan es, al menos, tímida. Pero dejemos esto de lado.

Miller (1998-99) sostuvo, además, que el goce es una propiedad del cuerpo real, del cuerpo viviente; y declaró, consecuentemente, que de la última enseñanza de Lacan podría extraerse una biología. No pretendemos aquí hacer una exégesis de la obra de Miller, ni intentar deducir el “verdadero sentido” de esta biología lacaniana. A su vez, es evidente que el *bios* esgrimido por Miller no se asemeja al de la biología *stricto sensu*. El debate que deberíamos dar es sobre el concepto de vida, tal como lo hicieron grandes autores contemporáneos a Lacan, como Foucault o Deleuze.

Lo que nos interesa subrayar es que, al definir al síntoma como un acontecimiento del cuerpo, Miller (1998-99) no solo reproduce la lógica binaria de Freud cuerpo-psiquismo, pulsión-representación, sino que además renueva con otros nombres la conclusión freudiana: lo sustancial de cualquier síntoma es aquello que queda por fuera de lo simbólico, su cara real, lo corporal, lo viviente, etc.

Según esta idea, cuando el baño del lenguaje recae sobre el organismo viviente, una parte del cuerpo quedará *no significantizada*, es decir, que habrá un sector del cuerpo, su cara real, que será “puro goce”, goce privado, singular, intransmisible e inefable, y disyunto de cualquier instancia lenguajera. Sostiene Alejandra Breglia parafraseando a Miller: “El síntoma constituye como tal un goce o, en términos freudianos, una satisfacción sustitutiva de la pulsión” (Breglia, 2004). Como puede observarse, el uso del sintagma “en términos freudianos” provoca un deslizamiento que asimila sin reparos ambas nociones. Igual procedimiento encontramos en Soler (1991-92), específicamente en *La repetición en la experiencia analítica* dice: “Freud nos indica un pasaje de lo que nosotros llamamos goce, un pasaje del goce al deseo. Basta con traducir satisfacción por goce” (p. 25). Es este efecto de traducción el que, según nuestro parecer, terminó en una deflación del concepto de goce.

Por otro lado, este núcleo de goce corporal resistente al significante y presente en todo síntoma, es incurable. “El goce es precisamente eso: la satisfacción de la pulsión en tanto que, a pesar de lo que parece, nunca puede anularse” (Testa, s.f.). Desde esta lógica, se sostiene que el fin del análisis conllevaría a una identificación con el síntoma, con la cara real del síntoma; en definitiva, debido a su incurabilidad, se trataría de “saber-hacer” con él.

Esta vía, asimismo, implica un “reconocerse” en el goce, responsabilizarse, hacerse cargo de ese núcleo imborrable del ser.

En conclusión, puede afirmarse que el goce, según algunos seguidores de Lacan, se caracteriza por tener las mismas propiedades que la pulsión freudiana. Repitámoslas:

1. Todo síntoma está compuesto por una cara simbólico-imaginaria (semblante) y una real.
2. El aspecto simbólico-imaginario del síntoma es aquel que puede ser tratado y modificado a través de la interpretación; la cara real, en un sentido estricto, no se puede eliminar. *El goce del síntoma es incurable*. El objetivo del análisis será, por lo tanto, “saber-hacer” con este.

3. El goce es un *acontecimiento del cuerpo viviente*, en otras palabras, del cuerpo real.
4. El síntoma implica goce, es decir, una satisfacción, *una ganancia para el ser hablante*.
5. Por último, en la medida en que el goce implica una satisfacción para el ser hablante, este deberá reconocerse en esa satisfacción; en otras palabras, responsabilizarse subjetivamente de su síntoma.

Dicho esto, no quisiéramos dar a entender que la perspectiva que asimila el concepto de pulsión con el de goce sea errada o falsa. Nuestro objetivo, mucho menos pretencioso, es intentar demostrar que existe otra lectura tan bien argumentada como la primera, y que, además, existen numerosas lecturas más.

Ahora bien, una vez realizado este breve recorrido por el concepto de pulsión en Freud y haber demostrado la similitud que encuentran algunos autores con la noción de goce, trabajaremos este concepto específicamente en la obra de Lacan, e intentaremos argumentar la hipótesis de que este fue inventado para refutar los puntos antes mencionados. Partamos de las siguientes preguntas: ¿el goce es exclusivamente un acontecimiento del cuerpo? ¿Es, como sostiene Freud, una exigencia de lo corporal hacia lo psíquico (en términos lacanianos, una exigencia de lo real hacia lo simbólico-imaginario)? ¿De dónde proviene? ¿Cuál es su materialidad?

