

Lección 21

31 de mayo de 1967

Para quienes, por ejemplo, resultan regresar hoy después de haber seguido por un tiempo mi enseñanza, tengo que señalar que en estas últimas ocasiones he podido introducir articulaciones nuevas.

Una, importante, que data de nuestro antepenúltimo encuentro, es seguramente haber designado, expresamente, diría yo –puesto que la cosa no era así mismo inaccesible para quienes me escuchan– expresamente el lugar del Otro –todo lo que hasta aquí (quiero decir, desde el comienzo de mi enseñanza), he articulado como tal– haber designado el lugar del Otro en el cuerpo.

El cuerpo mismo es, de origen, ese lugar del Otro, con A mayúscula, en tanto que es ahí donde, de origen, se inscribe la marca en tanto significativa.

Era necesario que lo recordara hoy, en el momento en que vamos a dar el paso que sigue en esta lógica del fantasma, que resulta –lo verán confirmado a medida que avancemos–, que resulta poder conformarse con una cierta laxitud lógica: en tanto lógica del fantasma, supone esa dimensión llamada de fantasía, como una especie en que la exactitud no se exige allí al comienzo. Así mismo, lo más riguroso que podremos hallar en el ejercicio de una articulación que merece ese título de lógica, incluye en sí mismo el progreso de una aproximación. Quiero decir, un modo de aproximación que contiene en sí mismo no solamente un crecimiento sino, en lo posible, el mejor crecimiento, el más rápido posible, hacia el cálculo de un valor exacto. Y es en esto que... refiriéndonos a un algoritmo de grandísima generalidad, que no es más que aquel más apropiado para garantizar la relación con un inconmensurable ideal, el más simple posible, el más espaciado también, para precisar lo que él constituye de irracional en su progreso mismo; quiero decir que esta inconmensurabilidad de ese $a...$ que solamente para la legibilidad de mi texto figuro como siendo el número de oro, puesto que “quienes saben” saben que esa especie de número, constituido por el progreso mismo de su aproximación, es toda una familia de números y, si puede decirse, puede partir de cualquier parte, de cualquier ejercicio de relación, con la única condición de que lo inconmensurable exija que la aproximación no tenga término, siendo, sin embargo, perfectamente reconocible en cualquier instante como rigurosa.

Se trata entonces de esto: de captar que aquello a lo que estamos confrontados bajo la forma del fantasma traduce una necesidad. En otros términos, el problema, que para un Hegel podía contenerse en este límite simple que constituye la certeza incluida en la conciencia de sí mismo [*incidente*]¹ (esta certeza de sí mismo sobre la que Hegel puede permitirse, puede permitirse dadas ciertas condiciones que evocaré pronto, que son condiciones históricas, poner en duda la relación con una verdad), en esta certidumbre, en Hegel (y es ahí donde él concluye todo un proceso a través del cual la filosofía es exploración del saber), él puede permitirse introducir el *τέλος*, el fin, la meta, de un saber absoluto. Es porque a nivel de la certidumbre resulta pudiendo indicar que ésta no contiene en sí misma su verdad.

Es por esto que resultamos, no simplemente poder retomar la fórmula hegeliana sino complicarla. La verdad con la que tenemos que vérnosla se sostiene en este acto a través del cual la fundación de la conciencia de sí mismo, a través del cual la certidumbre subjetiva es enfrentada a algo que por naturaleza le es radicalmente ajeno y que es propiamente lo que...

(¿No se podría hacer algo para que cese esta interrupción?)²

Entonces lo que se trata de introducir hoy –y tanto más rápidamente cuanto que nuestro tiempo se habrá recortado–, es esto: la experiencia psicoanalítica introduce el hecho de que la verdad del acto sexual hace pregunta en la experiencia. Por supuesto, la importancia de este descubrimiento sólo adquiere su relieve a partir de una posición del término *acto sexual* como tal. Quiero decir, para oídos ya suficientemente formados en la noción de la preeminencia del significante en toda constitución subjetiva, percibir la diferencia que hay entre una referencia vaga a la sexualidad –que apenas si se puede llamar función, como dimensión propia de una cierta forma de vida, particularmente la más profundamente anudada a la muerte, quiero decir, entremezclada, entrecruzada con la muerte...

No es decirlo todo, a partir del momento en que sabemos que lo inconsciente es el discurso del Otro. A partir de ese momento, es claro que todo lo que hace intervenir el orden de la sexualidad en lo inconsciente, sólo penetra allí en torno a preguntarse: ¿el acto sexual es posible? ¿Existe ese nudo definible como un acto donde el sujeto se funda como sexuado, es decir, macho o hembra? ¿El siendo en sí o, si no lo es, procediendo en este acto a algo que pueda –así sea al final–, culminar en la esencia pura de lo macho o de lo hembra? Quiero decir, en el

¹ Los altoparlantes dan a escuchar trozos de grabación [S.].

