

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA  
FACULTAD DE PSICOLOGÍA**

La incidencia del goce en el sujeto en el Seminario  
“*Aun*” de Jacques Lacan

**Informe final del Trabajo de Investigación correspondiente al  
requisito curricular conforme OCS 143/89.**

**Alumno:**

Irasola, Fernando Miguel.

Matricula: 3385/95

DNI: 25.031.844

**SUPERVISOR:** Mg. Baur, Vanesa

**CÁTEDRA DE RADICACIÓN:** Psicología Clínica

**FECHA DE PRESENTACIÓN:** 11/12/2015

Este Informe Final corresponde al requisito curricular de Investigación y como tal es propiedad exclusiva del alumno Irasola, Fernando Miguel, de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Mar del Plata y no puede ser publicado en un todo o en sus partes o resumirse, sin el previo consentimiento escrito del autor.

El que suscribe manifiesta que el presente Informe Final ha sido elaborado por el alumno Irasola, Fernando Miguel, Matricula 3385/95, conforme los objetivos y el plan de trabajo oportunamente pautado, aprobando en consecuencia la totalidad de sus contenidos, a los 11 días del mes de diciembre del año 2015.

Firma, aclaración y sello del Supervisor

## Informe del supervisor

El presente trabajo de investigación aborda un problema de índole conceptual que se encuentra íntimamente ligado con la posición del psicoanalista en su práctica. El estudiante a cargo de la investigación llevó adelante su tarea a partir de un recorte temático y temporal que implicó, además, dar cuenta de otros conceptos entramados con sujeto y goce.

El trabajo fue realizado con un gran compromiso por parte del estudiante investigador, quien asumió la dificultad de la lectura y escritura académicas del psicoanálisis sin dejar de lado su estilo personal, el que denota la apropiación de los conocimientos elaborados.

Los objetivos propuestos fueron alcanzados y el trabajo deja abiertas líneas promisorias de investigación.

En mi opinión, la tesis se encuentra aprobada.

Mg. Vanesa Baur

Atento al cumplimiento de los requisitos prescriptos en las normas vigentes, en el día de la fecha se procede a dar aprobación al Trabajo de Investigación presentado por el alumno Irasola, Fernando Miguel, Matricula 3385/95.

Firma y aclaración de los miembros integrantes de la Comisión Asesora.

Fecha de aprobación:

**Plan de trabajo para la realización de la  
investigación de Pregrado**

## Índice General

|   |    |
|---|----|
| Introducción.....                                   | 2  |
| Capítulo 1: El sujeto de la modernidad.....         | 6  |
| 1.1    Introducción.....                            | 6  |
| 1.2    El sujeto de la modernidad.....              | 6  |
| 1.3    Relaciones entre sujeto y objeto.....        | 9  |
| 1.4    El Sustancialismo.....                       | 12 |
| 1.5    Critica Heideggeriana al sustancialismo..... | 15 |
| 1.6    Transitoriedad del sujeto cartesiano.....    | 16 |
| 1.7    El sujeto de la ciencia positiva.....        | 18 |
| 1.8    Dualismo.....                                | 22 |
| 1.9    Reflexión.....                               | 25 |
| 1.10   Algunos cuestionamientos al dualismo.....    | 26 |
| Capítulo 2: Subversión del sujeto.....              | 30 |
| 2.1    Introducción.....                            | 30 |
| 2.2    El sujeto no es el yo.....                   | 30 |
| 2.3    Sujeto y lenguaje.....                       | 34 |
| 2.4    El Estructuralismo.....                      | 37 |
| 2.5    Palabra e intención.....                     | 38 |
| 2.6    El sujeto no es el inconsciente.....         | 39 |
| 2.7    Sujeto y Demanda.....                        | 41 |
| 2.8    Objeto y significante.....                   | 44 |
| 2.9    Sujeto y significante.....                   | 45 |
| 2.10   Ideal del Yo.....                            | 48 |
| 2.11   Los límites del estructuralismo.....         | 55 |
| 2.12   El deseo.....                                | 57 |
| 2.13   El fantasma.....                             | 60 |
| Capítulo 3: El goce.....                            | 64 |
| 3.1    Introducción.....                            | 64 |
| 3.2    Goce y lenguaje.....                         | 64 |
| 3.3    La pulsión.....                              | 65 |
| 3.4    La falta.....                                | 68 |
| 3.5    El falo.....                                 | 70 |
| 3.6    La significación fálica.....                 | 73 |

|             |  |            |
|-------------|--|------------|
| <b>3.7</b>  | <b>La lógica fálica.....</b>                               | <b>76</b>  |
| <b>3.8</b>  | <b>Los discursos.....</b>                                  | <b>79</b>  |
| <b>3.9</b>  | <b>El rasgo unario.....</b>                                | <b>82</b>  |
| <b>3.10</b> | <b>El amor.....</b>  | <b>86</b>  |
| <b>3.11</b> | <b>El amor cortés.....</b>                                 | <b>90</b>  |
| <b>3.12</b> | <b>El Síntoma.....</b>                                     | <b>91</b>  |
| <b>3.13</b> | <b>Carta 52. Diferencia entre Ello e inconsciente.....</b> | <b>93</b>  |
| <b>3.14</b> | <b>Los goces.....</b>                                      | <b>102</b> |
|             | <b>El goce del Otro.....</b>                               | <b>103</b> |
|             | <b>El goce fálico.....</b>                                 | <b>104</b> |
|             | <b>El goce femenino.....</b>                               | <b>112</b> |
| <b>4.</b>   | <b>Conclusión.....</b>                                     | <b>113</b> |
| <b>5.</b>   | <b>Referencias Bibliográficas.....</b>                     | <b>120</b> |

**La incidencia del goce en el sujeto en el  
Seminario “*Aun*” de Jacques Lacan**

## Introducción

La elección del tema que ocupa este trabajo está motivada en inquietudes referidas a la clínica; en tanto esta área de la psicología mueve mis deseos.

La definición específica del tema es, en realidad, un punto de llegada; la conclusión de un trabajo que comenzó con la pregunta por el sujeto, en tanto es quien protagoniza la experiencia clínica. ¿Cómo podemos concebirlo? ¿Cuáles son sus determinantes?

El psicoanálisis provee desarrollos teóricos que pueden guiar estas inquietudes por lo que a partir de sus planteamientos podría esclarecerse la complejidad de la temática, acotar la pregunta inicial y proveer un discurso que aportó una dirección específica a estos desarrollos.

Justamente es la conceptualización del término sujeto para el psicoanálisis la que me condujo a la necesidad de un nuevo recorte: articular el término sujeto con el de goce. La pregunta inicial se reveló inconducente a los fines investigativos porque era demasiado amplia e inconsistente para un abordaje acotado.

Por fin logré acotar la amplitud del concepto cuando pude, no solo relacionarlo al concepto de goce, sino articular el concepto de sujeto en función del concepto de goce. Por ello se eligieron los desarrollos específicos de El Seminario XX de Lacan (1972-1973), que abordan la cuestión del goce específicamente.

Aun así acotada, la temática elegida tiene, sin embargo, una amplitud que bordea los límites -no solo de las pautas de este trabajo, sino del nivel de conocimiento que como estudiante puedo abarcar-, de cada línea expositiva se abren puertas con temáticas que no se pueden desarrollar, la importancia y el peso que estos términos tienen para la teoría hace que puedan articularse en casi todos los contextos posibles; separarlos para hablar específicamente de sus relaciones no es tarea sencilla. Más aún; diría que es imposible. No solo porque necesariamente hay un recorte subjetivo, sino porque no puede lograrse de manera perfecta, sin dejar restos. Pero aunque desestimemos las aspiraciones de completud, pienso que emprender esta tarea es valioso dado que las fallas se pueden seguir trabajando y dar lugar a investigaciones futuras.

Creo que el objetivo del trabajo no puede ser aspirar a un saber sin fallas, lejos estoy de agotar todas las incógnitas que me planteo, eso sería una omnipotencia injustificada que niega la permanente apertura que el Otro muestra cuando concluye en el significante de la falta. Por lo tanto, a pesar de la complejidad que describo, creo que la elección de un tema que muestra la permanente apertura del saber, es una manera de atenerse al discurso psicoanalítico, que al fundarse en la práctica clínica, postula que el saber nunca se completa porque algo queda siempre excluido. Se trata de una lógica del no-todo que posibilita pensar la falta -y elaborar la incertidumbre que la incompletud del conocimiento nos pueda causar-; sin intentar taponarla, porque de todas maneras no es evitable y además, nos conduce por el camino del deseo, campo fecundo de novedades que expresa la singularidad del posicionamiento propio, en vez del sometimiento a discursos de dominio, que tienden a la perfección a costa de excluir la novedad.

Esta tensión entre el saber y los restos que permanecen *aún* pendientes, hace lugar a elaboraciones mínimas como esta, o creativas y fecundas como las de los autores a los que recurro para realizarla. En todo caso, hay algo permanentemente abierto, que genera preguntas y propicia a investigar.

Como el psicoanálisis se aleja de postulados sustancialistas, prescinde de definiciones unívocas para estos términos, las definiciones no agotan lo que de ellos puede decirse, más bien puede pensarse como puertas de entrada a estos conceptos, porque no se espera que las definiciones simplemente designen cosas que existen positivamente en una realidad material objetiva. Por ello, los términos elegidos para este trabajo, no se agotan en una respuesta última. Siempre queda *Aun* algo por elaborarse y esto funcionará acicateando el discurso y los desarrollos de nueva producción teórica.

Este trabajo no aspira a encontrar una supuesta verdad como respuesta última. Si esa verdad existiera podría hacerse un estudio totalmente objetivo y aséptico de los términos en cuestión, pero si no es ese el caso lo que se diga sobre el goce y el sujeto necesitará siempre de una postura ética y la búsqueda continua de un posicionamiento propio.

Por lo tanto, no se pretenden descubrimientos novedosos, sino en todo caso, la reconstrucción de los términos en cuestión, en base a los relevamientos realizados sobre algunos autores, tratando de ordenar y articular

los textos, según la lectura que, en tanto que concernido por estos temas, pueda hacer de ellos.

El Seminario XX se encuentra al inicio de lo que sería la última etapa de la enseñanza de Lacan, donde la inclusión del goce va adquiriendo cada vez más peso; esto se manifiesta por la aparición de conceptos nuevos: *lalangue*, *la letra*, la *no-relación sexual*, el significante desarticulado de la cadena o *neocio*, entre otros. Para elaborar los conceptos de goce y sujeto en el contexto de El Seminario XX recurro prioritariamente a los siguientes textos:

*No hay relación sexual*, de Karothy R, Couso O., Coriat E., Gonzales O. y Staude O. (1993)

*El Goce*, de Braunstein (1990)

Además busco apoyo en varios textos de Lacan anteriores al texto de referencia: *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo* (1960), *La significación del Falo* (1958), El Seminario XVI, *De un Otro al otro* (1964), entre otros. Y en otros de Freud, por ejemplo: *Sobre la más generalizada degradación de la vida erótica* (1912), *Más allá del principio de placer* (1920), o *El yo y el ello* (1923), entre otros.

El trabajo se divide en tres capítulos y una conclusión.

El *primer capítulo* consiste en una introducción a la concepción moderna del sujeto que se construyó como un contrapunto a la subversión del concepto de sujeto que elabora el psicoanálisis a partir de Lacan y que desarrollamos en el *segundo capítulo*. Para estos capítulos me atengo prioritariamente a las elaboraciones de Frydman (2012) en *La subversión del Lacan*, complementando con otras lecturas como por ejemplo la de *El grafo del deseo*, de Eidelsztejn (2005), Žižek, S. (1989) *El sublime objeto de la ideología* o Cruz Vélez (1970) en *Filosofía sin Supuestos*.

La primera parte describe características centrales del término sujeto para el pensamiento moderno, ¿Cómo surge en concepto? ¿Qué indica y que determinantes influyen en la concepción moderna?

La segunda parte profundiza específicamente en la conceptualización del sujeto para el psicoanálisis, que implica una subversión con respecto al discurso de la modernidad dado que se abandona el sustancialismo y se lo sujeta al lenguaje. Pero no solo el lenguaje constituye al sujeto. El goce puede pensarse como lo que permanece excluido del campo de lo simbólico pero a la

vez está imbricado en el lenguaje e impacta en el sujeto determinando su singularidad.

Se especificarán las consecuencias de estas determinaciones y se incluirá progresivamente la temática del goce en función de los desarrollos sobre el sujeto.

El tercer capítulo tratará prioritariamente del goce en base a como lo conceptualiza Lacan en los años 1972-1973, reelaborando lo desarrollado sobre el sujeto en el capítulo anterior según las nuevas coordenadas; con el objetivo de especificar el lugar del goce en relación al sujeto. El goce se caracteriza como aquello que está excluido de toda relación de intercambio, *no hay relación sexual* es una afirmación que Lacan hace en El Seminario XX, y que condensa el lugar de ex-istencia que ocupa el goce en la constitución del sujeto.

Concluiremos con las especificaciones sobre las relaciones entre el goce y el sujeto en El Seminario XX, ello se hará sobre el final del trabajo, en las conclusiones, ¿Cómo se relaciona el concepto de sujeto, inherentemente *relacional*, con el goce en tanto es la *no-relación* por excelencia?, ¿qué relaciones tiene el sujeto con los tres tipos de goce?, ¿Cómo se presenta el goce en el campo lenguaje?, ¿Qué lugar del goce en la constitución del sujeto?

Por ultimo quiero agradecer las intervenciones de mi supervisora, Mg. Vanesa Baur, la escucha de aquellos amigos que atestiguaron y padecieron la construcción de este trabajo, y sobre todo la paciencia de mi familia que sin su apoyo no podría haber contado con el tiempo necesario para su elaboración.

## **Capítulo 1: El sujeto de la modernidad**

### **1.1 Introducción**

El presente apartado inicia una introducción al concepto de sujeto en psicoanálisis. Comenzaré abordando la concepción moderna del sujeto con el objetivo de contraponerla con la concepción psicoanalítica del sujeto desde una perspectiva Lacaniana. Lacan, en *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo* (1960), comienza realizando una crítica del sujeto de la modernidad para, a partir de allí, abordar sus postulaciones sobre el sujeto; este capítulo y el siguiente, intentan un recorrido parecido. Para la lectura del texto de Lacan me guiaré -aunque no exclusivamente-, por una publicación de Frydman (2012) que lo aborda en profundidad: *La subversión de Lacan*.

Hay que aclarar que las características del sujeto de la modernidad que se rescatan en el presente trabajo, no pretenden agotar la concepción del sujeto de la modernidad. A los fines de esclarecer que significa el sujeto en psicoanálisis, se relevarán algunos aspectos importantes y sobre todo contrastantes con la concepción que desde el psicoanálisis se tiene del sujeto, pero no se piensa que estos aspectos sean los únicos, al contrario, el sujeto de la modernidad es tan complejo y multívoco como la diversidad de los autores que aportaron a su conformación y es para mí imposible conocerlos a todos en profundidad.

Por lo tanto, se destacan aquellas concepciones del sujeto que suelen homologarlo al yo consciente y sustancial. Concepciones que conforman, además, gran parte de las construcciones de sentido común sobre el sujeto; y muchas veces son retomadas como fundamentos incuestionados en investigaciones científicas y trabajos reflexivos.

### **1.2 El sujeto de la modernidad**

La modernidad comienza con el renacimiento, según Von Martin (1932) el renacimiento se opone a las condiciones sociohistóricas que gravitaron durante la edad media. Es un proceso donde las sociedades modernas van tomando forma en detrimento del orden feudal basado en la comunidad rural, y donde se produce un mundo desencantado de los determinantes teológicos.  
(13)

La Modernidad tiene sus orígenes en Europa, con el surgimiento de la ilustración, en un contexto urbano e industrial muy distinto de las condiciones

feudales de vida en donde predominaba lo rural, la estratificación social fija y la autoridad tradicional como fuerza de orden.

La ilustración es un periodo histórico circunscrito al siglo XVIII aproximadamente, es un proceso de cambio complejo en donde todos los órdenes de la sociedad son cuestionados. Según el *Diccionario de filosofía*, de Ferrater Mora (1994) se caracteriza por la confianza en los poderes de la razón y la aspiración a que el orden social sea determinado por los principios racionales. En esta época se inaugura la confianza en las ciencias de la naturaleza, con el objetivo del dominio de la naturaleza (911). La nueva época propone que cada ciudadano guie sus metas según su propia voluntad. La autonomía de la razón hace del hombre un factor de cambio más allá de los determinantes teológicos, el hombre es el eje de todo cambio social y se reconoce como tal.

Según Samaja (1994), el criterio de verdad ya no es potestad de una “soberanía cognoscitiva o alguna Subjetividad Privilegiada (el Profeta, el Príncipe, el Maestro), la modernidad se la otorga a la experiencia personal, directa de cada sujeto” (363). Lo verificable se define en relación con los objetos como cosas exteriores que pueden conocerse mediante un método de consenso válido.

René Descartes, filósofo francés (1596-1650), “es considerado el padre de la filosofía moderna” (Ferrater Mora, 1994, 822). Descartes separa básicamente la filosofía de la religión, definiendo como objetivo de la filosofía la búsqueda de la certeza.

Según Frondizi (1967) “el pensamiento moderno encuentra, gracias a Descartes, el instrumento apropiado para resolver los problemas filosóficos: la razón” (6) La razón se convierte en la plataforma desde donde determinar lo verdadero y conveniente moralmente. Aplicando el método de la duda se cuestionan los conocimientos previos. Se busca la certeza tratando de eliminar primero todas aquellas ideas y creencias de las que sea posible dudar.

En el seminario XI, *Los Cuatro conceptos Fundamentales del psicoanálisis* (1964), Lacan ubica el surgimiento del sujeto de la modernidad con Descartes (52) dada la separación que el filósofo realiza entre el sujeto y el mundo.

Lacan coincide con una de las interpretaciones corrientes en filosofía, que afirma que Descartes sienta las bases del sujeto moderno al apoyar su existencia en la certeza que aporta la conciencia reflexiva. El sujeto se caracteriza por ser un ser pensante y consciente. Sujeto centrado en la razón, ubicado en la mente como cosa que piensa y que, sobre todo, duda. Esta facultad permite apartarse del mundo sensible y de los saberes instituidos, para buscar la certeza en una actividad mental de la cual no puede dudarse: la razón especulativa que se ocupa del pensamiento. Descartes encuentra en la razón el punto de certeza que le permite superar las dudas sobre todo los conocimientos establecidos hasta ese momento. La certeza se asienta en el pensar consciente que vuelve evidente la existencia del sujeto que sostiene esa actividad.

Descartes (1641), tras ir desandando los caminos del conocimiento construido por no ofrecer más que respuestas externas sobre su inquietud ontológica fundamental, desemboca en la conclusión de que el único piso que puede ofrecerle seguridad es el pensamiento propio, con el que ha arribado a estas conclusiones; se pregunta

...pero yo, al menos ¿no soy alguna cosa?...¿de tal manera dependo del cuerpo y los sentidos que no puedo existir sin ellos?...me he convencido de que nada existía en el mundo y de que no había ni cielo ni tierra, espíritu ni cuerpos: ¿no me he persuadido, por tanto, de que yo no existía?...Puedo dudar de todo menos de que pienso...Hay cierto impostor muy poderoso y astuto que emplea su ingenio en engañarme siempre; luego si me engaña no hay duda de que existo (113)

Descartes prescinde del saber instituido ante la posibilidad de que esté fundado en opiniones falsas. El impostor poderoso es el genio maligno que encarna, según Frydman (2012) “todo aquello que integra los aparatos de reproducción y transmisión de saber” (33)

### ***1.3 Relaciones entre sujeto y objeto***

Cruz Vélez (1970) analiza etimológicamente los conceptos de sujeto y de objeto. Sujeto proviene del latín *subjectum*, que a su vez es traducción de un término griego, *hypokeimenom*, que significa lo que está siempre presente, lo subyacente, aquello invariable a toda transformación. Por lo tanto, se homologa al concepto de sustancia. *Hypokeimenom* es un término que Aristóteles consagró para designar el ser de las cosas. La metafísica griega designa al ser con la palabra *ousia*, y uno de los nombres del ser, el más importante de ellos, es *Hypokeimenom*, el cual indica que la característica más importante del ser es la permanencia constante; lo que subyace a las propiedades de la cosa. Las propiedades pueden estar presentes o no. “Las propiedades son, pues, lo que son en relación con lo otro; el *hypokeimenom*, en cambio, solo está en relación consigo mismo. Por lo tanto, las propiedades son relativas, mientras que el *hypokeimenom* es absoluto” (Cruz Vélez, 1970, 125).

De este modo, el ser de las cosas se asimila a la sustancia, el ser, según la palabra latina, subyace, *Subjectum*, “lo puesto debajo de”. Aquello que permanece invariable en la cosa mientras sus accidentes cambian.

Para la antigüedad clásica el sujeto es aquello que subyace sin cambios. Pero al igualarse al concepto de sustancia, carecerá de las propiedades de subjetividad que prevalecerán más tarde, con la concepción del sujeto moderno. Para los griegos la palabra sujeto tiene connotaciones más bien objetivas, designa

...algo de la cosa misma, es un nombre del ser de las cosas, y se lo piensa como independiente del yo. *Subjectum* es la casa y el árbol, la tierra y la azada, el cielo y el mar...En cambio, lo que en la edad media se llamó *objectum*, sí está íntimamente vinculado al yo. Etimológicamente *objectum* es lo puesto delante; ontológicamente, es lo proyectado por el yo, el producto de su actividad representante. De modo que no designa lo real, sino lo mental, lo representado...es algo meramente “subjetivo” en sentido moderno (Cruz Vélez, 1970, 125)

Desde los orígenes los conceptos de sujeto y objeto están relacionados. El objeto es lo relativo; el sujeto, que no necesita de nada más para justificar su existencia, es lo absoluto. Para los griegos, el objeto carecía de la objetividad que se destaca como su característica principal en el paradigma moderno.

Cruz Vélez, siguiendo la crítica heideggeriana al sujeto cartesiano, desarrolla las consecuencias del pensamiento de Descartes en el giro que los conceptos de sujeto y objeto tuvieron en la modernidad.

En la modernidad, la igualdad sujeto-sustancia se troca por la de sujeto-consciencia. Esto implica una subjetivación del sujeto, que pasa, de ser un nombre del ser de los entes, a designar un único ente privilegiado, en tanto es el único que puede presentarse como garantía de verdad.

Este cambio en la connotación de la palabra sujeto, comienza con Descartes pero se desarrolla a lo largo de la modernidad, Cruz Vélez desarrolla filósofos posteriores, Kant y Husserl entre otros, que no pueden abordarse en esta introducción, pero que van recortando al sujeto cada vez más de sus lazos con lo teológico.

De todos modos, esta excepcionalidad del sujeto con referencia a las cosas, es ya inaugurada por Descartes cuando encuentra la certeza de la verdad de su existencia en la duda; si lo único de lo que no se puede dudar es de la duda misma, el único sujeto que satisface esta exigencia de verdad es aquel capaz de pensar. El yo pensante, *ego cogito*, es indubitable y, por lo tanto, se sitúa como eje de su filosofía. Si bien más adelante, en la tercera de sus meditaciones, retrocede y relativiza al sujeto considerándolo un ser imperfecto y dependiente; volviendo a situar como único ente privilegiado a Dios, la sustancia infinita, tal como en la Edad Media, solo puede llegar a esta conclusión a través de la certeza que le aporta el pensamiento. Solo cuando encuentra la certeza de la existencia del sujeto en el pensamiento es que puede obtener la certeza de que las ideas claras y distintas son también indubitables, y de este modo llegar a la deducción de la existencia de Dios como ser perfecto y trascendente.

Cruz Vélez señala que Descartes

Traicionando su radicalismo, opera con supuestos que había rechazado en su punto de partida. A pesar de haber invalidado todo saber objetivo, supone sin más la ejemplaridad de la matemática y convierte al *ego cogito* en un axioma que le sirve de base para reconstruir el mundo en una cadena de razonamiento deductivos, en cada uno de cuyos pasos se introducen los mismos supuestos que habían enturbiado la filosofía anterior que quería superar. Como se sabe, de este modo prueba la existencia de Dios, que como creador, asume la función de fundamento absoluto de todas las cosas (62)

Descartes obtiene certeza de la existencia divina por ser esta una idea clara y distinta; siendo él (el sujeto) un ser imperfecto, no podría albergar la idea de un ser perfecto si esta idea no lo precediera de algún modo, por tanto debe ser una idea innata, o anterior a él mismo.

...aunque la idea de sustancia esté en mí, por el hecho de que yo soy una sustancia, no tendría, sin embargo, la idea de una sustancia infinita, yo, que soy un ser finito, si no hubiera sido puesta en mí por alguna sustancia que fuera verdaderamente infinita  
(Descartes,1641,)

Dado que Dios es un ser perfecto también es un ser veraz, por lo tanto no puede engañar, así Descartes recobra la confianza en el mundo, que había abandonado cuando decidiera dudar de todo.

Aquí se presenta una contradicción en cuanto al lugar en donde se sitúa la verdad, si la verdad se sitúa en el pensamiento (claro y distinto) que conduce a la certeza sobre la existencia de Dios, esto quiere decir que el pensamiento antecede al descubrimiento del *ser verdadero*. Por lo tanto, la verdad se localiza en el pensamiento y desde allí se extiende justificando al ser supremo. Entonces podría plantearse que no hay necesidad de recurrir a la existencia de un ser trascendente que avale al pensamiento que ya en sí mismo era verdadero.

Estas consecuencias implícitas del punto de partida cartesiano serán explicitadas con las posturas más seculares de filósofos posteriores que corren el eje de Dios, como ente privilegiado omnipresente, al sujeto-yo-consciencia como ente con estas mismas características. Para Cruz Vélez

El yo es, por tanto, lo único que posee el *ser en sí*; el ser de las *cogitationes* y el de los *cogitata* es, en cambio, un ser en otros, en el yo... Finalmente, en cuanto sustentáculo de las demás cosas, el yo es fundamento. Y como por ser absoluto no se funda en nada, mientras que todas las otras cosas se fundan en él, es, en el sentido riguroso del término, el único fundamento... es inevitable la conclusión: el único Subjectum es el yo (1970,132)

A partir de las ideas que Descartes desarrolla en la segunda de sus meditaciones se inaugura un sujeto que en la modernidad se perfila como el fundamento de los demás entes, es el único ente que puede pensar, y dado que la certeza está situada en el pensamiento, el sujeto se inviste como criterio epistemológico de verdad: "...algo vale como ente en tanto es objeto para un sujeto... el hombre deviene sujeto... aquel ente en que se funda todo ente en el modo de su ser y su verdad" (Frydman, 2012, 38)

El sujeto cartesiano sería un sujeto de la conciencia, por cuanto la certeza del pensar lo fundamenta. Un sujeto indiviso y transparente a sí mismo ya que se supone un ser consciente, una "verdad absolutamente evidente en tanto que produce certeza" (Frydman, 2012, 35). La certeza del pensamiento proviene de la conciencia que el sujeto tiene del acto de pensar. La percepción consciente del pensamiento lo torna algo obvio, y el sujeto gobierna naturalmente al pensamiento con su voluntad y lo usa como un instrumento de conocimiento.

#### **1.4 El Sustancialismo**

La concepción de Subjectum, lo permanentemente presente, que designaba el ser de las cosas en general, se traslada al yo. El sujeto es, para Descartes el yo pensante. El yo pasaría a ser una especie de sujeto absoluto, que se sostiene a sí mismo y no varía, ya que la duda no pudo con él.

Por lo tanto puede designarse a la concepción clásica del sujeto como sustancialista. El sujeto sería la “determinación de una cosa que permanece idéntica y constante a través del cambio de otras determinaciones de esa cosa” (Frydman, 2012, 26). Sería poseedor de una esencia que se mantiene idéntica a sí misma a través del tiempo. Por ello la actividad cognoscente puede aplicársele y, de este modo, posibilitar que sea materia de investigación científica; y puedan ejercerse sobre él, operaciones analíticas de recorte, descripción, explicación y anticipación de su devenir bajo diferentes circunstancias.

Pienso que el salto sustancialista se produce en el punto en donde el sujeto es ubicado como subyace al pensamiento, como un sujeto dueño del pensamiento. La duda, confirmaría la existencia del pensamiento más no la del sujeto. El que exista el pensar conduce a la existencia del pensamiento pero no del sujeto que realizaría esta actividad. El sustancialismo supone que todas las cosas tienen una sustancia oculta como ente último, y tienen además atributos más o menos visibles mediante los cuales comprobar su existencia, pero esta suposición parece más bien una creencia y como tal se sostiene como acto de fe.

Lacan (1956) criticará que “el privilegio del yo en relación con las cosas debe buscarse en otro sitio que en esa falsa recurrencia al infinito de la reflexión que constituye el espejismo de la conciencia” (17). Y muchos años después, en El Seminario XX, sigue trabajando esta temática en una crítica al discurso filosófico que

...consideró natural que se constituyera un mundo cuyo correlato era, allende, el ser mismo, el ser tomado como eterno. Ese mundo concebido como el todo...es una captación imaginaria...supone que alguien, una parte de ese mundo, puede tomar conocimiento de él. Ese Uno se encuentra allí en ese estado que puede llamarse existencia, pues si no, ¿Cómo podría ser el soporte del *tomar conocimiento*? (Lacan, 1972-1973, 57)

Puede pensarse entonces, que el pensamiento crítico de Descartes, que va cuestionando todos los saberes establecidos, se dogmatiza en el punto en donde detiene su cuestionamiento, es decir, cuando asienta su certeza, no solo en la duda como fundamento del pensamiento, sino en un sujeto que es tomado como sustancia última, que no depende de ningún otro ente o circunstancia para existir.

Klimovsky (1994) señala una característica del razonamiento deductivo que puede relacionarse con la concepción de sujeto como un fundamento incuestionado que venimos trabajando; se trata de que el método deductivo ...hace depender la verdad de ciertas afirmaciones, de la verdad de otras que se toman como punto de partida...se apoya en algunas verdades simples, convenientes o supuestas, con el fin de mostrar que las otras se obtienen como resultado (32)

Las premisas iniciales no se cuestionan, se sobreentienden como evidentes. El razonamiento deductivo asegura la verdad de la conclusión si las premisas son verdaderas, a través de la validez de la operación lógica, pero no puede determinar la verdad de las premisas.

Si ubicamos como premisa inicial incuestionada al sujeto, tomado como existente a priori, se entiende como este se convierte al decir de Frydman, en “criterio epistemológico de verdad...ente que funda todo ente en el modo de su ser y de su verdad” (2012, 35). Al permitir el paso de la única certeza: el ego cogito (yo pienso), a la certeza de toda la realidad en tanto y en cuanto esta pueda abarcarse con el pensamiento y su instrumento, la razón como fuente de validez. Así puede reconstruirse el mundo, deconstruido por engañoso en Descartes, en un nuevo mundo menos amenazante por cuanto las luces de la razón lo despojan de toda incertidumbre. La independencia objetiva de los objetos, se confirma gracias a la existencia objetiva del sujeto que, mediante las luces de la razón hacen del objeto, más bien subjetivo de los griegos, un objeto invariable e independiente de las condiciones subjetivas.

El mundo natural, ya no está sostenido por la existencia de ningún ser externo, sino sobre bases conocidas, o por conocer en tanto se deje al método trabajar en un indefinido progreso científico basado en la certeza de un sujeto

consciente y dueño de sí mismo. El hombre es entonces “la medida de todas las cosas” (Protágoras de Abdera, 485a.C.-411a.C. aprox.)