El goce en la obra de Lacan

Como venimos mencionando con insistencia, es frecuente escuchar que el goce es un acontecimiento del cuerpo real, del cuerpo viviente. Sin embargo, cabe destacar que Lacan solo mencionó dos veces el sintagma “cuerpo real” (Lacan, 1938, 1961-62) y una sola vez “lo real del cuerpo” (Lacan, 1960), y nunca lo hizo en referencia al goce. De hecho, como intentaremos demostrar, a pesar de que exista un lazo íntimo entre cuerpo y goce, la mayoría de las veces este se presenta en relación a otras nociones (como verdad y saber). No podemos dejar de pensar que este enlace se sostiene en las referencias freudianas.

Por el contrario, para Lacan (1971) el goce se origina en el discurso; “él no es solo hecho sino efecto de discurso” (p. 20). Justamente, las relaciones que establece Lacan (1969-70) entre discurso y goce se deben a su pretensión de “darle otro acento [al goce], destinado a cambiar el aura que puede conservar para ustedes la idea de que el discurso se centra en los datos biológicos de la sexualidad” (p. 79). Por esta vía, cuando se sostiene que el lenguaje es aparato de goce, se subraya el hecho de que existe un goce en el hablar: el goce del *blablá*. No obstante, para Lacan (1969-70) no es el ser hablante el que goza a través del lenguaje, “esto tiene poco que ver con su palabra. Tiene que ver con la estructura, que se apareja” (p. 73).

En términos clínicos, el hecho de que un niño juegue más a la computadora de lo esperado, o que alguien beba o coma demasiado, no implica bajo ningún aspecto que allí haya un goce (Lutereau, 2014). Repetimos: el goce no es observable y tampoco es algo que se mida; “poco o mucho goce” son frases que nada tienen que ver con el espíritu de este concepto. Es indudable que la herencia energética freudiana influyó en estas conceptualizaciones y en la célebre indicación clínica: “acotar al goce” (sintagma que tampoco se encuentra en la obra de Lacan).

Detengámonos en lo que dice Lacan sobre la energía como referencia para pensar el goce en psicoanálisis. Un buen modo de acercarnos a este problema es a partir de las metáforas que utilizaron Freud y Lacan sobre este tema. En el caso de Freud, es bien conocida la comparación entre la libido y la marea. Por ejemplo, en el caso Schreber (Freud, 1911-13), la hipótesis principal residía en que, debido a que el presidente había quedado fijado en el narcisismo, este corría el peligro de sufrir una “marea alta de libido” homosexual, hecho que finalmente sucedió. También en la cuarta conferencia de sus *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*, Freud (1910) se refirió a la energía sexual como “marea”. ¿Qué quiere decir esto? Es simple: para Freud, la energía es algo que existe en sí misma, forma parte de la realidad natural y las consecuencias de su manifestación dependen de sus cantidades. Una marea alta, es decir, mucha energía, puede comprometer la estabilidad mental de alguien en la medida en que los diques psíquicos no sean lo suficientemente fuertes como para ponerle un freno. El

conflicto, entonces, es entre la cantidad de energía y los diques psíquicos. Pues bien, para Lacan (1956-57) la historia es bien diferente.

Entre la energía y la realidad natural, hay un mundo. La energía sólo empieza a contar en cuanto la medimos. Y ni siquiera puede pensarse en contarla antes de que haya centrales en funcionamiento. Éstas nos obligan a hacer numerosos cálculos [...] la noción de energía se construye efectivamente a partir de la necesidad que se impone una civilización productiva que quiere que le salgan las cuentas. Hace falta todavía que, en la naturaleza, las materias que empleará la máquina se presenten en cierta forma privilegiada y, por decirlo todo, de forma significativa [...] Es preciso que se esté ya en la vía de un sistema tomado como significativo. Esto no admite discusión. Lo importante es la similitud que he establecido con el psiquismo. La noción energética condujo a Freud a forjar una noción que debe usarse en el análisis de forma comparable a como se usa la de la energía. Se trata de una noción que, como la de la energía, es completamente abstracta y consiste en una simple petición de principio, destinada a permitir cierto juego del pensamiento (pp. 46-47).

Por lo tanto, para Lacan la energía no es algo que la materia lleve como una realidad en sí misma, sino que es una abstracción, una idea. Si hay algo como la energía, capaz de tener enormes efectos sobre la realidad, es porque su existencia reside en los cálculos, en las formalizaciones matematizadas, en la máquina simbólica. La energía no está en el río ni tampoco en la represa hidráulica, está en el cálculo. De esta forma puede entenderse la sentencia de Lacan (1971) de que “lo escrito es el goce” (p. 119). Luego volveremos sobre esta hipótesis.

