

XVI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXXI Jornadas de Investigación. XX Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. VI Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. VI Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2024.

Las cosquillas del goce: cuerpo y palabra.

Muñoz, Pablo.

Cita:

Muñoz, Pablo (2024). *Las cosquillas del goce: cuerpo y palabra*. XVI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXXI Jornadas de Investigación. XX Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. VI Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. VI Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-048/378>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evo3/f4n>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

LAS COSQUILLAS DEL GOCE: CUERPO Y PALABRA

Muñoz, Pablo

Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.

RESUMEN

En este artículo se presentan avances del proyecto de investigación UBACyT 20238-2026: “El concepto de goce en la obra de J. Lacan a partir de los cuatro discursos, las fórmulas de la sexuación y el nudo borromeo”, dirigido por el autor. El objetivo de este trabajo en particular es esclarecer la relación entre goce, cuerpo y significante para delimitar las condiciones de la intervención analítica.

Palabras clave

Goce - Cuerpo - Palabra - Lacan

ABSTRACT

THE TICKLING OF ENJOYMENT (JOUISSANCE): BODY AND WORD
This article presents advances of the research project UBACyT 2018-2021: “The concept of enjoyment (jouissance) in the work of J. Lacan based on the four discourses, the formulas of sexualization and the Borromean knot” directed by the author. The aims of this work in particular is to elucidate the relationship between enjoyment (jouissance) and body to delimit the conditions of the analytical intervention.

Keywords

Enjoyment - Body - Word - Lacan

Mi cuerpo

El cuerpo, ¿es propio? Es muy cierto que Lacan sostiene en El Seminario 23: “Uno tiene su cuerpo, no lo es en grado alguno”.¹ Pero ¿acaso implica propiedad? Una tenencia no necesariamente define propiedad, tal como sucede en el usufructo que es el derecho por el cual una persona puede utilizar un bien de otra y disfrutar sus beneficios, con la obligación de cuidarlos y conservarlos como si fueran propios. Este es el término que Lacan aplica al goce en las primeras páginas de El Seminario 20. Esta referencia de Lacan al lenguaje jurídico adolece de cierta imprecisión (es cada vez más necesario poder situar estas falencias en su argumentación para derribar la imagen de un Lacan sin fisuras), pues el goce no es comparable al concepto de usufructo jurídico, especialmente en un punto que él había señalado un año antes: Gozar es gozar de un cuerpo. Gozar es abrazarlo, es abarcarlo, es hacerlo pedazos. En derecho, tener el goce de algo es justamente eso: poder tratar algo como se trata un cuerpo, es decir, demolerlo, ¿no es cierto? Ese es el modo de goce más regular, y por ello estos enunciados siempre tienen una resonancia sadiana.² Esta cita connota de un modo dramático la tenue alusión com-

parativa con el usufructo, pues el goce aquí se revela en su dimensión de no-cuidado, de posesión y disposición absoluta. De allí la nota sadiana que Lacan siempre menciona, como marca del reconocimiento a que Sade ha llamado a las cosas “al goce? por su nombre.

La comparación no es, pues, del todo correcta. No obstante, si quisiese ser condescendiente con el Lacan de Aun podría interpretar que el usufructo allí cumple la función de indicar cómo considerar la tenencia del cuerpo: marca de ajenidad y extrañeza lo que llamamos nuestro propio cuerpo. Que uno tiene su cuerpo es una formulación que apunta más bien a enfatizar que no se es un cuerpo, por eso Lacan afirma: “Relacionarse con el propio cuerpo como algo ajeno es ciertamente una posibilidad que expresa el uso del verbo tener”,³ pues por el solo hecho de estar obligado a usar un verbo “es decir lenguaje? para nombrar una relación con el cuerpo indica, primero, que no lo soy y, segundo, que se trata de una propiedad impropia: tenerlo no lo hace propio. Por eso concluye: “la idea de sí mismo como cuerpo tiene un peso. Es precisamente lo que se llama el ego”. La idea del cuerpo como propio tiene peso, tiene importancia por los efectos que acarrea, pero pertenece al terreno del ego (no del moi), alusión al ego cogito, ergo sum, en suma: a la consideración de que el cuerpo da consistencia a la idea de sí mismo, de yo soy, por contraposición a la falta-en-ser del sujeto.

