Pontificia Universidad
Católica del Ecuador
Facultad de Psicología
Secretaría

PUCE

DECLARACIÓN y AUTORIZACIÓN

Yo: **DANIELA NATHALY MICHILENA PROAÑO,** con **CC. 172134231-7,** autora del trabajo de graduación intitulado: **"EL GOCE EN LA PSICOSIS: SER-TODO EN EL GOCE". , previa** a la obtención del título profesional de **PSICÓLOGA CLÍNICA,** en la Facultad de **Psicología.**

1.- Declaro tener pleno conocimiento de la obligación que tiene la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, de conformidad con el artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior, de entregar a la SENESCYT en formato digital una copia del referido trabajo de graduación para que sea integrado al Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador para su difusión pública respetando los derechos de autor.

2.- Autorizo a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador a difundir a través de sitio web de la Biblioteca de la PUCE, el referido trabajo de graduación, respetando las políticas de propiedad intelectual de Universidad.

Quito, enero 2019

DANIELA NATHALY MICHILENA PROAÑO
CC. 172134231-7

Av. 12 de Octubre 1076 y Ramón Roca
Apartado postal 17-01-2184
Telf.: (593) 2 299 17 00 ext. 1164
Quito – Ecuador www.puce.edu.ec

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE PSICÓLOGA CLÍNICA

"EL GOCE EN LA PSICOSIS: SER-TODO EN EL GOCE"

DANIELA NATHALY MICHILENA PROAÑO

DIRECTORA: DRA. MARÍA ISABEL DURANGO JARAMILLO

QUITO, 2018

Para mí, tales límites morales de la voluptuosidad no existen ya; en cierto sentido se han transformado precisamente en lo opuesto. […]

Esta conducta, empero, se me ha vuelto necesaria debido a la relación contraria al orden del mundo en la que Dios [el Otro] se ha colocado respecto de mí; en esta medida puedo, por paradójico que pueda sonar, aplicarme el lema de la primera Cruzada: "Dieu le veut" (Dios lo quiere). […]

Dios exige un gozo permanente.

(Schreber, 1903, págs. 227 - 228)

Cerré los ojos, los abrí. Entonces vi el Aleph.

Arribo, ahora, al inefable centro de mi relato; empieza, aquí, mi desesperación de escritor. Todo lenguaje es un alfabeto de símbolos cuyo ejercicio presupone un pasado que los interlocutores comparten; ¿cómo transmitir a los otros el infinito Aleph, que mi temerosa memoria apenas abarca? Los místicos, en análogo trance, prodigan los emblemas […]. Por lo demás, el problema central es irresoluble: la enumeración, siquiera parcial, de un conjunto infinito. En ese instante gigantesco, he visto millones de actos deleitables o atroces; ninguno me asombró como el hecho de que todos ocuparan el mismo punto, sin superposición y sin transparencia. Lo que vieron mis ojos fue simultáneo: lo que transcribiré, sucesivo, porque el lenguaje lo es. Algo, sin embargo, recogeré.

(Borges, 1949 , págs. 191 - 192)

TABLA DE CONTENIDO

RESUMEN ..... **IV**

INTRODUCCIÓN **1**

CAPÍTULO I: PUNTUALIZACIONES SOBRE LA PSICOSIS DESDE EL PSICOANÁLISIS FREUD ↔ LACAN **3**

1.1. Concepción de la psicosis desde la psiquiatría clásica **4**

1.2. Lectura psicoanalítica de la psicosis: Freud **10**

1.2.1. Sobre un caso de paranoia: Schreber **13**

1.3. Lectura psicoanalítica de la psicosis: Lacan **14**

1.3.1. Complejo de Edipo **16**

1.3.2. De la *Verwerfung* a la *Forclusión* **22**

1.3.2.1. *Verwerfung* y *Verdrängung*: psicosis y neurosis **23**

1.3.3. Estructuración psicótica: *Forclusión* del Nombre-del-Padre **25**

CAPÍTULO II: *GOCE*: UN CONCEPTO PSICOANALÍTICO **29**

2.1. Más allá del principio de Placer **30**

2.2. Nociones Lacanianas del *goce* **32**

2.3. Las Posiciones del *goce*: Fórmulas de la sexuación **34**

2.3.1. *Goce* del Otro **41**

2.3.2. *Goce* Fálico **43**

CAPÍTULO III: EL *GOCE* EN LA PSICOSIS **47**

3. 1. Significación del Falo **47**

3.1.1. Significante de *goce* como efecto de la castración **51**

3.2. La ausencia del Falo en la psicosis **55**

3.2.1. *Goce* deslocalizado **57**

3.3. *Ser-todo* en el *goce* **58**

3.3.1. Empuje a la Mujer **62**

3.3.2. Localización del *goce* **65**

CONCLUSIONES **68**

RECOMENDACIONES **72**

BIBLIOGRAFÍA **73**

RESUMEN

El trabajo realizado en esta disertación comprende la elaboración teórica de conceptos y nociones obtenidos desde el psicoanálisis. De tal modo que la lectura que se hace está enmarcada en la lógica del significante y la clínica de la estructura, permitiendo desarrollar a la psicosis como una posición organizada a partir de la relación entre el sujeto y el lenguaje.