Entonces, el goce jamás es un dato inmediato. Sea como fuere, es evidente que no se origina en el cuerpo y nada tiene que ver con la biología o el cuerpo real. En palabras de Lacan (1969-70): “la pulsión de muerte no se inventa observando el comportamiento de la gente. La pulsión de muerte, la tenemos aquí. La tenemos cuando se produce *entre* ustedes y lo que yo digo” (p. 14).

Que la pulsión se produzca en el “entre” significa necesariamente que no proviene del interior de ningún cuerpo. En efecto, el neologis-

mo “extimidad” fue inventado por Lacan para referirse al goce. Desde esta perspectiva, el goce es lo que nos es más próximo, siéndonos, sin embargo, exterior (Lacan, 1968-69). En palabras de Žižek (1989):

[...] el carácter externo de la máquina simbólica (autómata) no es, por lo tanto, simplemente externo: es a la vez el lugar en el que se representa de antemano y se decide el destino de nuestras creencias internas más sinceras e íntimas (p. 73).

Finalmente, el goce “no está en ninguna parte” (Lacan, 1968-69, p. 297). Volvamos a Lacan (1968-69):

Intenté indicar que la función del goce es esencialmente relación con el cuerpo, pero no cualquier relación. Esta se funda en una exclusión que es al mismo tiempo una inclusión. De allí nuestro esfuerzo hacia una topología que corrige los enunciados admitidos hasta aquí en psicoanálisis (p. 103).

En definitiva, que el goce tiene una relación con el cuerpo parece indudable. La pregunta reside en qué cuerpo es el que está en juego cuando se goza.

Habiendo dicho esto, podemos decir que la lógica del goce es capaz de ser invertida: si en Freud la pulsión es una exigencia del cuerpo hacia lo psíquico, nosotros diremos con Lacan que el goce es una exigencia del lenguaje hacia el cuerpo; de otro modo, es la satisfacción paradójica que se produce por el hecho de que el lenguaje siempre está encarnado.

Antes de explicitar mejor este enunciado, pasemos al siguiente punto problemático: ¿quién o qué se satisface con el síntoma?

Esta pregunta es crucial en la medida en que divide aguas en la dirección de la cura. La lógica es transparente: si creemos que es el analizante quien se satisface con el síntoma, una intervención sensata será intentar que este reconozca su goce en aquello de lo que se queja. Como es sabido, esto dio lugar a una clínica fundamentada y dirigida hacia la “responsabilidad subjetiva”. Ahora bien, nuestra hipótesis es

que nadie goza; en otras palabras, sostener que “él goza” o “tú gozas” o “yo gozo” es una contradicción conceptual; quien goza es el lenguaje, o mejor dicho, el saber.

La idea de que la satisfacción no puede atribuírsele al analizante se encuentra presente mucho antes de lo que se conoce como “el último Lacan”. En *El Seminario. Libro 11*, por ejemplo, afirmó:

Es evidente que la gente con que tratamos, los pacientes no están satisfechos, como se dice, con lo que son. Y no obstante sabemos que todo lo que ellos son, lo que viven, aun sus síntomas, tiene que ver con la satisfacción. Satisfacen a algo que sin duda va en contra de lo que podría satisfacerlos, lo satisfacen en el sentido de que cumplen con lo que ese algo exige. No se contentan con su estado, pero aun así, en ese estado de tan poco contento, se contentan. *El asunto está justamente en saber qué es ese se que queda allí contentado* (Lacan, 1963-64, p. 173).

En efecto, el *quid* de la cuestión reside en la pregunta sobre qué es aquello que se contenta. En general, son los analizantes quienes se atribuyen un placer paradójico que se encontraría oculto en lo más íntimo de su ser y del que desconocen su origen y sus razones. El asunto, como dice Lacan, es si nosotros confirmaremos esta hipótesis. En otras palabras, la pregunta es si le imputaremos al Yo algo que corresponde al inconsciente.

Las siguientes citas nos ayudarán a aproximarnos a esta idea: “Cuando digo empleo del lenguaje, no quiero decir que lo empleemos. Nosotros somos sus empleados. El lenguaje nos emplea, y por este motivo, eso goza” (Lacan, 1969-70, p. 70). “Ustedes no gozan más que de sus fantasmas. He aquí lo que brindaría alcance al idealismo, que por otra parte nadie, a pesar de que sea incontestable, toma en serio. Lo importante es que sus fantasmas los gozan” (Lacan, 1971-72, p. 111).

Esta hiancia inscrita en el estatuto del goce en tanto que dichoman-sión de cuerpo, en el ser que habla, es algo que brota de nuevo a través de una cáscara –no digo otra cosa– que es la existencia de la palabra. Donde eso habla, goza (Lacan, 1972-73, p. 139).

“Algo se satisface con la pulsión” (Lacan, 1968-69, p. 203).