Frydman (2012) resalta que el sujeto, en tanto sustancia tiene “tres rasgos, la permanencia, la unidad y la identidad” (53). Pero se diferencia de los objetos por una característica suplementaria, la razón, instrumento de dominio que le permite controlar los objetos. Para Descartes

...el ego cogito (yo pienso) constituye no solo el punto de partida y primera verdad absolutamente evidente en tanto produce certeza, sino porque al mismo tiempo toda la realidad queda referida al cogito, al yo sujeto, a la razón, que será fuente de validez y legitimación de cualquier contenido...En esta doctrina aristotélica de la sustancia funda Descartes su metafísica del sujeto: cogito sum como ser sustancial y cosificado (Frydman, 2012, 35)

Sujeto y objeto quedan como sustancia, dos entes de existencia objetiva e indubitable, y la diferencia entre ambos se basa en un atributo: la razón como instrumento de conocimiento y dominio de la naturaleza. La actividad cognoscente se asienta en la separación del sujeto y el mundo; requiere de estos dos entes esencialmente distintos, uno con la autonomía necesaria como para realizar la actividad requerida, el otro con la permanencia indispensable como para que su existencia pueda ser conceptualizada.

### **1.5 Crítica Heideggeriana al sustancialismo**

Heidegger llama “Metafísica de la subjetividad” a la concepción del sujeto sustancialista que intenta responder a la pregunta por el ser de los entes desde el sujeto, entendido en términos de *res cogitans*, una cosa, una sustancia que piensa. Para Heidegger, la metafísica de la subjetividad consiste en confundir el ser con un ente privilegiado, Dios en la Edad Media; el yo-sujeto, en la modernidad; más aún, hace del ser un ente; y esto tiene como consecuencia, el ocultamiento del ser.

Por lo tanto, la pregunta por el ser se precipita en una respuesta por el ente. Según Cruz Vélez, el periodo de tiempo llamado “metafísica de la subjetividad” intenta conocer el ser “mediante una determinación de los modos

de presencia del ente. Pues bien, el modo primario de presencia del ente lo expresa Aristóteles por medio del término *hypokeimenom*” (1970, 124)

Entonces, el ser es permanente presencia, atemporal y ahistórica, que subyace a los cambios. Es una realidad empírica objetiva, y por eso puede estudiarse en el ámbito de las ciencias naturales.

Heidegger discute la concepción del ser que lo entiende como un ente objetivo, para él, el ser se manifiesta en el lenguaje y en el tiempo. Heidegger intenta trasladar el centro de interés de los entes al ser. Entiende al ser como abierto al mundo en una temporalidad histórica que lo determina. Entonces deja de lado el término sujeto por sus connotaciones objetivas y hablará de “Dasein” (Ser-ahí), que “no solo es, como los demás entes, sino que está en relación con el ser, y que tiene como característica esencial la comprensión del ser” (Cruz Vélez, 1970, 199), es pues una relación, y no es fuera de este ámbito de relación. Esta relación no es una relación objetiva entre dos entes que la anteceden, “El hombre llega a ser hombre dentro de esta relación, es decir, cuando entra en contacto con el ser” (204)

Si el ser del hombre es una relación con el ser, no se lo puede determinar desde los entes, como lo había hecho la metafísica moderna para la cual el hombre es un animal racional, un ente de la naturaleza dotado de una diferencia específica, la razón.

### **1.6 Transitoriedad del sujeto cartesiano**

Lacan no solo critica el esencialismo de Descartes sino que –según Frydman (2012)-, toma otros aspectos de la reflexión cartesiana para conceptualizar al sujeto como opuesto al postulado esencialista, como una irrupción puntal en el discurso.

Si la acción del pensamiento justifica la existencia de un sujeto; cuando esta acción no se lleva a cabo, no habría sujeto alguno que suponer. Se deduce de esto que el sujeto para Descartes solo tiene existencia durante el tiempo comprendido por la acción de pensar, antes y después su ontología es imposible, no puede comprobarse que algo es, puesto que se carece de la única fuente de certeza posible: el pensamiento consciente.

“Yo soy, yo existo: esto es cierto; pero ¿Por cuánto tiempo? Por todo el tiempo que mi pensar dure: pues quizá si totalmente cesara de pensar, cesaría de existir a la vez” (Descartes, 1641,116)

Frydman reconstruye los planteos de Lacan en El Seminario XI (1964) donde rescata la “operación de vaciamiento de contenidos y propiedades que realiza Descartes...El pensamiento de Descartes no implica el contenido de lo pensado sino el acto mismo de pensar” (Frydman, 2012, 49). Se puede dudar del contenido del pensamiento pero no de la actividad del pensamiento. El sujeto sería consecuencia del acto del pensar, sin importar los contenidos del mismo.

Aquí encontraría Lacan un antecedente de su concepción del sujeto como puntual y evanescente, restringido a la transitoriedad del momento presente durante el cual desarrolla la actividad del pensamiento. Un sujeto carente de cualquier atributo que le dé permanencia y lo haga consistente más allá de la captación puntual del pensar. Si no hay pensamiento no hay existencia.

Para Descartes, este es solo un momento de la meditación, dado que sostiene al sujeto como una cosa que piensa y en tanto cosa (ente) posee atributos y contenidos específicos. Sin embargo Lacan (1964) rescata el momento de transitoriedad del pensamiento del que hablábamos, porque prescinde de la adscripción de un yo al pensamiento. En vez de decir *yo pienso* Lacan se queda solo con el *pienso*:

Nótese de paso que al eludir el *yo pienso*- eludo la discusión que resulta de que para nosotros ese yo pienso de ningún modo puede separarse del hecho de que Descartes, para formularlo, lo tiene que decir, implícitamente; cosa que él olvida (43)

Descartes agrega al *yo* en el *pienso* de forma implícita e injustificada, haciendo del sujeto un supuesto incuestionado que lo convierte en un ente preexistente que viene a funcionar como prejuicio sustancialista, en el marco de una ideología sustancialista.

Lacan reconoce al pensamiento como un punto fundamental para el surgimiento del sujeto, por ello dice que el sujeto surge con Descartes, en la modernidad. Solo que el pensar no es instrumentado por un sujeto consciente. Si hay algún punto de certeza sobre el sujeto, está justamente donde desfallece el sentido; en la irrupción del inconsciente, en los tropiezos del

discurso que muestran al sujeto en una relación problemática con el lenguaje que no termina de acotarlo.

La consecuencia de poner énfasis en la transitoriedad del acto de pensar es que se invierte el lugar del sujeto; de ser el sujeto la causa del pensamiento, a ser el pensamiento la causa de un sujeto que solo existe por el pensar. Hay un deslizamiento de la posición del sujeto, del lugar de causa al lugar de efecto, acercando el concepto de sujeto al significado que la palabra tiene como verbo: sujetar. Concebir al sujeto como un efecto de algo que lo precede, lo inserta en el tiempo, temporaliza en su existencia, ahora atada a sus condiciones de producción. La existencia del sujeto queda atada a las contingencias de estas condiciones de producción, si deja de pensar, deja de existir. Por ello, para Lacan, el sujeto deja de homologarse a la esencia, eterna e inmóvil, en El Seminario XI especifica que el sujeto no es un sustrato viviente, no es sustancia ni ser del conocimiento, es el sujeto cartesiano que aparece en el momento en que la duda se reconoce como certeza, solo que es “una certeza que yerra: eso es el inconsciente” (1964, 133): La certeza no está puesta en la conciencia, sino en el yerro del discurso, cuando el sujeto irrumpe en su verdad.

El psicoanálisis abreva en esta forma de concebir al sujeto porque lo postula a partir de los efectos del lenguaje, pero en condiciones particulares de temporalidad evanescente. Según Frydman, el sujeto para el psicoanálisis es un “Efecto sujeto que irrumpe en un ser hablante [El sujeto no tiene existencia previa ni continuidad temporal propia, dado que no es sustancia ni cosa. El sujeto está] “desprovisto de toda cualidad psicológica y vaciado de todo contenido de representación”. (2012, 51)

### **1.7 El sujeto de la ciencia positiva**

En este apartado se abordan ciertas características que se refieren a la vertiente positivista de la ciencia de base empírica; o como lo llama Lacan, *el cientificismo*, que se caracteriza por la pedantería de quien lo instrumenta “por ignorar cuan relativa a las murallas de su torre es su verdad” (1936, 87). Esto se relaciona también, con el uso ideológico de la ciencia que se instrumenta a veces, como forma de sostener argumentos de autoridad y que funcionan como condicionantes de ciertos prejuicios de sentido común. No se critica aquí a la ciencia como conjunto de conocimientos, sino que, como se dijo en la

introducción, se hace una descripción a partir de un modelo, quizás simplificado de ciencia, seguramente parcial; en función de hacer un contrapunto con las propuestas lacanianas sobre el sujeto.

Frydman (2012) señala que el hombre de ciencia es el modelo de sujeto actual, y se caracteriza por una relación de oposición con la naturaleza en donde “conocerla será poder controlarla, dominarla, colocarla bajo el poder del sujeto racional” (37)

Castorina (1967), citado por Celener (1997) dice que el positivismo clásico hizo una demarcación entre ciencia y metafísica según la naturaleza de los problemas.

Mientras que el conocimiento científico, se ocupaba de los fenómenos “dados empíricamente”, (observables), se dejaba para la metafísica, el estudio de la “naturaleza de las cosas” (lo no observable, lo inferible)...Si la tarea de la ciencia, consistía únicamente en establecer las leyes que expresan la regularidad entre los fenómenos (observables), todo esfuerzo por determinar “el modo de producción” (lo no observable) de los fenómenos, debía entrar en los dominios de la metafísica (1997, 26)

Según Samaja (1994) hubo un debate dentro de la ciencia, entre los partidarios de que las ciencias tomen, como único modelo a la física newtoniana a raíz de su precisión, su entorno cuantitativo y su capacidad predictiva; y los que planteaban la insuficiencia de los métodos cuantitativos para estudiar al hombre, su subjetividad, la inserción en el contexto y el campo de sentido en el cual habita; en este campo convendrían métodos cualitativos. Si bien a este nivel, los hechos nunca son exactamente iguales, eso no invalidaría su estudio dado que pueden igualmente diferenciarse de forma cualitativa. (362)

Para Bernstein (1993), la ciencia que rige su método por el criterio experimental buscará, “si ha de ser científicamente aceptable, una validación rigurosa y publica, esto es, procesamiento experimental y estadístico, que establezca los correspondientes coeficientes de confiabilidad y validez” (53). Es

decir que lo importante es el control de las variables del objeto, haciendo depender su manipulación, de la asepsia de sujeto. Extraer las variables subjetivas del universo observado será la condición de validación del proceso de conocimiento. Por eso, según este autor, la psicología que restringía su método a parámetros nomotéticos era considerada “una psicología sin sujeto” (55) en contraposición a una psicología ideográfica basada en la clínica, lo cualitativo y lo singular.

El método de las ciencias naturales no admite interferencias subjetivas ni en el objeto ni en el sujeto. El objeto es desvestido de sus cualidades para buscar determinantes objetivos. También el sujeto es despojado de sus preferencias, la dimensión subjetiva, en última instancia el deseo, que lo hace particular, idiosincrático, singular dentro de lo universal de la estructura del lenguaje.

El positivismo necesita del sujeto consciente que surge en la modernidad, un sujeto transparente en unidad consigo mismo, un sujeto del conocimiento que mediante la razón pueda acceder a la verdad del objeto. También necesita mantener incuestionada la objetividad de la realidad para acceder a la verdad mediante un método, el experimental que se presenta como infalible, ya que no dejaría restos oscuros a los que no se pueda acceder.

Celener (1997) describe la concepción positivista de la explicación causal en psicología como el estudio de “un estímulo observable, que produce una respuesta también observable, se establece un nexo causal entre estímulo y respuesta, estableciendo la regularidad entre ambos; a partir de esta regularidad, se crea una ley de correspondencia entre Estímulos y Respuestas. Observables” (27)

La psicología positivista reduce de este modo el estudio del sujeto a las conductas observable y sus regularidades entre estímulos y respuestas. Estas regularidades establecen relaciones causales que configuran postulados de leyes que se pretenden universales.

Incluso para parte del psicoanálisis -aquel que aspira al fortalecimiento y adaptación del Yo-, puede plantearse implicancias sustancialistas y objetivantes. Si el sujeto es tomado como objeto de estudio y homologado al aparato psíquico, entendido como las tres instancias Yo, Superyó y Ello. El sujeto puede terminar objetivado al confundirse con el aparato psíquico; y

este es más bien una construcción, un modelo del que se sirve la ciencia en tanto objeto de estudio, dado que es difícil que la actividad cognoscitiva pueda desarrollarse en el ámbito de lo evanescente; requiere de una cierta permanencia. Pero el modelo reúne las variables teóricas consideradas importantes y deja otras por fuera.

Considerar ambos términos como sinónimos, tal como lo considera por ejemplo Celener (1997) quien cita la definición de sujeto de A Green (1996) como “sinónimo de Aparato Psíquico, porque es la suma de los efectos mutuos de las diferentes instancias, que lo componen (Ello-Yo-Superyó). El aparato Psíquico sería su expresión objetivante, mientras que el sujeto quedaría asignado a la experiencia de la subjetividad” (23) Implica que si el sujeto es restringido a los parámetros de un objeto modelo, se cierra a aquellas variables que inevitablemente quedarán por fuera. Entonces se corre el riesgo de que el sujeto desborde al modelo teórico y que lo excluido se vuelva lo determinante.

La concepción de sujeto en el positivismo científico puede pensarse como subsidiaria de la postura sustancialista en filosofía que veíamos anteriormente.

Esta cosmovisión del sujeto halla sustento incluso en instituciones que preceden a la modernidad -tal vez rearticuladas al nuevo discurso de forma retroactiva-. La Biblia pone al hombre en el centro del mundo, gobernante de las cosas y los animales a causa de esa excepcionalidad que le confiere el haber sido creado a imagen y semejanza de Dios.

Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y ejerza dominio sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados, sobre toda la tierra, y sobre todo reptil que se arrastra sobre la tierra (Biblia, 1:26)

Aclaro que destaco este párrafo de la Biblia en función de la concepción moderna del hombre que vengo desarrollando sin pretender hallar una supuesta significación al momento de su redacción dado que ello es imposible. Sería más bien otro modo de justificación para el lugar de dominio en que se posiciona al sujeto en épocas modernas recurriendo al lugar central del hombre en el antiguo testamento. Para la modernidad el sujeto debe dominar la

naturaleza ya que le pertenece, le fue entregada por Dios, y por lo tanto su intervención sobre el objeto queda sobreentendida como connatural al objeto.

Morín (1994) también abunda sobre la noción de sujeto. Dice que esta noción oscila entre el sustancialismo filosófico y la objetivación que se produce en el contexto científico. Por un lado,

...el sujeto se confunde con el alma, con la parte divina o, al menos, con lo que en nosotros es superior, ya que en él radica el juicio, la libertad, la voluntad moral, etcétera. No obstante, si lo consideramos desde el otro lado, por ejemplo la ciencia, solo observamos determinismos físicos, biológicos, sociológicos o culturales y, en esa óptica, el sujeto se disuelve (67)

El autor indica que esta disyunción se inicia con la división de dos mundos que hace Descartes:

...uno que era relevante para el conocimiento objetivo, científico: el mundo de los objetos; y otro, un mundo que compete a otra forma de conocimiento, un mundo intuitivo, reflexivo: el mundo de los sujetos... no podemos encontrar el menor sostén para la noción de sujeto en la ciencia clásica. En cambio, en cuanto abandonamos el terreno científico y reflexionamos como lo hizo Descartes en su famoso Cogito, el sujeto se vuelve fundante de toda verdad...En la ciencia clásica la subjetividad aparece como contingencia, fuente de errores...la invasión de la científicidad clásica en las ciencias humanas y sociales ha expulsado al sujeto de la psicología y se lo ha reemplazado por estímulos, respuestas, comportamiento” (68)

### **1.8 Dualismo**

El conocimiento se fundamenta en la separación del sujeto y el objeto, como dos extremos que van desde un polo cognoscente intencional a un polo objetivado e inerte. No debe aparecer nada del sujeto en el objeto si no se

quiere perturbar los términos que sostienen la producción misma del conocimiento. Pero habíamos visto como esta separación se sostiene por el peso ontológico del sujeto, la objetividad no es posible si está ausente el único criterio de verdad al que, según Descartes, puede accederse, la certeza del pensamiento. En cierto modo, también la ciencia ubica al objeto como subsidiario del sujeto, de modo tal que este pueda ejercer sobre él una función de dominio y control para desmenuzarlo en variables, manipular e instrumentalizar la realidad a conocer.

Frydman resalta que en la concepción moderna del sujeto este “aparta de sí al objeto y ejerce una función de dominio sobre el objeto. Por eso es que el sujeto se ha hecho sinónimo de un sujeto de conocimiento” (2012,53)

Según el diccionario de filosofía de Ferrater Mora (1994) el dualismo aborda el problema alma-cuerpo afirmando la existencia de dos sustancias distintas, *res-cogitans* y *res-extensa* en Descartes.

...se llama más bien dualista a toda doctrina metafísica que supone la existencia de dos principios o realidades irreductibles entre sí y no subordinables, que sirven para la explicación del universo...el dualismo se opone al monismo, que no predica la subordinación de unas realidades a otras, sino que tiende constantemente a la identificación de los opuestos mediante la subsunción de los mismos en un orden o principio superior (472)

El pensamiento dualista supone una distancia infranqueable entre sujeto de conocimiento y objeto a conocer. La actividad de conocimiento se dirige a un objeto que es independiente del sujeto y existente por sí mismo. Si bien el progreso del conocimiento está motivado por el surgimiento de interrogantes, hay una certeza: si se deja trabajar al método lo suficiente, pueda abarcarlo todo en su explicación.

Hasta aquí teníamos un sujeto captado por una racionalidad pura que lo reduce todo a su función cognoscitiva, en oposición a un objeto que obtiene su estatuto en referencia al sujeto pero que no debe mezclarse con este. El punto cumbre de la racionalidad es la ciencia. El sujeto dentro de ella debe dejarse de

lado para no contaminar con sesgos subjetivos las supuestas variables puras que determinan el funcionamiento del objeto. El método experimental requiere de la exclusión radical del sujeto en su división estructural. A esto Lacan lo llama forclusión del sujeto por el discurso científico, en *Subversión del sujeto y la dialéctica del deseo* (1960) habla de “un sujeto abolido de la ciencia de la iluminación (760). El sujeto queda excluido del discurso científico positivista y empírico porque no se puede admitir la división del sujeto, su falta de transparencia. Tampoco se puede admitir la incompletud del orden simbólico, la cual determina un punto de imposibilidad en la estructura.

Por ello será problemática toda aquella actividad científica que tome como objeto de conocimiento al sujeto, parte activa del lenguaje, la cultura y las categorías previas que ordenan la misma realidad que a la vez estudia. Lacan en el texto referido (1960), resalta que el sujeto científico está implicado, concernido en su división propia, cuándo investiga. Plantea que es necesario tomar en cuenta al sujeto que investiga, puesto que “es un sujeto él también” (755). Es decir que el sujeto está implicado y debe incluirse su subjetividad. Esta inclusión cuestiona la transposición acrítica del ideal de objetividad aséptica al campo de las ciencias humanas. Excluir al sujeto del proceso de investigación lo reduce a su función cognoscente, ocultando la división que lo funda como sujeto. Pero este ocultamiento no puede considerarse más que ilusorio, basado en un criterio imaginario que Lacan llama “criterio de unidad del sujeto” (757). Consiste en suponer que el sujeto es un ser transparente y que nada puede ocultarse a su razón. Lacan concluye diciendo que “Las condiciones de una ciencia no podrían ser el empirismo” (756).

Por otra parte, el descubrimiento de la transferencia también desarticula la pretensión de asepsia en que se fundamentan las condiciones de producción del conocimiento científico. No se puede considerar al paciente como un objeto y al analista como sujeto que conoce, describe, explica y predice, como ente separado y distinto del objeto, dado que no puede excluirse al analista y su deseo como parte del dispositivo analítico. Para el psicoanálisis, el objeto tiene efectos en el sujeto, no son compartimentos estancos. Además Lacan llamará *analizante* al paciente, poniendo de relieve con esta palabra el contraste con el término *analizado*, dado que lejos de considerarlo como un objeto, pone de relieve el plano del deseo.

Por lo tanto, la armonía en que se hace solidarios los dos polos sujeto-objeto en la construcción del conocimiento científico se ve trastocada. El objeto no es un ente independiente del lenguaje, sino que es lo que podemos simbolizar con los significantes que tenemos a disposición, a la vez, queda siempre un resto imposible de acotar por el significante. El sujeto se divide de incompletud, deseo, falta e insatisfacción, se convierte en una cosa opaca, nunca más accesible a la transparencia que imposibilita considerarlo como presencia obvia e incuestionada en la construcción del conocimiento.

### **1.9 Reflexión**

La disyunción clásica de los términos sujeto-objeto y sus implicancias ha sido ampliamente criticada. En este capítulo solo se hace una reconstrucción parcial y arbitraria de esas críticas. Sin embargo y a pesar de las críticas, la prevalencia de las relaciones de dominio en la mayoría de los ámbitos humanos siguen vigentes: tanto relaciones humanas, como de producción, como de conocimiento. Este posicionamiento parecería una especie de *insistencia subjetiva* en seguir ubicando al sujeto como ente privilegiado, refutando los cambios en el saber que relativizan la posición del sujeto barrando la omnipotencia con que había sido revestido en la modernidad.

Los nuevos saberes no parecen implicar un reposicionamiento subjetivo, como si el saber y la constitución subjetiva fueran disyuntos. El saber sigue elaborándose cada vez más diversificado en su progreso tecnológico, mientras que el ser humano, en sus posicionamientos subjetivos, permanece idéntico a sí mismo. Un cuento de Marechal (1966), *Manual de un astronauta* ilustra esto. El autor propone direcciones contrarias del conocimiento, la dirección actual se caracteriza por la hipertrofia de lo material y la atrofia de lo espiritual y su expresión tecnológica da por resultado al astronauta, que él llama “extranauta”.

La dirección espiritual y psíquica tiene al “internauta” como protagonista:  
...limitándose al solo mundo corporal (el más “exterior” de los tres),  
la ciencia contemporánea dejó a los otros dos mundos fuera de su  
órbita [el espiritual y psíquico], con lo cual redujo su campo a una  
tercera parte de la intelección posible (96)

Marechal dice que el mundo de lo medible excluye lo “no sensible”, solo puede conocer lo medible, el resto aparece como error a la luz de la matemática.

El psicoanálisis al preguntarse por estas *zonas de error* puede pensarse como un intento para volver a unir a esos dos viajeros descritos por Marechal.

Sin embargo, si saber y cambios subjetivos son disyuntos; este trabajo no puede pretender más que ser otro aporte a la metonimia del saber, o si se quiere, otro intento fallido de modificación de las relaciones de dominio que la objetividad implica. Ello no impedirá que su producción pretenda ser éticamente correcta y en eso el autor encuentre alguna satisfacción.

Veremos más adelante, que estas *zonas de error* pueden ser también el lugar en donde el sujeto se manifiesta. Pero en tanto error de cálculo solo puede pensarse como forcluido del campo de la ciencia.

Lacan (1972-1973) en El Seminario XX, desliza alguna respuesta a estas inquietudes; sobre todo en el capítulo 4 donde aborda la cuestión del sentido y lo imaginario, y dice que el lenguaje tiene la propiedad de “deslizarme de nuevo hacia ese mundo, ese supuesto de una sustancia impregnada de la función del ser” (57) O sea que en el lenguaje predomina el modo de captación imaginaria. Por eso postula lo escrito y la letra como formas de no caer siempre en el mismo campo del sentido. Sentido, condicionado por el entono social, por la “pequeña familia”, que tiene que ver con “una concepción del mundo que, por su parte, sigue siendo perfectamente esférica. En cualquier parte donde lo lleven el significado encuentra siempre su centro” (56) Veremos más adelante que esto tiene que ver con el goce, en tanto de él solo podemos tener un semblante que mueve a los hombres a lanzarse siempre “por las mismas vías” (Lacan, 1972-1973, 115)

### **1.10 Algunos cuestionamientos al dualismo**

Vimos como el sujeto de la modernidad se sitúa como criterio de validez en función de su capacidad de instrumentalizar a los demás entes, usando para ello los poderes de la razón. Esta facultad puede pensarse incluso como criterio de existencia: solo tendrá relevancia aquello que sea funcional a los objetivos que la razón instrumente, la valoración de la naturaleza se configurará en función estos parámetros en la medida en que otorgan sentido.

No solo el objeto, también el sujeto se configura en función de estos parámetros racionales; en tanto que para estudiar su conformación se lo objetiviza en base a diversos modelos.

El instrumentalismo como característica de relación entre sujeto-objeto, es criticado por Dejours (1998). El instrumentalismo sería una especie de reduccionismo materialista del concepto más amplio de técnica, el autor propone no restringir esta palabra al mundo de los dispositivos mecanizados. La técnica no está sometida únicamente a las leyes inmutables de la naturaleza, es más propiamente, un hecho cultural que cuestiona el dualismo de las concepciones instrumentalistas.

La técnica requiere de los otros, que sancionan y juzgan lo relevante. El campo de lo social define incluso lo que se considera eficaz, tanto en la etapa de producción como en la etapa de transmisión de los conocimientos. La técnica depende del campo de sentido cultural, se trasmite solo lo que es considerado valioso en cada contexto específico. La técnica “produce la cultura, siendo al mismo tiempo un acto cultural sometido a la restricción de la historia y de la sociedad” (37)

La concepción instrumentalista reduce al sujeto, según Dejours, en dos aspectos: por un lado, aísla del mundo de lo vivido a un componente: el comportamiento, con lo cual el hombre queda reducido a un operador de las cosas del mundo. El objetivo es la subordinación del hombre a las leyes de la naturaleza “si el comportamiento humano está sometido a leyes naturales, y estas son inmutables, el comportamiento humano a su vez se considera invariablemente sometido a causas identificables” (1998, 28)

Heidegger advierte del peligro de concebir al sujeto como fundamento absoluto del mundo, porque entonces lo pone a trabajar para sí sin saber que es parte de sí.

Calo (2002), realiza un trabajo de relevamiento del concepto de técnica para Heidegger en el que describe como el autor se aleja de la definición instrumental del término -según la cual la técnica es un medio y un hacer del hombre-, dado que esta visión considera a la técnica como algo neutral. La técnica no solo no es neutral, sino que la esencia de la técnica “es idéntica a la esencia de la metafísica moderna” (1). Si la metafísica concierne a la realidad última, entonces la técnica constituiría a la realidad última de la modernidad.

“La técnica no es pues un mero medio, la técnica es un modo de hacer salir lo oculto” (Heidegger, 1994, 15) Es decir que lo decisivo no es el “hacer”, sino el sacar de lo oculto. Implica un proceso de reflexión que posibilita el surgimiento de algo nuevo pero al modo de una provocación de eso que estaba oculto, poniendo aquello oculto en disposición de la técnica.

Para Heidegger (1994) “El hacer salir lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación que pone a la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada” (19). A esta provocación Heidegger la llama estructura de emplazamiento, consiste en la interpelación de lo oculto a la existencia.

Siguiendo a Calo (2005) en su lectura de este tema, nos dice que el emplazamiento

...torna a la Naturaleza y a los objetos en existencias disponibles para la solicitud formulada por la esencia misma de la técnica.

Debemos observar también que si bien es el hombre el que lleva a cabo, el que realiza este desocultamiento de la Naturaleza en la forma de existencias, él mismo resulta provocado a esta función, lo que conducirá a Heidegger a preguntarse si no pertenecerá el mismo hombre a la categoría de existencias. (2)

Entonces la técnica sería el modo de extraer de la naturaleza, o de lo oculto, aquello que existe en el mundo humano. Lo técnico no es solo lo que utiliza el hombre, como su obra, tiene un sentido más amplio que obliga al hombre a tomar una postura ante ella, en tanto puede ser instrumentalizado por ella, dado que lo que se desoculta, no tiene que ver con una voluntad particular del hacer, sino con la esencia de época.

La concepción del sujeto moderno como yo autónomo genera la ilusión de que el sujeto se haya a salvo del dispositivo técnico que todo lo dispone. Pero Heidegger (1994) se pregunta si, dicho yo-sujeto, en tanto sujeto objetivizado, no podría ser también otro producto “solicitado... [desocultado, puesto] “en existencia en la medida en que está solicitado para”. (19). Y unas líneas más adelante concluye diciendo que el sujeto así objetivizado “carece

absolutamente de autonomía, porque su puesto lo tiene solo y exclusivamente desde el solicitar de lo susceptible de ser solicitado” (Ídem).

El peligro, entonces, es que el sujeto quede emplazado en un modo de ser determinado, acotando los márgenes de la singularidad humana: que el sujeto, en vez de producir, sea producido. Heidegger se pregunta, sin embargo, si puede ser posible otro estado de cosas. Parece responder que no; dice que el hombre -que sin duda es quien lleva a cabo el emplazamiento mediante el cual lo real y efectivo es sacado de lo oculto como existencia-, lo hace en tanto que es conminado a esta función, es provocado, solicitado, a extraer energías naturales, en el mismo sentido en que él provoca a la naturaleza

Así pues, cuando el hombre, investigando, contemplando, va al acecho de la Naturaleza como una zona de su representar, está ya bajo la apelación de un modo del hacer salir de lo oculto que lo provoca a abordar a la Naturaleza como un objeto de investigación...A aquella interpelación que provoca, que coliga al hombre a solicitar lo que sale de lo oculto como existencias, lo llamamos ahora la *estructura de emplazamiento*. (21)

Como conclusión podemos pensar que; concebir al sujeto como una supuesta excepcionalidad, dueño absoluto de sí mismo y de las cosas, en una relación de dominio instrumentado a partir de la reducción de la técnica a mero medio para un fin, requiere la exclusión del sujeto de cualquier vicisitud o determinismo, pero eso sería más bien una ilusión de omnipotencia, dado que no porque se ignoren los determinismos estos dejarán de existir, más al contrario, serán articulados por discursos a los que el sujeto terminará sometido. La *metafísica de la subjetividad* devendría una pretensión ilusoria de omnipotencia, que solo puede revertir sobre el sujeto sometiéndolo a ser un instrumento más de los discursos de dominio.

## **Capítulo 2: Subversión del sujeto**

### **2.1 Introducción**

Este capítulo recorrerá algunas de las características del sujeto para Lacan. Hay que aclarar que, al igual que en el capítulo anterior donde se abordó al sujeto de la modernidad; también el concepto de sujeto para el psicoanálisis lacaniano excede con mucho la extensión de este trabajo, por lo tanto aquí no se intenta agotar la complejidad de este tema, que es fundante en psicoanálisis. El objetivo de este apartado será, más bien, exponer el problema del sujeto en Lacan; no tanto en un recorrido histórico y pormenorizado del desarrollo de sus teorizaciones sobre el sujeto; sino destacar los ejes fundamentales y cuestiones de relevancia del concepto, en función de abordar más adelante, sus relaciones con el goce.

Al igual que en el capítulo anterior, seguiré reconstruyendo; principal aunque no exclusivamente, la línea expositiva que se encuentra en el citado libro de Frydman (2012), dado que este escrito facilita de comprensión de un texto clave de Lacan para abordar al sujeto: *Subversión del sujeto y la dialéctica del deseo* (1960)

### **2.2 El sujeto no es el yo**

El descubrimiento Freudiano del inconsciente tiene como consecuencia cuestionar la primacía del yo. Se complejiza al sujeto y se cuestiona su exclusiva identificación al yo consciente. La postulación de un territorio inconsciente, elidido por la barrera de la represión, corre al sujeto de su posición central como dueño y señor de su mente, director de sus intenciones.

*En Los vasallajes del yo*, Freud (1923), describe al yo como un vasallo: “El yo se forma en buena parte desde identificaciones que toman el relevo de investiduras del ello, resignadas” (50).

Por lo tanto, su fundamento no está en sí mismo, como habíamos visto en el capítulo anterior, sino en una instancia que lo antecede, el ello. El yo, de este modo, cae del trono que le otorgara la filosofía, para ocupar un lugar muy diferente: “Desvalido hacia ambos costados, el yo se defiende en vano de las insinuaciones del ello asesino y de los reproches de la conciencia moral castigadora” (1923, 54), y más adelante Freud señala que

...vemos a este mismo yo como una pobre cosa sometida a tres servidumbres y que, en consecuencia, sufre las amenazas de tres clases de peligros: de parte del mundo exterior, de la libido del ello y de la severidad del superyó (Freud, 1923, 56).