Por ello se ha procedido a exponer algunos aspectos constitutivos que indican el lugar que el sujeto ocupa respecto a la sustitución significante, lo que a su vez admite diferenciar ciertos aspectos entre la psicosis y la neurosis. Tomando en cuenta esta distinción se ha podido ubicar a la *forclusión* del significante Nombre-del-Padre como el momento crucial de estructuración en la psicosis.

Conjuntamente, se ha trabajado al *goce* como concepto fundamental en el psicoanálisis, lo que ha dado la pauta para abordar el *goce* del Otro y el *goce* fálico. El lugar que cada sujeto asume frente a la función fálica en la sexuación revela su posición en el *goce,* y por ende la estructura que habita en el lenguaje.

En este sentido, se ha postulado que en la psicosis se manifiesta un *goce* establecido en la *forclusión* del Nombre-del-Padre y en la ausencia del significante fálico, que da cuenta del exceso, de lo imposible, de un *ser-todo* en el *goce*. Como señala Braunstein "Antes de la palabra, pero no fuera del lenguaje, el goce psicótico" (2006, pág. 194).

INTRODUCCIÓN

"El abordaje de la psicosis impone de manera específica esta posición de asumir la lejanía del Otro, cualquiera que ésta sea" (Dissez, 2017, pág. 9). Ciertamente, la posición que asume el psicoanálisis frente a la psicosis es hacer una lectura de diferentes mecanismos, organizaciones topológicas y registros, por lo tanto se aleja de la noción de enfermedad mental y se interroga por la singularidad de cada caso. Necesaria lectura en nuestra época donde abundan las clasificaciones patológicas.

En este contexto, la presente investigación propone estudiar el posicionamiento del *goce* en la estructura psicótica como efecto de la *forclusión* del Nombre-del-Padre y la ausencia del significante fálico. Siendo indispensable para ello: primero, señalar brevemente las contribuciones de la psiquiatría clásica al entendimiento de la psicosis llegando hasta los aportes psicoanalíticos de la misma; segundo, revisar la noción del *goce* dentro del psicoanálisis haciendo un recorrido teórico de su definición y las diferentes posiciones de *goce*; y tercero, exponer el *goce* en la psicosis como una posición de *goce* ilimitada a partir de la *forclusión* del Nombre-del-Padre y la ausencia del falo como significante de *goce*.

Con el propósito de alcanzar los objetivos propuestos, se realizó una investigación teórica y descriptiva basada en los textos de Sigmund Freud y, principalmente, en los aportes de Jacques Lacan. Además, se incluyeron las contribuciones de varios autores freudianos-lacanianos: Marcel Czermak, Jean-Claude Maleval, Néstor Braunstein, entre otros.

Por el carácter teórico que posee el trabajo se elaboró una revisión sistemática de primer orden de los autores antes mencionados que constituyen la base y fundamentos de la disertación; después se organizó la información obtenida conforme a los objetivos planteados; y por último se redactó un informe final mediante la articulación de los conceptos y las nociones trabajadas.

El resultado de este proceso desembocó en tres capítulos que conforman la disertación titulada "El *goce* en la psicosis: *Ser-todo* en el *goce*", de los cuales el primero designado "Puntualizaciones sobre la psicosis desde el psicoanálisis Freud ↔ Lacan" realiza un breve recorrido por las bases psiquiátricas de la psicosis, y continúa con la exposición de los aportes de Freud trabajados a lo largo de su obra; al final se exponen los elementos

que plantea Lacan, quien con las nociones de: Metáfora Paterna, deseo de la madre, Nombre-del-Padre, *forclusión*, lo *real*, lo simbólico y lo imaginario, constituye el principal aporte teórico del primer capítulo.

Si bien, la teoría del significante y la teoría la de los nudos en ocasiones son consideradas dos tiempos distintos en la enseñanza de Lacan, también pueden ser leídas en su conjunto para dar cuenta de las estructuras clínicas y sus manifestaciones. En el presente trabajo se intenta hacer una lectura en continuidad de la obra de Lacan, por ello se toma referencias de ambas teorías para establecer a la psicosis como una estructura.