De esta serie de citas se desprende que es imposible afirmar, desde la perspectiva lacaniana, que es el analizante o el *parlêtre* quien goza. Ahora bien, decir que es el saber quien goza no nos aporta gran claridad conceptual. ¿De qué modo goza el saber? ¿Cómo se sostiene el goce lenguajero? ¿Qué tiene que ver, entonces, el cuerpo con el goce?

Dos de las indicaciones más valiosas de Lacan (1969-70) en relación a este tema son que “el saber es medio de goce” (p. 53) y que el “saber es el Goce del Otro” (Lacan, 1969-70, p. 13). ¿Cómo entender estas fórmulas? En primer lugar, debemos advertir que el saber “es cosa dicha (...) habla solo, esto es el inconsciente” (Lacan, 1969-70, p. 74). Desde esta perspectiva, entendemos al saber como la inercia misma del lenguaje y, por lo tanto, el lugar donde el sujeto queda apresado como objeto de un discurso.

Valgámonos de algunas ideas de Foucault sobre el poder para comprender mejor el goce lacaniano. Para Foucault, como es bien sabido por todos, el poder no es un atributo capaz de poseerse, no puede ser pensado en términos de sustancia o cualidad; el poder es una forma de relación, y su funcionamiento no tiene un carácter limitante o represivo, es más bien una realidad positiva que, enlazada con el saber, produce subjetividades y dispone de los cuerpos favoreciendo conductas en su potencialidad o virtualidad; no se actúa sobre el otro sino sobre sus acciones (Foucault, 1976). En otros términos, el poder, en su vertiente positiva, no fuerza a los sujetos a comportarse de determinada manera, sino que *hace que la gente se comporte de ese modo por sí misma*.

Pues bien, lo mismo podemos decir con respecto al saber en Lacan: el saber no es algo que se posea, que se disponga, sino que, sobre todo, es algo que se ejerce. Fijémonos qué dice Lacan (1972-73) sobre *El Seminario. Libro 20: “Aun”*, destacado por ser “el seminario del goce”: “La clave de lo que expuse este año concierne lo que toca al saber, y puse énfasis en que su ejercicio sólo podía representar un goce” (p. 165). Por lo tanto, el ejercicio del saber, entendido como la articulación significativa, representa su propio goce, es decir, el del Otro.

Deleuze y Guattari (1972), en los primeros diez renglones del *El Anti Edipo*, sostienen una idea similar a la de Lacan:

Ello funciona en todas partes, bien sin parar, bien discontinuo. Ello respira, ello se calienta, ello come. Ello caga, ello besa. Qué error haber dicho el ello [...] En todas partes, máquinas productoras o deseantes, las máquinas esquizofrénicas, toda la vida genérica: yo y no-yo, exterior e interior ya no quieren decir nada (p. 11).

El error de haber dicho “el ello” remite al uso del artículo definido, de este modo la función referencial del pensamiento solo puede plantear la cuestión de la individuación psíquica a partir de las coordenadas provistas por la identidad y la interioridad. Deleuze y Guattari coinciden con Lacan en que la satisfacción no es algo que pueda pensarse en términos de interioridad/exterioridad, y menos aún en relación al individuo... ello se satisface en todas partes, bien sin parar, bien discontinuo: la máquina funciona y no necesita de ningún Yo.

Volviendo a las relaciones entre saber y goce, veamos lo que dice Lacan (1968-69) en la clase del 5 de marzo de 1969:

¿A qué satisfacción puede responder el saber mismo? (...) El descubrimiento freudiano propone que se puede estar allí sin saber que se está allí, y también que, creyéndose seguro de abstenerse de este estar allí, creyendo que se está en otra parte, en otro saber, uno está allí de lleno. Eso dice el psicoanálisis, se está allí sin saberlo (p. 191).

En efecto, el problema clínico con respecto al goce radica en que se ejercita un saber pensando que se ejercita otro saber, o, peor aún, sin saber que se ejercita un saber, es decir, creyendo que la realización del saber es en verdad “la forma de ser de cada quien”. De esta forma puede entenderse la disyunción entre saber y ser, y cómo la ganancia de saber implica una pérdida de goce. Esto se logra, como veremos, extrayendo el sentido, llevando el saber a sus límites. Continuemos con la cita:

Se está allí sin saberlo. ¿Se pierde allí? Esto no parece causar dudas, puesto que se parte de ese lugar. Allí uno está engañado hasta la manija. El engaño de la conciencia obedece a que ella sirve a lo que

no piensa servir. He dicho engaño, no equivocación [...] Un engañado es alguien a quien algún otro explota. ¿Quién explota aquí? [...] el psicoanálisis bien podría ser una garantía extra para la teoría de la explotación social. No se equivocan. Simplemente, el explotador aquí es menos fácil de captar, y el modo de revolución también. Se trata de un engaño que, aparentemente por lo menos, no beneficia a nadie (Lacan, 1968-69, p. 192).