El yo es una instancia fronteriza que tiene por función mediar entre el mundo y las pulsiones del ello, y desde esta perspectiva es su siervo sumiso. Es una parte del ello alterada por la influencia del mundo exterior, y en tanto tal, trata de avenir las exigencias del ello al principio de realidad, pero “en su relación al ello, se parece al jinete que debe enfrentar la fuerza superior del caballo, con la diferencia de que el jinete lo intenta con sus propias fuerzas, mientras que el yo lo hace con fuerzas prestadas” (Freud, 1923, 27)

Freud ve al yo de un modo radicalmente diferente a sus antecesores; no solo no lo considera como idéntico al sujeto, sino que más bien lo concibe como un objeto, en tanto se forma a partir de un precipitado de identificaciones que vienen al lugar de los objetos resignados por el ello: “el yo cobra los rasgos del objeto, por así decir se impone él mismo al ello como objeto de amor” (Freud, 1923, 32). En *Introducción al narcisismo*, Freud (1914) describe la conformación del yo: “algo tiene que agregarse al autoerotismo, una nueva acción psíquica, para que el narcisismo se constituya” (74). Esta acción psíquica consistiría en tomar al yo como objeto destinatario de las pulsiones.

Freud plantea la posibilidad de una trasposición de la libido de objeto en libido narcisista a través del mecanismo de la identificación, mediante el cual el Yo incorpora al objeto perdido. Esta identificación parece ser la condición bajo la cual el ello resigna sus objetos

...esta trasposición de una elección erótica de objeto en una alteración del yo es, además, un camino que permite al yo dominar al ello y profundizar sus vínculos con el ello, aunque, por cierto a costa de una gran docilidad hacia sus vivencias. Cuando el yo cobra los rasgos del objeto, por así decir se impone él mismo al ello como objeto de amor, busca repararle su pérdida diciéndole: «Mira,

puedes amarme también a mí; soy tan parecido al objeto...» (Freud, 1923, 32)

A partir de un cuadro de Dalí (1937) llamado *El sueño*, podemos pensar algunos aspectos de la situación del yo que venimos desarrollando. El cuadro consiste en una gran cabeza blanda, al estilo de sus famosos relojes, con la cara como cayéndose pero sostenida por unas muletas endeble. Esta figura podría ejemplificar perfectamente la situación del yo. Los bastones podrían pensarse como sostenes identificatorios que conforman al yo. ¿A dónde iría a parar esa cara sin esos sostenes prestados? Y desde esa precaria posición no puede menos que temerse que alguna de esas ramitas se quiebre.

A partir del giro freudiano, ya no podrá igualarse al sujeto con el yo consciente, la conciencia no puede considerarse como un don que aporta al hombre su excepcionalidad, su autodeterminación o su libre albedrío. El yo pasa, entonces, de la autodeterminación a la sujeción como consecuencia de la determinación del sujeto inconsciente. Se deja atrás la ilusión de transparencia del sujeto consigo mismo, para poner en primer plano la pregunta por el sujeto, que hasta entonces había sido dado por sentado como una realidad última que se explicaba por sí misma. De una conciencia autoevidente se pasa a un sujeto del caracterizado por el desconocimiento.

Lacan plantea la conformación del yo en el registro de lo imaginario. Específicamente a partir de lo que llama el *estadio del espejo* (1941): es una identificación que produce una transformación en el sujeto a partir de asumir una imagen como propia. El estadio del espejo es consecuencia de la prematuración del nacimiento característica de la especie humana. El ser, sumido todavía en la impotencia motriz asume la imagen especular. De este modo se configura una identidad enajenante, en medio de una coyuntura dramática que va, de la insuficiencia que supone una imagen fragmentada del propio cuerpo, a la anticipación en la que el sujeto se arroja a partir de la identificación especular que le ofrece una imagen ideal. (102)

Por lo tanto, todo conocimiento al que pueda acceder el yo sobre sí mismo está basado en un desconocimiento esencial, porque se funda esta imagen “ortopédica de su totalidad” (Lacan, 1966,103) a la que el sujeto se precipita en la identificación imaginaria.

Vimos en el capítulo anterior que el conocimiento se basa en la separación sujeto-razón/objeto-empírea. Lacan cuestiona esta separación al poner al objeto del conocimiento y a la conciencia en un mismo plano. El modelo que usa para tal fin es la imagen especular establecida en el estadio del espejo.

En la clase 5 del Seminario 10 de 1962, Lacan nos provee de algunos parámetros, sobre cómo surge el sujeto del conocimiento:

...a partir de la entrada en juego de un objeto especificado que es el que trata de circunscribir el estadio del espejo, o sea la imagen del cuerpo propio, en tanto que, frente a ella, el sujeto tiene el sentimiento jubiloso de estar ante un objeto que lo torna al sujeto transparente para sí mismo. La extensión a toda clase de conocimiento de esta ilusión de la conciencia está motivada por el hecho de que el objeto del conocimiento está construido, modelado, a imagen de la relación con la imagen especular. Por eso precisamente este objeto del conocimiento es insuficiente (71)

Es insuficiente porque la imagen será siempre prestada, en tanto depende del otro como semejante.

Por lo tanto, todo conocimiento pertenecería al campo ilusorio característico del registro imaginario y la realidad; más que reflejar un real, se convierte en un supuesto y esto cuestiona el estatus del sujeto en tanto dueño del conocimiento. En un giro que termina en que el conocimiento, lejos de pertenecerle al sujeto, tiene sus bases en un “principio paranoico del conocimiento humano, según el cual sus objetos están sometidos a una ley de reduplicación imaginaria” (Lacan, 1956, 403). Que provoca que en definitiva, todo conocimiento al que pueda acceder el sujeto no venga más que de afuera, dado que se sustenta en esa imagen en la cual se precipita en el estadio del espejo, imagen de sí mismo que es en realidad una imagen alienada, externa al sujeto.

En este sentido, el yo termina siendo lo contrario a una fuente de conocimiento, se convierte en fuente de máximo desconocimiento porque lo

que el yo cree conocer se funda en esa imagen que tomó del espejo, que le sirve a su vez para proyectarse al afuera, descartando encontrar algo diferente de sí mismo: “lo que el sujeto encuentra en esa imagen alterada de su cuerpo es el paradigma de todas las formas del parecido que van a aplicar sobre el mundo de los objetos” (Lacan, 1960,769)

Estos desarrollos podrían conducir a pensar que todo conocimiento sería ilusorio, que el objeto, en tanto construido a partir de una imagen externa, es ilusión, ilusión provocada por la pregnancia de la imagen especular que en lo imaginario gobierna la conciencia.

Pero esta conclusión debe relativizarse, la ilusión no es una nube sin fundamento, como veremos más adelante, el fundamento lo encontramos en los restos, por eso el psicoanálisis no es un solipsismo. Aunque tampoco es que haya algo que sea *más verdadero*, sino que la verdad tiene estructura de ficción (Lacan, 1960, 768), es decir, está necesariamente mediatizada por lo imaginario y lo simbólico.

Lo imaginario se sustenta en la identificación primera, simbólica. Hay una matriz simbólica en la que el sujeto se precipita antes de “objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro” (Lacan, 1941, 100). La alienación imaginaria como contexto en el que el yo se produce, tiene como antecedente esa matriz simbólica, como veremos más adelante “se apoya en el trazo unario del ideal del yo” (Lacan, 1960, 769).

### **2.3 Sujeto y lenguaje**

Para Lacan, el lenguaje no solo antecede al sujeto, sino que este solo puede surgir por su intermedio. Las condiciones de posibilidad del sujeto no existen fuera del lenguaje. Lacan subvierte la concepción naturalista cuando despoja al sujeto de sus pretensiones de permanencia y lo sujeta al lenguaje como su producto.

Lacan revaloriza el lugar del lenguaje como determinante del sujeto criticando las concepciones psicológicas que buscan la justificación del sujeto en algo más objetivo o “más real”, concepciones que tendrían un cierto desdén por la palabra. En el Seminario XI dice que lo que intenta es “revalorizar ante ellos este instrumento, la palabra, para devolverle su dignidad, y lograr que no fuese siempre, para ellos, algo de antemano desvalorizado que los obligase a poner los ojos más allá, para encontrarle su garante” (1964, 26).

La lengua es un sistema cerrado de elementos que se relacionan entre sí de tal modo que sus relaciones no dependen de las características de los elementos mismos sino, más bien, de cómo se ubican con respecto a los demás elementos.

Saussure postula que la lengua es un producto social, que funciona como lazo social, dado que se establece a partir de “un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esa facultad en los individuos” (1916, 62). La lengua une a los individuos, a nivel social determina que los individuos reproducirán aproximadamente “los mismos signos unidos a los mismos conceptos” (1916, 66)

La lengua no se encuentra completa en ningún individuo, sino que más bien es “la suma de imágenes verbales...Un tesoro depositado por la práctica del habla de los sujetos...sistema gramatical virtualmente existente en cada cerebro” (Saussure, 1916, 66) aunque no completamente en ninguno.

Aunque la lengua es un producto del habla ejercido por los individuos concretos, se configura como algo externo a ellos. Para Saussure la lengua se constituye como un depósito de signos que es percibido por los individuos como algo externo. El sujeto instrumentaliza la lengua ejerciendo el habla como un acto voluntario.

Saussure entiende que la lengua se compone de signos que se relacionan entre sí de manera puramente diferencial, pero a su vez los signos están compuestos por dos términos indisolubles, el significado y el significante. Con significante se refiere a la imagen acústica, una representación psíquica de carácter estable, una huella psíquica material; material no en sentido fisiológico, sino por “oposición al otro término de la asociación, el concepto, generalmente más abstracto” (1916, 86). La imagen acústica consiste en cristalizaciones producidas en la práctica del habla que podemos ubicar como base material del signo pues se independiza del sentido contingente a cada época.

Por significado se designa al sentido, siempre arbitrario, que las convenciones sociales otorgan a las imágenes acústicas.

El signo se constituye por su inserción en un sistema diferencial, en donde lo importante para su caracterización es la pura diferencia entre ellos,

por ello la relación entre los términos internos que componen el signo es arbitraria y “produce una forma, no una sustancia” (1916, 113). Por lo tanto, para Saussure,

...en la lengua solo hay diferencias sin términos positivos. Ya se considere al significante, ya el significado, la lengua no comporta ni ideas ni sonidos preexistentes al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales y diferencias fónicas resultantes de ese sistema (1916, 120)

Sin embargo, Saussure destaca también una dimensión positiva de la lengua, el signo considerado en su totalidad. La combinación entre significantes y significados constituyen lazos efectivos al interior de cada signo y engendra un sistema de valores que, en cierto modo, contradice la concepción del signo como algo puramente negativo y relacional. Visto desde su inserción en un sistema, el signo es pura diferencia, pero visto desde su composición interna, estas diferencias dependen de los términos internos que componen el signo, lo cual lo convierte en un hecho positivo más allá de su lugar en el sistema lingüístico, como consecuencia, las diferencias entre signos serán aportadas por las relaciones internas entre significado y significante y no por las relaciones con otros signos dado que, si el lugar que ocupa el signo depende de las propiedades inherentes a cada elemento, esto inhabilita postular a la estructura como régimen de regulación de las partes.

Al independizar el significante del significado y poner una barrera resistente a la significación entre ellos Lacan conservará solo la dimensión negativa del lenguaje como pura diferencia. Para diferenciar la instancia positiva de la lengua la llamará código, un tipo de sistema conformado por signos en donde la producción del significado corre paralela al significante porque hay “correspondencia unívoca de un signo con algo” (Lacan, 1960, 767). Lacan desarticula el signo al romper la relación simétrica de sus elementos, ya no hablará entonces de signos, sino de significante y significado. El significante se independiza del significado y ya no tiene la función de representarlo. En la lengua “el significante no se constituye sino de una reunión sincrónica y numerable donde ninguno se sostiene sino por el principio de su

oposición a cada uno de los otros” (Lacan, 1960, 767). Ahora sí, el significante es un elemento sin más injerencia en las características de la estructura que la otorgada por la estructura misma.

Por lo tanto, la relación entre significante y significado no es ya una relación de representación directa. El significado surge a partir del juego del significante, para Lacan (1957), en *La instancia de la letra...*, los significantes “se componen según las leyes de un orden cerrado” (469). El sentido que la significación produce no se encuentra en ninguno de los significantes, “es en la cadena del significante donde el sentido insiste, pero que ninguno de los elementos de la cadena consiste en la significación de la que es capaz” (470).

#### **2.4 El Estructuralismo**

El estructuralismo caracteriza a los elementos que componen una estructura a partir de relaciones puramente diferenciales entre dichos elementos. La consecuencia de esta concepción es el cuestionamiento al sustancialismo, dado que niega la entidad de los elementos más allá de la estructura. Lo que define a un elemento es su posición con respecto al resto de los elementos de una estructura. Lo importante son las relaciones y no la sustancialista. “El estructuralismo se opone al sustancialismo. No hay más que diferencias sin términos positivos, es decir, oposiciones sin sustancia” (Frydman, 2012, 7)

Lacan nos dice que el lenguaje es un “orden constituido por leyes” (1956, 390) Este orden tiene dos redes de relaciones que no se recubren entre sí. La red del significante y la red del significado. El significante tiene la “doble condición de reducirse a elementos diferenciales últimos y de componerlos según las leyes de un orden cerrado” (1957, 469), en *La cosa freudiana* Lacan (1956) dice que la red del significante es

...una estructura sincrónica del material del lenguaje en cuanto que cada elemento toma en ella su empleo exacto por ser diferente de los otros, tal es el principio de distribución que es el único que regula la función de los elementos de la lengua (390)

#### **2.5 Palabra e intención**

Para ubicar al sujeto en la estructura del lenguaje no alcanza solo con el estudio de relaciones puramente formales, habrá que enfocarse en el ejercicio del uso del lenguaje por parte de un ser vivo. Aquí aparece la dimensión de la palabra, que es la actualización del lenguaje cuando se articula en un discurso coherente, continuo, pleno de sentido. “El sujeto de la palabra, es correlativo a un sujeto del sentido; es decir, encarnado en el yo que habla” (Frydman, 2012, 81). En este plano encontramos una intención consciente que guía el acto de la palabra.

Pero la intención que la guía no es algo obvio, a pesar de lo que pueda parecer por la continuidad que aporta el sentido imaginario, en la palabra hay también resistencia al sentido, es “esta dimensión del sujeto que habla, del sujeto que habla en tanto que engañoso” (Lacan, 1953, 287).

Estas resistencias son el camino al descubrimiento freudiano del inconsciente que corren el eje del sujeto de la conciencia, como autor y dueño de sus palabras; siguiendo el camino de los tropiezos del discurso hacia una determinación desconocida del acto propio, al punto que, como precisa Lacan en *Subversión del sujeto...*

...el discurso en la sesión analítica no vale sino porque da traspies o incluso se interrumpe: si la sesión misma no se instituyese como una ruptura en un falso discurso, digamos, en lo que el discurso realiza al vaciarse como palabra” (1960, 762)

El discurso no vale ya por el sentido, sino justamente por la carencia del mismo, cuando este desfallece en la irrupción permanente de lo inconsciente.

Entonces, el sujeto no precede a la palabra y la gobierna, el sujeto se deduce de la palabra justamente cuando el discurso falla. Por lo tanto la intención, no es algo obvio, un sentido consciente inmediatamente accesible; sino el resultado de un sujeto dividido que desconoce la causa que lo determina, pero que ciertamente emerge en un momento preciso: cuando la falla en el discurso logra ser articulada como algo distinto del azar. Según Lacan (1960)

El inconsciente, a partir de Freud, es una cadena de significantes que en algún sitio (en otro escenario escribe él) se repite e insiste

para interferir en los cortes que le ofrece el discurso efectivo y la cogitación que él informa (760)

La cogitación que él informa solo es posible con la introducción de un Otro que escuche y sancione un saber a esos tropiezos del discurso.

En todo discurso ocurren interrupciones, errores, lapsus, que indican que el lenguaje no puede considerarse solo como instrumento para la comunicación. Si estas interferencias, en vez de ser descartadas como meros errores sin significado, son sancionados como un saber, se pone de relieve una dimensión de lo singular, lo no convencional del mensaje.

### ***2.6 El sujeto no es el inconsciente***

El inconsciente, que según la máxima de Lacan “está estructurado como un lenguaje” (1964, 28), supone un sujeto como su producto, como una función del lenguaje. Las formaciones del inconsciente hacen suponer un sujeto estaría detrás de estas formaciones, pero ¿quién habla detrás de esos fallidos?, ¿cómo ubicarlo más allá de la intención consciente y de los significados que podemos atribuir a nivel imaginario? ¿Qué relación tiene el saber inconsciente, el saber no sabido, con el sujeto?, ¿pueden homologarse?

Dado que el inconsciente es un saber, puede considerarse a este saber cómo la producción de un sujeto. En consecuencia, si el sujeto no es el yo, tampoco es el inconsciente, al inconsciente podríamos suponerle un sujeto en tanto soporte para ese saber. Un saber que lo concierne íntimamente pero que a la vez desconoce, dado que “...él no sabe lo que dice, ni siquiera que habla como la experiencia entera del análisis nos lo enseña” (Lacan, 1960,762).

¿Pero esa suposición que podemos hacer no convierte al sujeto en una sustancia que antecede al saber inconsciente? Habíamos llegado a la conclusión de descartar las posturas sustancialistas, por lo tanto, si bien podría pensarse en un sujeto responsable del saber inconsciente, este sujeto no sería un ente o sustancia última.

Si el sujeto no es una verdad objetiva que produce un saber inconsciente; y sin embargo este saber puede adscribirse a un sujeto, es necesario preguntarse qué tipo de existencia puede tener un sujeto deducido (en un análisis) de las formaciones del inconsciente como causa de las mismas, que sin embargo no tiene existencia positiva. La clave puede estar en

la actividad de la deducción que incluye al Otro en el concepto porque requiere de su poder sancionatorio. La existencia del sujeto pasa más por una decisión ética que óptica. "...a este ser de no ente, el único estatuto que le cabe, es un estatuto ético y no óptico...la atribución de un sujeto a ese vacío o discontinuidad corresponde a un acto que involucra una decisión" (Frydman, 2012, 97)

El inconsciente, en su irrupción fugaz que perturba la continuidad del sentido, no es el sujeto sino su huella, algo que lo representa, aunque solo parcialmente, dada que cuando buscamos al sujeto detrás del fallido, este ya no se encuentra. Lo que queda entonces, es la tarea de emparchar los baches y restaurar la continuidad perdida en esa experiencia de división que no es sin resistencia; es la experiencia misma de la falta un peso insostenible que castrando toda ilusión de continuidad, hace de la escisión la constitución misma del sujeto.

En el momento de las elaboraciones de Lacan a las que me estoy refiriendo, siguiendo los ejes expuestos en *Subversión del sujeto...*(1960); el inconsciente se sostiene de las puras relaciones significantes en una estructura de hiancia. Esta concepción del inconsciente se aleja de la postura sustancialista que lo consideraría más bien como un lugar lleno de mociones instintuales ubicado en alguna parte del sujeto, casi a la manera en que un órgano se ubica y existe junto a otros órganos. Una realidad imaginaria, llena de objetos que existen por sí mismos.

Si el inconsciente no tiene existencia positiva, si no es una bolsa llena de representaciones e impulsos inconfesables, ¿entonces qué es? Las formaciones del inconsciente demuestran su existencia, pero ¿qué estatuto tiene esta existencia? Para Žižek "el inconsciente es una letra paradójica que *insiste* únicamente en la medida en que no *existe* ontológicamente" (1989, 102)

Para Lacan el inconsciente es un saber no sabido, pero este saber no conlleva sustancialidad en tanto el significante no preexiste a su enunciación, solo se manifiesta como significante en los cortes de sentido en el discurso, pero el sujeto que se entrevé en esa irrupción es fugaz; no tarda en ser reintegrado en la consistencia imaginaria. "Antes no estaba. Cuando está ya no es sujeto (\$) sino inconsciente" (Frydman, 2012, 94) El saber no sabido se

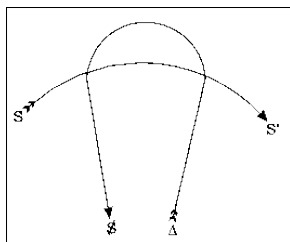
elabora justamente para intentar fallidamente asir su funcionamiento, un funcionamiento que tiene que ver con la falta y el deseo.

Ya habíamos visto que no podemos plantearnos a un sujeto como dueño del pensamiento, habría que agregar, pensamiento consciente e inconsciente. Podríamos plantear al inconsciente como un saber precario producto de este sujeto inhallable. Entonces el inconsciente hace relevo de la falta que queda oculta otra vez, pero no para siempre porque la falta insiste. Lacan en el Seminario XI define al inconsciente como "...los efectos de la palabra sobre el sujeto" (1964,132) ¿Y cuáles son estos efectos? Su ocultamiento, y a partir de esta imposibilidad de poder ubicarlo, la producción de un saber no sabido por el sujeto, que se refiere a él con los significantes que el Otro pone a disposición, pero que no puede abarcarlo completamente.

### **2.7 Sujeto y Demanda**

Una de las formas en que Lacan aborda la relación entre necesidad y demanda en relación al sujeto, es a través de la elaboración de los grafos del deseo descritos en *Subversión del sujeto...* (1960). Los grafos son instrumentos para pensar al sujeto, en este apartado se busca servirse de ellos para intentar aclarar los conceptos que van a desarrollarse, no tomarlos como objeto de estudio específico dado que ello desviaría de la temática.

Grafo 1



El grafo 1 indica que la necesidad, fundamental e indiferenciada; necesidad que tiene que ver con los impulsos biológicos, puede transformarse en demanda cuando es articulada a significantes preexistentes. Esta operación de introducción del viviente al lenguaje, deforma al viviente transformándolo en sujeto.

Este grafo es llamado por Lacan "célula elemental" (1960, 766), porque postula el inicio de la relación entre ser viviente y lenguaje que dará por resultado la producción de un sujeto barrado por el significante. La línea de fuerza de la intención, generada por la necesidad fundamental de un ser

viviente mítico, se convierte en mensaje (en demanda) cuando es articulada en la cadena significante en dos tramos, en el primero la intención encuentra el lugar del significante, corsé en el cual deberá entrar si quiere articular palabra. En el segundo momento “escansión más bien que duración” (Lacan, 1960, 767), se produce retroactivamente el significado. “...la significación no proviene de ninguna intención de decir algo...proviene del gran Otro” (Frydman, 2012,136)

Este grafo muestra la complejidad de la relación entre significante y significado. Hay un punto de capitón que es producido cuando la intención mítica se “acolcha” a la cadena significante. Al inicio hay un sujeto mítico, anterior al lenguaje; que Lacan describe como un sujeto “en su inefable y estúpida existencia” (Lacan, 1957, 526); inefable por la imposibilidad de poder postularlo en palabras y estúpida por la estupefacción que produce cuando en la continuidad del discurso irrumpe como algo fuera de texto.

Entonces el sujeto es enhebrado al significante en el punto de basta, pero solo en un punto anterior de la cadena es que se producirá, por retroacción, la significación de la articulación del sujeto al significante graficada en A. Será un momento de subjetivación que produce un efecto de sentido con dirección retroactiva, donde “algún significante fija retroactivamente el significado de la cadena, cose el significado al significante, detiene el deslizamiento del significado” (Žižek, 1989, 143)

La significación se produce por la anticipación de la cadena significante al punto de basta, hacia donde se retrotrae la intención, punto en donde la significación es producida al detener “el deslizamiento, indefinido si no, de la significación” (Lacan, 1960, 766)

Por lo tanto, la palabra tiene un destinatario, un Otro que se impone como lugar de sanción al puntuar la cadena significante y definir retroactivamente su significación. El Otro define el sentido de ese grito originario proferido por el sujeto mítico y de este modo lo eleva a la categoría de mensaje. La intervención del significante

...desconecta a la cosa de su grito, eleva el signo a la función de significante, y la realidad a la sofística de la significación, y, por

medio del desprecio de la verosimilitud, abre la diversidad de objetivaciones a verificar de la misma cosa (Lacan, 1966,766)

La articulación del viviente en el lenguaje produce restos. La necesidad no es traducible y su interpretación resulta caprichosa, por ello la insatisfacción es inevitable. El sujeto barrado es el resultado del atravesamiento de la cadena significativa. Este resultado es producido por la falta en el significante, que no alcanza a articular la intención mítica por estar por fuera de lo simbólico. El sujeto barrado es sujeto deseante y se constituye justamente en el camino que va de la necesidad a la demanda dejando restos por fuera de la demanda.

Dado que la demanda está constituida por significantes, la necesidad no puede articularse completamente y el objeto particular de la necesidad queda perdido, pero deja restos, y estos su retorno, el deseo: “se llama deseo, entonces al efecto estructural de la demanda sobre la necesidad” (Eidelsztein, 2007, 62)

La intención original fracasa al quedar enhebrada al tejido simbólico, porque el sujeto se halla irremediamente separado de la Cosa. La positividad original queda negativizada por su inserción al lenguaje. La presencia de lo vivo muere por el vacío del lenguaje. El sujeto es el resultado de este fracaso, de la negatividad y el vacío en que se sostiene el orden simbólico.

Este grafo pone en primer plano lo fundamental de la cuestión del sujeto. La alienación a los significantes del Otro, la pérdida de la necesidad, el surgimiento de la demanda. La necesidad se pierde apenas cruzar la cadena significativa y se convierte en demanda “al” Otro, y “del” Otro. Demanda al Otro, porque se refiere a su presencia efectiva y no ya a un objeto específico que cubriría la necesidad originaria, este objeto quedó perdido junto con la necesidad. Por lo tanto, la demanda es demanda de amor, o sea, de presencia del Otro, quien en este punto, asume un lugar de poder porque de él depende dar o no dar el objeto de satisfacción. Demanda del Otro, porque esta demanda se construye con los significantes del Otro.

El primer grafo, grafica al sujeto como producto del lenguaje, pero no solo del lenguaje, también de esa intención mítica que el ser viviente aporta. Si tomamos solo el sistema del lenguaje, este no deja resto para el sujeto. El

circulo entre el significantes puede hacerse eterno y totalmente separado de cualquier certeza si no es por la existencia irrefutable de un viviente con su carga de goce. Pienso que la consideración de este componente, hace que el psicoanálisis no sea un racionalismo o, como dije más arriba, un solipsismo.

### **2.8 Objeto y significante**

Como vimos en el apartados anteriores, el objeto es condicionado por la dimensión imaginaria que se estructura en el estadio del espejo, pero esto solo es posible sustentado por una matriz simbólica. Por lo tanto, los objetos no solamente están teñidos por la dimensión imaginaria, sino también condicionados por la dimensión de lo simbólico. No hay objeto fuera del campo del lenguaje. “La realidad objetiva del pensamiento procede de los fraguados lingüísticos” (Braunstein, 1990,31)

Lacan, en los primeros tiempos de su enseñanza prioriza a lo simbólico por sobre los otros registros. Una referencia a propósito de la dependencia de lo real por lo simbólico se encuentra por ejemplo el capítulo XIII del Seminario I pagina 264 cuando al hablar del objeto del fort-da nos dice que, en este juego de idas y vueltas, el objeto es transformado por la función simbólica, se vuelve “un objeto desvitalizado ya que es un signo... [Cuando el objeto pasa]...al plano del lenguaje, el símbolo se vuelve más importante que el objeto”. Entonces para el ser humano la palabra “Es la cosa misma”. Por ejemplo, con solo mencionar la palabra Elefante “les ocurre a los elefantes cosas, favorables o desfavorables” (Lacan, 1953, 264), pero que tiene efectos irreversibles en los elefantes mismos. Es decir que los elefantes -un pedazo de materia ciertamente grande-, existen para el ser humano, en tanto el lenguaje los mediatiza. En referencia a este tema, Žižek dice que “...la nominación no es únicamente el juego nominalista de atribuir un nombre vacío a un sujeto preconstituido. Es la construcción discursiva del objeto mismo” (1989, 17)

Si lo simbólico negativiza lo real, tanto el sujeto como el objeto quedan despojados de lo particular de su supuesta sustancia y sometido al significante. El objeto, al no ser ya sustancia, podemos considerarlo “en falta”, su presencia queda negativizada por el significante y no es más que una “construcción discursiva”.

Sin embargo, lo fundamental no está en la *falta en ser* dado que ella no es pura, viene con restos, restos que provocan el deseo porque el vaciamiento

que el significante produce en lo real no deja de tener consecuencias: el objeto que no es, adquiere estatuto de objeto perdido y parafraseando a Freud (1914) “engendra una intensa aspiración a recobrarlo” (96)

Habíamos discutido más arriba, el solipsismo al que conduce concebir al objeto solo como una ilusión, lo mismo podría pensarse si el objeto se reduce a una construcción discursiva. Si bien podemos considerar al lenguaje como inherentemente *antisustancialista*, también hablamos de su incapacidad para referirse a lo real, lo cual repercute en la producción de restos e impide adherir a una postura creacionista del lenguaje.

Todo lo referente al objeto se relaciona con la insatisfacción, dado que cualquier relación que el sujeto pueda establecer con él depende de los significantes del Otro, aquel justamente a quien se le demanda. Pero la demanda nunca puede ser satisfecha completamente a raíz de la incompletud signifiante. El Otro, como tesoro del significante, no es completo y deja un resto imposible de articular dado que el Otro no puede aportar el objeto de la necesidad, solo puede aportar significantes.

La relación del sujeto con el objeto es de insatisfacción, el objeto de satisfacción nunca satisface porque no puede ser idéntico al objeto perdido, la relación de objeto es imposible, esta relación está rota porque el objeto no es más que un agujero, pura negatividad de la sustancia, un resto que busca ser taponado con otros objetos igual de inadecuados. Ese objeto perdido causa al sujeto convirtiéndolo en deseante. Decimos que causa al sujeto, en tanto el sujeto surge justamente en el lugar de la falta y el deseo que acarrea.

Entonces, ambos, sujeto y objeto, son el resultado de la inserción imperfecta, incompleta del lenguaje en lo real.

### **2.9 Sujeto y significante**

Para Lacan “El sujeto se constituye por los efectos del significante” (1964, 132). No se constituye directamente por el significante, sino por sus efectos y estos efectos tienen su causa en lo vivo de ese ser inserto en el lenguaje.

No puede hablarse de un sujeto anterior al significante. Esto se pone de manifiesto en la gravitación que el significante tiene en la definición de sujeto: lo que un significante representa para otro significante. Por lo tanto, el sujeto es producto de la articulación signifiante y el juego de representación que

produce. En esa articulación de la cadena significante, el sujeto queda representado aunque nunca completamente, hay un resto no representado que impulsa un juego de representación de nunca acabar dado que el sujeto es en realidad inhallable. Barrado por la represión primaria, no hay saber que alcance ni decir último, por eso el sujeto queda dividido entre lo que dice en su discurso y lo que sabe, como sujeto del inconsciente: “al mismo tiempo en que aparece el sujeto es enseguida ahogado, borrado...producido por un significante para enseguida extinguirse en otro” (Lacan, 1968, 20)

La dificultad de una observación directa del sujeto estriba en su falta de permanencia. Lacan postula al sujeto como puntual y evanescente, ubicable solo en una escisión del discurso siempre presta a cerrarse: “allí donde por poco estaba, entre esa extinción que luce todavía y esa eclosión que se estrella, Yo [je] puedo venir al ser desapareciendo de mi dicho” (1960, 763) reflexiona Lacan en referencia a la famosa sentencia de Freud: *Wo Es war, soll Ich Werden*.

En consecuencia, el sujeto no es ubicable en ninguno de los significantes, sería más bien un punto intermedio, un punto en el tiempo en donde algo ocurre, pero es tan fugaz que no parece tener la consistencia que le da al tiempo su continuidad. Por eso es más bien un entretiempos. Dado que cuando ingresa al tiempo, articulado por un significante que lo nombra, en ese mismo momento comienza esa extinción que deja al sujeto por debajo del dicho. Soy cuando puedo ser nombrado, pero ese acto es justamente el que hace desaparecer al sujeto. Cuando se logra constituir un saber sobre ese sujeto precario de la división y el olvido, se desvanece el sujeto. “El sujeto no tiene otra existencia que su desaparición, y lo que queda es la huella de su desaparición” (Frydman, 2012, 126). “Este sujeto, en lugar de ser un operador de continuidad, en tanto efecto del significante es la discontinuidad misma” (Frydman, 2012, 89) El operador activo de continuidad es el yo, que y como vimos, es el lugar de mayor desconocimiento.