El segundo capítulo "*Goce*: un concepto psicoanalítico" consiste en una exposición teórica del *goce* en el psicoanálisis, partiendo del principio de placer freudiano y centrándose en las contribuciones lacanianas del "Seminario XX: Aún", trabajadas durante los años 1972 y 1973, donde se aborda el *goce* desde las fórmulas de la sexuación permitiendo distinguir como diferentes posiciones de *goce* al *goce* del Otro y al *goce* fálico.

Finalmente, el tercer capítulo llamado "El *goce* en la psicosis" comprende la articulación entre los capítulos anteriores. En él se realiza una revisión del Falo como significante regulador de *goce,* lo que permite comprender las consecuencias de su ausencia en la estructura psicótica. De esta forma se puede exponer el *goce* en la psicosis más allá del *goce* fálico como un *goce* desbordado, imposible de ser localizado, abrumador, que posiciona al psicótico como un *ser de goce*. La parte final de este apartado está destinada a exponer algunas consecuencias del *goce* ilimitado, así como sus manifestaciones por medio del empuje a La Mujer**.**

CAPÍTULO I: PUNTUALIZACIONES SOBRE LA PSICOSIS DESDE EL PSICOANÁLISIS FREUD ↔ LACAN

El descubrimiento del *inconsciente* por Sigmund Freud en el siglo XIX es considerado la tercera herida narcisista que sufre la humanidad, después de la cosmología con Nicolás Copérnico y la biología con Charles Darwin (Freud, 1917). El descubrimiento freudiano revela que el sujeto no es absolutamente consiente de su ser como sostenían varias corrientes de pensamiento europeo establecidas en el racionalismo. Desde este momento se podrá hacer una nueva lectura de las principales patologías estudiadas hasta ese entonces, pero principalmente este descubrimiento servirá para instaurar la clínica del *inconsciente,* basada en la cura por la palabra.

Evans en el 2007 en su "Diccionario Introductorio De Psicoanálisis Lacaniano", define al *inconsciente*, desde la primera tópica freudiana, del modo siguiente:

> El sistema inconsciente no es lo que está fuera del campo de la conciencia en un momento dado, sino lo que ha sido radicalmente separado de la conciencia por la represión y no puede entrar en el sistema consciente preconsciente sin distorsiones (Evans, 2007, pág. 111).

Años después, con el retorno de Lacan a los postulados de Freud, se pudo definir que, "el *inconsciente* está estructurado como un lenguaje" (1964, pág. 155). Es decisivo entender este cambio de paradigma desde la tópica freudiana a la topología lacaniana con el fin de establecer la clínica de la estructura y diferenciar las distintas posiciones que puede ocupar un sujeto frente al lenguaje y el Otro: neurosis, psicosis o perversión.

No obstante, la concepción habitual que se tiene de sujeto para el psicoanálisis, no está enmarcada en la lógica de la psicosis porque, "Lacan distingue el sujeto del enunciado y el sujeto de la ENUNCIACIÓN, para demostrar que puesto que el sujeto es esencialmente un ser hablante (parlêtre), está necesariamente dividido, castrado, escindido" (Evans, 2007, pág. 184).

En consecuencia, el sujeto que propone el psicoanálisis es el de la castración. Sin embargo, es posible hablar en la psicosis del sujeto de la *forclusión*, en tanto se propone que un sujeto se constituye como tal determinado por la relación particular que establece con el significante (Landman, 2006).

En la psicosis la *forclusión* establece una posición específica dentro de la lógica del significante, lo que permitirá aceptar la existencia de un sujeto dentro de esta estructura. "Cada sujeto, sea cual sea su estructura, se encuentra determinado por los efectos del significante, y la psicosis o las psicosis, son una modalidad particular de determinación en la relación del sujeto con el significante" (Landman, 2006, pág. 497).

Continuando con esta propuesta, Bernard Vandermersch plantea que lo que nos vuelve sujetos dentro de la clínica de la estructura es ser un "efecto del lenguaje". Dentro de esta concepción, se puede incluir a la lógica de la psicosis bajo el paradigma de que "El loco es un ser hablante y su locura no está menos sujetada a las leyes lógicas del lenguaje que el que se pretende normal" (2011, pág. 661). Ubicar al psicótico como sujeto de la *forclusión* también permite distanciarse de las lecturas patológicas que se han hecho sobre esta estructura durante mucho tiempo.