El engaño principal de la conciencia es que sirve a quien no piensa servir. El *parlêtre* es siervo de un saber, es explotado, pero a partir del ejercicio de un saber que no le pertenece específicamente a nadie. Desde esta perspectiva, el goce es a pura pérdida, no hay beneficio, al menos aparentemente. La pregunta podría ser: ¿a quién o qué beneficia el ejercicio de un saber que satisface a un discurso encarnado?

Estas referencias recuerdan a las mencionadas por Lacan sobre el concepto de pulsión en *Subversión del sujeto*. Allí describe a la pulsión como “un saber que no comporta el menor conocimiento” (Lacan, 1960, p. 764). La pulsión es un mensaje que el sujeto lleva inscripto en su cuerpo pero que desconoce radicalmente: ignora su sentido, su significación, sus significantes y... ¡hasta desconoce que lo lleva! Para eludir su carácter fatal –pues indudablemente se relaciona con la muerte– ese mensaje debe ser descubierto e interpretado.

Continuando con la articulación entre saber y goce, diremos que “la repetición tiene cierta relación con lo que, de este saber, está en el límite y se llama goce” (Lacan, 1969-70, p. 13). La repetición, entendida de esta manera, nada tiene que ver con un efecto de memoria en el sentido biológico, sino más bien con el hecho de que el goce se repite por una necesidad lógica; este es el límite del saber. “El saber, en cierto nivel, está dominado, articulado por necesidades puramente formales, necesidades de la escritura, lo que en nuestros días conduce a cierto tipo de lógica” (Lacan, 1969-70, p. 50). En otros términos: “en la fórmula que dice que el saber es el goce del Otro, de lo que se trata es de una articulación lógica” (Lacan, 1969-70, p. 13). En estas dos citas, lo que sugiere Lacan es que debemos alejarnos de lo que reconocemos inmediatamente como saber, para remitirnos a sus límites. El goce precisa de la repetición debido a que es “escritura”, es decir, que conlleva una necesidad lógica.

Antes de meternos con la cara real del goce, es decir su articulación lógica, digamos unas palabras más sobre la repetición. Una de las cuestiones principales con respecto al goce es que en su repetición se produce una pérdida, un defecto, un fracaso; en la repetición hay una mengua de goce: “lo que se repite no puede estar más que en posición de pérdida respecto a lo que es repetido” (Lacan, 1969-70, p. 49). El único acceso al goce que tenemos, entonces, es a través de este punto regular de pérdida que Lacan llamará plus-de-gozar, y que se relaciona íntimamente con el concepto de entropía. Quedará pendiente para otro trabajo el concepto de plus-de-gozar. Demos unos pasos más, luego de esta breve digresión.

Ahora podemos arriesgar una definición transitoria del concepto de goce: el goce es el ejercicio encarnado del saber inconsciente que se fundamenta en una articulación lógica. Detengámonos en el significado de la “articulación lógica”. La insistencia a la hora de afirmar que “no hay la más mínima realidad prediscursiva” (Lacan, 1972-73, p. 44) denota una preocupación por señalar que si el goce tiene alguna materialidad, esta es significante y que la sexualidad solo puede comprenderse por lo escrito.

¿Pero qué entendemos aquí por escritura? Es el espíritu científico de Lacan, presente desde el comienzo de su enseñanza, el que lo orienta a teorizar sobre la sexualidad a partir de la escritura, como la operación con letras y gráficos combinados que se fabrican a partir del lenguaje y que consiste en la fuerza de modificación de lo real en el análisis y fuera de él. En sus palabras:

Este momento científico se caracteriza por un cierto número de coordenadas escritas, encabezadas por la fórmula que Newton escribió respecto a lo que recibe el nombre de campo de gravedad, y que no es más que un puro escrito. Nadie logró darle un soporte sustancial cualquiera (...) Cuando pienso que esos señores (...) que se pasean por ese lugar absolutamente sublime: la luna, que es por cierto una de las encarnaciones del objeto sexual, cuando pienso que van allí simplemente llevados por un escrito, me da muchas esperanzas, incluso en el campo donde eso podría servirnos, a saber, el deseo (Lacan, 1971, pp. 77-78).