Es decir que el concepto de sujeto implica una transitoriedad constitutiva, y por ello requiere de alguna operación segunda para asirlo, pero esta operación es inexorablemente fallida.

El sujeto no puede constituirse si no es por los significantes que lo representan, sin embargo estos significantes nunca pueden representarlo

completamente. Para Lacan el significante no significa nada, en sí mismo es algo opaco; por ello hay que buscar cómo se referencia en relación a otros significantes. Pero la articulación signifiante, no alcanza para cerrar un sentido último, porque el Otro no es completo, si lo fuera no habría sujeto, dado que este solo se constituye “sustrayéndose a ella [a la batería signifiante instalada en A] y descompletándola esencialmente por deber a la vez contarse en ella y no llenar en ella otra función que la de la falta (Lacan, 1960, 767)

Por tanto, aunque el sujeto es producto del lenguaje, este no puede determinarlo totalmente. Si bien no hay sujeto antes del lenguaje, tampoco es su causa exclusiva. Su representación no lo agota, y podemos decir que el sujeto “cae” de este intento de representación fallida. Esto provoca un movimiento en la cadena signifiante, el intento de representación persiste y el sujeto recurre a otro signifiante para que lo represente, también incompletamente, en un movimiento perpetuo. Una representación lograda, completa, cerrada, es imposible porque la esencia no existe y en su lugar lo que hay es un vacío, que no por eso puede ser llenado.

El sujeto del signifiante es precisamente esa falta. Esa imposibilidad de encontrar un signifiante que lo represente, que sea “el suyo”: el fracaso de su representación es la condición verdadera. El sujeto trata de articularse en una representación signifiante; la representación fracasa; en vez de una riqueza tenemos una falta, y este vacío abierto por el fracaso es el sujeto del signifiante. Para plantearlo de manera paradójica: el sujeto del signifiante es un efecto retroactivo del fracaso de su propia representación; por ello el fracaso de la representación es la única manera de representarlo adecuadamente (Žižek, 1989, 228)

Al referirse al sujeto, Lacan utiliza el término *fading* que puede traducirse como eclipse o desaparición. Este sería el estatuto del sujeto porque parece estar permanentemente ocultándose detrás de un signifiante siempre nuevo. Por cuanto no hay un signifiante último al que otorgarle el crédito de su

representación lo que aparece es un significante siempre precario. Pero el ser, que desde el plano del significado, podría suponerse detrás, nunca se encuentra. Por eso Lacan (1960) define al sujeto como “Ser de no-ente”, sujeto que, nos aclara “se conjuga por la doble aporía de una subsistencia verdadera que queda abolida por su saber y de un discurso donde es la muerte la que sostiene a la existencia” (763). El sujeto es planteado entonces como equivalente a la falta y es inherente a la impotencia del significante.

### **2.10 Ideal del Yo**

Freud postula el concepto de ideal de yo en relación al narcisismo, el ideal sería una instancia impuesta desde afuera que pasa a formar parte del yo por identificación; este ideal guía al yo. Para poder cumplir con esta función toma el relevo del narcisismo originario del “...que en la infancia gozó el yo real. El narcisismo aparece desplazado a este nuevo yo ideal que, como el infantil, se encuentra en posesión de todas las perfecciones valiosas” (1914, 91)

Para Lacan el Ideal del Yo es un significante que opera como ideal, una guía que gobierna la posición del sujeto en el orden simbólico. Lacan distingue la identificación imaginaria, que veíamos más arriba como el mecanismo de constitución del yo en el estadio del espejo, de la identificación simbólica que da origen a la formación del ideal del yo.

La identificación imaginaria asume la imagen del otro, del semejante, una imagen externa, como si fuese la imagen de sí, es decir que prospera en medio de una alienación imaginaria; pero la conformación del yo necesita como condición la alienación simbólica al significante primero. La identificación simbólica posibilita la identificación imaginaria, de base especular, que conforma la imagen narcisista. El yo ideal “se fija desde el punto en que el sujeto se detiene como ideal del yo” (Lacan, 1960, 769) El Otro de lo simbólico es determinante en la estructuración del orden imaginario y en la conformación del yo.

La subjetivación, la identificación del sujeto, el acotamiento del sujeto al Ideal, es la matriz en la cual puede fijarse la imagen ideal, que depende también del Otro. Es decir que, el sujeto se aliena en un doble desconocimiento, a nivel imaginario y a nivel simbólico, imagen e Ideal.

La identificación simbólica al ideal del yo se sostiene del rasgo unario, forma elemental, elemento significante primero al que se referencia luego el resto de los significantes. Lo primero sería el rasgo unario que marca y ordena. El sujeto se ubica después, en dependencia del rasgo unario. Lacan en el Seminario XI dice que el sujeto barrado

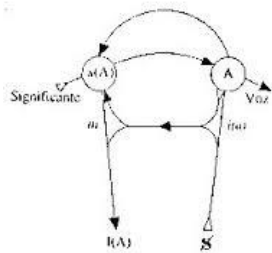
...es constituido como segundo con respecto al significante. Para ilustrarlo les recordaré que esto puede presentarse de la manera más simple en el rasgo unario. El primer significante es la muesca con que se marca, por ejemplo, que el sujeto ha matado a un animal, con lo cual ya no se enredará en su memoria cuando haya matado diez más. No tendrá que acordarse cual es cual –los contará a partir de ese rasgo unario (1964, 147)

El rasgo unario, permite el conteo, numerar elementos de un conjunto, y con ello, la inclusión o exclusión de quien cuenta como parte de lo contado. Identificado a este rasgo, el sujeto se ubica como el que cuenta, por fuera pero en correspondencia, a lo contado.

El Diccionario del psicoanálisis de Chemana y Vandermersch (2004), dice con respecto a la identificación con el rasgo unario:

... si el objeto es reducido a un rasgo, esto se debe a la intervención del significante. El rasgo unario por lo tanto no es solamente lo que subsiste del objeto, también es lo que lo ha “borrado” (a este respecto, es la encarnación del significante fálico, y también, por otra parte, su imagen)...Identificado con el rasgo unario, el sujeto es un uno, idéntico en esto a todos los otros unos que han pasado por la castración, incluido con ellos en el mismo conjunto. Pero ha adquirido también la capacidad (de la que en general no se priva) de distinguirse de los otros haciendo valer su singularidad a través de un solo rasgo (578)

El primer grafo mostraba al Otro introduciendo al viviente en campo significante, crea la demanda y filtra la necesidad en términos de lenguaje produciendo al sujeto barrado. El segundo grafo muestra al sujeto en la identificación primera del rasgo unario apropiándose del significante que constituye el ideal simbólico, el I(A), identificación primera y todopoderosa; es la guía que permite ubicar al sujeto en el campo social, en tanto representado por un significante para otros significantes. Pero solo lo hace a condición de tapar la falta inherente al sujeto a partir de la intervención del lenguaje, graficada en el primer grafo.



El grafo 2 desplaza al sujeto de resultado a origen en la dirección de los vectores del grafo. Aquí se demuestra el momento de subjetivación del sujeto y un paso más en la articulación del sujeto al lenguaje. “La subjetivación puede ser definida como el proceso en el que el sujeto va a constituirse en el lugar del Otro” (Frydman, 2012, 100) Esta subjetivación viene al lugar del *fading* del sujeto, ese estatuto de carencia y exclusión del ser que caracteriza a lo simbólico.

Esta retroversión del sujeto pone de relieve la estructura retroactiva de los grafos, el grafo dos inscribe un momento lógico precedente, el momento de *fading* que vemos en el grafo 1, para Frydman “antes de esta identificación no hay sujeto” (2012, 111), debido a que antes de la identificación primaria no hay particularidad que lo distinga. Este autor señala que el establecimiento del significante del ideal, “...no es idéntico al sujeto, más bien colma el vacío del sujeto, le da consistencia significativa. El Ideal del Otro impone el vacío que colma” (Frydman, 2012, 111). Solo desde el establecimiento de la identificación simbólica al ideal es que puede establecerse retroactivamente un momento anterior de *fading* del sujeto. En el momento en el que se produce la identificación primaria se funda también el momento anterior en el que esa subjetivación no existía y era solo una falta provocada por efecto del

significante, resultado de la demanda dirigida a un Otro. Pero el sujeto no se reduce a esa subjetivación.

Los significantes ideales, que el sujeto toma del campo del Otro y a los cuales se identifica; constituyen su rasgo distintivo, tienen por función ocultar la división estructural que lo caracteriza. El I (A), viene a rescatarlo, a darle alguna consistencia a su ser, y este será el resultado del camino del sujeto por los vectores del grafo 2. Frydman (2012) resalta que el sujeto es función de la falta, y que “Taponar esa falta con algún significante resulta siempre en efectos de identificación” (108). A partir de esta identificación primaria, el sujeto será homologado al Ideal, que pasará a funcionar como un enmascaramiento primero.

Un párrafo de Žižek (1989) aclara lo que venimos desarrollando:  
...si sustraemos toda la riqueza de los diferentes modos de subjetivación, toda la plenitud de la experiencia presente en el modo en que los individuos “viven” sus posiciones de sujeto, lo que queda es un lugar vacío original, esta falta de estructura simbólica, es el sujeto, el sujeto del significante. El sujeto es por lo tanto estrictamente opuesto al efecto de subjetivación: lo que la subjetivación encubre (227)

Podemos decir, entonces, que el sujeto se constituye a partir del Otro. La definición de un sujeto no se encuentra en sí mismo, sino que se configura en función del Otro en correspondencia al cual se posiciona y adquiere sus propiedades. Toda significación de lo que podría ser el sujeto es aportada por el Otro. Él aporta los significantes a los que se identifica el sujeto y también los modos de ser a nivel imaginario; tanto los significantes que constituyen al sujeto como los significados en los que está inmerso; ni los ideales ni las formas de ser le pertenecen. El sujeto está alienado al Otro. El yo es el punto de mayor alienación porque su ilusión de dominio, de control, se asienta en el desconocimiento del Otro como lugar desde donde provienen los significantes ideales, los puntos de apoyo en los que se identifica. La relación imaginaria

entre el yo y sus objetos, especular y agresiva, oculta la relación de dependencia simbólica entre el sujeto y el Otro.

La elevación de un significante a la condición de amo absoluto en cuanto representante de un ideal define el poder que tiene el significante, que tiene lo simbólico en la constitución del sujeto, a partir de la identificación con ese poder.

Para Lacan,

Lo dicho primero decreta, legisla, “aforiza”, es oráculo, confiere al otro su oscura autoridad.

Tomemos solamente un significante como insignia de esa omnipotencia, lo cual quiere decir de ese poder todo en potencia, de ese nacimiento de la posibilidad, y tendremos el rasgo unario que, por colmar la marca invisible que el sujeto recibe del significante, aliena a ese sujeto en la identificación primera que forma el ideal del yo (Lacan, 1960, 768)

La “oscura autoridad” se sostiene según Eidelsztein (2007) en que este significante, en cierta manera hereda el poder que el Otro encarna por ser el lugar de “la Palabra”. Pero a la vez, este poder se sostiene también y sobre todo, por ser oscuro, es decir, por mantenerse apartado de los demás significantes: “un significante aislado, siempre será absolutamente oscuro, ya que no se diferencia de ningún otro, que funcionando como S2 lo aclararía ... apenas deja de ser oscuro el poder del Uno, deja de ser omnipotente” (88)

Pero esta identificación al Ideal no solo encubre la falta en el sujeto al subjetivarlo, también encubre la falta en el Otro al considerarlo como omnipotente, sin falta.

Podemos pensar la omnipotencia en función del ocultamiento de la falta originaria, del *fading* del sujeto, de la desaparición del sujeto en el “entre” de los significantes que lo representan pero que al representarlo condenan al exilio su natura. El sujeto niega la falta en él y en el Otro, por ello en las letras que designan al ideal simbólico -I(A)- el Otro no está barrado.

El sujeto se dirige al Otro, ese Otro paradójico marcado por la falta, para encontrar respuesta a la pregunta por su ser; se dirige al Otro para que le diga quién es. Pero los significantes ideales que toma del Otro para producirse como sujeto tienen el efecto paradójico de que lo despojan de su origen. Obtiene sí, una respuesta y con ella una identidad, pero una vez instalada la respuesta el sujeto dividido queda detrás.

Tenemos por un lado un sujeto del sentido, de la significación, conformado en la identificación simbólica, por otro lado un sujeto del fading, de la desaparición y la falta. Lombardi (2009) también rescata esta doble vertiente del sujeto, por un lado define al sujeto como un operador estructural vacío de significación, y por otro lado dice que el sujeto es un efecto de significación en el contexto de la identificación primera al Ideal.

Este significante ideal representa al sujeto, pero al estar desconectado de la cadena significativa funciona también como un punto de petrificación, en cierto modo congela al sujeto y lo coagula, lo aliena a este significante Uno. El significante ideal no solo es el ideal para el sujeto, también es el ideal para el Otro. El I(A), como todo significante, pertenece al campo del Otro, es Ideal del Otro. Por lo tanto tiene que ver con un lugar fálico al que el sujeto se identifica, un ideal que no le pertenece, que es del Otro y que el sujeto hace suyo. Habíamos visto que para Freud el ideal proviene del narcisismo originario, este narcisismo está relacionado con el Otro en tanto es, en realidad, el narcisismo de los padres que suspenden “frente al niño todas esas conquistas culturales cuya aceptación hubo de arrancarse al propio narcisismo...[el narcisismo del yo es en realidad] el narcisismo redivivo de los padres” (1914, 88). Según Eidsztein

La fórmula I(A) implica tomar un significante del Otro, que al aislarlo y hacerlo representar un Uno (I) provee al Otro (A) de omnipotencia, de la omnipotencia con la que creemos que está investido quien encarna el lugar del Otro. Si I(A) es un significante del Otro, el ideal simbólico podría ser leído como Uno de (A) (2004, 88)

El I(A) provee al Otro de omnipotencia dado que el sujeto se posiciona en este punto porque es el lugar en que parecerá más amable al Otro, más

digno de amor, el punto en el que pretenderá ser todo para el Otro y así ocultar su falta. Para el neurótico esa falta “queda marcada por un significante particular, el falo” (Frydman, 2012, 20). El falo, es el nombre de la falta.

Entonces, este *Uno del Otro*, esta identificación, está guiada por lo que en el Otro está puesto en el lugar paradójico del Ideal y a la vez de la falta: el significante fálico. Por eso, en la definición de rasgo unario de Chemana y Vandermersch (2004), que veíamos más arriba, se destacaba a este significante como la encarnación del significante fálico.

En consecuencia, el sujeto, conformado como efecto de significación a partir del significante primero, lleva la marca fálica; “...el falo simbólico imposible de hacer negativo, significante del goce” (Lacan, 1960, 783). Viene a colmar la falta en el Otro y posibilita de esta forma, alcanzar algo del goce “en la escala invertida de la ley del deseo” (786). El falo “posibilitará al sujeto intentar dar cuenta de lo que está vivo con su propia articulación significante. Lo intentará todo la vida; por eso hablamos” (Karothy et al., 1993, 59) Por lo tanto, en la subjetivación que posibilita el significante, hay también algo radicalmente distinto del significante, el goce.

El síntoma como formación de compromiso da cabida al goce en el lenguaje. Para Lombardi, la alienación del sujeto al lenguaje conlleva la función del síntoma.

...el síntoma puede definirse como aquella parte del goce del cuerpo que resiste a la civilización que le impone el discurso...no podría existir sujeto asintomático...el significante del síntoma no es un significante cualquiera, sino que desaloja a los otros significantes de la representación del sujeto, cuando este deja de ser solamente el sujeto del significante para ser también el sujeto del goce. Y hasta se puede decir que el síntoma es el nombre auténtico del sujeto, su nombre de goce, su auténtico representante (2009, 84)

Entonces, el síntoma y el goce se relacionan el sujeto a partir de su fijación al rasgo unario, que posibilita la identificación al significante ideal. La subjetividad que resulta como significación de esta representación, es

significación fálica, y mediante ella se pretende obturar la falta, en sí mismo y en el Otro. Negar, en definitiva la castración, mediante la identificación a cierta satisfacción gozosa.

...en lo inconsciente el sujeto se identifica al falo. El análisis le muestra en cambio que el lugar preciso en que él se identifica al falo, significante de goce, él no es más que un sujeto, es decir un efecto del significante sin valor de goce ni significación. Eso es la castración (Lombardi, 2009, 80)

### **2.11 Los límites del estructuralismo**

Habíamos visto en el apartado concerniente al estructuralismo que los elementos de una estructura, son caracterizados, no por características esenciales inherentes a sí mismo sino en función a los demás elementos de esa estructura. Relacionamos al concepto que nos interesa en este capítulo: el sujeto, como producto de una relación significativa. Fuimos desplegando las relaciones del sujeto con el lenguaje hasta encontrarnos con que el lenguaje es impotente para abordar la particularidad del sujeto. Los límites del estructuralismo indican que el sujeto no queda reducido a la estructura cerrada del lenguaje. Frydman remarca que la hipótesis estructuralista produce una “falta en ser” (2012, 74). Su efecto consiste en caracterizar a un ser por lo que no es, en relación al tópico, al lugar que ocupa.

La hipótesis estructural presenta a un sujeto sin más justificación que la de ser aquello que no es, en referencia a un sistema cerrado en donde nada es definido por sí mismo sino en función de la diferencia con los demás elementos.

Lo que nos aporta el pensamiento estructuralista es claridad sobre un punto: no puede hablarse de un Ser que trascienda la estructura y por ello debe buscarse al sujeto con posterioridad a la estructura. Se impone entonces una nueva forma de concebir al sujeto más allá de los apoyos de la ontología.

Pero, si en el pensamiento estructuralista la caracterización del sujeto depende de su lugar en la cadena y de su contrastación frente a otros significantes para significarse, entonces por sí solo el sujeto no significaría nada. En otros términos, el significante uno de la cadena adquiere su

significación respecto del significante dos y allí termina todo puesto que es una estructura cerrada y puramente diferencial. Si así fuera allí terminaría también toda la producción simbólica, puesto que se trata de un sistema cerrado, no habría lugar para la generación de ninguna novedad.

Por ello la producción significativa no puede pensarse en abstracto, ella se da en un ser vivo, y venimos viendo que la relación entre el significante y lo vivo tiene como resultado la falta; pero esta falta no es puramente negativa, tiene efectos, y uno de ellos es justamente impulsar la producción significativa, dado que la completud significaría la detención de la producción significativa.

El sujeto solo puede aparecer en el terreno de la falta, de la incompletud que impulsa a la vez que limita la cadena significativa cuando enhebra a un ser vivo. Impulsa porque la cadena significativa nunca alcanza y entonces puede extenderse, como el deseo, metonímicamente al infinito. Limita porque los cortes que produce la irrupción de una verdad del goce, detienen el deslizamiento infinito del deseo con la satisfacción de un goce.

Como veíamos, el I(A) puede pensarse como lugar en donde dicha falta en ser adquiere alguna consistencia, y a la vez también donde esa consistencia desfallece, dado que el Ideal se adhiere de algún modo al goce fálico, y al goce podemos considerarlo, en principio, como algo diametralmente opuesto al significante en tanto es lo que no se pudo nadificar por el lenguaje.

Entonces el sujeto, por más que deba su función a la estructura, no puede quedar reducido a un puro objeto o elemento pasivo dentro de ella, puesto que perdería toda la singularidad a la que el concepto de sujeto no puede renunciar. ¿Y cómo podría ser que esta diferenciación puramente negativa que hace a la estructura del sujeto, pueda convertirse en una diferenciación positiva sin negar su precedente?

Todo sistema cerrado tiene fallas, huecos por donde se cuele la diferencia. El sujeto obtiene su singularidad justamente en donde la estructura desfallece, por fuera del texto. Por lo tanto, en cierto modo, seguiría siendo un ser que trasciende la estructura tal cual vimos con respecto al sujeto sustancialista, pero no ya ese ente dueño de sí, continuo y coherente en su esencia, sino más bien la causa anárquica que fundamenta lo vivo. La constitución del sujeto como equivalente a la falta, dada la extracción de lo real del goce perdido desde el inicio mismo es necesario pero no suficiente.

El sujeto, para no ser lo mismo que la estructura, tiene que ubicarse en otra parte o al menos su fundamento tiene que ubicarse en otra parte, sin dejar por ello de ser un producto, un resultado de la estructura simbólica. Frydman plateará que “La hipótesis estructuralista, por ser desustancializante, produce una falta en ser generalizada, falta cuyo referente hará las veces de objeto. Dicha falta en ser aspira a ser colmada por un objeto que pasó a situarse por fuera de la estructura” (Frydman, 2012, 78).

El sujeto no sería lo mismo que la estructura porque aunque obligue (condicione), la estructura no desea, el sujeto desea. La estructura no terminaría de articular al sujeto, más bien al contrario, lo anularía al articular completamente sus elementos al conjunto. Es el caso de un programa de computación pero no de un sujeto. Una cita paradójica que Lacan hace en relación al deseo en *Subversión del sujeto...* podría relacionarse con esto: que el deseo sea articulado, es precisamente la razón de que no sea articulable. (1960, 765).

## **2.12 El Deseo**

Hasta ahora concebimos al sujeto como producto de la falta, y a esta falta como producto de la incompletud significativa. A partir de la imposibilidad de traducir la necesidad en demanda se generan restos, restos que pueden conceptualizarse como el objeto causa del deseo, objeto perdido para lo simbólico, objeto específico y particular, que míticamente satisficiera la necesidad originaria. En el campo de la demanda, el objeto de la satisfacción no vale ya por sí mismo, depende del Otro que puede darlo o no, aquel al que se dirigirá la demanda, que entonces será demanda de amor y no de objeto. La demanda articula la necesidad con significantes, pero deja un resto inasimilable, por ello, toda demanda tiene un más allá, que se llama deseo.

La brecha en el Otro es lo que produce el deseo. La demanda entonces, está condenada a la insatisfacción por la imposibilidad de acceder al objeto particular de la necesidad y por la imposibilidad también de satisfacer la demanda de amor, dado que eso obturaría la cualidad deseante del Otro.

El grafo 3 muestra como el deseo emerge del Otro. El Otro desea, y la pregunta que formula el grafo 3 es ¿che vuoi? “Si el deseo de la madre es el falo, el niño quiere ser el falo para la madre” (Károthy et al., 1993, 53) Pero el deseo insiste y la pregunta por el deseo del Otro no encuentra respuesta, todo

lo que el Otro pueda decir no alcanza y deja siempre abierta esa brecha, graficada por las dos líneas entre las cuales se cuele el deseo.

La condición del deseo es que se desconoce su objeto en tanto está perdido “La subversión que intenta ser definida en SSDD, más que en la relación sujeto-objeto, lo que va a ser enfatizado es la relación sujeto-deseo. Es el deseo lo que está en el lugar del objeto” (Frydman, 2012, 56) Es el deseo porque la relación con el objeto es imposible en tanto existe una inadaptación fundamental del sujeto con respecto al lenguaje por un lado, y a lo real por el otro, y esto hace lugar a la falta, a la incompletud, al síntoma.

El deseo se constituye a partir del deseo del Otro, Lacan dice que el deseo, es deseo del Otro, es decir que pertenece al Otro en tanto es correlativo de la falta en el Otro. Por más tesoro de los significantes que sea, el Otro no es un A completo.

El sujeto aspira a tapar la falta en el Otro proponiéndose él como objeto de ese deseo. Según Žižek (1989) “la fórmula de la fantasía es una respuesta a este “*Che vuol?*”; es un intento de salvar la brecha de la pregunta con una respuesta...una construcción como un argumento imaginario que llena el vacío, la abertura del *deseo del Otro*” (159). Más adelante, el mismo autor abordará la temática de la falta del siguiente modo:

...es un lugar común que el sujeto lacaniano está dividido, cruzado, es idéntico a una falta en una cadena signifiante. No obstante, la dimensión más radical de la teoría lacaniana consiste, no en que se reconozca este hecho, sino en darse cuenta de que el gran Otro, el orden simbólico, también está *barré*, tachado...estructurado en torno a un núcleo imposible/traumático, en torno a una falta central. Sin esta falta...la única posibilidad abierta al sujeto sería su radical enajenación en el Otro. O sea que es precisamente esta falta en el Otro la que permite al sujeto lograr una especie de “des-enajenación” llamada por Lacan *separación...el objeto está separado del Otro*, de que el Otro “no lo tiene”, no tiene la respuesta

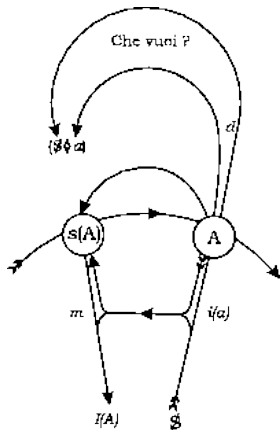
final –es decir, el Otro está bloqueado, deseante- que hay también un deseo del Otro (Žižek, 1989, 168)

El sujeto es producto del encuentro con el Otro, pero este Otro, “tesoro del significante” (Lacan, 1960, 766) no es completo, es insuficiente y por ello no puede, de ninguna forma dar garantía de que la verdad exista. Entonces el sujeto no se constituye simplemente en el Otro, sino que se constituye como sujeto barrado en el Otro también barrado. Porque recordemos, “no hay Otro del Otro” (Lacan, 1960, 778) La única garantía a la que se puede llegar, es la certeza de la inconsistencia de esa garantía.

Ante la imposibilidad de que el Otro de garantías de verdad, el sujeto deberá conformarse con saberes, siempre precarios; esos saberes tienen que enunciarse como verdaderos o falsos en referencia justamente a ese Otro que no puede dar garantías, pero que debe darlas de todos modos porque no hay Otro del Otro que las dé por él.

Pero, aunque el Otro no es completo, puede pretenderse que lo es, y el Otro asume entonces toda su potencia oracular, provee de respuestas y se instituye en un hipnótico ejemplo a seguir, de esta forma el sujeto del deseo y la falta que lo constituye, quedan en el olvido en favor del cúmulo de identificaciones imaginarias y simbólicas que el Otro propone.

Esto es lo que grafica el grafo 3, el Otro desea, no es completo, pero ¿qué me quiere? El surgimiento del deseo se encuentra primero en el campo del Otro. El sujeto se hace objeto del deseo del Otro y supone que lo desea a él como su objeto; su deseo es ser el falo del Otro, su deseo es el deseo del Otro. Con el establecimiento del fantasma “el sujeto llena su propia falta ofreciéndose al otro como el objeto que llena la falta en el Otro –el engaño del amor es que esta superposición de dos faltas anula la falta como tal, en una completud mutua” (Žižek, 1989, 160)



### 2.13 El fantasma

Según Nasio (2007), el fantasma ( $\$ \langle a \rangle$ ), es una escena que, sin llegar al plano de la consciencia permanece activo, con el objetivo de satisfacer una escena incestuosa que no se puede realizar, “tiene la función de sustituir una satisfacción real imposible por una satisfacción fantaseada posible. Así, el deseo se cumple parcialmente en una fantasía” (12)

El fantasma se presenta como una “...solución al enigma del deseo del Otro” (Frydman, 2012, 123). Para Nasio (2007) esta respuesta consiste en reducir el deseo del Otro; insostenible en cuanto tal, sustituyéndolo por un objeto fantasmático; entronizado como objeto del fantasma mediante una elaboración imaginaria y simbólica. El fantasma tiene el objetivo de apartarse de este deseo insondable, imaginando una satisfacción posible mediante objeto sustituto del objeto perdido. (2007, 13)

El objeto del fantasma es separado del sujeto y cedido al campo del Otro, lugar en donde se buscará -insatisfactoriamente porque en realidad es un objeto en falta- “La manera típica del neurótico de recuperar ese objeto perdido de la realidad consiste en suponer que está en el Otro” (Lombardi, 2009, 92)

Frydman propone que el objeto del fantasma es, al igual que el I(A), el ocultamiento del “*fading* del sujeto, la división sufrida por su producción en el campo del lenguaje, se liga a un objeto” (2012,125)

Habíamos visto el I(A) como manera de ocultar la falta en ser. La identificación al ideal obtura la pregunta por el sujeto con una respuesta que lo congela en los marcos de ese ideal. Pero hay también una identificación al objeto del fantasma, objeto positivo y sustituto del objeto perdido. El fantasma sería otra respuesta al enigma del deseo del Otro, al igual que

...la imagen del yo o los significantes de la identificación que ofician de ideales, el grafo permite ubicar al fantasma como respuesta que mitiga la angustia ante el enigma del deseo del Otro. Para taponar la castración en el Otro, su falta, el fantasma apela a los objetos con los que el sujeto tiene una relación imaginaria (Frydman, 2012, 131)

Entonces, el fantasma oculta la falta y oculta también su consecuencia: el sujeto barrado; "...desvanecido yo como sujeto *-fading* (\$), lo que me rescata es desear (<>) un objeto (a)... lo que el fantasma hace para rescatar al sujeto de la falta que es el deseo, es invertir el valor del objeto, hacerlo condición, cuando es causa" (Eidelsztein, 2005, 136).

El objeto, si bien se propone como condición del sujeto en el fantasma, no lo es para nada; es más bien la causa del sujeto en tanto el objeto está perdido y por ello es causa del deseo. El objeto a, en tanto faltante, no puede tener más que una consistencia transitoria en el campo del fantasma; al estar destinado al desencuentro es más una fuente de insatisfacción que de satisfacción. Para Braunstein (1990), el objeto del fantasma lleva sobrentendida la función de la castración y por ello debería escribirse: objeto a/(-a) (57) Es decir que estos objetos que son propuestos como instrumentos de goce, están marcados con un valor fálico negativo, son "pantallas ofrecidas al fantasma como promesas de gratificación imaginaria" (79), pantallas que encubren al goce bajo el modo de la apariencia, del engaño, del semblante.

La fantasía estructura el goce. Es un argumento que llena el espacio vacío de una imposibilidad fundamental. Entonces, el fantasma actúa como un marco que incluye al objeto haciéndolo soportable, dado que su presencia, oculta la sustracción del objeto a. Sin este marco del goce que es el fantasma, el sujeto retrocedería por angustia. Pero dice Eidelsztein (2005) que "no se trata de concluir que el fantasma es falso, sino que la verdad misma para el sujeto tiene estructura de ficción" (152).

El sujeto no tiene ninguna otra significación más que la falta misma de un significante que lo represente, pero en el fantasma adquiere consistencia

...el *Je* en el discurso no es el sujeto simbólico [sujeto del *fading*]; el

*Je* en el discurso es ya el paño ofrecido por el fantasma...para

localizarse en el nivel del discurso...deberá hacerlo mediante el paño que brinda el fantasma como sostén de la función del sujeto (Eidelsztein, 2005, 98, 140).

El sujeto se localiza en el fantasma mediante el mecanismo de identificación con el objeto. "Nuestra identidad más íntima es un fantasma" (Nasio, 2007, 18)

De este modo el fantasma condiciona al yo, lo cual se grafica en el grafo completo, donde ambos se ubican en una misma instancia solo diferenciándose por la cadena a la que se referencian, el fantasma en la cadena superior, y el yo en la cadena inferior. Lacan (1968) dice que en el fantasma yace, aunque velada, la función del yo, que el yo está escondido bajo el fantasma (93)

El sujeto, identificado con un objeto de valor fálico, se ofrece como objeto al deseo enigmático del Otro; deseo que "...comporta un peligro, el de llegar a satisfacerse plena y completamente" (Nasio, 207, 84) Es decir que el peligro es el goce que se produciría si el deseo encontrará su objeto, donde el goce del Otro aplastaría al sujeto reduciéndolo a la condición de objeto.