² Ídem. Se requerirá de una larga pausa para hacer que cese esta perturbación.

desenmarañamiento, en la repartición de una forma polar de lo que es macho y de lo que es hembra, precisamente en la conjunción que los reúna en algo –cuyo término no es aquí, en esta hora, que introduzco por primera vez–, en algo que nombro como siendo el *goce*; quiero decir, como introducido desde hace mucho tiempo y, particularmente, en mi seminario sobre *La ética*.³

Es exigible, en efecto, que ese término de “goce” sea proferido y, debidamente como distinto del placer, como constituyendo su más allá.

Lo que en la teoría psicoanalítica nos lo indica es una serie de términos convergentes, en primera fila de los cuales está el de *libido*, que representa una cierta articulación de éste, del que habremos de designar, al cabo de estas reuniones de este año, designar en qué sentido su empleo puede ser bastante resbaloso, no para sostener sino para hacer escabullirse las articulaciones esenciales que vamos a intentar introducir hoy.

El goce, es decir, ese algo que tiene una cierta relación con el sujeto en tanto enfrentamiento con el agujero dejado en un cierto registro de acto interrogable: el del acto sexual. Ese sujeto está suspendido por una serie de modos o de estados que son de insatisfacción. Esto es lo que, por sí solo, justifica la introducción del término de *goce*, que así mismo es lo que a todo momento, y especialmente en el síntoma, se nos propone como indiscernible de ese registro de la satisfacción, puesto que a todo momento, para nosotros, el problema es saber cómo un nudo que sólo se sostiene de malestar y de sufrimiento es justamente aquello a través de lo cual se manifiesta la instancia de la satisfacción suspendida: propiamente, aquello donde el sujeto se sostiene en la medida en que *tiende* hacia esa satisfacción.

Aquí, la ley del principio del placer, a saber, de la mínima tensión, no hace más que indicar la necesidad de los rodeos del camino a través de los cuales el sujeto se sostiene en la vía de su búsqueda –búsqueda de goce–, pero no nos da su fin, que es ese fin propio, fin sin embargo enteramente enmascarado por él en su forma última, por cuanto uno puede tanto decir que su acabamiento... su acabamiento es tan cuestionable que uno puede tanto partir de ese fundamento de que *no hay acto sexual* como de éste: que *solamente* el acto sexual motiva toda esta articulación.

Es por eso que he querido aportar la referencia de la que todo el mundo sabe que me he servido desde hace mucho tiempo, la referencia a Hegel,⁴ por cuanto ese proceso, ese proceso de

³ *La ética del psicoanálisis*, 1959-1960.

⁴ Hegel, *La fenomenología del espíritu*. Traducción al francés de Jean Hyppolite, Aubier Montagne.

la dialéctica, de los diferentes niveles de la certeza de sí mismo (de la “fenomenología del espíritu”, como dijo él), se suspende en un movimiento que él llama “dialéctico” (y que seguramente, desde su perspectiva, puede plantearse como siendo *únicamente* dialéctico), de una relación que él articula de la presencia de esta conciencia, por cuanto que su verdad, su verdad le escapa en lo que constituye el juego de la relación de una conciencia-de-sí-mismo con otra conciencia-de-sí-mismo en la relación de la intersubjetividad.

Pero es claro, se lo ha demostrado desde hace mucho tiempo... así fuera únicamente en la revelación de esta hiancia social, en la medida en que no nos permite resumir en el enfrentamiento de una conciencia con una conciencia, lo que se presenta como lucha, específicamente del amo y del esclavo... Ni siquiera nos toca a nosotros hacer la crítica de lo que deja abierto... de lo que deja abierta la génesis hegeliana. Esta fue hecha por otros, y particularmente por otro – por Marx, para nombrarlo– y mantiene en suspenso la pregunta por su salida y por sus modalidades.

Aquello con lo cual Freud llega y retoma las cosas en un punto, analógico solamente respecto a la posición hegeliana, se inscribe, se inscribe ya suficientemente en ese término, en ese término de “goce”, en la medida en que Hegel lo introduce. El punto de partida, nos dice, está en la lucha a muerte del amo y el esclavo, tras lo cual se instaura el hecho de que quien no ha querido arriesgar, arriesgar la muerte como elemento en juego, ése resulta, respecto al otro, en un estado de dependencia, que no por ello deja de contener todo el porvenir de la dialéctica en cuestión.