¿La escritura puede llevarnos al campo de la sexualidad así como nos llevó a la luna? Esta parece ser la apuesta de Lacan. Las operaciones de escritura, el trabajo con la letra, rompe con la apariencia y disuelve las formas. Se trata de la aseveración, por parte de Lacan, de una postura epistemológica que impide concebir al goce como un fenómeno y a lo real como una experiencia. El goce es real no porque provenga del cuerpo o porque sea del ámbito de lo sensible, sino porque es efecto de escritura (Lacan, 1972-73). En otros términos: “si hay alguna oportunidad de captar algo que se llama lo real, no es en otro lugar sino en la pizarra” (Lacan, 1969-70, p. 162). La escritura es el hueso real del síntoma y el lenguaje es su carne. Por esta vía, resulta incomprensible la asimilación entre lo real del síntoma y la “roca viva” freudiana; esto se debe a que el corte en la obra de Lacan (1967) “no se hará entre lo físico y lo psíquico, sino entre lo psíquico y lo lógico” (p. 48).

Lo que resulta indudable, y aquí coincidiremos con Jacques-Alain Miller, es que la persistencia del síntoma se debe a su cara real:

Desde que se sostiene un discurso, surgen las leyes de la lógica, a saber, una coherencia fina, ligada a la naturaleza de lo que se llama la articulación significante. Es lo que hace que un discurso se sostenga o no (...) las leyes de la articulación son lo que primero domina un discurso (Lacan, 1968-69, p. 74).

Por lo tanto, si el síntoma se repite, si vuelve siempre al mismo lugar, si persevera, no es por su contenido sino por su forma. Que el goce no sirva para nada (Lacan, 1972-73) significa, al menos desde esta perspectiva, que en su fundamento es pura articulación lógica y que, por lo tanto, es por completo insensato. Entonces, el único modo de ponerlo en cuestión es, justamente, descubriendo su esqueleto lógico; y esto puede lograrse ubicando las constantes en el discurso, erosionando el significado, extrayendo el sentido a partir del lenguaje para el surgimiento de la letra en estado puro. Si bien el psicoanálisis no es un discurso científico, es “un discurso cuyo material nos es proporcionado por la ciencia” (Lacan, 1971-72, p. 139).

Este saber al que podemos conceder el apoyo de una experiencia que es la lógica moderna, ante todo manejo de la escritura, este tipo de saber es el mismo que está en juego cuando se trata de medir la incidencia de la repetición en la clínica psicoanalítica (Lacan, 1969-70, pp. 50-51).

Si la lógica nos interesa tanto como psicoanalistas, es porque su objeto es “lo que se produce por la necesidad de un discurso” (Lacan, 1971-72, p. 39). De este modo, la escritura, que se fabrica a partir del lenguaje, es la fuerza material desde donde podrían cambiarse el sentido de nuestras palabras, y, por lo tanto, desde donde se pueden develar y afectar las condiciones de goce. Lo escrito, entonces, está en segundo plano con respecto al lenguaje, accedemos a él retroactivamente a través de su funcionamiento, ubicando sus constantes. Veamos ahora cómo se relaciona esto con la energética:

Según lo que llamé inercia en la función del lenguaje, toda palabra es una energía que aun no ha cuajado en una energética, porque esa energética no es fácil de medir. La energética es sacar de la energía, no cantidades, sino cifras escogidas de modo completamente arbitrario, con las cuales uno se las ingenia para que quede siempre en alguna parte una constante. En cuanto a la inercia, nos vemos obligados a tomarla a nivel del lenguaje (Lacan, 1972-73, p. 135).

Por lo tanto, la veta lógica del psicoanalista se manifiesta en la ubicación de constantes en el discurso, lo que llevará a la extracción de las articulaciones dentro de lo que es dicho; en otras palabras, se trata de extraer el decir (lo que queda olvidado en lo que se escucha/entiende) del dicho. Desde esta perspectiva, el sin-sentido al que apunta un psicoanálisis no se relaciona con ningún juego ingenioso de palabras que demuestre la polisemia significativa –es decir, que en última instancia un significante, por sí mismo, no significa nada–, sino con la reducción a la que apunta la ciencia: explicar cada vez más problemas con menos elementos.

Ahora bien, ¿qué tiene que ver, entonces, el goce con el cuerpo? Podría parecer que nuestra argumentación va en contra de cualquier dimensión corporal en lo que respecta al goce; sin embargo, afirma-

remos que el cuerpo es el soporte del discurso y, por lo tanto, del goce. El problema reside, hasta aquí, en que podría entenderse nuestra postura como un “idealismo banal e irrelevante”: un interlocutor podría interpelarnos y decirnos que nos estamos refiriendo al goce a partir de la inercia del lenguaje como si fuera una entelequia, una abstracción que nada tendría que ver con el accionar de las personas. Esta es exactamente la misma crítica que le hizo Lucien Goldman a Lacan, cuando ambos participaron de la conferencia que brindó Foucault, llamada *¿Qué es un autor?* Allí, Goldman le recuerda a Foucault que la frase “las estructuras no bajan a la calle”, escrita por los estudiantes en pleno mayo francés, demuestra que no son las estructuras sino los hombres los que hacen la historia, aun cuando su conducta pueda tener un carácter significativo o estructurado. Lacan (citado en Foucault, 1969), evidentemente, se siente interpelado ante este comentario y responde:

No considero de ninguna manera que sea legítimo haber escrito que las estructuras no bajan a la calle, porque si hay algo que demuestran los acontecimientos de mayo es precisamente la bajada a la calle de las estructuras. El hecho de que se lo escriba en el mismo sitio donde se efectuó esa bajada a la calle no prueba nada más que, simplemente, lo que muy frecuentemente e incluso con la mayor frecuencia es interno a lo que llamamos el acto, es que se desconoce a sí mismo (p. 57).