Por lo tanto, "el fantasma es un simulacro de goce que lo preserva del peligro de gozar" (Nasio, 2007, 71). El sujeto ya no podrá ser víctima del goce del Otro dado que se ha operado una "declinación del Otro deseante a la condición de objeto deseable" (77). El Otro es reducido a objeto fantasmático y deseable y de este modo solo se podrá gozar dentro de los límites del fantasma: "la realidad psíquica, entretejida por fantasmas, se estructura en el movimiento de rodear y tratar el agujero de lo real" (Nasio, 2007, 64)

Nasio explica que el objeto del fantasma articula un goce, el objeto fantasmático es un "núcleo de goce alrededor del cual se organiza la puesta en escena fantasmática" (2007, 39). El objeto fantasmático sería una cubierta imaginaria vía falo imaginario (-ϕ) del objeto a, plus de goce.

Concluye Nasio que hay dos desapariciones del sujeto, una estructural y otra clínica, en la estructural el sujeto se borra en todos los significantes, en la clínica "el sujeto se oculta bajo el objeto. Se hace objeto, se hace falo" (85) a condición de que el deseo del Otro también se vuelva objeto. El sujeto se

ofrece como objeto del Otro, a condición de que el Otro se vuelva su objeto y de este modo negar la falta en ambos.

Vimos al sujeto como pura falta, aunque oculta en tres niveles, a nivel del yo se consolida dentro de la realidad, a nivel del Ideal se individualiza en referencia a un significante privilegiado, y a nivel del fantasma, que presenta al sujeto como deseante en identificación con un objeto de deseo especificado mediante funciones imaginarias y simbólicas, que sirven como protección de un goce desmesurado, permitiendo no obstante, un retorno de goce a nivel de la palabra.

## Capítulo 3. El Goce

### 3.1 Introducción

En el capítulo se aborda específicamente la temática del goce con el objetivo de reelaborar lo desarrollado sobre el sujeto según las nuevas conceptualizaciones. Ese objetivo terminará de concretarse en las conclusiones finales, que constituyen la razón de este trabajo.

El texto de referencia será El Seminario XX, *Aun* (1972-1973), en el que Lacan aborda específicamente la temática del goce. Para entender este seminario de difícil comprensión, se recurre -además de textos de Lacan citados hasta el momento-, a dos publicaciones: Karothy et al. (1993), *No hay relación sexual* y *Goce*, de Braunstein, N. (1990).

El desarrollo de los conceptos es de creciente dificultad porque los términos que se exponen están todos relacionados; con lo cual se va dificultando exponer por separado, aquello que puede considerarse del dominio del lenguaje, y aquello que supuestamente se excluye del lenguaje: el goce. Probablemente la dificultad radique en que esta exclusión no fundamenta dos dominios distintos, sino que conceptos de órdenes radicalmente distintos convivan inseparables en el sujeto.

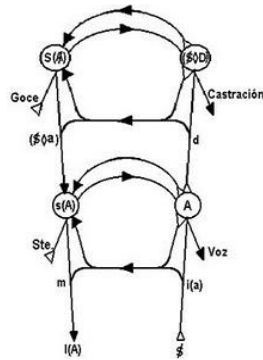
### 3.2 Goce y lenguaje.

En *Subversión del sujeto...* Lacan (1960) grafica en el cuarto grafo el lugar del goce con respecto al lenguaje. Lo ubica al inicio de la cadena significativa superior, como perforando el campo del significante. El resultado de este ingreso del goce al campo significativo es la castración, es decir, la evacuación del goce del cuerpo y su mortificación por el significante.

Explica Žižek (1989) que el primer punto de intersección de la cadena superior del grafo -S(A)-, el significante de la falta en el Otro, indica lo que pasa con el significante cuando se encuentra con el goce:

...cuando el campo del significante es penetrado por el goce, se vuelve incongruente, poroso, perforado -el goce es aquello que no se puede simbolizar, su presencia en el campo del significante se puede detectar únicamente a través de los agujeros (168)

Entonces, la cadena inconsciente va del goce a la castración, pasando por el significante de la falta en el Otro y por la fórmula de la pulsión que Lacan escribe con las letras  $(\$ \ll D)$ . El significante actuaría evacuando el goce, pero no del todo, las zonas erógenas son lugares de goce en donde la pulsión persiste, pulsátil.



### 3.3 La pulsión

Las pulsiones giran en torno a su objeto de forma constante, esto las distingue, según Lacan (1964), del registro de lo orgánico, el cual tiene un ritmo, no es un empuje constante (172). Los objetos de la pulsión se recortan de la totalidad orgánica como consecuencia de la intervención del significante y de este modo se configuran como objetos parciales; por ello las pulsiones son pulsiones parciales “respecto de la finalidad biológica de la sexualidad, a saber, la reproducción” (Lacan, 1964, 182).

Las pulsiones sexuales solo pueden conducir a la reproducción como una consecuencia indirecta, como un malentendido. Lacan (1972-1973) en El Seminario XX dice que Freud enseña que el fin del goce está al margen de aquello a lo que conduce, a saber, que nos reproduzcamos (145).

Para Karothy et al (1993), “La operatoria significativa consiste en un corte sobre lo real del cuerpo” (99). El corte es una actividad significativa sin el cual no podría especificarse las partes del cuerpo. Pero a la vez este corte delimita algo excluido del significante, algo que el significante no podrá capturar. En los agujeros que el significante determina en el cuerpo “el sujeto instauro la función de cierto objeto como objeto perdido” (Lacan, 1964, 192). Alrededor de esa nada, por los bordes que conforman la zona erógena, recorre incansable la pulsión

El cuerpo tendría que ver más con el significante que con el organismo en tanto ente natural biológico. El cuerpo sería el cuerpo del significante porque solo por su intermedio pueden especificarse zonas erógenas. Para Karthy et al (1993), la pulsión es el “primer efecto del significante en el viviente” (100) dado que es consecutivo a la construcción significativa del cuerpo.

Freud (1920) postula a la pulsión como una permanente tensión acuciante que resulta de una diferencia entre el placer de satisfacción hallado y el pretendido, esta diferencia engendra el factor pulsionante, “que no admite aferrarse a ninguna de las situaciones establecidas, sino que, en las palabras del poeta, -acicatea, indomeñado, siempre hacia adelante-” (42). La diferencia entre satisfacción pretendida y la que se obtiene, se justifica en que el objeto está definitivamente perdido.

Los objetos de la pulsión son en realidad objetos en falta. Para Freud, el objeto de la pulsión es lo más variable y por lo tanto pasible de sustitución. Lacan (1964) señala que, a diferencia del objeto de la necesidad, ningún objeto puede satisfacer la pulsión (175) el objeto a, no es la presencia de un objeto, es su ausencia, dado que no hay objeto alguno que pueda satisfacer la pulsión, es por ello objeto causa del deseo.

Freud (1912) plantea que la plena satisfacción sexual impediría cualquier progreso, porque “¿qué motivo tendrían los seres humanos para dar otros usos a sus fuerzas pulsionales sexuales si de cualquier distribución de ellas obtuvieran una satisfacción placentera total?” (183)

La fórmula de la pulsión pone en relación de inclusión-exclusión, al sujeto barrado y a la demanda, que como vimos, está hecha de significantes. Lacan especifica esto en la siguiente cita: “nuestro grafo completo nos permite situar a la pulsión como tesoro de los significantes, su notación como ( $\$ \langle \rangle D$ ) mantiene su estructura ligándola a la diacronía. Es lo que adviene de la demanda cuando el sujeto se desvanece en ella” (1960, 777)

La demanda está construida con significantes, por ello la fórmula de la pulsión se ubica en un lugar homólogo al (A) de la cadena inferior, pero a diferencia del tesoro del significante que es sincrónico, la pulsión se liga a la diacronía en tanto es demanda; en relación a la cual el sujeto se ubica en dependencia. Pero, ¿Dónde queda el cuerpo, en relación al goce en esta fórmula?

Aquí podemos incluir el término que precede a la pulsión:  $S(\mathcal{A})$ , que nombra la falta en el lugar del significante. La notación  $\$$  en la fórmula de la pulsión indica la indeterminación del sujeto en relación a la demanda, en tanto los significantes de la demanda siempre dejan un resto que provocan que su satisfacción sea imposible. La falta, que es la causa de la división del sujeto, lo deja en la insatisfacción e impide su representación; el sujeto “se desvanece para quedar reemplazado por lo que pide al Otro” (Braunstein, 1990, 70)

El  $S(\mathcal{A})$  designa que el sujeto no puede localizarse a nivel de los significantes de cadena superior dado que en ella solo se encuentra “el stock de marcas pulsionales que a cada uno le han tocado...el ¿qué me quieres? es dirigido al Otro que la única respuesta que puede dar es lo que queda indicado como  $S(\mathcal{A})$ ” (Frydman, 2012, 131)

En el capítulo anterior vimos cómo el *fading* del sujeto llevaba a especificar los modos de subjetivación a partir de precipitarse en identificaciones simbólicas e imaginarias. En la pulsión tenemos la misma dificultad inicial con respecto al *fading* del sujeto, solo que la localización del sujeto -siempre provisoria-, no está en relación a un significante ideal, sino en relación al cuerpo -construido por la negatividad significante-; y que el resultado no es la subjetivación sino lo contrario, Lacan habla de “una subjetivación acéfala” (1964, 191); una subjetividad sin sujeto, dado el efecto de borramiento que la barra impone. Así como el sujeto no era el yo, no era el ideal, ni el inconsciente, tampoco es la pulsión.

La falta a nivel del significante está correlacionada por la aparición del objeto a en tanto resto; “el objeto a, viene a funcionar respecto a esa pérdida” (Lacan, 1972-1973, 40) El objeto de la pulsión señala el lugar de la pérdida, el lugar donde el significante se vuelve impotente y aparece como un agujero o vacío en el Otro: “no solamente el sujeto, también el Otro se redefinen a partir del goce: es la falta de goce lo que hace inconsistente al Otro” (Frydman, 2012, 131)

El  $S(\mathcal{A})$  designa “la estructura radical de la falta” (Károthy et al, 1993, 107). La cadena superior grafica la falta en los dos niveles, a nivel del significante,  $S(\mathcal{A})$  y a nivel del goce,  $(\mathcal{A} \leftrightarrow D)$ , en tanto este debe pasar por el filtro significante y entonces del goce solo queda lo que pueda ser traducido en términos de demanda, lo cual es siempre demasiado poco.

Braunstein (1990) señala que las pulsiones son aspiraciones de goce sometidas a la respuesta del Otro: "...ese Otro al que se dirigen demandas; es por esto que la escritura lacaniana de la pulsión es  $\$ \langle \rangle D$ , y el sujeto se constituye a partir del modo en que el Otro significa y responde a la demanda (57).

Entonces, la pulsión es demanda pulsional; en relación a ella el sujeto se desvanece, en tanto lo que pide no puede ser satisfecho completamente dado que el goce es imposible y el Otro tampoco lo tiene. La pulsión consiste, justamente, en que no haya realización posible, no es algo que se satisface "y da acceso de tal modo al goce sino una espiración de goce que fracasa por tener que reconocer al Otro" (Braunstein, 1990, 52)

La definición del sujeto a partir del goce impone su articulación a la castración y, por ende, a la Ley: es el límite mismo de la infinitud del goce, o sea, su imposibilidad, lo que hace un sujeto dividido, entrañando su falta en ser, una falta en el goce. (Frydman, 2012, 133)

Sin embargo, tampoco puede decirse que el goce queda eliminado completamente, que ninguna satisfacción es posible. Para Karohty et al (1993) "la pulsión es una recuperación parcial de goce perdido" (100). Es decir que alguna satisfacción puede lograrse por medio del efecto en el cuerpo que se obtiene de volver a recorrer las mismas vías marcadas por el significante cuando este cava en lo real del cuerpo. La pulsión hace posible un goce, aunque con los límites que impone el significante.

### **3.4 La falta**

La demanda implica la insatisfacción porque el Otro también se haya barrado, afectado por el deseo y la sexualidad más allá de cualquier demanda. La demanda pulsional nace justamente de la incompletud del Otro y por esta incompletud es que no puede obtener respuestas. Si el Otro es deseante esto implica que no hay demanda del sujeto que pueda ser satisfecha completamente. El sujeto ya no podrá ser tapón para el deseo del Otro ni objeto único de su goce.

El  $S(\mathcal{A})$  es el significante de lo que falta en el tesoro del significante (A). Para Eidelsztein (2005) el término que falta le corresponde al sujeto en tanto él debe descontarse de la cuenta significante dado que es quien hace la pregunta. Esta falta se registra en la cadena superior y por ello entra en relación con la pulsión (198), por lo tanto “todo significante que represente al sujeto lo hará en relación con  $S(\mathcal{A})$ ” (199).  $S(\mathcal{A})$  y  $s(A)$ , ubicados ambos del lado izquierdo del grafo son homólogos, dado que son ambos instancias en donde el sujeto se produce, como *fading* arriba, como significado abajo, es “lo que se produce como efecto de sujeto en la enunciación” (Lacan, 1968,50)

Lacan (1960) postula que el  $S(\mathcal{A})$  es un significante excluido de la cadena. Es un significante y no simplemente el agujero de lo real porque designa sus efectos. La nada no es inexistente a partir de que puede ser designada por el  $S(\mathcal{A})$ . La nada existe a partir de la articulación significante a través de la cual se puede representar.

En tanto significante, el  $S(\mathcal{A})$  solo puede definirse en relación al sujeto: “Este significante será pues el significante para el cual todos los otros significantes representan al sujeto: es decir que a falta de este significante, todos los otros no representarían nada. Puesto que nada es representado sino para” (779) Es decir que, el  $S(\mathcal{A})$  es indispensable para representar al sujeto, pero en tanto significante de una falta en el significante, la representación del sujeto queda bacante. Se deduce de esto que, si faltara la falta no habría sujeto puesto que el juego de representación se funda en la falta y se sostiene en el deseo.

El sujeto debe pensarse con los significantes del Otro, pero el  $S(\mathcal{A})$  es la causa de “lo que le falta al sujeto para pensarse agotado en el cogito” (Lacan, 1960, 779), por ello el sujeto nunca encuentra un cierre completo. Eidelsztein (2005) dice que “el sujeto no halla su ser pensando; progresar por esa vía lo remite siempre a un punto de falta... ¿de dónde provienen el Ser –ya que no lo hace del pensar?” (200). Como dice Lacan en *Subversión del sujeto...*, en la misma página citada en este párrafo: al sujeto no se le puede preguntar “para saberlo le falta todo”. Solo puede responder pensando y esto siempre conduce a un punto de falla. Entonces, más adelante, responde “Soy en el lugar donde se vocifera que “el universo es un defecto en la pureza del No-Ser”” (Lacan 1960, 780). El señalamiento de un lugar donde el ser es, señala que no se trata

ya –al menos completamente- del significante, dado que el significante hace del ser un *no-ente*, un no-ser. Si el significante no puede producir un *ser*, este solo puede producirse en el lugar en el que el significante no alcanza, y este lugar tendría que ver con el cuerpo. Dijimos que el cuerpo está construido con significantes, pero el significante siempre queda corto. Y los restos, aunque sean inhallables, se ubican en un lugar del cuerpo, como objetos en falta que propulsan la pulsión.

Por lo tanto, el ser tendría que ver con la impureza del significante, con el grito sin mensaje, con el objeto a, “el goce es lo que del cuerpo no es nadificado por el significante” (Eidelsztein, 2005, 205)

Pero las relaciones entre goce y lenguaje son complejas, no puede considerarse solo una relación de exclusión. Para Lacan (1972-1973) “...un cuerpo es algo que se goza. No se goza sino corporeizándolo de manera significativa” (32). Como vimos, el concepto de cuerpo no refiere a lo biológico sino a la elaboración significativa que lo mortifica y lo disecciona: “...el significante se sitúa a nivel de la sustancia gozante...Sin significante, ¿Cómo siquiera abordar esa parte del cuerpo? ¿Cómo, sin el significante, centrar ese algo que es la causa material del goce?” (Lacan, 1972-1973, 33). Pero el cuerpo es también algo vivo; el cuerpo goza y en tanto goza, resiste al *No-Ser* significativo. Entonces, por contraste con el significante, puede considerarse al goce como una sustancia, solo que esta sustancia no es independiente del significante.

El  $S(A)$  es el nombre de la carencia del significante en relación al goce, Lacan (1960) dice que lo que viene a simbolizar el sitio del goce es el Falo (782). El falo adviene con la castración, y en tanto la castración evacua al goce del cuerpo, el falo es “un indicador de su propia imposibilidad” (Žižek, 1989, 205).

### **3.5 El Falo**

Lacan (1960) señala dos aspectos del falo, por un lado “le es dado anudar así la interdicción del goce” (782) y por otro es “un significante del goce” (783). O sea que el  $\phi$  es la positivización de la pura negatividad que simboliza el  $S(A)$ , es la marca de un goce inter-dicto, no ya infinito, y a la vez el índice del límite que el goce presenta al significante, y por el cual no todo puede negativizarse. El falo remite al goce, perdido pero señalado, en el punto de una

inconsistencia en el Otro. La función fálica inscribe esa falta, la nombra, la simboliza, y “a partir de entonces se determina en este ordenamiento fálico, la relación del sujeto con el Otro ahora barrado” (Károthy et al, 1993, 181)

Eidelsztein (2005) señala que lo definitorio en Lacan no es la conceptualización de una falta como lo central y constituyente del ser, “Lacan no viene a postular la falta; no es un filósofo del *No-Ser*” (201). El problema que se plantea no es la falta sino el goce, lo importante es el lugar en donde falla la producción del *No-Ser* que impone el significante, es allí cuando “el Ser se nos incrusta como una astilla mediante un objeto” (*ídem*)

Y si el problema no es la falta, sino el goce, y lo que señala y a la vez representa al goce es el significante falo. Entonces lo crucial no es tanto el goce inefable que Lacan señala como inicio de la cadena inconsciente en el grafo 4; o el  $S(\bar{A})$  que es su consecuencia, sino lo que nombra a este significante de la falta y remite al goce que le dio origen: el falo.

Para Braunstein (1990), el falo  
...representa al goce como inalcanzable para el que habla pues, teniendo o no al pene, órgano que lo representa en lo imaginario, es imposible serlo [castración]. Toda relación con el goce pasa por esta prohibición, por esta imposición de que los objetos a los que el sujeto podría acceder conllevan siempre la dimensión de la castración (67)

Por lo tanto, el deseo se pone en función de la castración y se dirige a objetos que llevan una marca fálica (- $\phi$ )

El falo remite al goce limitado por la castración, y por lo tanto también señala la imposibilidad de un goce infinito y ello lo homologa al significante de la falta en el Otro. “Es la mera indicación de ese goce en su infinitud lo que implica la marca de su interdicción” (Lacan, 1960, 782). Según Károthy et al (1993) el falo, a diferencia de los demás significantes “no remite a otro significante sino al goce mismo” (71). Por lo tanto, el falo condensa una unión, problemática y contradictoria, entre goce y significante, unión hecha posible por la intervención de la metáfora paterna. Lacan dice también, en El Seminario XX

(1972-1973) que el significante es la causa del goce (33), y a la vez, por ser su término, es lo que hace alto en el goce (34).

La consecuencia de la primacía del significante fálico es hacer pasar el goce por una zona limitada del cuerpo sometida a la ley (Braunstein, 1990, 135), o sea, convertir el goce que vimos excluido de la cadena significante inconsciente del grafo del deseo, en goce fálico.

El falo se instala por intermedio de la metáfora paterna, que sustituye al deseo materno por el nombre del padre, y en esta sustitución, opera la separación entre el niño y la madre. La metáfora paterna resulta pacificante porque permite el establecimiento de la ley y posibilita que el goce de la Cosa, pueda ser concebido como una falta, que el goce infinito no exista y que a la vez que pueda designarse como lo innombrable; y en esta designación encuentra su límite. Ese límite es el falo, que elevado a la condición de significante, rompe con la igualdad cuerpo-falo.

El  $\phi$ , al igual que el  $S(\bar{A})$ , se haya excluido de la cadena significante. El falo se ubica como punto inaugural, origen del conjunto de los significantes: “sin esta ausencia el conjunto no tendría límites y, por ende, no existiría como conjunto” (Braunstein, 1990, 70). El falo tiene una función organizadora que se obtiene por el lugar que ocupa como elemento externo y a la vez fundante del conjunto; externo porque está reprimido primariamente, y fundante porque designa la falta en el significante con respecto al goce, lo cual “condena a no ser otra cosa que semblante a todo lo articulable” (Braunstein, 1990, 70)

En *La significación del falo* Lacan (1958) plantea que el sujeto barrado fundamenta su división en el falo. El falo solo puede cumplir su función desde lo reprimido. En la página 660 dice que “el sujeto designa su ser poniendo una barra en todo lo que significa”. Al quedar reprimido, el falo se convierte en esta barra que funda la división del sujeto. La represión primaria posibilita que “el sujeto pueda salir, aunque sea en un *fading*, de la condición de objeto en lo real en la que llega al mundo, para que pueda salir de la absoluta alienación al Otro” (Károthy et al, 1993, 47). El sujeto viene al mundo como objeto para un Uno perfecto, completo, en poder de todo el goce y en posición de satisfacer todas las demandas. La castración consiste, justamente, en la renuncia al objeto primero. Lacan (1958) dice en la misma página citada anteriormente, que “lo que está vivo de ese ser [el goce] en la *urverdrangt* [represión primaria]

encuentra su significante por recibir la marca de la *Verdrangung* [represión] del falo (gracias a lo cual el inconsciente es lenguaje)”

La castración ubica al falo como reprimido: “para dejar de ser el falo que sutura la carencia de la madre, el niño deberá pagar con su propia carencia de falo” (Karothy et al, 1993, 58) Solo reprimido el falo podrá cumplir su función significante: “intentar dar cuenta de lo que está vivo con su propia articulación significante” (Karothy et al, 1993, 59) En tanto significante, el falo posibilita un cierto hacer con el goce en términos de la ley que su función funda. A partir de allí, la emergencia del sujeto dividido y la constitución del inconsciente como un saber hacer con el goce.

### **3.6 La significación fálica**

Hombres y mujeres ubican su posición sexuada en relación al falo, que resulta un ordenador de las relaciones sexuales en el plano de la ley. La sexualidad será ordenada por el significante falo, mediante sus efectos de significación fálica: “lo que hay que hacer como hombre o como mujer pertenecen enteramente al drama, a la trama, que se sitúa en el campo del Otro –el Edipo es propiamente eso” (Lacan, 1964, 212). Lo que se tiene que hacer como hombre o mujer se tiene que aprehender del Otro.

Por lo tanto, la “relación sexual, en tanto no anda, anda de todas maneras, gracias a cierto número de convenciones, prohibiciones, inhibiciones, que son efecto del lenguaje” (Lacan, 1972-1973, 44). El lenguaje sitúa lugares: hombres, mujeres y niños, “que no son más que significantes” (Ídem). Entonces las relaciones sexuales son en realidad una relación con el significante. La sexualidad misma es imposible sin el significante. Lo que existe entre hombres y mujeres es asunto de discursos y de sentidos, nada orgánico lo define.

Pero si bien el falo es organizador de la sexualidad, lo que distribuye son lugares en relación a un significante único inherente al lado masculino, solo hay significante fálico para ambos sexos. No hay un significante para cada sexo, lo cual posibilitaría la complementariedad, hay uno solo y por lo tanto hay asimetría. De esta forma las características propias de lo femenino no pueden representarse y por ello los caracteres sexuales serán solo secundarios a la femineidad.

La diferencia de los sexos no está toda cubierta por el campo del significante; entonces, el lugar donde debemos aprender la sexualidad es un saber en falta y la consecuencia es que la relación sexual no es posible.

Hombre y mujer se identifican con un significante: el falo, en función del lugar que ocupan con respecto a él; en tanto se aparenta ser o tener. “Una mujer busca a un hombre a título de significante [en tanto que poseedor o supuesto poseedor del falo]. Un hombre busca a una mujer a título...de lo que no se sitúa sino por el discurso” (Ídem). Dentro de la dimensión fálica, la mujer solo entra en la relación sexual como madre, es decir, cuando puede producirse el juego de sustitución del objeto fálico. El hombre, en cambio, demanda en la mujer un objeto que, como dice Lacan “no se sitúa en el discurso”.

Hay que agregar que el lugar que asumirán hombre y mujer con respecto al falo, como semblante de ser o de tener, es un lugar precario; el peligro de la castración hace imposible situarse en forma definitiva en cualquiera de las dos alternativas: por ello es una apariencia, un semblante, dado que ser/tener el falo no es posible luego de la castración. Si el hombre es el que tiene el falo entonces permanece siempre en el temor de su pérdida, si la mujer lo ha perdido esto deviene un hecho consumado inaceptable. “Ante esta imposibilidad, al sujeto no le queda sino escindir-se y constituir-se como inconsciente” (Károthy et al, 1993, 69)

Hombres y mujeres buscarán lo imposible del goce por medio del falo, no ya en tanto que significante, sino en tanto imagen; no a nivel del cuerpo sino en el Otro. La función de la falta, inaugurada por el significante “empuja al goce a pasar por el campo del Otro” (Braunstein, 1990, 108).

Así como el significante construye un cuerpo también posibilita la constitución de la imagen corporal a través de un recorte libidinizado de sus partes, pero hay objetos que en esta imagen faltarán, el falo, en tanto faltante en la imagen del cuerpo, ha de buscarse afuera. En lo imaginario el falo tiene una dimensión negativa (-ϵ), lo cual indica que el sujeto no puede satisfacer el goce buscado, el goce siempre se le escapa, o el sujeto encuentra que no era eso lo que buscaba, o el impedimento del órgano en su detumescencia, conducen a lo imposible de la reunión con el Otro en un Uno unificante. La relación sexual no puede realizarse porque el Otro siempre será un extranjero

pero esto no impide que se lo intente todo el tiempo, y este es el terreno del malentendido y el equívoco que mencionábamos arriba como justificación de la reproducción.

El falo “es el significante destinado a designar en su conjunto los efectos de significado” (Lacan, 1958, 657). Y condiciona estos efectos de significado como sexuales. Dado que el falo remite al goce, en lo imaginario su significación es sexual. Por eso toda significación es sexual, “lo fálico se arroga el derecho de representar a la sexualidad toda” (Károthy et al, 1993, 68). El lenguaje lleva la marca fálica y de la castración que le da origen.

La significación fálica organiza la realidad en tanto realidad sexual que se sostiene en el fantasma; posibilita el acceso al otro sexo aunque sea en este plano de suplencia. El fantasma permite abordar la relación con el otro sexo como la respuesta ficcionada, narrativa a la falla inaugural de lo simbólico, que Lacan sitúa en 1972-1973 con la frase “no hay relación sexual”.

Hombre y mujer buscarán lo que les falta: el falo, por medio de su representación: el pene, “El acto sexual implica la intersección de dos faltas, en la medida en que allí cada uno es un (-6) para el otro” (Károthy et al, 1993, 149). Es por ello que el acto sexual no puede ser nunca la relación entre dos sujetos; el hombre y la mujer se buscan en tanto lo que les falta porque están marcados por el significante, el acto sexual implica más bien un intento fallido, de reencuentro con la relación incestuosa, gozosa, con el Otro como objeto:

...esas relaciones [entre hombre y mujer] girarán alrededor de un ser o de un tener que, por referirse a un significante el falo, tienen el efecto contrariado de dar por una parte realidad al sujeto en ese significante, y por otra parte irrealizar las relaciones que han de significarse. Esto es la intervención de un parecer que se sustituye al tener, para protegerlo por un lado, para enmascarar la falta por otro, y que tiene el efecto de proyectar enteramente en la comedia las manifestaciones ideales o típicas del comportamiento de cada uno de los sexos...es para ser el falo, es decir el significante del deseo

del Otro, para lo que la mujer va a rechazar una parte esencial de la femineidad (Lacan, 1958, 661)

La comedia de los sexos gira en torno al ser (en la mujer) o al tener (en el hombre); pero este “parecer” solo enmascara la falta y por lo tanto no puede realizar las relaciones, al final recalca que, en pos de hacer como si fuese el falo, la mujer deja de lado una parte de su femineidad. Pueden verse aquí cuestiones fundamentales que luego se profundizarán en 1972-1973.

### **3.7 La lógica fálica**

En *Aun*, Lacan (1972-1973) habla de la lógica fálica mediante la mención a dos filósofos, Aristóteles y Bentham. Propone que Aristóteles representa la lógica fálica, en tanto su ética expone la existencia de un bien último al que tienden todos los actos humanos, y que es el mismo para todos. El psicoanálisis no tendría que ver con ese bien único que se posicionaría en el lugar del discurso Amo.

Lacan afirma que desde Aristóteles no se dijo nada distinto hasta Bentham, un teórico del capitalismo del siglo XVII; uno de los fundadores del Liberalismo británico. La doctrina política de Bentham es el Utilitarismo, doctrina que propone como la más adecuada para el capitalismo dado que busca “el máximo placer para el máximo número de personas”; toda política debe juzgarse en términos del placer o sufrimiento que causa a las personas. Estos efectos son graduales y diferencialmente distribuidos en la población, solo podemos aspirar al máximo bien posible, lo que significa que no hay supremo bien, no hay un bien último.

En la lógica aristotélica prima el universal; aplicado a la significación fálica podríamos decir que todo está sometido a la función fálica. La lógica de Bentham, podría pensarse como una lógica del no-todo que explicita la imposibilidad de que la felicidad sea para todos, si bien no hay nadie para quien no pueda haber felicidad. Descartado el universal, el concepto de bien queda relativizado a cada sujeto particular como algo singular. Si el bien no es algo que pueda imponerse, se despega de los ideales en tanto estos son universales; los ideales pueden pretender un bienestar general, pero no la universalidad, si así fuera, podría inducirse por medio de técnicas sociales y lo particular quedaría subsumido bajo relaciones de dominio; pero las relaciones

de dominio, por más que pretendan el bien, siempre tienen un efecto aplastante sobre el sujeto, dado que al “adueñarse de lo real, hacen desaparecer el “resto”” (Károthy et al, 1993, 24).

Estas conceptualizaciones sobre la lógica fálica y sus límites, tiene consecuencias fundamentales para la clínica dado que si ella no es sugestión, es por el cuestionamiento del discurso amo que la lógica de lo universal -de un bien para todos- implica: “...la idea de un universo ordenado por el falo es una ilusión fantasmática, que en tanto neuróticos quisiéramos creer, el objeto a nos hace presente que lo real no queda recubierto por el fantasma” (Károthy et al, 1993, 259)

La lógica aristotélica se define por la búsqueda de universales. Los elementos que integran el universal lo hacen en función de la posesión de ciertos atributos requeridos por el conjunto; con lo cual se define una lógica de los predicados: los elementos del conjunto obtienen su pertenencia a él en base a ciertos atributos que predicán sobre el sujeto. De esta forma se constituyen dos campos complementarios, los que lo tienen y los que no lo tienen y entre los dos abarcan el universo de lo posible. Es una lógica basada en la complementariedad mediante la negación o afirmación de los predicados que, según Károthy et al (1993) tiene por consecuencia la exclusión de cualquier otra posibilidad dado que se genera una división tajante que hace que “cada cosa entra en uno o en otro, pero ninguna puede a la vez pertenecer a uno y a otro (33).

La identificación del conjunto se hace por oposición al conjunto complementario. Esto genera dos ilusiones: la creencia de que hay un todo; y la suposición de que puede generarse un saber sobre el conjunto o sus elementos en función de los atributos que lo identifican. Entonces, el ser se define por el tener. El problema, según Károthy et al (1993) es que “cualquier posible pérdida actualiza la castración...el tener es siempre amenazado por la pérdida. Renegarlo permite sostener ilusoriamente la consistencia del ser” (255)

La lógica fálica se constituye como una lógica predicativa que define la ontología de un elemento a partir de la explicación sus atributos. El ser sexuado se define por la posesión o carencia del pene. Todo aquello que no es predicado del ser hombre, lo es de ser mujer. De esto se trata, según Károthy

et al (1993) “la encerrona neurótica, todo es significable, todo es fálico, todo es sexual” (252)

La lógica fálica apuesta por el sentido y excluye todo aquello que no entre en el terreno de lo comprensible, es la lógica que pesquizamos en la concepción moderna del sujeto que desarrollamos en el primer apartado. Sujeto homologable al yo consciente, dueño de sí mismo y de las cosas, que le pertenecen. Sujeto que se diferencia por un atributo de excepción, la razón, que lo destaca de los demás entes, pero que lo integra en un universal sin misterios, dado que todo se puede conocer y las excepciones no son más que errores del cálculo. Entonces el sujeto se define por la función cognoscente, que utiliza elaborando métodos que se fundamentan en una objetividad incuestionada.