El término de *goce* interviene allí. El goce, tras el término de esta lucha a muerte –de puro prestigio, se nos dice–, va a ser privilegio del amo y que, para el esclavo, la vía trazada en adelante será la del *trabajo*.

Miremos las cosas de más cerca, y veamos en el texto de Hegel, respecto a este goce en cuestión (que, en últimas, yo no puedo producir aquí, y mucho menos con el acortamiento al que nos vemos constreñidos hoy) de qué goza el amo.

La cosa en Hegel es divisada suficientemente. La relación instaurada por la articulación del trabajo del esclavo, hace que si, tal vez, el amo goza, no sea completamente. En últimas (y forzando un poco las cosas, lo cual hacemos por cuenta nuestra, ya lo verán), diríamos que sólo goza de su ocio, lo cual quiere decir de la disposición de su cuerpo.

De hecho, está muy lejos de ser así, lo volveremos a indicar dentro de poco, pero admitamos que él está separado de todo aquello de lo que ha de gozar en tanto cosas, por aquel que está encargado de ponerlas en su merced, a saber, el esclavo; del cual puede decirse en adelante –y yo no tengo por qué defenderlo, quiero decir: ese punto vivo, puesto que ya en Hegel está indicado de manera suficiente–, que hay un cierto goce de la cosa para el esclavo, en la medida en que no solamente él se la aporta al amo, sino en la medida en que tiene que transformarla para hacerla admisible.

Después de este repaso, conviene que me pregunte, con ustedes –que los haga preguntarse– qué implica en tal registro la palabra *goce*. Seguramente, nada es más instructivo siempre que la referencia a lo que se llama el léxico, por cuanto se apega a objetivos tan... precarios como la articulación de las significaciones. “Los términos incluidos en cada artículo”, se lee en alguna parte en la nota del prefacio de ese magnífico trabajo que se llama el *Grand Robert*, “los términos incluidos en cada artículo constituyen tanto remisiones, encadenamientos, que deberán culminar en medios de expresión del pensamiento”. “El asterisco...”, porque, en efecto, podrán ustedes constatar que en cada uno de esos artículos, que cumplen muy bien con su programa, “el asterisco remite a los artículos que desarrollan ampliamente una idea sugerida con una sola palabra”. Con lo cual el artículo *Goce* ¡comienza por la palabra *placer* marcada con un asterisco! Esto es sólo un ejemplo, pero la palabra, sin duda, no por azar nos presenta esas paradojas. Por supuesto, *goce* no fue abordado la primera vez por el *Robert*, pueden igualmente estudiar esa palabra en el *Littré*. Verán allí que lo que es su empleo, su empleo más legítimo, varía desde la vertiente que indica la etimología que lo vincula con el *gozo*, hasta el de la *posesión* y, en último término, aquello de lo que se dispone: el goce de un título. El goce de un título, ya sea que ese término signifique algún título jurídico, algún papel que representa un valor de la Bolsa, tener el goce de algo –de dividendos, por ejemplo–, es poderlos ceder. El signo de la posesión es poder renunciar a eso.

Gozar de es diferente a *gozar* y, seguramente, nada más que esos deslizamientos de sentido –en la medida en que son cernidos en esta aprehensión que hace poco llamé “lexical” en su ejercicio en el diccionario–, no nos muestra hasta qué punto la referencia al pensamiento es justamente lo más impropio para designar la función radical, quiero decir, de tal o cual significante.

NO ES EL PENSAMIENTO EL QUE DA LA EFECTIVA Y ÚLTIMA REFERENCIA DEL SIGNIFICANTE. Es de la instauración que resulta de los efectos de la introducción de un significante EN LO REAL. Es en la medida en que articulo de una nueva manera esa relación de la palabra *goce* con lo que, para nosotros, está en ejercicio en el análisis, que la palabra *goce* encuentra y puede conservar su último valor. Y me propongo hoy hacerles sentir el alcance de esto en su punto más radical.

El amo goza de algo, así sea de él mismo –como se dice: él “es su amo”–, como se dice, o también del esclavo. Pero, ¿de qué goza en el esclavo? Precisamente, de su *cuerpo*. Como se lo lee en la Escritura, “el amo dice: ¡Vete! y él va”.⁵ Como me lo permití, ya no sé si lo escribí o si solamente lo enuncié: si el amo dice “¡Goza!” [*Jouis*], el otro sólo puede responder con ese *Oigo* [*J’ouis*] con el cual me divertí. En general no me divierto al azar. Esto quiere decir algo. Yo habría podido igualmente ser relevado por alguno de los que me escuchan... lamento muy a menudo no recoger nada más que lo que me fuerza a hacerlo yo mismo.