En efecto, lo que Lacan intenta destacar es que, en el acto de escritura, esta se refuta a sí misma. Es decir que, al escribir que las estructuras no bajaban a la calle, lo que se hacía era demostrar la existencia y la influencia decisiva de la estructura y del estructuralismo sobre los estudiantes. En otras palabras, para Lacan, al igual que para Foucault, la cuestión es cómo los discursos han logrado atrapar a los cuerpos, cómo un discurso dispone de un cuerpo, de sus inclinaciones, de sus sentimientos, de sus acciones. De hecho, “entre el cuerpo y el discurso, está eso a lo cual los analistas gargarizándose, llaman pretensiosamente, los afectos” (Lacan citado en Foucault, 1969, p. 224).

Sin embargo, ¿a qué cuerpo nos estamos refiriendo? ¿De qué cuerpo hablamos sino es el cuerpo del organismo viviente? Para La-

can (1972-73), un cuerpo “no se goza sino corporeizándolo de manera significativa. Lo cual implica algo distinto del partes extra partes de la sustancia extensa” (p. 32). A esto remite la invención de Lacan de una nueva sustancia: la gozante que, lógicamente, se diferencia de la sustancia extensa –en tanto no ocupa ningún lugar en el espacio tridimensional–, y de la sustancia pensante –en tanto que aquí no hay conciencia que valga. En conclusión, el cuerpo para el psicoanálisis es significativo, hecho que revelaron con absoluta transparencia las histéricas tratadas por Freud. Esto no significa que el cuerpo sea “meramente representacional”; muy por el contrario, el significativo solo existe haciendo cuerpo.

Otro de los temas que no hemos abordado y que parece fundamental para una conceptualización relevante sobre el goce, es su relación con la verdad. En referencia a esto, Lacan (1969-70) dice: “Con el saber en tanto medio del goce se produce el trabajo que tiene un sentido, un sentido oscuro. Este sentido oscuro es el de la verdad” (p. 54). En la medida en que el saber se realice a través del ejercicio del *parlêtre*, podrá despertarse en él la pregunta por el sentido del goce, es decir, por su verdad. Este puede ser el motivo de consulta a un analista: “no sé por qué no puedo dejar de hacer x cosa que me perjudica”, “no sé cómo dejar tal cosa”, etc. Para ser más precisos, dice Lacan (1969-70), el sistema no lo precisa, “pero nosotros, seres débiles (...) tenemos necesidad de sentido” (p. 14). Y, además, como venimos sosteniendo, “interrogar la *demansión* de la verdad en su morada es algo (...) que sólo se hace por lo escrito, y esto en la medida en que sólo por lo escrito se constituye la lógica” (Lacan, 1971, p. 60). Por lo tanto, el sentido del goce concluirá en el sinsentido de lo escrito.

Para finalizar este breve mapa conceptual del goce, quisiéramos traer a colación una cita de Lacan, en donde realiza una propuesta clínica acorde a los planteamientos realizados a lo largo del escrito. Dice:

Se trata de reproducir este significativo a partir de lo que fue su florecimiento. Constituir un modelo de la neurosis es, en suma, la operación del discurso analítico. ¿Por qué? En la medida en que le quita la dosis de goce. El goce exige en efecto el privilegio, no

hay dos maneras de proceder para cada uno. Toda reduplicación lo mata. Solo sobrevive si su repetición es vana, es decir, siempre la misma. La introducción del modelo es lo que acaba con esta repetición vana. Una repetición acabada lo disuelve, por ser una repetición simplificada (Lacan, 1971-72, p. 150).

Luego de haber abordado parcialmente el concepto de goce en la obra de Lacan, podemos retomar aquellos puntos que nos han servido como referencia y establecer una comparación esquemática:

1. Todo síntoma implica goce, es decir, una satisfacción, pero en donde nadie se satisface.... sino el saber.
2. *El goce del síntoma no es incurable.* De hecho, el objetivo del análisis es ubicar las constantes del discurso para ubicar el hueso del síntoma, es decir, la escritura desde donde surgen las condiciones de goce.
3. El goce es un *acontecimiento del significante*, y el cuerpo “significanzado” o el significante “corporeizado” es el soporte del goce, en la medida en que es atrapado por un discurso.
4. Por último, como nadie gana con el goce, no hay responsables. Lo que habrá será partes interesadas en las consecuencias del ejercicio de determinado saber y quienes se pregunten por las mismas.