En *Aun*, Lacan (1972-1973) dice que ninguna predicación puede dar cuenta del ser. Dado que el ser no es más que fractura, interrupción del ser sexuado en tanto está interesado en el goce, para el concepto de ser “ningún predicado basta” (19) El ser, entonces, no se deja abordar por la lógica fálica, es por eso que la lógica del no-todo que Lacan ejemplifica con Bentham, puede ser más adecuada, dada la apertura que designa sin pretender circunscribirla.

También lo femenino persiste como enigma más allá de la lógica fálica que restringe su rol al lugar de madre, mediante el juego de sustitución del falo por un hijo. Ubicada en el lugar de carencia en relación al falo el único camino que queda a la mujer es el de la sustitución. La lógica fálica, en tanto se basa en el tener, se desarrolla en la búsqueda infinita del objetos sustitutos y contingentes que cubra su goce, en tanto el objeto a está en falta.

La significación fálica está sostenida en la ilusión de completud, en la esperanza de que el amor complete la falta. Pero el orden fálico, en vez de asegurar la completud que pretende, abre la dimensión de imposibilidad para el significante. La significación fálica no se sostiene entonces, en la completud a la que aspira, sino más bien en lo contrario: el resto excluido de la cadena significante es lo que causa y posibilita el discurso mismo. “Un discurso es un lazo o vinculo social derivado de una demanda, y la demanda está sostenida, causada, por el objeto perdido” (Károthy et al, 1993, 215) El discurso es posible porque no hay relación sexual, porque hay falta; por ello señala este autor que

“los cuatro discursos son cuatro formas de decir la ausencia de la relación sexual” (216)

### **3.8 Los discursos**

Para Lacan el discurso está en un lugar central, el tema que tratamos en este capítulo, el goce, se define todo el tiempo en relación al discurso y los lazos sociales, que son su característica; Lacan dice en 1972-1973 que “no hay realidad prediscursiva. Cada realidad se funda y se define con un discurso” (43)

El campo del lenguaje ofrece la posibilidad de suplantar la imposibilidad de la relación sexual mediante “cierto número de convenciones, prohibiciones, inhibiciones, que son efectos del lenguaje” (Lacan, 1972-1973, 44) El que no haya relación sexual es lo que provoca que haya lazo social.

En el seminario XX Lacan plantea el discurso, no como un encadenamiento significativo que se desarrolla en la diacronía, sino bajo la forma de fórmulas, donde además de los significantes aparecen también sus dos efectos: el sujeto barrado y de objeto a. Las formulas posibilitan pensar al discurso desde la sincronía, donde el sujeto se define más por las relaciones diferenciales entre los cuatro términos o letras que lo constituyen: \$, a, S1 y S2, que por el juego de sustitución significativa. Se posibilita entonces, pensar las relaciones entre el sujeto y en goce según las posiciones diferenciales de cada lazo social.

Lacan plantea 4 discursos que definen distintas modalidades de vínculo social, Discurso del Amo, Discurso de la Universidad, Discurso de la Histórica y Discurso del Analista.

Cada discurso consta de cuatro lugares “asidero de algún efecto de significativo” (1972-1973, 25): el Agente, el otro, la producción y la verdad. Dentro de esos cuatro lugares giran los términos mencionados definiendo cuatro discursos.

S1: es el rasgo unario, la marca significativa (de goce) sobre el cuerpo

S2: es la batería significativa, el saber en A, el discurso donde los significantes están articulados, el saber inconsciente.

*El objeto a*: implica la pérdida de objeto pero también la recuperación del goce en el lenguaje, es decir: causa del deseo y plus de goce.

\$: puntual y evanescente surge como significación del intervalo significativo.

Los discursos no serán abordados de modo exhaustivo en este trabajo dado que implica un desarrollo excesivo en relación a los objetivos del capítulo. Solo se abordarán en relación con la temática del trabajo y no por caracterizaciones y diferenciaciones internas de los discursos.

El discurso del Amo, lo veíamos con referencia a la lógica fálica; se presenta como una forma de dominio, en donde S1 se posiciona en el lugar de agente como significante amo que ordena el discurso, condicionando al S2 que se ubica como saber en el lugar del otro; pero el saber no es completo y por debajo de las barras aparecen dos efectos: como producción el objeto a, dado que el significante produce una pérdida. Y en el lugar de la verdad aparece el \$ en tanto emerge como significado en el “entre” de los significantes.

El discurso amo pretende la existencia de la verdad como agente incuestionado. Es el discurso de la modernidad que supone relaciones de dominio connaturales al sujeto, sin tener en cuenta que esta relación de dominio no es completa, la producción de restos es inevitable y la verdad insistirá con interferencias que muestran al sujeto en su barradura.

El discurso de la Universidad se relaciona también con el discurso Amo dado que S1 está en el lugar de la verdad, debajo de la barra en donde el saber, -S2- queda como agente en relación al otro como un resto “a” despojado de saber. Y la producción es \$ que por debajo de la barra emerge en un fading.

El discurso de la Histórica también se relaciona con el dominio. El sujeto ubica su barradura en el lugar de agente y postula al otro como S1, al que se le dirigirán demandas en tanto se le supone un saber sobre el goce. Según Karothy et al (1993), el discurso histórico se sostiene en la esperanza de que en “un futuro la relación sexual podrá existir” (269), que es posible la complementariedad entre el sujeto en falta y el otro, que tiene justamente aquello que podría completarla ya que fue elevado al lugar de amo. El sujeto histórico intenta la seducción del otro para que la relación se produzca, pero eso no es posible porque si el otro deseara, esto implicaría lo que ella intenta negar: la falta que subyace al deseo del Otro –y que se anota como S2 en el lugar de la producción-, entonces no puede sino alejarse, sustraerse de la certidumbre de que el Otro no es completo, lo que se anota como a, en el lugar de la verdad.

La esperanza histórica se basa en la lógica fálica, lógica aristotélica de la complementariedad entre el universal masculino y el universal femenino, entre los cuales se desarrollan juegos de seducción y rechazo que busquen evitar el encuentro con la verdad de la falta.

Para Karoathy et al (1993), los discursos tienen una función sugestiva, de dominio, impone siempre un sentido último, pero ese sentido último configura una estafa: son imposible de cumplir dado que siempre hay algo que escapa a la lógica fálica.

El discurso del Analista se entiende como una excepción a la función de dominio de los discursos que imprimen sentido, la diferencia consiste en que intenta alejarse de la comprensión del sentido, poniendo el eje en lo que no se comprende. La posición del analista no puede ser la de producir más sentido, sino ayudar al sujeto a extraer los significantes S1 separándolos de la producción de sentido, la interpretación no consistiría en añadir sentido sexual sino en aislar los S1 enfrentando al sujeto al sinsentido. Es la idea de Freud de que un análisis funciona más como la producción de una escultura, que como la creación de una pintura, o sea, quitando más que añadiendo.

El lugar de agente es el lugar del analista, no refiere a una sustancia ni a un ser, no tiene dueño, no es el sujeto sin barrar de la filosofía o el S1 del discurso amo. Es el semblante de *a* que representa la falta en el saber “y desde allí cuestiona al sujeto en su escisión planteándole al Otro la pregunta por su deseo” (Braunstein, 1990, 239). El analista se posiciona como causa del deseo para el otro:  $\$$  que al tomar la palabra produce S1; los significantes de goce que producen su división. El lugar de la verdad lo ocupa el S2, el saber inconsciente en tanto discurso que funciona en referencia a los S1, marca significativo sobre el goce del cuerpo y que por ello queda reprimido.

El S2 ubicado en el lugar de la verdad indica que la verdad no tiene más expectativas que ser *no toda*. “Hay una falta en el saber que remite a un imposible de saber, a un más allá del falo” (Braunstein, 1990, 189). Un saber que está en el lugar de la verdad es un saber sobre el goce que no se puede atrapar y por lo tanto siempre será incompleto. El aforismo -el inconsciente está estructurado como un lenguaje- es una fórmula que, siguiendo a Karoathy et al (1993), se le torna insuficiente a Lacan porque conduce a quedar “atrapado en esa lógica fálica según la cual el inconsciente podría decirlo todo...hay un

ombbligo, un agujero en la estructura,  $S(A)$ , un no reprimido fundamental, un fuera de sentido, que es la femineidad” (211) La palabra no puede decirlo todo con respecto al goce.

Para Braunstein (1990) “La praxis del análisis consiste en intervenir sobre el discurso desarmando la trama de significaciones para que aflore ese goce del desciframiento de un saber que no es el saber de nadie y del que alguien, el sujeto, es el efecto” (149) Por lo tanto, el saber se construye en función del goce que se ubica en  $S_1$ , pero a la vez se separa definitivamente de él por las dos barras de disyunción, que indican que para acceder al saber, no queda otra que renunciar al goce. Pero renunciando al goce algo de él también se obtiene. Por ello Lacan en El Seminario XX habla del costo del saber, es el costo en relación al goce, un costo que tiene que ver, no con el valor de cambio, sino con el valor de uso (1972-1973, 117). Para adquirir saber, hay que pagar con el goce, aceptar limitaciones y perder algo real.

El discurso del analista se opone a los discursos de dominio porque escriben que no todo está articulado por la lógica fálica, que no todo está articulado en torno a la sexualidad que tiene como punto pivote al falo. Lo que no existe dentro del campo significativo, no puede ser dicho; en el Otro falta el significativo del sexo femenino. El sentido que produce la significación fálica obtura la falta, religa “establece una alianza entre los significantes sostenida en la ilusión de una estructura completa, ilusión de consistencia” (Karothy et al, 1993, 213)

### **3.9 El rasgo unario**

Dimos cuenta del rasgo unario en el capítulo anterior en relación a la identificación simbólica y el establecimiento del ideal del yo. Al final del ítem sobre el ideal del yo, se desarrolló sin profundizar algunas relaciones entre el ideal y el goce subrayando el peso del goce en el concepto de rasgo unario.

El rasgo unario sería un significativo recortado del objeto, que actúa como punto de fijación y posibilita de este modo la identificación primaria. Esta identificación se haría en función de la demanda del Otro, de aquello que es valioso para el Otro, es decir, en función de un valor fálico, que marca el deseo en el Otro sobre el fondo del goce fálico. El rasgo unario ancla en el “momento inaugural de un sujeto que surge como objeto del goce de ese Otro” (Karothy et

al, 1993, 189) Remite, en su fijación, a un Otro omnipotente, ocultando la falta que indica que tanto el Otro como el sujeto tienen prohibido el goce incestuoso.

Como punto de fijación el rasgo unario es causante de la repetición, que se pone en funcionamiento con un objetivo imposible: alcanzar lo idéntico. En tanto significante, el rasgo unario es solo diferencia, por ello la repetición no es más que vueltas que se van alejando de la cosa originaria. El objeto a sería la diferencia que toda repetición tiene con respecto al original. Según Karoathy (1993), la repetición es la “insistencia del significante...que intenta en vano alcanzar algo estructuralmente perdido. El significante es solo diferencia, y su operatoria no puede marcar más que diferencias” (102)

Pero la repetición también implica un goce: “goce de la inscripción, de los significantes que se repiten en esa búsqueda fallida, es el goce de las marcas, que son como una memoria de goce” (Karoathy et al, 1993, 182)

Braunstein (1990) señala que el sujeto surge del movimiento significante que impone la repetición “no es el acto intencional de un sujeto psicológico sino que el sujeto es efecto de los sucesivos lanzamientos de la flecha” (65) Otro efecto concomitante es el objeto a.

Entonces, en el campo del significante, el goce se identificaría mediante el rasgo unario. Al igual que el falo, el rasgo unario parece ser una especie de bisagra entre el significante -al que pertenece- y el goce al que designa como perdido pero a la vez presenta y representa. La diferencia entre rasgo unario y falo sería la radical exclusión de este último; habíamos visto al falo como el -1 en relación a la cadena significante; el rasgo unario, en cambio, podría pensarse como el punto de referencia sobre el cual el sujeto estructura su subjetividad y que, por lo tanto, depende del falo, como elemento excluido pero que a la vez fundamenta al conjunto de los numerables.

En El Seminario XI, Lacan (1964) explica el lugar en el que el rasgo unario se sitúa en relación al goce y al significante. En la página 226 dice que el sujeto primero aparece en el Otro, en la medida en que allí surge el primer significante, el S1, el significante unario. El rasgo unario representa a un sujeto cuando se pone en relación con un segundo significante S2, pero el sujeto que queda representado se caracteriza por su inestabilidad, el efecto de la articulación de los significantes es la *afánisis* del sujeto. Y Lacan concluye “Se trata, entonces, permítaseme la expresión, de un asunto de vida o muerte entre

el significante unario y el sujeto como significante binario, causa de su desaparición”

Para Karoathy et al (1993), el rasgo unario funciona como la marca del goce perdido. “El significante unario es el rasgo del ideal que implicaría la suposición de un goce en el origen” (141) Esta marca, que en tanto marca es siempre significante, logrará un ordenamiento posible del goce en el campo del lenguaje. El rasgo unario “permite identificar un goce, y a la vez da cuenta de una falla en alcanzarlo en plenitud. La marca, hueso de satisfacción, es distinta del goce, pero a él remite” (Karoathy et al, 1993, 189).

Entonces el rasgo unario se trataría de la fijación de un significante S1, que elevado a la función de ideal fundamenta la singularidad del sujeto en función de su relación con al goce.

Lacan (1972-1973) en El Seminario XX, menciona el concepto de *El Uno*, un significante que parece estar relacionado con el goce del cuerpo, aquello imposible de socializar, y que se formula de esta manera en contraposición al Otro, tesoro del significante. El goce no comunica, es el goce del Uno solo. Y para que hable, necesita el amor.

*El Uno* entonces es un significante S1 desconectado del resto de los significantes del Otro -S2-, a causa de su relación con el goce que lo confina al aislamiento. Es un significante que pierde su característica distintiva: la capacidad de establecer nexos relacionales y por ello Lacan lo relaciona con la *letra*, en tanto la letra o lo escrito pueden independizarse de las relaciones de sentido y por ello, sería el único modo de inscribir algo de lo real en el lenguaje, de poder sortear la dificultad de formalización que el goce implica. Entonces la letra es un soporte allende a la palabra que, sin salirse de los efectos del lenguaje, tiene el valor de captar en lo simbólico el señalamiento de ciertos puntos de impase que muestran a lo real accediendo a lo simbólico. (Lacan, 1972-1973, 113). La letra conviene a la formulación del goce porque es menos deformable, carece en sí misma de significación. Pero Lacan advierte que la formulación matemática tiene que volver a pasar por la lengua hablada y el lazo social en relación a la cual se configura porque la escritura tampoco es un metalenguaje.

Por otra parte, en El seminario XX hay referencias al Otro no ya en su versión simbólica, sino en relación con el goce: el goce del Otro, o el Otro sexo

(Lacan, 1972-1973, 26). Tenemos de un lado el goce sexual fálico, en sí es posible, y por eso Lacan afirma que “hay Uno” (13); y por el otro lo que no es posible: que ese goce produzca relación sexual, el encuentro del Uno con el Otro. Este agujero del goce sería el Otro como absoluto, con el cual no puede haber relación. “El goce, en tanto sexual, es fálico, es decir, no se relaciona con el Otro en cuanto tal” (Lacan, 1972-1973, 17)

La sexualidad tiene que ver con las relaciones y con el deseo, pero “Solo del deseo hay metonimia, el goce es autista” (Károthy et al, 1993, 210), en relación a la significación fálica es un vacío, un hueco; que no se conoce más que por sus efectos, que son siempre defectos del sentido.

El amor se dirige al Uno o aspira al Uno, excluye lo diferente y puede pensarse como una dimensión narcisista que excluye el sexo, entendiendo el sexo como Otro. El Otro sexo, el de la mujer, no tiene inscripción inconsciente, no es significable como lo es el del hombre, a través del significante fálico.

El falo, el rasgo unario, el Uno; nos encontramos con conceptos que parecen reunir la dimensión de lo simbólico y la dimensión del goce. La pregunta que se me impone en este momento es, ¿se trata de conceptos clave aunque específicos, o esta situación de “impureza” del significante puede extenderse a toda la dimensión simbólica? En el capítulo anterior vimos que el significante rechaza lo real sometiéndolo al concepto. Pero los significantes que venimos desarrollando en el presente capítulo están desconectados de toda representación o en todo caso, representan aquello que está en falta en el terreno de lo simbólico, una carga de goce que contradice la *falta en ser* que veíamos como característica del campo significante.

Tal vez la dificultad esté en concebir al goce desde lo simbólico, como lo excluido por excelencia, como lo imposible; en El Seminario XX, Lacan (1972-1973) no parece hacer esta disyunción de manera tan tajante, dice en repetidas ocasiones que no hay goce sin el significante. El lenguaje concebido desde el estructuralismo y la lingüística parece quedar en un segundo plano a favor de una imbricación con el goce.

El goce está del lado del S1, fijación que singulariza al sujeto. Lacan (1972-1973) dice que la experiencia analítica encuentra allí su límite, “lo más que puede producir es, según mi grama, un S1” (113) Este S1 es un significante de goce, y en tanto tal “singularísimo” (114). El goce se caracteriza

por esa singularidad, entendiendo por singularidad, la separación que implica lo distinto, lo que no está articulado al resto de los significantes.

El goce, al contrario del amor, no es recíproco. Lacan abunda sobre el tema del amor en El Seminario XX a partir de que lo piensa como una manera de relacionarse con el Uno, con lo singular, y por lo tanto, de permitir que algo del goce rebase los límites de su aislamiento. El amor “es lo único que puede hacer que el goce condescienda al deseo” (Lacan, 1962, 182)

### **3.10 El amor**

Para Lacan (1972-1973), el amor puede pensarse como “ignorancia del deseo” (12), dado que niega que sea generado a partir de la falta. En tanto ignora la falta, en el amor es posible suponer la completud; por eso Lacan dice que el amor es siempre recíproco; no podría ser de otra manera, en ausencia de la falta no existe ningún impedimento para la reciprocidad del amor. Pero a pesar de que la falta sea negada, ella persiste y es justamente eso lo que se ama en el Otro. Lo que se ama en el Otro es en realidad algo que está en falta; y como está en falta provoca la búsqueda de una completud que nunca se logra.

El amor quiere ser recíproco porque supone que es posible que una relación entre dos seres sea complementaria, de forma tal de llegar a hacerse “Uno”. Pero el amor no puede más que fallar porque el Uno no se sostiene sino de la falta, solo crece en el terreno de la *no relación sexual*, en la imposibilidad del encuentro con el Otro.

La falta que da origen al amor es la misma falta que hace que la demanda sea un pedido permanente en tanto no puede ser satisfecho. Vimos en el capítulo anterior que la demanda solo puede ser demanda de amor, dado que no puede ser pedido de un objeto de la necesidad. El Otro no es completo y si no da el don es porque no lo tiene. “Aún es el nombre propio de esa falta de donde en el Otro parte la demanda de amor” (Lacan, 1972-1973, 12).

La imposibilidad permanente de cubrir la demanda es, entonces, lo que genera el amor. En su intento de sortear esta imposibilidad el amor ignora que no es más que deseo de ser Uno, deseo siempre abierto e imposible de satisfacer porque el objeto a es objeto causa de deseo, no sustancia.

Podríamos pensar que el amor se desarrolla en el plano imaginario dado que este plano permite cierta posibilidad de reunión. Lacan (1972-1973) dice

que “El hábito ama al monje” y por eso “no son más que uno”. Pero bajo el hábito está el cuerpo como objeto a, y por lo tanto “Lo que hace que la imagen se mantenga es un resto” (14). En consecuencia, es el objeto a lo que mueve al amor. Por ello, podemos decir que el amor se desarrolla en el plano imaginario pero ancla en el goce. No hay posibilidad de establecer la reunión de dos sexos en Uno. “Entonces, el lenguaje nos impone el ser [objeto a], y nos obliga a admitir que del ser nunca tenemos nada...El lenguaje es insuficiente, la no relación sexual es el nombre de esta insuficiencia, y lo que la suple es el amor” (Lacan, 1972-1973, 58)

En El Seminario XX, Lacan (1972-1973) indica al objeto a junto al semblante, en el camino que va de lo simbólico a lo real (109). “Lo simbólico, al dirigirse hacia lo real, nos demuestra la verdadera naturaleza del objeto a, es el soporte del ser y por eso se constituye como semblante del ser” (114). La cotorra de Picasso “estaba enamorada de lo que es esencial al hombre: su atuendo” (13). Entonces el semblante no es solo la imagen, el atuendo, es también algo esencial; es esencial porque remite al goce al que sustituye. Y por eso “el amor se dirige al semblante” (112).

Si el sujeto dividido se define precisamente por su falta en ser, el objeto a como semblante de ser es aquello que el sujeto supone le va a devolver su ser faltante y a esto se apuesta en el amor, la apuesta por el amor es una apuesta por la completud basada en la creencia fantasmática de que la reunión con un objeto es posible. Lacan (1972-1973) concibe al amor como suplencia para la *no relación sexual* mediante una ilusión contingente basada en el afecto, ilusión de que por un momento, la relación sexual cesa de no escribirse y entonces, en ese tiempo de suspensión, algo puede escribirse, un encuentro parece posible “en la pareja, de los síntomas, de los afectos, de todo cuanto en cada quien marca la huella de su exilio” (175). En ese entretiem po la relación sexual se podría alcanzar, se podría alcanzar una comunicación con el otro a nivel del goce. Pero, al nivel del goce no hay comunidad. No hay un saber que permita al sujeto estar en perfecta adecuación, armonía con el otro. El amor permitirá que durante un tiempo se ponga en suspenso la no escritura de la relación sexual, sin embargo, lo imposible el *no cesa de no escribirse* (74), vuelve a su sitio, y el sueño de completud se diluye en sufrimiento.

Vimos que el goce implica un límite al saber, por eso solo se puede abordar a partir de una ficción; el concepto de semblante indica la necesidad de introducir una mascarada entre la subjetividad y el goce. Es necesario encontrarle un sentido al goce, y esto se logra a través del semblante, que conviene distinguir del goce que vela, a la vez que manifiesta. Lo verdadero solo se alcanza por vías torcidas, o como vimos antes, la verdad tiene estructura de ficción. De modo que el semblante no es la verdad sino lo que “viene al lugar de la verdad y es el agente del discurso...por ser el localizador de la falta (- $\phi$ ) es el organizador y el comandante del deseo” (Braunstein, 1990, 112). Por ello, todo discurso es del semblante, se presenta como verdadero sin serlo; “tiene como función representar y enmascarar la verdad de la que deriva” (Braunstein, 1990, 62)

En el capítulo anterior vimos al amor en relación a la demanda; se dirige al Otro en tanto se supone que en sus manos están todas las satisfacciones posibles, tiene el saber sobre la satisfacción de la demanda y es esto lo que se ama. Es el amor en relación a la transferencia, que no se basa en cuestiones de sentimientos ni de afectos, sino en el saber.

Vemos ahora que también el amor se dirige al objeto que se supone en el otro en tanto que semblante; el amor se dirige al semblante del ser, un ser supuesto al Otro en relación al objeto a. “Nada no es ese ser. Está supuesto a ese objeto que es el a” (Lacan, 1972-1973, 112).

Lacan ubica el tema del amor en un lugar central durante todo El Seminario XX. Ello puede deberse a que el amor se entiende como un efecto del goce, en tanto está condicionado por el objeto de goce. Sería un facilitador para que algo del goce pase al lenguaje. El objeto a no es solo una pérdida a nivel significante, también es un *plus de goce* en función de una cierta recuperación del goce que puede obtenerse en la dimensión fálica, lo cual permitiría cierta articulación para que el goce condesienda al deseo a través del amor. El goce encuentra de esta forma, una articulación en el Otro del significante, y el lenguaje se hace receptáculo de goce en tanto para el sujeto no queda otra opción que articular sus aspiraciones de satisfacción en la demanda del Otro y sus efectos de amor.

Lacan considera la dimensión imaginaria como *compacidad*, compacta, indivisa en relación al resto al que niega. Según Karothy et al (1993), el término

compacidad refiriere a la densidad que aporta el registro de lo imaginario, que borra todo hueco y supone una continuidad entre un punto y otro. Esta continuidad puede considerarse como una consistencia sin fisuras (312). Se basa en la suposición de que entre dos puntos cualesquiera siempre se pueden insertar otros (313). Si cada punto de una línea fuera expresado por un número, cada número ocuparía su lugar en un punto de esa línea. Si interpretamos una línea como una serie de puntos que pueden numerarse, esa numeración hace *consistir* la línea como si fuera una continuidad compacta.

Pero Karohty et al (1993) sitúa un problema clásico que cuestiona la compacidad: Pitágoras descubre los números irracionales como resultado de la imposibilidad de lograr una medida común entre la diagonal y el lado de un cuadrado. El número irracional es aquel que tiene cifras decimales infinitas no periódicas. Este número indica la infinita abertura de la compacidad, convierte la compacidad en una ilusión. Hace que lo simbólico se constituya en función de la producción de restos. El objeto a puede pensarse mediante el número irracional: hay puntos en la recta a los cuales no se le pueden asignar ningún número racional, más aun, estos puntos son infinitos. Para Karohty et al (1993) el número irracional permite pensar el agujero constitutivo de lo simbólico que no cesa de repetirse, y en este sentido, lo que hace es nombrar la falta. (327)

El amor sería un impotente intento de mantenerse dentro de la compacidad. El goce sexual, que pretende la satisfacción plena, “está marcado por ese agujero que no le deja otra vía más que la del goce fálico” (16). Braunstein (1990) plantea que la función de la falta tacha al goce masturbatorio con la imposibilidad de completarse en uno solo y empuja a pasar por el Otro dando origen a la sexualidad. El falo, ha de buscarse afuera porque no está en su lugar en la imagen de sí. Los amantes, abrazan esta falta anhelando encontrarla en el Otro (108). Entonces, el objeto causa del deseo se buscará en el cuerpo del otro dado que allí se supone. Pero solo se encontrará mediante objetos sustitutos aportados por el fantasma, objetos que se convierten en la causa del amor.

Para Lacan (1972-1973), el amor se conecta al signo; está en función de la búsqueda en el Otro de aquello que haga signo a un sujeto. El amor se mueve en el plano del signo, “es signo” (Lacan, 1972-1973, 26). A diferencia del significante que se define en relación a otro significante, el signo es lo que

representa algo para alguien, no se relaciona con otro significativo sino con el objeto supuesto en el Otro, objeto que le hace signo al sujeto y es causa de amor.

Según Karoathy et al (1993), “El hombre plantea una demanda de satisfacción haciendo un objeto de una mujer, objeto fantasmático” (149). Cuando el hombre aborda a la mujer no lo hace en tanto que persona completa, sino que aborda la causa de su deseo, el objeto a. En este sentido, el “acto de amor es la perversión polimorfa del macho” (Lacan, 1972-1973, 88) Esta afirmación, por supuesto, no refiere a la estructura clínica de la perversión sino con el funcionamiento del fantasma en tanto que marco de goce que condiciona al sujeto en función de un objeto. Lacan lo aclara al decir que el neurótico no tiene ninguno de los caracteres del perverso, simplemente sueñan con eso dado que hay una moralidad, esa es la consecuencia de la conducta sexual (Lacan, 1972-1973, 105)

### **3.11 El amor cortés**

Lacan (1972-1973) evoca un tipo de amor particular: el Amor cortés, como paradigma de las formas de suplir la ausencia de relación sexual eludiendo “la castración como hecho de estructura; reemplazando la **imposibilidad**, como nexos lógicos con lo real por la **impotencia** del enamorado” (Karoathy et al, 1993, 82). Es una estrategia que sorteja la imposibilidad de relación sexual volviéndola un impedimento temporario al que se llega a partir de una prohibición que viene del Otro. El sufrimiento que conllevaría soportar la separación del amado, se soporta por la esperanza de unión.

Karoathy et al (1993) señala que; a diferencia de otros tipos de amor, el amor cortés se sostiene de la separación con el objeto: al hacer del objeto una ausencia, pone de relieve la dimensión deseante del amor (87) y mantiene al sujeto en el anhelo.

En El Seminario XVI, Lacan (1968) retoma la famosa *Apuesta de Pascal*, la misma es un razonamiento que aborda la cuestión de la existencia de Dios evaluándola desde sus probabilidades matemáticas. Pascal concluye que aunque no puede discernirse con certeza sobre la existencia de Dios, lo más racional es apostar por ella dado que, si no existiera entonces no se perdería nada, y si existiera ganaríamos el cielo en compensación por haber creído: “Apostemos ahora a favor de que Dios existe. Si gana, se gana todo; si se

pierde, no se pierde nada” (Ferrater Mora, 1994, 208). Es decir que Pascal apuesta a no perder, en ambas opciones gana.

Karothy et al (1993) explica los motivos por lo que Lacan aborda esta temática; señala que Pascal realiza una apuesta por el sentido, apuesta por la existencia del gran Otro que de coherencia a la vida y de este modo tapan la falta. Apuesta por lo tanto, por el amor. En contraposición a esto, Lacan apuesta por el objeto a, apuesta a pura pérdida, dado que no hay gran Otro tampoco habría nada que ganar.

Apostar al amor por Dios parecería lo mejor, y por ello Pascal se inclina por la opción más lógica; pero esta lógica resulta aplastante para el sujeto, porque “¿Qué produce el amor al padre? El superyó. ¿Y el superyó que es sino un tirano, una figura obscena y feroz? (Karothy et al, 1993, 215). Lo que parecía lo mejor resulta en realidad lo peor. La apuesta por el objeto, conduce en todo caso, a poner en relieve lo inevitable de su producción como resto, que mueve el deseo, visibiliza la castración del Otro lo cual es condición indispensable para pasar de la impotencia que “resulta de la obstinación del fantasma de cubrir siempre la falta en el Otro” (Ídem), a la imposibilidad.

En el Seminario XI, en relación al concepto de *vel* de la alienación, Lacan (1964) hace mención a un tipo de elección forzada que funciona en exclusión: *La bolsa o la vida*, una elección donde no es posible conservar ambos términos puesto que “si elijo la bolsa, pierdo ambas. Si elijo la vida, me queda la vida sin la bolsa, o sea una vida cercenada” (220), una vida mochada de bolsa. Vimos anteriormente que el sujeto surge desde un lugar inicial de objeto, un lugar mítico de goce, y a partir de la separación con el Otro el sujeto deviene barrado al goce. Entonces, al alejarse del lugar del goce, el sujeto pierde la bolsa, pero en esta elección salva la vida. Elegir implica perder, algo se excluye. Cualquier posicionamiento subjetivo implica esta elección, dado que es un posicionamiento con respecto justamente a lo excluido. Entonces -y relacionando todo esto con la apuesta de Lacan- lo que supuestamente era una elección a pura pérdida, dado que en cualquiera de las opciones uno perdía, es en realidad una elección por la vida. Pero una vida marcada por una pérdida inicial, pérdida fecunda porque evita lo peor: el quedar en posición de objeto, imposibilitado de cualquier elección.

La bolsa queda o se supone que queda, del lado del Otro, lo que queda del goce está perdido; solo se podrá recuperar en el objeto plus de goce, es decir, en el esfuerzo por alcanzar lo inalcanzable a través del fantasma.

El amor cortes se relaciona con todo esto porque se caracteriza por sostener una reafirmación deseante que implica la separación con el objeto. Puesto en un lugar de inaccesibilidad el amante lo buscará infructuosamente sin importar las posibilidades de éxito.