Lacan en La lógica del fantasma problematiza la propiedad del cuerpo enlazándolo al gran Otro. La interrogación con la que inaugura esta reflexión es fuerte: “¿qué es este Otro, cuál es su sustancia?”.⁴ En este contexto recuerda que se lo acusa de camuflar al espíritu con el concepto de Otro y responde que es falso pues “el Otro finalmente, no lo han aún adivinado, es el cuerpo”. Situar al Otro del lado del cuerpo como opuesto al espíritu le permite resolver la acusación que se le imputa. No obstante, es preciso aclarar que el par opositivo espíritu-cuerpo puede ser engañoso en el marco de la pregunta por la sustancia del Otro pues no se trata de la materialidad sustancial “sustancia extensa? del cuerpo. Por eso aclara:

desde el principio el cuerpo, nuestra presencia de cuerpo animal, es el primer lugar donde meter inscripciones, el primer significante [...] el cuerpo está hecho para que algo se inscriba que se llama la marca. El cuerpo está hecho para ser marcado, siempre se lo ha hecho y siempre el primer comienzo del gesto de amor es esbozar, más o menos, este gesto.

El Otro es el cuerpo es una “nueva articulación” “como reconoce al inicio de la clase del 31 de mayo de 1967? del lugar del Otro, ahora ubicado en el cuerpo, tomado no en su materialidad

sino como superficie de inscripción del gesto significante. Situar el lugar del Otro en el cuerpo entraña admitir que es desde el inicio el lugar donde se origina, se escribe la marca en tanto significante. La consideración del cuerpo como superficie de escritura, que sobre el cuerpo algo se inscriba requiere aclarar que la inscripción en el cuerpo de un significante hace agujero. Si el Otro es el cuerpo en tanto superficie de inscripción, el cuerpo es una superficie agujereada por efecto de la inscripción significante, que deja un resto caído y como consecuencia, plantea el problema de la relación entre cuerpo y goce. Es vital no confundir lo que esto entraña. El cuerpo es el Otro pero no El Otro ni Un Otro (representante del lugar A), sino el cuerpo es el Otro en tanto Lo Otro, alteridad en cuanto tal, pues el cuerpo se constituye como ajeno al sujeto. Entonces “mi cuerpo” y “cuerpo propio” son afirmaciones problemáticas. El cuerpo es el Otro es la fórmula que señala la ajenidad intrínseca del cuerpo para el sujeto que nunca se hará uno con ¿su? cuerpo, desencuentro estructural entre yo, sujeto y cuerpo, a contrapelo de la creencia proveniente de la dimensión y la dialéctica imaginarias. La función de desconocimiento atribuida tempranamente al registro imaginario aquí toma la forma de la constitución del cuerpo como uno y yo.

El recorrido de El Seminario 14 conduce a Lacan, sesiones después, a la formulación de un nuevo principio respecto del goce: “algo en donde marca sus rasgos y sus límites el principio del placer, es algo sustancial importante de producir bajo la forma que acabo de articular en nombre de un nuevo principio: no hay goce más que del cuerpo”.⁵ El tono conclusivo, axiomático, a veces opaca que la relación del goce con el cuerpo no es al modo de la encarnadura (un goce encarnado, fijado en el cuerpo: el punto de goce) sino que se modula a partir de la siguiente aclaración: “Decir que no hay goce más que del cuerpo les rehúsa los goces eternos, ahí está en juego lo que he llamado el valor ético del materialismo”. No hay goce que no sea del cuerpo es el principio que devela el ateísmo de Lacan, su renuncia a esperar algo de los goces del más allá, la muerte y los místicos.⁶ ¿Por qué el cuerpo opera allí como el punto de referencia contrario a esos supuestos goces? En una de las charlas en Sainte-Anne, dirá:

¿Dónde yace el goce? ¿Qué hace falta ahí? Un cuerpo. Para gozar hace falta un cuerpo. Hasta aquellos que hacen una promesa de Beatitudes eternas solo pueden hacerlo suponiendo que el cuerpo es su soporte. Glorioso o no, ahí debe estar. Hace falta un cuerpo. ¿Por qué? Porque la dimensión del goce para el cuerpo es la dimensión del descenso hacia la muerte.⁷

El cuerpo es el contrapunto de los goces eternos porque está afectado por el paso del tiempo que conduce al deterioro hasta que termina con su desaparición - como se dice en eufemismos de los muertos: su desaparición física. Para algunos resta el alma como consuelo de un mejor destino pero de lo cual ¿según Lacan? nada podemos esperar en lo atinente al goce pues no podrá saberse de ello. Acabado el cuerpo caduca el goce, lo que a su vez conlleva la problemática afirmación de cierta localiza-

ción del goce, localización peculiar pues no es localizable en un punto corporal. El nuevo principio está destinado, en definitiva, a puntualizar que el goce, contrariamente al deseo, no circula, no es transitivo; el deseo sí pues es el deseo del Otro, mientras que el goce no, el goce no es el goce del Otro, pues no hay goce del Otro.