El asunto es éste: *aquello de que se goza* –si existe este goce que se inaugura en el yo [*je*] del sujeto en tanto que posee–, *aquello de que se goza, goza?*

Parece, sin embargo, ser esta la verdadera pregunta. Puesto que, así mismo, es claro que el goce no es, de ningún modo, lo que caracteriza al amo. El amo, en la medida en que es, en la Ciudad, aquel que de ninguna manera podría ser cualquiera, pero que está marcado por su función de amo, tiene muchas otras cosas que hacer que abandonarse al goce. Y el dominio de su cuerpo –porque no se trata sencillamente del ocio–, es algo que sólo se logra con las más rudas disciplinas. En todas las épocas de civilización, el que es amo no tiene de ninguna manera tiempo de abandonarse ¡así sea en sus ocios!

Hay que distinguir los tipos. Pero, en últimas, el tipo de amo antiguo no es de un orden tan puramente ideal que no tengamos sus coordenadas: está suficientemente inscrito, diría yo, en los márgenes del primer discurso filosófico, para que pueda decirse que Hegel nos da testimonio suficiente de este.

El asunto es justamente éste. Acaso –lo cual en últimas no es más que justo y conforme al primer elemento en juego de la partida–, aquel que, si le creemos a Hegel, no pudo desde el comienzo tomar el riesgo eventual de la pérdida de la vida (lo cual es, en efecto, la más segura

⁵ Mateo, 8-9.

vía para perder el goce), aquel que se ha atendido suficientemente al goce para someterse y para alienar su cuerpo... y ¿por qué entonces el goce no se quedaría en sus manos?

Tenemos mil testimonios de esto –que una vista corta, no se sabe qué fantasma, que quiere que esté todo siempre del mismo lado, que el ramo completo esté en una sola mano–, tenemos mil testimonios de que lo que caracteriza la posición de aquel cuyo cuerpo es entregado a merced de otro, es que a partir de ahí se abre lo que puede llamarse el puro goce. E igualmente, al vislumbrar, al seguir los indicios que por lo menos nos entregan su perfil, tal vez se borrarían algunas preguntas sobre el sentido de ciertas posiciones paradójicas, particularmente la masoquista. Pero, en últimas, más vale, en algunas ocasiones, que las puertas más inmediatamente abiertas no sean atravesadas... porque no basta con que sean fáciles de atravesar para que sean las verdaderas. No digo que esté ahí el resorte del masoquismo... ¡ni mucho menos! Porque, seguramente, lo que hay que decir es que si es pensable que la condición del esclavo sea la única que da acceso al goce, en la medida en que precisamente podemos formularlo, *como sujeto*, jamás sabremos de eso nada...

Pero el masoquista no es un esclavo. Al contrario, como les diré dentro de poco, es un astuto, alguien muy listo. El masoquista *sabe* que está en el goce. Y precisamente todo este discurso progresa precisamente a su respecto, a su término, para uso de ustedes, en lo que concierne a escuchar de qué se trata en él. Y para hacerlo progresar convenía mostrar que en Hegel hay más de un defecto. El primero, por supuesto, siendo aquel que me permitía, ante quienes me escuchan, producirlo. A saber que, desde antes de que lo planteara y de que hablara de esto, con el *estadio del espejo*, había marcado que, en ningún caso, esta especie de agresividad que es de instancia y de presencia en la “lucha a muerte”, de puro prestigio, era algo más que un señuelo. Y hacía caduca en adelante toda referencia a ésta como articulación primera.

No hago más que volver a puntuar de pasada los problemas que plantea, que plantea y deja abiertos, la deducción hegeliana respecto a la sociedad de los amos: ¿cómo se entienden entre ellos?... Y, además, Dios mío, la simple referencia a esto, a saber que el esclavo... para hacer con esto un esclavo, ¡no está muerto! Que el resultado de la lucha a muerte es algo que no ha puesto en juego la muerte; que el amo solamente tiene el *derecho* de matarlo, pero que precisamente –y es por eso que se llama *servus*–, el amo *servat*, lo salva; y que es a partir de ahí que se plantea el verdadero asunto: ¿qué es lo que el amo salva en el esclavo? Nos vemos

devueltos al asunto de la ley primordial de lo que instituye la regla del juego, a saber: el que sea vencido podrá ser asesinado, y si no se lo mata, ¿a qué precio será?