Apostar por el objeto es apostar por el deseo, a pura pérdida, a sabiendas de la inevitabilidad de esa pérdida. Entonces, para el *vel* de la alienación “solo existe una salida –la vía del deseo” (Lacan, 1964, 232). Se apuesta o se elige lo único que en realidad es posible: la incompletud, la falta y el deseo, dado que la completud a la que aspira el amor no es más que ilusión, la falta es mejor apuesta porque deja al sujeto en la posibilidad de hacer algo con ella. Como pueden verse en las historias de la edad media sobre el amor cortes, apostar por el deseo no es cómodo, al contrario, el amante deberá soportar el sufrimiento causado por la inexorable separación con el objeto de su deseo, pero ese sufrimiento es también el que genera toda la producción literaria: el goce por la palabra.

Abandonar esta empresa sería ceder el deseo; con ello se aplacaría el deseo y el padecer que conlleva; pero entonces la posibilidad de tramitar algo del goce por la palabra, quedaría restringida al campo del fantasma. Es decir, a una realización imaginaria del goce que supone que entre el sujeto y el objeto existe posibilidad del encuentro y por ello se conforma con esos objetos sustitutos que satisfacen la demanda ignorando que el goce está prohibido a quien habla. El sujeto “renuncia al deseo y se somete el deseo a la demanda del Otro. Se cambia el pulsionar por el satisfacer con la esperanza fantasmática de así ser satisfecho (Braunstein, 1990, 227)

Si el sujeto, sometido a las significaciones del fantasma, cede su deseo, pierde también esas producciones simbólicas pero también gozosas, de la que hablábamos con referencia al amor cortes, que en tanto no son carentes de goce, pueden designarse con la palabra vida.

Resignar la bolsa -o la demanda por un objeto fantasmático-, para persistir en el deseo implica la posibilidad, la inexorabilidad de perder, y esto por supuesto “...esgrime la castración como amenaza. El análisis muestra la

vanidad de amenazar con una pena que ya fue ejecutada y que además, ni pena es, pues solo pasando por ella es que se abre la posibilidad del goce” (Braunstein, 1990, 236)

### **3.12 El síntoma**

Habíamos abordado la cuestión del síntoma en el capítulo anterior, en función de una separación entre el goce y el lenguaje. Vimos al síntoma como lo postula Lombardi (2009), como una producción necesaria del sujeto en función de la intervención del goce.

...un sujeto surgido del lenguaje debe acomodarse a la situación de ser además un sujeto del goce, por estar como sujeto del lenguaje insertado en un viviente que padece los efectos de ese lenguaje: eso lo divide irremediabilmente. Cada vez que intente unificarse por lo que el significante dice que él es (y que hace de él un sujeto ideal), como sujeto del goce va a expresarse inadecuadamente...representación ideal y goce se excluyen (40)

La concepción de síntoma en Lacan no es homogénea a lo largo de su obra. Žižek (1989) describe como Lacan llega a este punto de arribo luego de haber sostenido que el síntoma era una formación simbólica, equivalente a un mensaje cifrado que surge allí donde la palabra falta. Al ser un mensaje, puede descifrarse mediante su interpretación. Esta primera formulación del síntoma, “implica el campo del Otro como congruente, completo, porque su misma formación es un llamado al Otro, el cual contiene su significado. Pero... ¿por qué a pesar de su formulación el síntoma no se disuelve?”(109)

La respuesta a esta pregunta indica algo más allá del significado del síntoma, algo verdadero, que no se reduce a su significado sino que incluye la dimensión del goce; y como el goce es algo inconfesable solo puede decirse a medias. Entonces, el síntoma es también un modo de goce y por ello, resiste a la comunicación y la interpretación no lo agota.

Por lo tanto, el síntoma como modo de goce, no es simplemente una desviación, una disfunción a ser corregida; es parte integrante del sujeto, sin el

síntoma el sujeto no existiría, el síntoma es “lo único que da congruencia al sujeto (Žižek, 114)

Ahora, incluyendo los desarrollos de El Seminario XX sobre las relaciones entre goce y lenguaje, podemos agregar algunos otros matices con respecto a la función del síntoma. Podemos diferenciar tres aspectos de esta relación.

Primero, vimos que el goce es un efecto del significante, si no existiera el significante tampoco habría un objeto a, plus de goce. En el agujero de la pérdida hay cierta recuperación. (Karothy et al, 1993, 200). Por medio del bordeamiento sobre aquello que no puede inscribirse, el significante unario recorta un agujero y esto configura un goce del cifrado.

Segundo, Lacan (1972-1973) dice que “No hay realidad prediscursiva” (43), lo vimos en relación al cuerpo como construcción significativa y no biológica, el goce -que siempre es goce del cuerpo-, no es sin el significante: “No se goza sino corporeizándolo de manera significativa. Lo cual implica algo distinto...de la sustancia extensa” (32). Sin el significante no hay posibilidad de abordar al cuerpo y su goce. El significante permite la marca, una letra de goce, como vimos en referencia al rasgo unario.

Tercero, Braunstein (1990) plantea que el goce está presente en la palabra dado que la función de la palabra es, justamente, apalabrarlo; ser un diafragma de goce (60), es decir, que regula lo que del goce puede pasar al sentido. Hay que aclarar, el autor no está diciendo que el goce fálico simplemente se pueda decir dado que para ello está la represión. Pero la función de la represión no impide que la palabra se ponga en función del goce, aunque lo diga con equívocos, o lo maldiga. Entonces el goce podría realizarse dentro del lenguaje: “el goce del que depende esa otra satisfacción cuyo soporte es el lenguaje” (Lacan, 1972-1973, 65). Es decir, que el lenguaje es soporte del goce, aunque; en tanto se trata de goce fálico, se trata de la imposibilidad de ser completo, de su condena a ser no-todo. Pero ese no todo implica, sin embargo, algo: no es que el goce esté recluido en un lugar inefable allende al lenguaje, cierta satisfacción gozosa es posible en el campo de la palabra a partir de la novedad que el efecto de sentido aporta.

Y el inconsciente es el encargado de aportar esos efectos de goce: “el inconsciente no es que el ser piense, el inconsciente es que el ser, hablando, goce, y no quiera saber nada de eso” (Lacan, 1972-1973, 128).

A partir de esto, Braunstein (1990) piensa de otra manera las relaciones entre síntoma, sujeto y goce. Para este autor el síntoma coagula algo del goce, que queda de este modo impedido de ser procesado por la palabra. El síntoma sería una obturación de la función de la palabra como diafragma de goce, como descifrado de goce. Impide el contacto del goce con el decir. Y si la palabra no se dice es “bloqueo del sujeto puesto que ya no hay un significante que lo represente para otro significante. El hablante enmudece y en su lugar aparece el síntoma que es la reversión desde el discurso al goce” (127)

El síntoma no sería, entonces, lo que da congruencia al sujeto, sino aquello que impide su emergencia como producto de la articulación signifiante, el goce sigue siendo lo que aporta consistencia al sujeto, solo que ahora se lo reconoce en el decir del sujeto y no solamente recluso a las manifestaciones sintomáticas.

Napolitano (1999) plantea al síntoma como goce de la letra, “goce silencioso, requiere la palabra para romper la solidaridad que se produce entre significante y goce en el paréntesis que los asocia, fuera de cadena” (92). Se trata, entonces, de que el síntoma ponga en juego el goce en la palabra. El síntoma sería consecuencia de la interrupción del apalabramiento del goce, a favor de un cortocircuito de goce que Freud llamó satisfacción sexual sustitutiva. Lo que caracterizaría al síntoma es que el sujeto no reconoce como suyo algo que le es propio: el goce. Reprime y de este modo quita a la palabra la oportunidad de cumplir con su función de diafragma de goce.

El dispositivo analítico está construido para confrontar con el imposible del goce y ofrecer un camino de apalabramiento del goce en tanto está “exento del comercio de la palabra” (Braunstein, 1990, 210), para que pueda ser “alcanzado en la escala invertida de la Ley del deseo” (Lacan, 1964, 786).

### **3.15 Carta 52. Diferencia entre Ello e inconsciente**

Dos de los autores de referencia para este trabajo: Karothy et al (1993) y Braunstein (1990), realizan un desarrollo de la carta 52 de Freud a Fliess de 1896, para graficar las relaciones entre el goce y el lenguaje a través de un sistema de escritura estratificada.

Las siguientes citas de la carta 52 -quizás un poco extensas-, configuran una síntesis inmejorable sobre este tema de manos del propio Freud:

...trabajo con el supuesto de que nuestro mecanismo psíquico se ha generado por estratificación sucesiva, pues de tiempo en tiempo el material preexistente de huellas mnémicas experimenta un *reordenamiento* según nuevos nexos, una *retrascrición* {*Umschrift*}.

Lo esencialmente nuevo en mi teoría es, entonces, la tesis de que la memoria no preexiste de manera simple, sino múltiple, está registrada en diversas variedades de signos (Freud, 1896, 274)

Las variedades de signos en que se desarrolla esta retrascrición son tres, y están ubicadas entre los extremos Percepción y Consciencia:

*P* son neuronas donde se generan las *percepciones* a que se anuda consciencia, pero que en sí no conservan huella alguna de lo acontecido. *Es que consciencia y memoria se excluyen entre sí.*

*Ps* [signos de percepción] es la primera trascripción de las percepciones, por completo insusceptibles de consciencia y articulada según una asociación por simultaneidad.

*Ic* (inconsciencia) es la segunda trascripción, ordenada según otros nexos, tal vez causales. Las huellas *Ic* quizá correspondan a recuerdos de conceptos, de igual modo inasequibles a la consciencia.

*Prc* (preconsciencia) es la tercera retrascrición, ligada a representaciones-palabra, correspondiente a nuestro yo oficial.

Desde esta *Prc*, las investiduras devienen concientes de acuerdo con ciertas reglas, y por cierto que esta *consciencia-pensar* secundaria es de efecto posterior {*Nachträglich*} en el orden del tiempo, probablemente anudada a la reanimación alucinatoria de

representaciones-palabra, de suerte que las neuronas-conciencia serían también neuronas-percepción y en sí carecerían de memoria.

(Freud, 1896, 275)

Braunstein (1990) articula el esquema de Freud al goce del siguiente modo:

...tenemos dos puntas, y en cada una de ellas está el goce. Entre esos dos extremos se ubican procesos de ciframiento y desciframiento que permiten reencontrar en el final lo que estaba al principio: el goce...que lo desnaturalizan primero y lo recuperan después, transformado. No es aventurado llamar sublimación a esta metamorfosis. (129)

El primer sistema, *Percepción*, estaría en contacto con lo real traumático para el organismo. De esta verdad inicial no se conserva nada y es justamente aquello que se intentará recuperar en las transcripciones posteriores.

El segundo sistema, *Signos de Percepción*, es una primera forma de memoria que intenta captar algo de este golpe inicial. Pero, en la medida en que el primer sistema no guarda registro de lo acontecido, el segundo sistema ya no trabaja con lo real, sino con signos de goce que se conforman en función de la conmoción inicial sufrida por el sujeto en el registro anterior. Estos signos configuran un ciframiento o escritura del goce primigenio.

En tanto cifrado, es ya parte del lenguaje, consiste en recortar “un agujero por medio del bordeamiento de ese agujero, ese bordeamiento lo efectúa un significante que allí adquiere valor de **letra**” (Karothy et al, 1993, 182).

Freud dice que este nivel se articula por simultaneidad. Para Karothy et al (1993) este término puede sustituirse por el de sincronía. Lo que está en este nivel es una escritura, son signos; pero una escritura que “no se puede leer porque está toda al mismo tiempo” (169) y la lectura solo puede desarrollarse en la temporalidad: “Solo por la incidencia de lo simbólico es que se podrá instalar un orden al desorden sincrónico” (Karothy et al, 1993, 170) En este estado, el lenguaje está presente aunque en la forma de una pura escritura,

desconectado de todo sentido, anterior a la palabra que otorga la continuidad necesaria para articular los significantes.

Tanto Karoathy et al (1993) como Braunstein (1990) homologan los signos de percepción con el concepto de Ello de la segunda tópica freudiana. El Ello para Freud era una caldera hirviente llena de excitaciones pulsionales. Estos autores articulan al Ello con el inconsciente -instancia que Freud elabora en su primera tópica- estableciendo una diferenciación entre ellas. El Ello sería el reino de lo sincrónico y lo inconsciente, en tanto está estructurado como un lenguaje, es necesariamente diacrónico.

El Ello estaría habitado por signos, que son en realidad significantes, pero impedidos de su principal característica: la articulación con otros significantes; son todos S1 sin relación entre sí: “el imperio del goce antes del surgimiento del sujeto, de la función del sujeto, de la función subjetiva, es decir, antes de la intervención del significante, antes del orden que la metáfora paterna imprime” (Karoathy et al, 1993, 171)

Antes de todo esto, el significante es necio porque está habitado por el goce, que es la necesidad misma. El discurso analítico produce S1, significantes necios. Son significantes extraños para el sujeto puesto que están aislados de la cadena significante. El estar conectado a una cadena produce un efecto de borramiento, que hace que el significante no represente nada en sí mismo si no es para. Pero un significante aislado, no quiere decir nada; funciona como letra. A estos significantes S1, depositados como una escritura, separados de la cadena y que permanecen indecisos “entre el fonema, la palabra, la frase, y aun el pensamiento todo” (173), se va a fijar algo del goce del cuerpo.

Para Lacan (1972-1973), el sujeto es “aquel a quien comprometemos, no a decirlo todo, que es lo que le decimos para complacerlo –no se puede decir todo- sino a decir necesidades, ahí está el asunto” (31). En la medida en que el sujeto habla, algo queda dicho, y sobre esta dimensión de lo dicho, que Lacan llama *dichomansión (dit-maison)*, trabaja el análisis; no trabaja con el querer decir, con la intención consciente, con el pensamiento gobernado por un supuesto sujeto consciente; trabaja con el hecho consumado de lo que fue dicho “y de lo que no cabe desdecirse, según las reglas del juego” (ídem). Los dichos terminan siendo hechos, dado que el sujeto no los reconoce como suyos, se independizan de él. Por eso el análisis debe interrogarlos para tratar,

justamente, de hacer posible algún acercamiento. Y parece que el análisis permite algo de esto, porque inmediatamente después Lacan (1972-1973) agrega: “en el análisis de quienquiera, por necio que sea, puede alcanzarse algún real” (31)

En lo dicho puede reconocerse esos significantes de goce S1 que “no pueden ser subjetivados como siendo de alguien” (Braunstein, 1990, 53) dado que no se articula con el Otro como lo hace la palabra. Es el campo del Uno sin el Otro; es escritura carente de sentido, como un jeroglífico.

Lacan llama a esta escritura de S1 *lalengua*, que es un neologismo que inventa para distinguirlo de la lengua, dado que su significación no es el sentido, sino el goce. La escritura del goce constituiría *lalengua*. En tanto separado del sentido, lo escrito no es comprensible y esta es la condición que permite pensar la temática del goce en la medida en que el goce es algo excluido del sentido, y resiste a la interpretación. Lacan (1972-1973) dice que *lalengua* sirve para cosas muy diferentes de la comunicación en tanto designa “lo que es el asunto de cada quien, *lalengua* llamada, y no en balde, materna” (166). Los significantes que conforman *lalengua* al no referir unos a otros, son enigmáticos “puede leerse de una infinidad de maneras” (49) Si esta es la condición del significante entonces no puede servir para la comunicación. En la página siguiente, Lacan dice que “El lenguaje es lo que procura saber respecto de *lalengua*”. Y que el inconsciente, es un saber que escapa al ser que habla, está hecho de los efectos enigmáticos de *lalengua*. Entonces el inconsciente es un saber hacer con *lalengua*, un desciframiento, siempre hipotético respecto a lo que sostiene, a saber, *lalengua*. El lenguaje es una elucubración de saber respecto de *lalengua* que lo excede, lo rebasa y es anterior al lenguaje.

Entonces, tenemos dos niveles, por un lado *lalengua*, situada en el Ello, es el campo del cifrado, lo escrito con significantes necios en el lugar de la *dichomansión*. Y por otro lado el inconsciente estructurado como un lenguaje, descifrado de *lalengua*, un saber hacer inconsciente que se configura en función de estas *letras* significantes. Es un saber no sabido por el sujeto, aunque ya sea discurso articulado. Por lo tanto, en lo inconsciente el significante puede ir solo, y funcionar como letra, o conectado a otros y funcionar como significante.

El inconsciente tiene dos caras “por una parte mira a las escrituras del Ello y las descifra, por la otra, recibe los significantes que son los del Otro y es con esos significantes con lo que realiza su trabajo de lectura. Y allí queda, en ese incomodo cabalgamiento entre el núcleo de nuestro ser y las estructuras del intercambio (Braunstein, 1990, 149)

La definición de significante se transforma en función del goce, de “un significante es lo que representaba a un sujeto para otro significante”, en El Seminario XX será definido como “el significante no tiene otra definición más que la de una diferencia con otro significante” (Lacan, 1972-1973, 171) Es una pura diferencia que podrá o no, articularse y hacer funcionar la máquina representativa que da lugar a un sujeto. Si lo hace el significante se articula en un saber inconsciente, un saber sin sujeto pero que “hace al sujeto como efecto de su decir, donde el sujeto viene al lugar del significado” (Braunstein, 1990, 222).

Y si no se articula, entonces Lacan (1972-1973) le adjudica la cualidad de ser necio. Y si es necio tampoco es que pueda representar a un sujeto para otro significante, porque el significante está desarticulado. Entonces se convierte en “signo de un sujeto” (171). Esa es la relación del significante Uno con respecto al sujeto: el signo, en este nivel “En tanto que soporte formal, el significante alcanza a otro distinto de lo que él, llanamente, es como significante, otro a quien afecta y que por ello resulta sujeto” (172). Entonces, el sujeto no es solo el producto de una función representativa sin contenido, es producto también de una relación con el goce que aquí aparece cifrado bajo estas marcas significantes. Los S1 son para el sujeto, extrañamente íntimos; un saber que le concierne en lo más íntimo pero del cual no puede dar cuenta, dado que no son pasibles de significación.

La segunda retrascrición es lo que vimos como *Inconsciente*, esta instancia está “ordenada por otros nexos, tal vez causales”. Nexos que implican una temporalidad, una diacronía. El inconsciente, es ya discurso pero al margen del sentido, confuso he incoherente dado que, mediante metáforas y metonimias, manifiesta a la vez que tapa cierta verdad del goce: “El

inconsciente es ya el primer desciframiento del goce” (Karothy et al, 1993, 171)  
Un pasaje del goce del cuerpo a la palabra, al lazo social, a la relación con el Otro. Pasaje de lo indecible  $S(\mathcal{A})$  a la articulación significativa,  $s(A)$ .

Hay que aclarar que, según Karothy et al (1993) cuando decimos que el goce se exilia del cuerpo y pasa al lenguaje no estamos negando la relación del goce con el cuerpo, el goce siempre es del cuerpo, “la palabra funciona como un medio que remite al cuerpo...el inconsciente no es el lugar original del goce, el lugar original del goce es el cuerpo” (172). Esta relación entre la palabra y el cuerpo es expresada por Lacan, (1972-1973) en la siguiente cita: “no sabemos qué es estar vivo a no ser por esto, que un cuerpo es algo que se goza” (32)

El inconsciente “es un aparato que sirve a la conversión del goce en discurso” (Braunstein, 1990, 22). Por eso que este autor señalaba más arriba las relaciones entre este esquema y el concepto de sublimación, en efecto, se trata de una verdadera sublimación del goce en tanto su irreductible aislamiento no es insuperable, algo puede recuperarse en el campo del discurso. Pero el inconsciente no solo permite que el goce sea posible, también hace “que sea imposible al obligarlo a aceptar la Ley” (Braunstein, 1990, 82) En cuanto interviene una marca hay pérdida de goce. La necesidad quedó perdida y la marca ahora se convierte en la única fuente de satisfacción. Es decir que la satisfacción se traslada de la necesidad primordial, a la huella. Esa sería la función de la letra, ser un saber sobre el goce. “Me imagino que sienten la función que, en cuanto al saber, le doy a la letra” (Lacan, 1972-1973, 118)

Braunstein (1990) cita la famosa frase de Freud: Wo es War, soll Ich Werden traduciéndola del siguiente modo: donde Ello estaba, el inconsciente debe advenir, una ordenación discursiva capaz de provocar efectos insólitos y regocijantes de significación. Esto necesita de la metáfora paterna y la producción de un sujeto. La evocación del goce por el decir y por la invención del saber. Esa es la meta del análisis. (215)

Por último, tenemos las instancias ligadas al yo, al sentido. El *preconsciente* y la *conciencia*. Instancias que “restituyen la coherencia a costa de aumentar el desconocimiento” (Braunstein, 1990, 132) Pero que también completan este camino en donde el goce se va desperdigando, desde la inexistencia, pasando por el aislamiento de la sola cifra, hasta un descifrado incoherente, sin sujeto primero y articulado al otro del sentido al final.

Freud establece una continuidad entre *percepción y conciencia*, ambas son carentes de memoria, no son parte del sistema de inscripciones sino un momento vivencial.

Para terminar este apartado, cito una frase famosa de Oscar Wilde (1890) "Todo arte es completamente inútil" Si bien es un tema que podría desarrollarse largamente, simplemente quiero señalar lo interesante que resulta poner esta definición en analogía con la definición del goce: "El goce es lo que no sirve para nada" (Lacan, 1972-1973, 11). Los puntos en común de ambas definiciones podrían deberse a que refieren a la dimensión de *lo propio*, lo excluido del intercambio; se definen en contraposición a lo estandarizado.

Braunstein (1990) dice que el concepto de *jouissance* llega a Lacan desde la filosofía del derecho de Hegel, en ese contexto se lo entiende como algo particular, el disfrute de lo propio, de lo que se posee exclusivamente y por ello es imposible de compartir; es opuesto al deseo, que resulta del reconocimiento recíproco de dos consciencias y es por ello, sujeto a legislación, universal (15). Entonces, el goce es lo que no sirve para nada, en relación a la distribución y contabilidad que el lenguaje intenta hacer del goce si lograrlo o lográndolo solo en calidad de resto.

La distribución fallida del goce es lo que marcamos como descifrado del goce en el discurso. El arte, por su parte, también tendría su descifrado, su valoración en el mercado que posibilita su distribución y a la vez una significación retroactiva de lo que la obra pudo haber significado para el autor. Toda esta actividad discursiva desplaza al terreno de lo mítico ese momento inicial en donde la obra era la sola expresión del artista. También puede pensarse que, en este nuevo terreno de intercambio también hay regocijo, se pierde y se gana y en este juego inevitablemente interviene el goce, que otorga el valor necesario para que el juego -que se realiza en el campo del Otro-, valga la pena de ser jugado.

### **3.14 Los goces**

Si pensamos al goce como allende a las palabras la búsqueda de definiciones no es tarea sencilla, cualquier definición dependerá de conceptos y estos a su vez no pueden desprenderse de la lógica del todo, la lógica fálica. Sin embargo hemos relativizado este hecho. Citamos a Karothy et al (1993) cuando dice: "“hay goces”, y no solo uno. Goces que es posible nombrar" (185)

Si bien el saber es necesariamente incompleto en relación al goce, en el discurso analítico el saber se halla, no obstante, en el lugar de la verdad, Lacan (1972-1973) dirá que “la meta es que el goce se confiese...pero es inconfesable y esa es la verdad buscada...puede constituirse...un saber sobre la verdad” (Lacan, 1972-1973, 111) Por lo tanto, algo puede decirse del goce, aunque sea el señalamiento de su imposibilidad. En este sentido, Lacan comienza el seminario XX definiendo al goce por lo que no es: no es signo de amor, no es amor, no es un sentimiento y no es reciproco.

Lacan (1972-1973) dice del goce que “es lo que no sirve para nada” (11), es decir que es aquello que está excluido de toda relación de intercambio, puesto que lo útil se valora en relación a un otro. La afirmación emblema de Lacan en El Seminario XX “No hay relación sexual” tiene que ver con esta exclusión. Pero que el goce no sirva para nada no quiere decir que no tenga consecuencias para el sujeto, al contrario es decisivo: “Se necesita que una parte del cuerpo propio caiga como desecho y no se pueda recuperar, para que el sujeto se constituya como sujeto deseante” (Karothy et al, 1993, 135)

Hay 3 distintos tipos de goce: “un goce que queda circunscripto por la significación fálica y otros que no, pero que de todas maneras mantienen una referencia a dicho ordenamiento” (Karothy et al, 1993, 244). Estos goces se distribuyen en función de la castración. La castración tendría dos funciones. Una es operar como el límite del goce, porque existe la castración hay un goce imposible: el goce del Otro. Y al mismo tiempo, la castración es la condición de los goces posibles.

**El Goce del Otro:** un goce por fuera o anterior al lenguaje, en un plano mítico, que estaría en un principio. Es un goce incestuoso, absolutamente prohibido, que no tiene límites ni ordenamiento, un goce idealizado. “Insaciable precisamente por ser imposible” (Karothy et al, 1993, 244). Aparece prohibido para el sujeto en tanto la función de la castración implica la pérdida del goce. Es decir que tiene un efecto paradójico, existe y se pierde por el lenguaje.

En tanto anterior al lenguaje solo puede suponérselo en una atribución imaginaria. Es un goce del que no puede plantearse su existencia como hecho real sustancial, está fuera de cualquier parámetro, incluso los ontológicos. Su existencia no depende del hecho en sí, sino que se otorga a posteriori, como una suposición de satisfacción absoluta del deseo que el sujeto imaginariza.

No es que exista o no, explica Žižek (1989) que lo real –y al goce del Otro le cabe perfectamente este nombre- “se ha de construir con posterioridad para que podamos explicar las deformaciones de la estructura simbólica (212) y pone como ejemplo al parricidio freudiano: sería insensato buscar sus huellas en la realidad prehistórica, pero se ha de presuponer” (213). Es decir que lo real no tiene existencia positiva; sólo existe como obstruido, por sus efectos y supuestos.

El goce del Otro, sería equivalente a lo que vimos en el capítulo anterior en relación la estructura retroactiva de los grafos; donde el sujeto mítico –de goce- del primer grafo, solo adquiriría existencia de manera retroactiva, con el segundo grafo en tanto lo inscribe como momento lógico precedente. En consecuencia: “el goce no es anterior sino que se constituye en la retroactividad de la palabra, como el saldo que ella nunca consigue reintegrar” (Braunstein, 1990, 127)

Si bien, el goce del Otro se plantea como algo inefable e imposible, de todas maneras no deja de tener consecuencias: los otros dos goces y la producción del sentido misma. El goce es significado y ubicado a partir de la función paterna en tanto es capaz de ubicar en la madre la demanda de falo abriendo espacio al deseo. “Una vez acotado por la significación fálica el goce del Otro va a perpetuarse, más allá del falo, como la demanda del goce absoluto” (Károthy et al, 1993, 191)

Lacan (1972-1973) en la p.16 de El Seminario XX, habla de una falla en el goce, un agujero en el goce que produce que el goce vaya por la vía fálica. Es decir que el goce fálico depende del goce del Otro, inefable y excluido del lenguaje. El goce fálico se constituye en eterna persecución de ese goce “total”; que ni siquiera puede decirse que exista. La suposición de que haya existido alguna vez, o de que en algún recóndito lugar del sujeto existe un goce infinito que le da origen, no parece ser más que un modo de darle consistencia al Otro, que como vimos, está inevitablemente marcado por la falta de goce  $S(A)$ ; un modo de negar que el Otro esté marcado por la castración, de negar que el deseo habita al Otro. Pero si lo que existe está marcado por la falta y la castración, suponer la existencia del goce del Otro no puede ser más que un mito al que se recurre en la añoranza de que en algún lugar exista un estado de plenitud que desmienta la angustia de no ser más que un sujeto, atado a

todo tipo de contingencias irresolubles, y ante las cuales los síntomas, inhibiciones y angustias, son las soluciones, irremediablemente trucas, que podemos tener.

**El goce fálico:** A diferencia del goce del Otro, que definimos como mítico e imposible. El goce fálico se sustenta en una articulación posible entre el goce y la palabra, pero esta articulación es posible en la medida en que es un goce *no-todo*, ya no más infinito.

Lacan (1972-1973) dice que “Todas las necesidades del ser que habla están contaminadas por el hecho de estar implicadas en otra satisfacción...a la cual pueden faltar” (65). Con esto subraya que las necesidades no son naturales, están contaminadas por el lenguaje en la demanda; es este plano en donde se desarrolla esa *otra satisfacción*, distinta de la satisfacción que implicaría el goce mítico y originario, en relación al cual, evidentemente, este goce del lenguaje queda en falta. Incluso su falta es el reaseguro de su presencia en el nivel del lenguaje.

Es un carácter paradójico del goce, dado que para alcanzarlo es necesario que algo lo limite y establecer, en función de este límite, una relación permanente de transgresión. La castración introduce la prohibición del goce del Otro, pero es esta prohibición lo que habilita la transgresión que instrumenta el fantasma, transgresión mediante la cual algo de aquel goce se obtiene pero en un campo distinto, regido por el significante fálico. El fantasma, entonces, sería el sostén del “aparato del goce” (Lacan, 1972-1973, 70) en que se convierte el lenguaje. Según Braunstein (1990) algo se podrá alcanzar

...pero pasando por la deflexión narcisista, por el campo de imágenes y de palabras, como goce lenguajero, puesto fuera del cuerpo (*hors-corps*), sometido a los imperativos y a las aspiraciones del ideal del yo que lo comanda con falsas promesas de recuperación (46)

Durante El Seminario XX Lacan (1972-1973) desarrolla las fórmulas de la sexuación. Las mismas son *matemas* de separación entre hombre y mujer en función del posicionamiento de cada quien frente a la función fálica. Lacan propone dos posiciones: el lado hombre y el lado mujer. Bajo cada uno de esas

posiciones se desarrollan dos fórmulas que determinarán sus características en relación al goce. Vemos en este apartado las dos fórmulas correspondientes al lado masculino, y en el siguiente apartado desarrollaremos las correspondientes al lado femenino:

$\exists x \bar{\phi} x$ : El  $\exists$  puede designarse como “existe”, entonces sería: existe un  $x$  que no tiene la propiedad falo ( $\phi$ ), dado que la raya indica negación de una propiedad.

Habíamos planteado al falo como consecuente al Edipo y como antecedente de la Ley para todos, por lo tanto la formula plantea una excepción a esta ley. Si la interdicción del goce es la consecuencia del paso por la castración, el padre de la horda primordial está excluido de ella, sigue siendo poseedor del goce y por lo tanto está excluido del orden fálico.

Según Karoathy et al (1993), para situar el universo de los posibles -en este caso, todos aquellos comprendidos dentro de la propiedad fálica-, Lacan ubica una excepción al conjunto, esta excepción es la que le otorga consistencia: “Esta excepción no confirma la regla...la funda (237). Lacan (1972-1973) dice que el todo se funda en la excepción que la niega (97) Es decir que las clases se fundan en la exclusión de un término, lo exceptuado es en relación al conjunto que funda, a la vez algo imposible y necesario. Según la definición de Lacan lo necesario es lo que no cesa de escribirse, es por lo tanto, la excepción es inherente al conjunto. El padre de horda está fuera de la serie, pero sin él, el campo no se forma (Karoathy et al, 1993, 293)

Vimos al falo como un significante excluido de la cadena significativa. Está, entonces, en el único lugar en que puede estar para fundar la cadena misma, en tanto nombra la falta en el significante,  $S(\bar{A})$ . Esta relación fundante de lo excluido es descripta por Lacan (1960) en referencia al falo que “es como tal impronunciable, pero no su operación, pues esta es lo que se produce cada vez que un nombre propio es pronunciado” (779).