En la misma clase Lacan planteará que “la introducción del sujeto, como efecto de significancia, gira en la separación de los cuerpos y el goce, en la división puesta entre los términos que no subsisten más que uno del otro”. El registro de la significancia, de la introducción del sujeto en lo real, produce efectos sobre el goce. El nuevo principio ¿no hay goce que no sea del cuerpo? responde a ello, pero esta última afirmación postula una separación de cuerpo y goce que atenta contra el mismo principio que acababa de esbozar. Si el cuerpo coincidiese con el goce y el sujeto con el cuerpo, el sujeto podría ser hecho responsable de su goce (tema que se abordará más adelante pues es una divisoria de aguas respecto de la concepción de la clínica psicoanalítica). Pero para Lacan el cuerpo se produce cuando el goce es excluido, barrido, lo cual no le impide sostener a la vez que no hay goce más que del cuerpo. Si no se lee todo como una torpe contradicción, se aprecia su paradoja: No hay goce que no sea del cuerpo pero el goce del cuerpo siempre está en otra parte. En suma: el goce se constituye separado del cuerpo cuando este, al ser marcado por el significante, deviene lugar del Otro. Si el cuerpo es el lugar del Otro, el goce siempre nos es ajeno (al yo y al sujeto), extraño, en eterno e irresoluble desencuentro. El cuerpo imaginario nos hace creer que el cuerpo es nuestro, Uno, y que el goce nos pertenece. El término goce en el estadio del espejo expresa la asunción jubilosa de la imagen especular vivida como un momento de fascinación que enmarca la alienación fundamental del sujeto en una imagen constituida como un otro. Pero por esto mismo ipso facto ese goce aparece como goce del otro. De allí su conclusión: “No hay goce más que del cuerpo responde precisamente a la exigencia de verdad que hay en el freudismo”. Pues el sujeto localizado entre cuerpo y goce es a la vez efecto de la separación. Es efecto de esa unión y desunión del cuerpo y el goce. La verdad de Freud que Lacan recoge es que no hay relación entre sujeto, goce y cuerpo, pero tampoco son independientes unos de otros: hay no-relación entre ellos, lógica que se halla luego en el nudo borromeo:

Cabe aquí puntuar el enorme problema que enfrentamos, que se entreteje con hilos invisibles en los cuatro últimos párrafos de este texto: ¿cómo se toca el goce en la práctica clínica? A medida que más se profundiza en las formulaciones de Lacan más se aprecia cuánto nos aleja de la idea de una aprehensión del goce, que se nos vuelve cada vez más abstracto. El atolladero de la consideración de que el goce se atrapa, toca o aprehende, es creer que se puede estar ahí espacial y temporalmente. Es, no obstante, esencial no rehuir al problema de dónde está el goce y cuándo se goza, sin por ello recaer en materializaciones y detenciones, es decir, sin perder de vista la imposibilidad del ahí.