No hemos intentando en este escrito realizar un recorrido exhaustivo sobre el concepto de goce en la obra de Lacan, ni mucho menos hemos pretendido descubrir el sentido original del texto lacaniano sobre el goce. Centenares de referencias que no han sido utilizadas podrían dar lugar a una discusión y a una rectificación de lo hasta aquí trabajado. Nuestro objetivo fue presentar el concepto de goce como una novedad específica de la obra de Lacan, y esto responde, simplemente, a una disposición de lectura.

Creemos con firmeza que solo una lectura que intente descubrir lo inédito, lo novedoso, lo original en un texto, puede resultar, no verdadera sino importante, relevante para nuestro trabajo diario. Desde esta perspectiva, consideramos que es más provechoso poner en tensión las obras de Freud y de Lacan, subrayar sus diferencias, avanzar en los aportes que el segundo pudo haber realizado, que buscar una

prolongación siempre al alcance de la mano. Tampoco creemos que Lacan haya dicho todo sobre las satisfacciones paradójicas en el *hablanser*. Por lo tanto, esperamos nuevas exploraciones que se ajusten, cada día más y mejor, a los avatares de nuestra clínica. Desde nuestro lugar, intentaremos avanzar por ese sinuoso camino, haremos camino al andar.

Referencias Bibliográficas

- Breglia, A. (2004). La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica de Jacques-Alain Miller. *Virtualia, revista digital de la EOL*, 3 (9).
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1972). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- Foucault, M. (1969). *¿Qué es un autor?* Córdoba: Ediciones Literales, Cuadernos de plata, 2010.
- Foucault, M. (1976). *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2008.
- Freud, S. (1905). Fragmento de análisis de un caso de histeria (caso “Dora”). En En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson *Obras Completas*, T. VII (pp. 1-108). Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Freud, S. (1910). Cinco conferencias sobre psicoanálisis. Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci y otras obras. En En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson *Obras Completas*, T. XI (pp. 53-128). Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Freud, S. (1911-13). Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (caso Schreber). Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras. En En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson *Obras Completas*, T. XII (pp. 1-76). Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Freud, S. (1915). Pulsiones y destinos de pulsión. En En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson *Obras Completas*, T. XIV (pp. 105-134). Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Freud, S. (1925). La responsabilidad moral por el contenido de los sueños. En En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson *Obras Completas*, T. III. Madrid: Biblioteca Nueva. Versión informática.
- Freud, S. (1937). Análisis terminable e interminable. En En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson *Obras Completas*, T. XXIII (pp. 211-254). Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Lacan, J. (1938). *La familia*. Buenos Aires: Editorial Argonauta, 2010.

- Lacan, J. (1956-57). *El seminario. Libro 4: "La relación de objeto"*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Lacan, J. (1960). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En *Escritos 2* (pp. 755-788). Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- Lacan, J. (1961-62). *El seminario, Libro IX: La identificación*. Inédito.
- Lacan, J. (1963-64). *El seminario. Libro 11: "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis"*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Lacan, J. (1967). *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós, 2011.
- Lacan, J. (1968-69). *El seminario. Libro 16: "De un Otro al otro"*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Lacan, J. (1969-70). *El seminario. Libro 17: "El revés del psicoanálisis"*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Lacan, J. (1971). *El seminario. Libro 18: "De un discurso que no fuera del semblante"*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Lacan, J. (1971-72). *El seminario. Libro 19: "...o peor"*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Lacan, J. (1972-73). *El seminario. Libro 20: "Aun"*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Laplanche, J. & Pontalis, J-B. (1967). *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- Lutereau, L. (2014). *La verdad del amo. Una lectura clínica del Seminario XII de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Miller, J.-A. (1989). *Lógicas de la vida amorosa*. Buenos Aires: Manantial, 2006.
- Miller, J.-A. (1998-99). *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- Soler, C. (1991-92). *La repetición en la experiencia analítica*. Buenos Aires: Manantial, 2004.
- Testa, A. (s.f.). *La Spaltung y sus versiones*. Inédito. Recuperado de: <http://www.descartes.org.ar/modulo-trauma-spaltung.htm>
- Žižek, S. (1989). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2003.

Para citar este artículo / To cite this article / Pour citer cet article /

Para citar este artículo (APA):

Bonoris, Bruno Javier. (2016). La invención lacaniana del concepto de goce. *Revista Affectio Societatis*, 13(25), 119-144. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>