¿A qué precio? Es justamente ahí que entramos en el registro de la significancia: de lo que se trata en la posición del amo, y⁶ esto: consecuencias –siempre– de la introducción del sujeto en lo real.

Para medir lo que concierne a sus efectos sobre el goce, conviene plantear a nivel de ese término un cierto número de principios, a saber, que si hemos introducido el goce es bajo la modalidad, lógica, de lo que Aristóteles llama una οὐσία, una sustancia. Es decir, algo muy precisamente que no puede ser –es así como se expresa en su libro de las *Categorías*⁷, “que no puede ser ni atribuido a un sujeto ni puesto en ningún sujeto”. Es algo que “no es susceptible de más o de menos”, que no se introduce en ningún comparativo, en ningún signo *más pequeño o más grande*, ni siquiera *más pequeño o igual*.

El goce es ese algo *en lo cual* marca sus rasgos y sus límites el principio del placer. Pero es algo sustancial y que precisamente es importante producir, producir bajo la forma que voy a articular en nombre de un nuevo principio: *SOLAMENTE hay goce del cuerpo*.

Permítanme decir que considero que el mantenimiento de ese principio... su afirmación como absolutamente esencial, me parece de mayor alcance ético que el del materialismo. Entiendo que esta fórmula tiene exactamente el alcance, el relieve, que introduce en el campo del conocimiento la afirmación de que *sólo está la materia*. Porque, en últimas, basta con que vean, con la evolución de la ciencia, que esta materia a fin de cuentas se confunde tan bien con el juego de los elementos en los cuales se la resuelve, que se vuelve, en últimas, casi indiscernible saber qué es lo que opera ante ustedes, si son esos elementos στοιχεῖα, esos elementos significantes últimos, o los del átomo; a saber, lo que en sí mismos tienen de casi indiscernible con el progreso de su entendimiento, el juego de su investigación, o lo que concierne en último término a una estructura que ya no saben ustedes relacionar de ninguna manera con lo que tienen ustedes como experiencia común de la materia...

Pero decir que sólo hay goce del cuerpo y, particularmente, que esto les niega los goces eternos, es justamente lo que está en juego en lo que llamé el valor ético del materialismo, a

⁶ ¿Se tratará de una confusión por homofonía: *et* [y] a cambio de *est* [es]? En cuyo caso la frase sería: “[...] de lo que se trata en la posición del amo, *es* de esto: de las consecuencias –siempre– de la introducción del sujeto en lo real” [T.].

⁷ Aristóteles, *Categorías*, V.

saber, que consiste en tomar lo que sucede en su vida de todos los días en serio, y si es asunto de goce, mirarlo de frente y no postergarlo para porvenires venturosos...

Solamente hay goce del cuerpo. Esto responde muy precisamente a la exigencia de verdad que hay en el freudismo.

Henos aquí entonces dejando enteramente a su errancia el asunto de saber si de lo que se trata es de serlo o de no ser;⁸ si se trata de ser hombre o de ser mujer en un acto que sería el acto sexual. Y si esto es lo que domina todo ese suspenso del goce; es igualmente esto lo que hemos de tomar éticamente en serio, esto respecto a lo cual se eleva algo que podríamos llamar nuestro derecho de mirada.

Edipo no es un filósofo. Es el modelo cuando se trata de la relación con lo que concierne a un saber; y el saber del que da prueba nos es indicado, por lo menos, en forma del enigma de que es un saber que concierne a lo que tiene que ver con el cuerpo. Con esto él rompe el poder de un goce feroz, el de la Esfinge, que es extraño que se nos ofrezca en la forma de una figura vagamente femenina, digamos, medio bestial, medio femenina. A lo que él accede tras eso –lo cual no lo hace, lo saben ustedes, más triunfante por ello–, es seguramente a un goce. En el momento en que entra allí, ya está en la trampa. Quiero decir que este goce es el que lo marca, desde entonces y por adelantado, con el signo de la culpabilidad.

Edipo no sabía de lo que gozaba. Planteé la pregunta sobre si Yocasta, por su parte, lo sabía. Y también, por qué no, ¿gozaba Yocasta de permitir que Edipo lo ignorara? Digamos: ¿qué parte del goce de Yocasta responde a que ella dejó que Edipo lo ignorara?

Es a ese nivel, gracias a Freud, que se plantean en adelante las preguntas serias respecto a lo que concierne a la verdad.

Pero la introducción que ya hice de la función de alienación, en la medida en que es coherente con la génesis del sujeto como determinado por el vehículo de la significancia, nos permite decir que, en cuanto a lo que nos interesa y que es planteado primeramente, a saber, que no hay sino goce del cuerpo, es que el efecto de la introducción del sujeto, él mismo efecto de la significancia, es propiamente poner el cuerpo y el goce en esa relación que definí como función de alienación.