Las cosquillas

En *La lógica del fantasma* Lacan cita a Diógenes para señalar que la masturbación no solamente le era familiar sino que la promovía como ejemplo de la manera en la que convenía tratarla: “el menudo excedente de un cosquilleo orgánico: la titulación”.⁸ En relación con lo cual plantea que “el goce buscado en la masturbación por una parte del cuerpo juega un rol”. La curiosa referencia a las cosquillas como articulación del goce y el cuerpo puede dar lugar a la idea errónea de que se trata de estimulación de órganos, de cuerpo como materia sensible. Clases después plantea que los filósofos siempre han calificado con desdén las relaciones del cuerpo con el alma (recuérdese que venía de desarmar este dualismo diciendo que el Otro es el cuerpo) y que “en Spinoza se llama por su verdadero nombre, titileo, cosquilleo. Él goza aparentemente del cuerpo del otro”,⁹ pero indica que la cuestión hay que abordarla a nivel de lo que planteó representado bajo la relación del amo y del esclavo “preguntando de qué goza. ¿Aquél goza?”, lo que pone distancia entre los términos. Años después, será más directo al respecto: de la lengua, tal como la escribo, procede lo que no vacilaré en llamar la animación, y por qué no, saben bien que no los fastidia con el alma; se trata de la animación en el sentido de un revolver, de un cosquilleo, de un rascado, de un furor; para decirlo todo la animación del goce del cuerpo. Y esa animación no es nuestra experiencia, no proviene de cualquier parte. Si el cuerpo, en su motricidad, está animado en el sentido que acabo de decirles, a saber, el de la animación que da un parásito y bien, eso proviene de un goce privilegiado distinto del goce del cuerpo; por cierto que hablar de él produce más bien perplejidad, porque decirlo así es risible, y no por nada es risible porque hace reír pero esto es muy precisamente lo que situamos en el goce fálico. El goce fálico es aquél que aportan, en suma los semas.¹⁰

El cosquilleo del cuerpo proviene de la lengua, en tanto es lo que anima el cuerpo al que parasita, lo agita, lo mueve, le hace cosquillas, de allí lo risible. Sin entrar en todos los detalles de la cita, y en el marco de la relación cuerpo-alma (“animación” de ánima, “no los fastidia con el alma”) concluye que el goce fálico es aportado por los semas o rasgos semánticos: en semiótica, se definen como la más pequeña unidad de significación que, junto con otros rasgos, compone el significado de una palabra. Es decir que el goce es causado por el significante, especialmente su efecto de significación, que es lo que se oye, el gocentido.

¿Qué trata de figurar Lacan al relacionar el goce con las cosquillas? En principio, las cosquillas requieren de un cuerpo pues, descriptivamente, son una sensación que se experimenta en partes del cuerpo cuando son ligeramente tocadas o cuando se cree que van a ser tocadas (por condicionamiento). No hay cosquillas en el alma ¿eso no es más que una bella metáfora poética?. En las cosquillas el cuerpo se ve alterado por una conmoción agradable que suele provocar involuntariamente risa. Si se prolongan el cuerpo se descompone, se retuerce, se desarma y la risa se vuelve displacentera llegando a lo insoportable, como

expuesto a la llamarada de una parrilla caliente (de allí que se hayan empleado como instrumentos de tortura y que Lacan las ubique como causa de desorden): “el hecho de haber dialogado con Sócrates no ha impedido jamás a nadie tener objeciones que cosquilleen, que desordenen mucho su ‘yo cogito’”.¹¹ Allí se figura el lazo del goce con el displacer. El límite a las cosquillas proviene, pues, del cuerpo pero no en tanto biológico sino en tanto regido por el principio del placer, ya que está “la posibilidad de moverse para obtener sobre todo el menor goce. Esto es lo que se llama el principio del placer”.¹²

Algunos consideraron necesario hacer estudios neurológicos para probar que las sensaciones se potencian cuando las causan otras personas, en especial con un vínculo afectivo. Las cosquillas requieren de otro que en cierto límite se hace Otro: toma ese cuerpo en sus manos y le introduce una estimulación indomeñable para quien la recibe con pasividad. Puede empezar como un juego placentero pero linda con el dolor velozmente y puede terminar mal. Recuerdo el caso de una entrevista con el padre de un paciente adolescente que indicó lo que para él era una marca del cambio de la relación con el hijo: ya no se dejaba hacer cosquillas como parte de un juego frecuente entre ambos. Es sabido que constituyen una parte importante del juego, de manera que, cuando se hacen cosquillas a una persona, esta no solo intenta escapar y reír, sino que procura devolverlas. Dar y recibir cosquillas forman parte del establecimiento de vínculos personales. Esta consideración es importante porque marca que las cosquillas, para adoptar este valor, no son autoeróticas, como no lo es el goce (si bien Lacan dice luego que los hombres son capaces de hacerse cosquillas a sí mismos ¿cualquiera puede tener esa experiencia? aclara que también los monos, sin por ello haber ido lejos respecto de una elaboración del deseo. La diferencia entre unos y otros ¿también los primos? es el discurso).¹³ En el seminario de los cuatro discursos las cosquillas denotan otro aspecto del goce:

No vamos a hablar del goce así, por las buenas. Ya les he hablado de ello como para que sepan que el goce es el tonel de las Danaides y que, una vez que se entra, no sabe hasta donde va. Se empieza con las cosquillas y se acaba en la parrilla. Esto también es goce.¹⁴

Las Danaides fueron las cincuenta hijas del Rey Danao que, según la mitología, se había enfrentado y distanciado de su hermano, Egipto, que había tenido cincuenta hijos varones. Como reconciliación pactaron que se casaran las unas con los otros pero Danao las obligó a que en la noche de bodas asesinaran a sus primos-maridos. Ellas fueron condenadas a muerte y a llenar con agua un tonel sin fondo. Se comprende la metáfora de lo inabarcable del goce como noción pero también de lo que se figura como infinitud. ¿Cuál es el límite? Se empieza por las cosquillas pero se termina en la parrilla, es decir al fuego. La metáfora de las Danaides figura también un símbolo, el dilema de obedecer a los deseos del padre y la prohibición de matar.

Una última referencia. En Kant con Sade señala que “el cris-

tianismo educó a los hombres para que sean poco avaros del lado del goce de Dios".¹⁵ Esta cita ¿que ya hemos comentado? admite otra traducción que ahora tiene valor marcar: "el cristianismo educó a los hombres para que sean poco quisquillosos del lado del goce de Dios".¹⁶ Quisquilloso se aplica a quien se para en quisquillas (pequeñeces, menudencias), que es fácil de agravarse u ofenderse. Ser poco quisquilloso del lado del goce de Dios alude a no tener reparos menores en suponerle goce. Pero la resonancia con las cosquillas es inequívoca. La versión francesa dice: "peu regardants",¹⁷ que admite las más variadas traducciones según el contexto.

En El Seminario 16 dirá:

Si intenté indicar que la función del goce es esencialmente relación con el cuerpo, pero no cualquier relación. Esta se funda en una exclusión que es al mismo tiempo una inclusión. De allí nuestro esfuerzo hacia una topología que corrige los enunciados admitidos hasta aquí en psicoanálisis.¹⁸

La afirmación es tajante: se debe corregir todo lo dicho hasta aquí en psicoanálisis respecto del cuerpo, aceptando la paradoja que conlleva afirmar que su relación con el goce es de exclusión que a la vez supone inclusión. La única relación de inclusión del goce en el cuerpo es a partir de su exclusión. Este recorrido culmina con la formulación de una pregunta medular que atraviesa todo este libro: "la cuestión es saber cómo el goce es manejable a partir del sujeto".¹⁹ Cómo interpretar esta frase es crucial: "manejable" no se reduce al acotamiento (o similares) del goce tan mentado pues no sería más que borrar de un plumazo todo lo sacado con tanta dificultad. En función del desencuentro entre cuerpo, goce y sujeto a causa del significante, puede entenderse que el sujeto "maneje" algo del goce entraña que pueda no quedar enteramente sometido a él, lo cual conduciría a su abolición como sujeto del significante; no alude a un dominio volitivo y eficaz. El cuerpo intermedia entre sujeto y goce, marca el punto de encuentro y desencuentro entre ambos. Desde esta perspectiva, se nos vuelve accesible, manejable, comprensible una noción de goce a partir de la concepción de sujeto en psicoanálisis. Una noción de goce que no respete la concepción de sujeto sería otra cosa que la noción de goce de Lacan.

Metáfora de goce

Retomamos la relación dialéctica entre cuerpo y goce que Lacan va trabajosamente formalizando en El Seminario 14 para darle una vuelta de tuerca más. Subraya la ambigüedad del término goce y la relaciona con el cuerpo y el sujeto a partir del énfasis en el adjetivo posesivo mi:

El goce es un término ambiguo, se desliza desde esto que hace decir que no hay goce sino del cuerpo y que abre el campo de la sustancia en donde vienen a inscribirse sus límites severos en los que el sujeto se contenta con las incidencias del placer [...] Gozo de algo, lo que deja en suspenso la cuestión de saber si ese algo del que gozo, goza. Ahí alrededor del mi [de mi goce]

está precisamente esta separación del goce y del cuerpo [...] Yo gozo de tu cuerpo, quiere decir, tu cuerpo deviene la metáfora de mi goce [...] Se trata de saber lo que está allí bajo la forma de mi cuerpo [...] ¡inocente de mí! llamarlo mi. Eso va a tener también su relación de metáfora, lo que fundaría todo de la manera más elegante y más cómoda, con el goce que está en cuestión y que hace la dificultad del acto sexual.²⁰