Entonces, todo el campo del lenguaje se funda en un término excluido, que en tanto tal, se sitúa como algo mítico, imposible pero a la vez necesario. El goce ocupa este lugar de exclusión en relación al significante; agujero originario que afecta al significante, que no se puede tapar, se teje alrededor de él, y en este acto se funda el aparato psíquico, que “...trabaja para reproducir un encuentro dado como perdido. Busca reproducir alucinatoriamente, regulado

por el principio del placer, la huella de una inscripción que daría cuenta del hecho de que habría habido un encuentro logrado con el Otro.” (Karothy et al, 1993, 250)

Para Karothy et al (1993) las formulas de la sexuación proceden con lógica contraria a la lógica fálica que define al conjunto en base a la afirmación o negación de ciertos atributos. En vez de afirmar o negar los predicados, niega o afirma aquel elemento que, en tanto excluido, funda al conjunto de los universales (271). Entonces el sujeto no se definiría por lo que se diga de él, sino en referencia a su posición singular con respecto al elemento excluido.

**$\forall x \phi x$** : Todo ( $\forall$ , cuantificador universal) x tiene la propiedad falo ( $\phi$ )  
Todos están regidos por la lógica fálica. Toda x está sometida al falo; tiene su origen en la formula anterior en tanto todo universal se sustenta en su negación.

Esta fórmula escribe que todo hombre se inscribe en la función fálica, lo que quiere decir que se inscribe como castrado, condición necesaria tanto para acceder al goce fálico como para acceder a una mujer.

Si la formula anterior sitúa lo necesario: aquello que no cesa de escribirse; esta escribe la dimensión de lo posible. El goce es posible en la medida en que el significante permite situarlo en el otro.

No hay relación sexual porque el goce es siempre inadecuado, perverso del lado del hombre; o loco y enigmático del lado de la mujer. Del lado derecho de la formulas de la sexuación está el sujeto, del otro lado, del lado del no todo, lo que le falta para que la condición erótica se produzca: el elemento a minúscula. La estrategia masculina para alcanzar el goce es conformarse con gozar, no del Otro sino de ese elemento común que puede encontrar en cada mujer, ese elemento que le hace signo.

Lacan (1972-1973) dice que “el goce fálico es el obstáculo por el cual el hombre no llega, diría yo, a gozar del cuerpo de la mujer, precisamente porque de lo que goza es del goce del órgano” (15). Es decir que el órgano que representa al falo a nivel imaginario, pene o clítoris, le hace obstáculo para gozar de otra manera que no sea fálica. Por tanto, solo goza del órgano y no del cuerpo del Otro como tal.

Además, siguiendo a Karothy et al (1993), el goce del órgano, indica también los límites del goce porque “la detumescencia ejerce un límite al goce”

(147). En el momento en que se esperaría llegar al máximo goce, es el momento en que se deja de gozar. El goce fálico está condenado al fracaso, encuentra como límite la detumescencia. El sujeto podrá negarlo en la esperanza de que lo imposible no sea más que una imposibilidad pasajera, que alguna futura repetición logre completud; pero más allá de toda esperanza, el sujeto encuentra allí el fracaso de sus aspiraciones de goce y su consecuencia: la castración.

En una de las frases centrales que propone Lacan en El Seminario XX, especifica el lugar del goce fálico y sus implicancias: “si hubiese otro goce que el fálico, haría falta que no fuera ese” (Lacan, 1972-1973, 75)

Otro goce es imposible, por lo tanto si hablamos de goce, hablamos de fálico, entonces el ser fálico es un atributo del goce, no hay otro, “a no ser por el que la mujer calla...el que la hace no-toda. Es falso que haya otro, lo cual no impide que sea verdad...que haría falta que no fuese ese” (Ídem)

Según Karothy et al (1993), lo fálico es un atributo del goce que no puede ser negado porque le es característico, un carbón no puede ser más que negro, el goce no puede ser más que fálico, el “o” es excluyente, o es fálico, o no es goce. El goce del Otro no existe (305)

Si suponemos que hay otro es porque en realidad no lo hay: “Supongan que hay otro, pero justamente no hay, y que de ello depende el que *haría falta que no*, la cuchilla, pese a todo, cae sobre el goce del que partimos” (Lacan, 1972-1973, 75). Por eso no es el goce que falta, sino el que hace falta que no: porque no conviene a la relación sexual en el plano de las identificaciones, porque no conviene al amor y no conviene a toda producción del lenguaje, que oculta en definitiva, la relación sexual no es. Por eso es mejor que calle, pero no calla “...y el primer efecto es que habla de otra cosa. Es el principio de la metáfora” (Lacan, 1972-1973, 78). O sea, que ese goce que no existe, sin embargo habla.

El goce del Otro hace falta que no exista para que exista el goce fálico. Si hay Otro goce no podemos decir que es porque ya sería fálico. Para Lacan (1972-1973), el lenguaje es texto del goce. A la vez que el lenguaje marca la distancia respecto del goce del que se trataría si fuera ese: “no solo supone el que sería ese, sino que, además, es soporte de otro” (136). Ese goce le

sobreviene al ser en tanto que habla, y es porque ese goce habla que la relación sexual no es.

Según Karothy et al (1993) la frase de Lacan que citamos “*si hubiera otro goce...*”, configura un enunciado condicional con implicación contrafáctica, es decir, supone algo que nunca se dio. Hay que preguntarse porque Lacan se tomaría la molestia de trabajar una definición sobre algo que no paso, dado que es falso que haya otro goce y es verdadero que haría falta que no fuese ese. Creo que si lo hace es para resolver la difícil situación del goce del Otro, en tanto está todo el tiempo presente, aunque no es existente, puesto que la existencia solo puede pensarse a partir de lo que puede nominarse, y ello solo es posible dentro de la lógica fálica.

Volvemos a aclarar que esto no significa considerar al psicoanálisis como un solipsismo porque lo que no existe también se incluye por efectos, es justamente eso lo que permite considerar la lógica del no-todo, lo excluido, lo que está por fuera. Lacan (1972-1973), dice que “no sabemos qué es estar vivo a no ser por esto, que un cuerpo es algo que se goza. (32) Pero inmediatamente aclara: “No se goza sino corporeizándolo de manera significativa” (idem). Sabemos que estamos vivos por lo que se goza, pero de eso solo se puede hablar designándolo como algo inexistente. Si se hace la operación de escribir sobre algo que no tiene nada como referente en la realidad, con esta operación lo nombrado deja de ser simplemente la pura nada; un símbolo lo marca y a partir de ello lo constituye como inexistente. Este símbolo es el falo, “que es del orden de lo necesario para que exista lo inexistente” (Karothy et al, 1993, 254).

Lacan (1972-1973), hablando de lo que hay –del goce fálico- va situando lo que no hay: Otro goce. El  $L\bar{a}$  es un significante que designa algo, no es la falta de un significante: “es un significante al que le es propio ser el único que no puede significar nada, y solo funda el estatuto de la mujer en que no toda es” (89) Es un significante que marca el límite con el falo que señala su más allá. Este trabajo que realiza Lacan en los límites del significante, sería una manera de circunscribir aquello que no puede articularse; otras maneras serían por ejemplo el  $S(\bar{A})$  o *no-relación sexual*, porque interpelan la supuesta completud del Otro del significante.

La castración delimita el campo del goce fálico, y también señala sus límites, más acá el agujero primigenio, el goce del Otro, más allá, excediendo lo fálico, el goce femenino; facilitado por que la mujer no encuentra el obstáculo de un órgano en su imagen corporal que ponga barrera al goce mediante un semblante de falo.

Hablaremos entonces del goce femenino, un goce no específico que “escapa a toda localización y a la posibilidad de saber sobre el” (Karothy et al, 1993, 147)

**El goce femenino:** Es un goce suplementario respecto de la función fálica, un más allá de lo fálico pero que lo requiere como premisa.

Lacan en este punto, se diferencia de Freud para quien solo había libido masculina; dejaba en consecuencia, el campo de lo femenino ignorado. Un campo de goce que “resiste a la sexuación fálica, no interpretable, más allá del sentido, que no se puede formular en términos de saber (Karothy et al, 1993, 212)

Vimos que la sexualidad está ordenada por el significante fálico. El goce femenino estaría excluido de la sexualidad porque no se relaciona con el falo, sino con el objeto a. El objeto a es

...lo que permite funcionar a toda la estructura y por lo tanto también a la sexualidad. La sexualidad no es entonces el principio explicativo ya que existe algo que queda por fuera del sexo: sin embargo, ese estar por fuera no quiere decir que no tiene nada que ver sino que es su misma condición de posibilidad (Karothy et al, 1993, 144)

Dice Lacan (1972-1973), que “el goce es un límite” (112) al saber, por eso la lógica femenina, en tanto marcada por un goce distinto que el fálico, no puede formularse en términos de saber, la mujer misma lo desconoce, excepto porque le ocurre. Cualquier intento de ponerle nombre a ese goce será inadecuado porque se trata de un más allá del significante; el límite lo marca el La tachado como significante que nombra sin significar, porque se siente si saber. De la mujer no puede decirse nada excepto que es *no-toda* y está en relación a un goce más allá del significante.

Lacan (1972-1973) aclara que la mujer está en relación al falo, de lleno allí. El ser *no-toda* no quiere decir que no esté por completo en la función fálica. Está por completo porque es un ser hablante, pero hay algo más, un goce de ella que no existe y nada significa, del cual quizás nada sabe excepto que lo siente (90). Una parte queda por fuera, ausente del falo. Por eso el goce femenino está en relación al goce fálico pero lo excede.

Si bien el goce femenino es un goce imposible para el saber porque “hay siempre algo en ella que escapa del discurso” (Lacan, 1972-1973, 44); es justamente esta imposibilidad lo que provoca que el saber se empeñe en querer atraparlo. Lacan (1972-1973) dice que el goce del Otro sexo, se simboliza como goce del cuerpo del otro (26) Se lo imaginariza desde la lógica masculina como un goce total del cuerpo, no acotado a la parte, al objeto.

Mencionamos en el apartado anterior los matemas de la sexuación correspondiente al lado masculino. Abordaremos ahora el lado femenino de estas fórmulas:

$\overline{\exists x \phi x}$ : No hay ( $\exists$ ) ningún  $x$  excluido de la propiedad falo ( $\phi$ ).

En la lógica fálica la excepción funda el universal, del lado femenino esto no se corrobora, el término en exclusión que le daría coherencia –el falo- está ausente. Si por fuera no hay nada, si todas están castradas, entonces nada hace de límite al conjunto. No existe Una; el concepto de Uno que veíamos más arriba en relación al rasgo unario no se constituye; ello disgrega al conjunto y por eso se entiende que la mujer implica un límite a la representación y está más cerca de lo real. Lacan sitúa en este terreno el lugar de lo imposible: lo que no cesa de no escribirse, lo imposible es también una de las formas de referirse a lo real.

La mediatización del goce por el significante no recubre todo el campo del goce. Por eso Lacan plantea que la mujer es un conjunto abierto. El  $\overline{\exists x \phi x}$  de La mujer está tachado, o sea que el universal no corre para esta fórmula. No hay La mujer, hay una en una, “constituyen una infinitud, y que a la postre se cuentan” (Lacan, 1972-1973, 18). A diferencia del goce fálico, que constituye conjuntos cerrados en función de los atributos, la condición de no-toda en la mujer se describe mejor como conjunto abierto.

$\bar{\forall}x\phi x$ : No todo ( $\forall$ , cuantificador universal)  $x$  se rige por la propiedad fálica ( $\phi$ ). Es la negación de la fórmula fálica  $\forall x\phi x$ . Este matema define la posición de la mujer como no-toda. No toda ella se subsume bajo la lógica fálica.

Lacan (1972-1973) dirá que, a todo ser que habla, esté o no provisto de los atributos de la masculinidad, le está permitido inscribirse bajo esta fórmula. Si se inscribe en ella, vetará toda universalidad, será el no-todo, en tanto puede elegir estar o no en  $\phi x$  (97)

Es un goce que puede ocurrir o no ocurrir, un goce contingente; al contrario del goce fálico que es el goce posible. “No todas las mujeres prueban el dicho goce femenino” (Lacan, 1972-1973, 90). Contingente es lo que cesa de no escribirse. Y lo que cesa de no escribirse es la excepción fundante que limita al goce al campo de lo posible, liberándolo de la finitud del concepto. Si lo excluido del campo del significante es un resto, según Karoathy et al (1993) el goce femenino remite a “la dimensión de objeto, de lo que escapa al significante” (209)

Con estas fórmulas Lacan intenta -según Karoathy et al (1993)-, nombrar y demostrar algunas formas lógicas de pensar el enigma del goce (273). La lógica del *no-todo* significa que puede demostrarse que cada uno de los casos singulares están contenidos en la propiedad fálica  $\phi x$ , pero eso no significa que todos lo estén y en este punto es donde se abre un más allá. Por eso  $S(\mathcal{A})$  se ubica del lado femenino en las fórmulas de la sexuación. (Lacan, 1972-1973, 95)

#### 4. Conclusiones

En el proyecto de investigación planteamos como objetivo general caracterizar las relaciones entre los conceptos de goce y sujeto en El Seminario XX *Aun* (Lacan, 1972-1973). Advertimos ya desde el comienzo la dificultad de estos conceptos.

Luego de recorrido los aspectos fundamentales para intentar captar sus especificidades y relaciones, no podemos más que confirmar esa certidumbre inicial. Habíamos mencionado que el concepto de sujeto era demasiado amplio para abordarlo en su totalidad, pero no puede decirse menos del concepto de goce. En consecuencia, no podemos pretender agotar la complejidad de esta temática en el presente trabajo, que más bien aspira a ser una puerta de entrada para futuras investigaciones.

No obstante, creo valioso vislumbrar las consecuencias que el discurso psicoanalítico imprime sobre estos conceptos al desprenderlos de toda raigambre sustancialista y articularlos en función del lenguaje en el ser vivo - dado que no es solo el lenguaje-, Lacan (1972-1973) aclara que “el lenguaje es algo que se mantiene ahí, aparte, constituido en el curso de las épocas, mientras que el ser que habla, lo que llamamos hombre, es una cosa muy distinta” (10)

Desarrollamos en el primer capítulo la concepción moderna del sujeto que lo consideraba un ente existente en el campo de la realidad. El sujeto sería una sustancia que subyace debajo de las propiedades o manifestaciones contingentes del ente. Esta concepción del sujeto es producto de lo que Heidegger llama *metafísica de la subjetividad*, un movimiento que sustituye al Dios de la Edad Media como ser supremo y causa final, por el sujeto entendido como un equivalente al yo consciente. Este movimiento implica confundir el ser con un ente privilegiado cuya existencia se pretende objetiva.

La subversión que produce el discurso psicoanalítico sobre el sujeto impide considerarlo como un existente a priori porque intentar justificarlo y ello conduce a buscar las condiciones de su producción. Lacan sujeta al sujeto al lenguaje en tanto producto representativo de la articulación significante. Pero esta representación es efímera; por eso el término que caracteriza al sujeto es *fading*, que puede traducirse como eclipse o desaparición; el sujeto parece estar permanentemente ocultándose detrás de la producción significante y el

ser, que desde el plano del significado, podría suponerse detrás, nunca se encuentra. Por eso Lacan (1960) define al sujeto como *Ser de no-ente*. *Ser de no-ente* que ha de ocultarse con por procesos identificatorios que construyen subjetivación.

Vimos que las identificaciones sirven para ocultar la falta en el Otro a la vez que sustancializan el ser en falta conjugándolo con algún atributo específico que lo especifique, en referencia a los ideales o en referencia a los objetos que mueven su deseo. Pero esta definición solo produce un acotamiento del ser, en un intento de convertir al sujeto del *fading*, en un ente. El problema es que especificando atributos no obtenemos como resultado al ser, sino al ente. Y confundir al ser con el ente es la crítica heideggeriana a la metafísica de la subjetividad. Con el significante no podemos más que sumar atributos, agregar colores a la tela.

La lógica fálica propicia estos intentos dado que es una lógica predicativa que define al ser por sus atributos. Entonces el sujeto, que adviene como *ser de no-ente*, deviene ente sustantivo en el tener que lo define. Pero toda posesión adolece de cierta precariedad, siempre amenazada por la pérdida si se concreta, se lleva al ente consigo.

El sujeto no se definiría solamente a nivel de la representación sino también en relación a la singular posición que adopte con respecto al elemento excluido: el goce. El  $S(\bar{A})$  impide la representación última del sujeto, y si el camino del significante conduce al *fading*, al sujeto solo le queda un resto para definir su singularidad. El cuerpo es algo vivo, el cuerpo goza y en tanto goza, resiste al *No-Ser* significante, por eso Lacan (1960) ubica al Ser como “defecto en la pureza del No-Ser” (780). El ser habita en donde el significante no alcanza, el lugar del cuerpo y su goce. Si bien el cuerpo está construido con significantes también se producen restos de goce que no pudieron ser evacuados por el significante.

El Ser no puede definirse por los predicados porque el Ser no es más que fractura, agujero en la fórmula del ser sexuado. Lacan (1972-1973) se pregunta “¿acaso no es verdad que el lenguaje nos impone el ser y nos obliga como tal a admitir que del ser, nunca tenemos nada?” (58) Nunca tendremos nada porque el Otro del lenguaje es impotente, no puede ofrecer más que semblante: “Lo simbólico, al dirigirse hacia lo real, nos demuestra la verdadera

naturaleza del objeto a" (114), es el soporte del ser y por eso se constituye como semblante del ser.

Pero al igual que el sujeto, tampoco el goce sería una sustancia *natural* existente independientemente del lenguaje, porque sin el significante no puede señalarse una dimensión de exclusión e imposibilidad. El goce no sería una entidad anterior al lenguaje; entidad que podría suponerse solo con posterioridad pero es improbable. Solo podemos especular sobre el goce con los significantes – incluso-, solo se puede estar afectado por el goce a través de los significantes.

Vimos que la pulsión permite una recuperación parcial de goce a partir del bordeamiento sobre aquello que no puede inscribirse, por la repetición - siempre fallida- de las marcas que el significante inscribe en el cuerpo. El significante unario recorta un agujero y esto configura un goce del cifrado que hace al lenguaje receptáculo de goce en tanto para el sujeto no queda otra opción para su satisfacción pulsional, que articularla a la demanda del Otro. Pero esta articulación provoca que satisfacción no sea completa. El goce siempre se escapa y solo podemos obtenerlo como *no-todo* a nivel del goce fálico. En esa grieta de goces surge el sujeto, producto de un agujero originario que afecta al significante.

Lacan (1972-1973) dice que el goce "muestra que está en falta...hace falta que algo cojee" (70) para que el lenguaje pueda ser aparato del goce. La falla es la única forma en que algo del goce pueda realizarse dado que su realización es imposible porque no hay relación sexual. Entonces en el lenguaje se trata exclusivamente de la falla. El objetivo de hablar es fallar porque "La esencia del objeto es fallar" (73) y lo que indica esa falla es que no todo está articulado por la lógica fálica, ni en torno a la sexualidad.

En el campo del lenguaje el falo representa un ordenamiento posible del goce. Las formulas de la sexuación ubican al  $\$$  y al  $\phi$  del lado masculino para graficar que el  $\phi$  es el soporte del  $\$$ . El sujeto es una producción significativa que se instala en función al goce: "no es más que efecto (de significación) contingente del saber inconsciente -cesa de no escribirse" (Lacan, 1972-1973, 174). Es decir que el sujeto puede no estar. Por eso del lado femenino de las fórmulas la mujer "está ausente de sí misma, ausente en tanto sujeto" (47). La mujer solo sería sujeto en el campo fálico, en el campo de las sustituciones que

permite el significante. Si excede ese campo hay un goce Otro sin sujeto, que tiene efectos evidentemente sobre el sujeto, pero que no se confunde con él.

En consecuencia, tanto el sujeto como el goce quedan marcados por el significante, que se plantea como pivote entre ambos términos. El goce se obtiene por el significante que configura una marca que indica la pérdida de goce por un lado, pero se convierte en fuente de satisfacción por otro. La satisfacción se traslada de la necesidad primordial, a la huella. La marca, indicador de la pérdida, también es un medio del goce, son significantes de goce que Lacan postula en lo inconsciente y se escriben como S1, son el fundamento de la irreductible singularidad del sujeto. Son significantes de goce, en relación a los cuales toda la articulación significativa se pone a funcionar.

A causa de su relación con el goce, estos significantes tienen impedida su función representativa porque están desconectados del resto de los significantes. Lacan lo relaciona con la *letra* o lo escrito porque tendrían la condición de independizarse de las relaciones de sentido. Son significantes impedidos articulación, aislados; significantes necios porque están habitados por el goce que es la necesidad misma.

El discurso analítico tiene el objetivo de producir estos S1 que no quieren decir nada, son dichos que el sujeto no reconoce como suyos porque “no pueden ser subjetivados como siendo de alguien” (Braunstein, 1990, 53), dado que no se articulan con el Otro como lo hace la palabra. Es el campo del Uno sin el Otro; es escritura carente de sentido, como un jeroglífico. Son significantes de goce extraños al sujeto porque no los reconoce como suyos.

La palabra *relación* que articula los términos de sujeto y goce en el objetivo general de este trabajo se revela como el nexo más adecuado. Sería demasiado postular que los significantes de goce pertenecen al sujeto, tampoco es que no estén referidos a él; justamente de ellos depende lo más particular de un sujeto, lo más íntimo. Además no hay que olvidar que aunque el sujeto no los reconozca como propios, fueron *dichos* por el sujeto. La singularidad no puede justificarse sin referirse al goce dado que el juego representativo de los significantes solo produce al sujeto como desaparecido en la estructura –no ente-

Lacan (1972-1973) llama a la escritura de S1 en el Ello *lalangue*, un neologismo que inventa para distinguirlo de *la lengua*, dado que su significación

no es el sentido sino el goce. Los significantes que conforman *lalengua*, al no referir unos a otros, son enigmáticos “puede leerse de una infinidad de maneras” (49) Si esta es la condición del significante entonces no puede servir para la comunicación, lo cual aleja al psicoanálisis de los nexos con la lingüística para profundizarlos con la clínica. Recordemos que la lingüística estudia el lenguaje y no al sujeto, por tanto concibe al lenguaje como una estructura sin sujeto. La clínica en cambio, aborda al sujeto en su singularidad y esta es inescindible del goce.

La definición de significante también se transforma en función del goce, de aquello que vimos como “un significante es lo que representaba a un sujeto para otro significante”, en El Seminario XX será definido como “el significante no tiene otra definición más que la de una diferencia con otro significante” (1972-1973, 171). Es una pura diferencia que podrá o no articularse y hacer funcionar la máquina representativa que da lugar a un sujeto. Pero si no se articula no puede haber representación. Entonces el significante se convierte en “signo de un sujeto” (1972-1973, 171). No es un significante que *representa* al sujeto, es un significante que *se relaciona* con el sujeto “el significante alcanza a otro distinto de lo que él, llanamente, es como significante, otro a quien afecta y que por ello resulta sujeto” (172). Es decir que de esta afectación resulta un sujeto.

Entonces, el sujeto no es solo el producto de una función representativa sin contenido, es producto también de una relación con el goce que aquí aparece cifrado bajo estas marcas significantes S1, un saber que al sujeto le concierne en lo más íntimo, del cual no puede dar cuenta, pero que lo produce porque representa su singularidad radical, lo propio.

En El Seminario XX, Lacan (1972-1973) llama al sujeto “ser que habla”, dice que porque hay *lalengua* de define un *ser que habla* (171). El sujeto es producto del juego representativo en cambio el *ser que habla* es un concepto que se ajusta mejor a estos significantes impedidos de representación, que sin embargo hablan, y dan cuenta de un ser que goza, o un ser del goce. Braunstein (1990) dice que el goce es “una suerte de sustancia que corre por debajo, algo que constantemente se produce y a la vez se escapa (54)

Volvemos al término sustancia porque es aquello que se contrapone a la pura negatividad que sostiene las relaciones significantes. Mantenemos no

obstante, una diferencia con el sustancialismo de la modernidad porque extraemos aquello que caracterizaba a la sustancia como permanencia constante y eterna, subyaciendo como esencia inmutable por debajo de las manifestaciones contingentes del ente: el *Hypokeimenom*. La sustancia de la que hablamos no sería permanente en el sentido de una duración infinita de tiempo, es más bien lo contrario, en vez de permanente presencia es permanente ausencia; siempre excluido del lenguaje está, como ausencia, siempre presente. Pero no es una ausencia inocua, funda el lenguaje porque lo excluido es del orden de lo necesario para lo que existe.

Lacan (1972-1973) dice que “Ese goce que se siente y del que nada se sabe ¿no es acaso lo que nos encamina hacia la ex-sistencia” (93). Hablamos de la dificultad de concebir al goce como existente en tanto permanentemente escapa a cualquier nominación, “si hubiese otro goce que el fálico, haría falta que no fuera ese” (Lacan, 1972-1973, 75), lo cual no impide al sujeto padecer sus efectos.

Lo que ex-iste al decir sostiene al ser que habla. Lacan dice:  
Hueso de mi enseñanza: que hablo sin saber. Hablo con mi cuerpo y sin saber. Luego, digo siempre más de lo que sé. Con ello llego al sentido de la palabra *sujeto* en el discurso analítico. Lo que habla sin saber me vuelve como sujeto del verbo (*je*) (1972.1973, 144).

Los significantes de goce, al desarticularse de la cadena signifiante quedan confinados al lugar de los hechos, extraños al decir del sujeto, en la mansión del dicho, dichomansión (*dit-maison*). Quedan así referidos al goce del cuerpo, por eso la referencia a un lugar. Y configurarían lo que es sustantivo a un sujeto, su modo de goce. Lacan dice que el ser “no es más que un hecho del dicho” (143) Y en la página siguiente relaciona al ser con lo escrito porque a ambos los hago “ex-istir por mi decir. Así, lo simbólico no se confunde, ni de lejos, con el ser, sino que subsiste como ex-istencia del decir” (144)

Concluimos con una cita de Lacan donde considera al sujeto como “un supuesto a lo que habla. Lo que habla, solo tiene que ver con la soledad, sobre el punto de la relación que no...puede escribirse” (1972.1973, 145) El sujeto es un supuesto, una representación; pero de algo que no puede representarse: el

Ser que habla en los significantes de goce ex-istentes del decir. El sujeto es un supuesto, depende del lazo social del discurso, una dimensión ética le es inherente, pero sostiene su existencia en el lugar en donde ningún supuesto es posible, porque ninguna representación es posible: en la no relación sexual.

## 5. Referencias Bibliográficas

- Bernstein, J. Un espacio para nuestra historia. Dos Psicologías. En *Revista Psicodiagnosticar*. Volumen 3, Año 3. Buenos Aires, ADEIP. 1993
- Biblia. La Editorial Vizcaina. Bilbao. España.
- Braunstein, N. (1990). *Goce*. Siglo XXI. Madrid. (1999)
- Calo, O (2002) *Aproximación a una pregunta por la técnica*. Universidad Nacional de Mar del Plata. Ficha interna de la cátedra de Epistemología de la Psicología.
- Castorina, A.; Giacoble, J.; Ricco, G.; Plon, M. (1967) *Explicación y Modelos en Psicología*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires. (Citado por Celener, G. (1997)) *Las técnicas Proyectivas. Su estatus epistemológico actual*. Ed. JVE Psique. Buenos Aires.
- Celener, G. (1997) *Las técnicas Proyectivas. Su estatus epistemológico actual*. Ed. JVE Psique. Buenos Aires.
- Chemana, R.; Vandermersch, B. (2004) *Diccionario del psicoanálisis*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires.
- Coriat E, Couso O, González O, Karothy R, Staude O. (1993). *No hay relación sexual*. Ed. Homo Sapiens Ediciones. Rosario.
- Cruz Vélez. (1970) Superación de la metafísica de la subjetividad. En *Filosofía sin Supuestos*. (pp. 107-217) Ed. Sudamericana. Buenos Aires.
- Dejours, C. (1998) El concepto de tecnología. En *El factor humano*. (pp 27-50) Ed. Lumen. Buenos Aires.
- Descartes, R. (1641). Meditación II. *En Discurso del Método*. Meditaciones Metafísicas. Manuel de la Revilla. Ed. Bs As. 1987
- Eidelsztein, A. (2005). *El grafo del deseo*. Ed. Letra Viva. Buenos Aires. 2007
- Freud, S (1896) Carta 52. En *Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Fred (1886.1899)*. Vol. I. Amorrortu editores. Buenos Aires. 2007
- Freud, S (1912) Sobre la más generalizada degradación de la vida erótica. En *Cinco conferencias sobre psicoanálisis. Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras*. Vol. XI. Amorrortu editores. Buenos Aires. 2007.

- Freud, S. (1914) Introducción al narcisismo. En *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras*. Amorrortu editores. Buenos Aires. 2008
- Freud, S. (1920) Más allá del principio de placer. En *Más allá del principio del placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras*. 2008.
- Freud, S. (1923) *El yo y el ello*. Amorrortu editores. Buenos Aires. 2008
- Ferrater Mora, J. (1994) *Diccionario de Filosofía*. Ed. Ariel. Barcelona. 2004
- Frondizi, R. (1967) *Descartes*. Ed. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.
- Frydman, A. (2012). *La subversión del Lacan*. Ed. Ediciones Continente. Buenos Aires.
- Heidegger, M. La pregunta por la técnica. En *Conferencias y Artículos*. Ediciones del Serbal. Barcelona. 1994
- Klimovsky G (1994) *Las desventuras del conocimiento científico*. Ed. A-Z editora. Buenos Aires. 1997
- Lacan, J. (1936) Más allá del principio del placer. En *Escritos I, Siglo XXI*. Buenos Aires. 2008
- Lacan, J. (1949) El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos I, Siglo XXI*. Buenos Aires. 2008
- Lacan, J. (1953) El Seminario I. *Los Escritos Técnicos de Freud*. Paidós. Buenos Aires.
- Lacan, J. (1956) La cosa Freudiana o el sentido de retorno a Freud en psicoanálisis. En *Escritos I, Siglo XXI*. Buenos Aires. 2008
- Lacan, J. (1957) De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de las psicosis. En *Escritos I, Siglo XXI*. Buenos Aires. 2008
- Lacan, J. (1958). La significación del Falo. En *Escritos I, Siglo XXI*. Buenos Aires. 2008
- Lacan, J. (1960). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo. En *Escritos II, Siglo XXI*. Buenos Aires. 2008

- Lacan, J. (1962) El Seminario X. *La Angustia*. Paidós. Buenos Aires. 1986
- Lacan, J. (1964) El Seminario XI. *Las Cuatro Conceptos fundamentales del Psicoanálisis*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 2008
- Lacan, J. (1966) La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. En *Escritos I*, Siglo XXI. Buenos Aires. 2008
- Lacan, J. (1968) El Seminario XVI. *De un Otro al otro*. (pp.11-94). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2008
- Lacan, J. (1972-1973) El Seminario XX. *Aun*. Paidós. Buenos Aires. 2011
- Lombardi G. (2009) *La clínica del Psicoanálisis 3. Las Psicosis*. Atuel. Bs As.
- López, H. (1994). Movimientos constitutivos del sujeto, en *Psicoanálisis, un discurso en movimiento*. Ed Biblos. Buenos Aires.
- Marechal, L. (1966). Manual de un astronauta. En *Cuaderno de Navegación*. Ed. Sudamericana. Bs As.
- Morín, E. (1994) La Noción de Sujeto. En *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*. Comp. Dora Fried Schnitman. (pp.67-85). Ed Paidós. Buenos Aires, Barcelona, México.
- Napolitano, G. (1999) Interpretación preliminar e implicación subjetiva. En Revista de psicoanálisis N° 1. UBA. Buenos Aires. Pág. 85-93.
- Nasio, J.D. (2007) *El placer de leer a Lacan. 1. El fantasma*. Ed. Gedisa. Barcelona, España.
- Samaja, J. (1994). Posdata 1994. Verdad Objetiva y Hermenéutica. En *Epistemología y Metodología*. Ed. Eudeba. Buenos Aires. 1996
- Saussure, F. (1916). *Curso de lingüística General*. Ed. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires. 1985
- Von Martin, A. (1932) Introducción. En *Sociología del Renacimiento*. (pp. 13-42). Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 2005
- Wilde, O. (1890). *El retrato de Dorian Gray*. Ed. Hyspamerica. Buenos Aires. (1982)
- Žižek, S. (1989) *El sublime objeto de la ideología*. Ed. Siglo veintiuno. Buenos Aires. 2003.