Quiero decir, como acabo de articularlo ante ustedes durante media hora, el sujeto en tanto que se funda en esta marca del cuerpo que lo privilegia, que hace que sea la marca, la marca

⁸ ¿“serlo, o no serlo”?

subjetiva, lo que en adelante domine todo lo que concernirá a ese cuerpo; que vaya allá y luego allá y no a otra parte, que sea libre o no de hacerlo, es lo que sin duda distingue al amo porque el amo es un sujeto.

El goce es, en ese fundamento primero de la subjetivación del cuerpo, lo que cae en la dependencia de esta subjetivación y, para decirlo todo, se borra. En el origen, la posición del amo –y esto es lo que Hegel entrevé– es justamente renuncia al goce, posibilidad de comprometerlo todo en esta disposición o no del cuerpo. Y no solamente del suyo sino también del cuerpo del Otro.

El Otro es *el conjunto de los cuerpos* a partir del momento en que el juego de la lucha social simplemente introduce que las relaciones de los cuerpos están dominadas en adelante por ese algo que, igualmente, se llama la ley. Ley que puede decirse que está vinculada con el advenimiento del amo, pero únicamente si se entiende: el advenimiento del amo absoluto. Es decir, la sanción de la muerte como habiéndose tornado legal.

En adelante, esto nos permite entrever que si la introducción del sujeto como efecto de significativo yace en esta separación del cuerpo y del goce, en la división que se pone entre los términos que no subsisten sino el uno del otro, es ahí que debe plantearse para nosotros la pregunta, la pregunta sobre *cómo es manejable el goce a partir del sujeto*.

Pues bien, la respuesta... la respuesta la da lo que el análisis descubre como aproximación de esa relación con el goce. Sin duda, en el campo del acto sexual lo que descubre es la introducción de lo que llamé *valor de goce*, es decir, anulación del goce como tal, del goce más inmediatamente interesado en la conjunción sexual. Lo que se llama *la castración*.

Esto no resuelve nada. Por supuesto, esto nos explica cómo es posible que la forma legal más simple y más clara del acto sexual –en tanto que está instituida en una formulación regular que se llama matrimonio– al principio no sea, en el origen, sino privilegio del amo. No simplemente, por supuesto, del amo en tanto opuesto al esclavo sino como lo saben ustedes, si saben un poco de historia, y de historia romana particularmente, hasta opuesto a la plebe. No tiene acceso a la institución del matrimonio quien quiere, sino el amo.

Pero, igualmente, todo el mundo sabe, todo el mundo sabe, Dios mío, por experiencia, por los desgarramientos que ese matrimonio, que ha sido puesto desde entonces al alcance de todos, arrastra consigo ¡todo el mundo sabe que eso tiene problemas! Y si abren a Tito Livio verán que hay una época, no tan tardía en la República, en que las damas –las damas romanas, aquellas que

estaban verdaderamente marcadas con el verdadero *connubium*–, envenenaron durante toda una generación, con una amplitud y una perseverancia que no dejó de dejar ciertas huellas en la memoria y que Tito Livio inscribe,⁹ envenenaron a sus maridos; no sin razón. Hay que creer que la institución del matrimonio, cuando funciona a nivel de verdaderos amos, debe acarrear consigo ciertos inconvenientes, que probablemente no están vinculados únicamente con el goce; puesto que es más bien el carácter acentuado del agujero puesto a ese nivel, a saber, del hecho de que el goce nada tiene que ver con la elección conyugal, que resultan esos menudos incidentes.

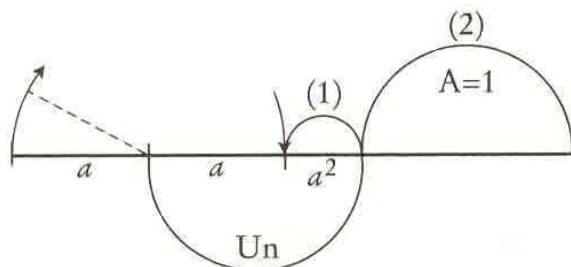
Cuando hablamos del acto sexual en el nivel en que nos interesa a nosotros, los analistas, es precisamente en la medida en que el goce está en juego. Como lo recordé la última vez, Dios no ha descuidado vigilar eso. Basta con que la mujer entre en el juego de ser este objeto que nos designa tan bien el mito bíblico, de ser este objeto fálico, para que el hombre se vea colmado. Esto quiere decir exactamente: perfectamente timado, a saber, que sólo encuentra su complemento corporal.