No hay goce más que del cuerpo incluye una consideración sobre el límite del placer que necesariamente introduce al sujeto pues este "se sitúa en la juntura, o para decir mejor, la disjuntura del cuerpo y del goce". Si entre el goce y el cuerpo está el sujeto ¿en la juntura haciendo disjuntura? se arruina la posibilidad de decir mi cuerpo o mi goce, al menos de modo absoluto. Pues se aprecia el juego de oposiciones que Lacan arma entre "mi goce", "mi cuerpo" y "tu cuerpo". Si "tu cuerpo deviene la metáfora de mi goce" se reconocen al menos dos cuerpos, el mi y el tú, cuerpo en principio ajeno. Y el goce, indicado por el "mi", sin embargo, surge del lado de "tu cuerpo". Y del lado de "mi cuerpo" una pregunta: "Se trata de saber lo que está allí bajo la forma de mi cuerpo", o más radicalmente, algo de lo que no puedo saber. En conclusión, no hay modo "directo" de encuentro con "mi" goce, de manera que "mi goce" es imposible de afirmarse en términos de algo propio pues si el goce es lo que hace a "la dificultad del acto sexual" solo es accesible en el encuentro de los cuerpos, a la vez que opera de límite.

En aras de alcanzar mayor precisión es necesario todavía incluir otra dimensión, la del objeto. Al comienzo de la clase Lacan plantea que el objeto a es un residuo de la "juntura del sujeto con el cuerpo [y que] este a se presenta como cuerpo, pero no como total sino como caído, extraviado". Resulta evidente en esta cita la misma lógica con que definió el lugar del sujeto: juntura y disjuntura a la vez, entendible a partir de la teoría matemática de conjuntos. Se trata, pues, de hallar una articulación lógica entre ese efecto de la marca del Otro en el cuerpo que es el sujeto ¿ya mencionado? y el resto caído del cuerpo, el objeto a (cuya caída es efecto de esas marcas). En suma, el sujeto no está ni en el goce ni en el cuerpo, sino en el punto: point de jouissance, heteroerótico, extrañeza de una ajenidad en mi cuerpo pues ese punto es del Otro. Propongo graficarlo así:

SUJETO

CUERPO GOCE

OBJETO a

Este esquema condensa tres conclusiones: primero, que el sujeto es efecto (por eso solo recibe flechas, de él no parte ninguna) del encuentro y el desencuentro del cuerpo con el goce; segundo, que la relación cuerpo-goce es relación de no-relación (indicado con la flecha punteada de ida y vuelta); y tercero, que ese punto de encuentro y desencuentro a la vez, como articulador,

es el objeto a (tal como indican las flechas que confluyen en él). Vuelvo a la cita de La lógica del fantasma que da inicio a este apartado: cuando gozo del cuerpo del otro queda en suspenso la pregunta por si el cuerpo del otro goza. Esto entraña que no hay más que goce de mi cuerpo y cuando digo “Yo gozo de tu cuerpo”, digo que tu cuerpo deviene la metáfora de mi goce. Esta impropiedad del cuerpo, la imposibilidad de apropiarse de aquello que aún así denomino mi cuerpo, y la presentación de la relación goce-cuerpo bajo la forma de la metáfora, tiene múltiples y diversos correlatos clínicos. Ya sea el obsesivo que confiesa lo que no puede parar de hacer con el cuerpo llevado por determinaciones desconocidas a realizar acciones ceremoniales o síntomas en dos tiempos; ya sea la histérica que desconoce las extrañas formas que adoptan sus síntomas corporales que ponen en jaque el saber médico; ya sea el adicto al que el cuerpo le exige consumir algo que no puede dejar de “meterse”; ya sea el cuerpo otrificado arrastrado a la aniquilación en el pasaje al acto melancólico; ya sea el psicótico que testimonia cómo el Otro posee o invade su cuerpo (como dice Lacan de Schreber: “él mismo se ofrece como soporte para que Dios o el Otro goce de su ser pasivizado”).²¹ En todos ellos se trata de la no-apropiación, o de la apropiación-impropia del cuerpo.

Estos argumentos ponen en jaque al supuesto autoerotismo, pues si “yo gozo de tu cuerpo” significa que tu cuerpo deviene la metáfora de mi goce, ergo no hay goce autoerótico ya que no es mi cuerpo como cuerpo aislado sino un cuerpo en relación con otro cuerpo. Relación peculiar, no en el sentido de dos cuerpos entrelazados: “mi cuerpo [...] ¡inocente de mí! llamarlo mi. Eso va a tener también su relación de metáfora”.²² Si no hay goce más que del cuerpo y el cuerpo del otro deviene metáfora de mi goce, finalmente, la única manera de saber algo de eso es metafóricamente (ni prácticamente, ni experiencialmente), es decir por medio de la sustitución significativa que produzca un efecto de sentido.

Se dispone de esta manera de un marco conceptual donde situarse en la práctica clínica en relación con el goce. Esto es muy importante pues la clínica del silencio y corte que busca acotar el goce renuncia explícitamente a lo metafórico por considerarlo pura elucubración de saber, del inconsciente, un engaño respecto del verdadero asunto en juego que es el goce del cuerpo, inefable. Sin dudas, se trata de un prejuicio muy arraigado lamentablemente en el lacanismo walshiano del reino del revés, que localiza el goce en el cuerpo tomado en su materialidad. En un clásico sobre el tema se afirma: “allí donde el goce está en el cuerpo, allí donde estamos hablando en sentido estricto? ante la carne, no sabemos qué hay”.²³ El cuerpo en sentido estricto es la carne, no en sentido figurado, aproximado o metafórico (que podría suavizar la formulación). Si el cuerpo es la carne, el goce está en la carne, por ello es inefable, resistente a la palabra, inútil. Lacan rechaza esto con fiereza: “creen con una convicción inquebrantable que la palabra no tiene efecto. Se equivocan”²⁴ ¿los liquida?. Por el contrario, al decir “tu cuerpo

deviene la metáfora de mi goce” ubica por sobre cualquier otra determinación el lenguaje y la palabra: el goce es efecto del significante y la palabra (parole en francés, habla). En consecuencia, sin hablar no hay goce, no podrá saberse nada de aquello que tiene que ver con esto que se denomina goce.

Si es esperable del psicoanálisis como práctica alguna modificación en la economía de goce del sujeto, eso solo podrá hacerse metafóricamente, en tanto el analizante tenga algo que decir. Allí el acto del analista encuentra su razón en toda la plenitud del término (sin restringirlo a un tipo de intervención privilegiada): ya sea una “puntuación afortunada”,²⁵ ya sea evocando el poder del símbolo de manera calculada en las “resonancias semánticas de sus expresiones”,²⁶ ya sea desplegando la “virtud alusiva”²⁷ de su interpretación, una interpretación que cabalga entre la cita y el enigma,²⁸ echando mano siempre al “equivoco fundamental”²⁹ de lo simbólico, así como la “suspensión de la sesión”,³⁰ que al escapar del atolladero técnico que la convirtió en un alto puramente cronométrico desempeña el papel de “escansión [...] que tiene todo el valor de una intervención”, y por fin, por qué no también un silencio preciso.³¹ Todos ellos modos que han dado prueba de sus efectos sobre la dimensión gozante del cuerpo.

BIBLIOGRAFÍA

- Lacan, J. (1969-1970/1992). *El Seminario. Libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. (1963/2008). Kant con Sade. En *Escritos 2*.
- Lacan, J. (1966-1967). *El Seminario. Libro 14: La lógica del fantasma*, inédito.
- Lacan, J. (1966/1985). Presentación de la traducción francesa de las *Memorias del Presidente Schreber*. En *Intervenciones y textos, 2*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Lacan, J. (1968-1969/2008). *El Seminario. Libro 16: De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1971/2012). Saber, ignorancia, verdad y goce. En *Hablo a las paredes*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1972/2012). *El Seminario. Libro 19: ...o peor*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1973-1974). *El Seminario. Libro 21: Los no incautos yerran o Los nombres del padre*.
- Lacan, J. (1975-1976/2006). *El Seminario. Libro 23: Le sinthome*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (1984). Teoría de los goces. En *Recorrido de Lacan*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Muñoz, P. (2022). *El goce y sus laberintos*. Buenos Aires: Manantial.