El descubrimiento del análisis es precisamente el de darse cuenta de que es únicamente en la medida en que el hombre no fuera timado hasta el punto de solamente hallar allí su propia carne –nada sorprendente que en adelante sólo haya ahí “una sola carne” ¡puesto que es la suya!– es justamente en la medida en que esta operación de timado no se produce, a saber, en que la castración se produce, que hay, sí o no, posibilidades de que haya acto sexual.

¡Pero entonces! ¿Qué quiere decir lo que concierne al goce? Puesto que la característica de un acto sexual que estuviera fundado estaría precisamente en el hecho de esa falta al goce, en alguna parte.

Esta interrogación sobre lo que concierne al goce en función tercera es muy precisamente lo que se nos da en otra aproximación; una aproximación que se llama, exactamente a la inversa de ese paso, de ese sobrepasamiento, que se hace en el sentido del acto sexual, que se llama... y justamente, y únicamente por el hecho de que es en un sentido inverso, respecto a cierta progresión, progresión lógica–, que se llama, por esa razón, *la regresión*.

⁹ Tito Livio, *Historia romana*, Libro VIII, xviii.



Y es aquí que nuestro algoritmo, que nuestro algoritmo, en la medida en que confronta al *a minúscula* con el *Uno*, esté hacia el interior, como ya lo dibujé, a saber, *a minúscula* doblándose sobre el *Uno*, dando, aquí, (1) la diferencia, *Uno menos a*, que es al mismo tiempo a^2 ; hay también otra manera de tratar el asunto, que es la que nos sugiere la función del Otro, a saber que ese *Uno* que está aquí (2), viene a inscribirse aquí en $(a)^{10}$ que es el *a minúscula*, aquí, sin doblarse, a saber, dejando entre él y el *A mayúscula*, el gran intervalo del *Uno*, que está en juego. No pueden ustedes dejar de ver este hecho privilegiado: que el $\frac{1}{a} = 1+a$, *Uno sobre a*, sea justamente igual al *Uno más a*, y que esto es lo que le da valor a este algoritmo; justamente así es que se nos da el lugar, la topología, de lo que concierne al goce.

En el caso del esclavo, el esclavo está privado de su cuerpo; ¿cómo saber lo que concierne a su goce? Cómo saberlo sino precisamente en lo que ha deslizado, de su cuerpo, fuera del dominio subjetivo. Todo lo que concierne al esclavo, en la medida en que su cuerpo va y viene al capricho del amo, deja preservados no obstante esos objetos que se nos dan como surgiendo, precisamente, de la dialéctica significativa.

Esos objetos que son lo que está en juego pero también la forja, esos objetos tomados en las fronteras, esos objetos que funcionan a nivel de los bordes del cuerpo, esos objetos que conocemos bien en la dialéctica de la neurosis, esos objetos sobre los cuales tendremos que volver nuevamente, y muchas veces, para definir bien qué constituye su precio y su valor, su calidad de excepción; no necesito recordarlos, en lo que concierne a lo *oral* y en lo que se llama también *anal*; pero esos otros, también, superiores, menos conocidos –en el registro más íntimo que, respecto a la demanda, está constituido como el deseo– y que se llaman la *mirada* y la *voz*. Esos objetos, en la medida en que de ninguna manera podrían ser atrapados por el dominio, no importa cuál sea, del significativo, así estuviese enteramente constituido en el rango de dominio social; esos objetos que, por su naturaleza, escapan de ahí, ¿qué quiere decir?

¹⁰ El esquema es conjeturado.

¿Está ahí...? Puesto que, para el esclavo, del lado del Otro sólo hay un goce *supuesto* (Hegel se equivoca, porque es *para el esclavo* que existe el goce del amo); pero el asunto que vale ya lo planteé hace poco: *¿de lo que se goza, goza?* Y si es cierto que algo real del goce sólo puede subsistir a nivel del esclavo, será justamente entonces en este lugar, dejado por él al margen del campo de su cuerpo, que constituyen los objetos de los que acabo de hablar; la lista. Es ahí, en este lugar, que debe plantearse la pregunta del goce.

Nada puede retirar al esclavo ni la función de su mirada ni la de su voz, ni tampoco aquella de lo que es él, en su función de nodriza, –puesto que la Antigüedad nos lo muestra tan frecuentemente en esta función–, ni siquiera tampoco en su función de objeto desviado, de objeto de desprecio. A ese nivel se plantea el asunto del goce. Es una pregunta y, como lo ven, es hasta una pregunta científica.

Ahora bien, el perverso... el perverso, pues bien, eso es lo que es él. La perversión está a la búsqueda de ese punto de perspectiva, en la medida en que puede hacer surgir el acento del goce, pero lo busca de una manera *experimental*. La perversión, al mismo tiempo que tiene la más íntima relación con el goce, es –al igual que el pensamiento de la ciencia– *cosa mentale*;¹¹ es una operación del sujeto en tanto que ha ubicado perfectamente ese momento de disyunción por el cual el sujeto desgarrar el cuerpo del goce, pero que él *sabe* que el goce no ha sido solamente, en ese proceso, goce alienado, que también está esto: que en alguna parte queda la posibilidad de que haya algo que se haya escapado. Quiero decir, que todo el cuerpo no ha quedado atrapado en el proceso de alienación. Es desde ese punto, desde el lugar del *a minúscula*, que el perverso *interroga*, interroga lo que concierne a la función del goce.

Que jamás debe captarse sino de manera parcial y, si puedo decirlo, en la perspectiva, yo no diría del perverso... (porque uno puede decir en verdad que los psicoanalistas no entienden nada de eso; ¿no hubo uno recientemente que planteaba esa especie de ecuación al respecto, de que el perverso no podría ser sujeto y goce al mismo tiempo, y de que en toda la medida en que era goce, ya no era sujeto!...). El perverso permanece sujeto durante todo el tiempo del ejercicio de lo que plantea en tanto pregunta al goce; el goce al que apunta es el del Otro, en la medida en que *él* es tal vez su único resto; pero lo plantea a través de una actividad de sujeto.

¹¹ Leonardo da Vinci: *La Pittura e cosa mentale*, “La pintura es cosa mental”.

Lo que esto nos permite remontar sólo puede hacerse con una condición y es que nos demos cuenta de que esos términos, “sadomasoquismo” por ejemplo, como se los anuda, sólo tienen sentido si los consideramos como búsquedas *en la vía* de lo que es el acto sexual.

Relaciones que llamamos sádicas entre tal o cual vaga unidad del cuerpo social sólo tienen interés en esto: que figuran algo que interesa a las relaciones del hombre y de la mujer.

Como les diré la próxima vez –puesto que en esta ocasión, a mi fe, habré sido acertado, verán que si se olvida esa relación fundamental se deja escapar todo medio para captar lo que pasa en el sadismo y en el masoquismo. Y esto sin querer decir tampoco que de ninguna manera esos dos términos figuren relaciones comparables a las de *macho* y *hembra*.

Un personaje de una, debo decir, increíble ingenuidad, escribe en alguna parte esta verdad... de que “el masoquismo nada tiene de específicamente femenino”¹² pero las razones que da están al nivel de formular que seguramente si el masoquismo fuera femenino, eso querría decir que no es una perversión, puesto que sería natural para la mujer ser masoquista... Entonces, a partir de ahí se ve que, naturalmente, las mujeres no pueden ser clasificadas de masoquistas puesto que, siendo una perversión, ¡eso no podría ser algo natural!

He ahí el tipo de razonamiento donde uno se empantana. Ciertamente no sin cierta intuición quiero decir la primera, a saber, que una mujer no es naturalmente masoquista. No es naturalmente masoquista y ¡con razón! Es porque, si lo fuera, en efecto, si fuera masoquista, eso querría decir que es capaz de cumplir el rol que el masoquista da a una mujer. Lo cual, por supuesto, da un sentido muy diferente, en ese caso, a lo que sería el masoquismo femenino. La mujer justamente no tiene ninguna vocación para cumplir ese papel. Esto es lo que constituye el valor de la empresa masoquista.

Por eso, me permitirán terminar hoy en este punto, prometiéndoles –como punto de llegada, como punta de lo que es interrogado con esta introducción de la perversión– prometiéndoles como punta, que pondremos por último, espero, algún orden, por lo menos un poco más de claridad, respecto a lo que se trata cuando se trata del masoquismo.

Traducción: Pio Eduardo Sanmiguel Ardila

Colaboraron en la revisión de la traducción y de esta versión en español: Álvaro Daniel REYES G., Arturo de la Pava O., Belén del Rocío MORENO C., Carmen Lucía DÍAZ L., Eduardo ARISTIZÁBAL C., Javier JARAMILLO G., Mario Bernardo FIGUEROA M., Pilar GONZÁLEZ R., Tania ROELEN H.

pioeduardo.sanmiguelardila@gmail.com

¹² Nacht Sacha, *Le Masochisme*, cap. IV, París, Petite Bibliothèque Payot, 1965.