Además, es importante resaltar que, aunque Lacan anticipa la dificultad de una clínica de la psicosis, él reconoce lo indispensable que resulta para el psicoanálisis trabajar en ella. "Es útil ocuparse de la paranoia. Por ingrato y árido que pueda ser para nosotros, atañe a la purificación, elaboración y ejercitación de las nociones freudianas, y por lo mismo atañe a nuestra formación para el análisis" (Lacan, 1955 - 1956, pág. 28).

1.1. Concepción de la psicosis desde la psiquiatría clásica

"La articulación entre psiquiatría clásica y psicoanálisis recrea un lugar particular para la locura en una práctica que desde la palabra reconoce la subjetividad" (Editorial Revista Abcdiario, 2017, pág. 5). La posibilidad de un diálogo entre varios conceptos clásicos y la clínica analítica permite el enriquecimiento mutuo de ambas, en tanto se asume bajo una posición ética.

Por este motivo, resulta importante para el presente trabajo realizar un breve recorrido histórico y conceptual del entendimiento de psicosis desde el campo de la psiquiatría clásica. Considerando que este recorrido permitió que el psicoanálisis, proponga a la psicosis como una estructura establecida desde un posicionamiento dentro del lenguaje. De esta forma también se entenderá el valor que restituye la palabra al psicótico después de un largo periodo histórico de encierro y silencio.

Por supuesto, se debe considerar las diferentes concepciones que tuvo la psicosis a través de los años, tomando en cuenta que en la mayoría de ocasiones el trato a estos

pacientes dependió de la tendencia religiosa o la clase social. Por ejemplo, el cristianismo sancionó severamente a las personas que mostraron un proceder desconocido, un discurso enigmático o una idea delirante, distinguiendo santos de herejes. Los primeros fueron protegidos y hasta venerados, por el contrario los segundos fueron torturados y asesinados. "El factor crítico en la aceptación de estas conductas no era su cualidad extravagante, sino la determinación de si estaban al servicio de Cristo o de Satán" (Belloch, Sandín & Ramos, 2008, pág. 8).

Respecto a las distinciones económicas, para los más acaudalados se estableció "horas de consulta" y se buscó una explicación a nivel físico, resultando en diagnósticos que sugerían: sufrimiento de "bazo", de "vapores", histeria o hipocondría. Mientras que los pobres fueron sometidos a un trato despectivo, hacinados en condiciones insalubres y denominados locos o dementes (Belloch, Sandín & Ramos, 2008).

Previo a realizar una revisión de la psicosis en el campo psiquiátrico, resulta ineludible retornar al origen griego de la medicina: Hipócrates, quien aproximadamente en el siglo V A. C, ubica el origen de las enfermedades mentales en el cerebro humano, y hablando de este órgano dice: "También por obra suya deliramos, enloquecemos, sufrimos de pesadillas, terrores, unas veces de noche, otras incluso durante el día, insomnios, extravíos injustificados, preocupaciones infundadas, desconocemos cosas habituales y realizamos actos insólitos" (Hipócrates, 2001, pág. 137).

Sin embargo, este entendimiento médico de la locura no progresa, y por muchos siglos se ve detenido por varias creencias religiosas y políticas. Apenas a inicios del siglo XVIII se destinan espacios dentro de las urbes para su "tratamiento". Tiempo conocido como "El gran encierro" en pleno esplendor del Siglo de la Luces, la locura se ve confinada a un oscuro aislamiento. Se crearon grandes establecimientos para encerrar a la población que era considerada loca y en ocasiones, mostrarlos al mundo sólo como una diversión que estremecía (Foucault, 1964).

Oscuro precedente del entendimiento de la locura, que retorna al campo científico; recién en el siglo XIX con un bagaje lleno de exclusión y con el encierro como el método más certero para su tratamiento:

> Fue precisamente en el siglo XIX cuando los locos pasaron a ser patrimonio, objeto y problema de la "higiene pública" y encomendados a la medicina. Apareció entonces (después de algunos necesarios precedentes) el manicomio como edificio necesario en todas las grandes ciudades y en todos los países tomando como modelo el "panóptico" carcelario de Bentham y se confió a los médicos

("alienistas") la investigación y la definición de las formas de la locura que antes pertenecían al discurso teológico centrado en la posesión demoniaca y el pecado (Braunstein, 2013, pág. 20).

A partir de este momento, el entendimiento y exploración de la locura toma un gran giro porque vuelve a ser estudiada desde el campo médico-científico. En consecuencia, empieza una enorme labor en el estudio de la nosología, sistematización y origen de la enfermedad mental.

En Francia, Philippe Pinel (1745-1826) establece un modelo que persiste hasta hoy: El modelo psiquiátrico hospitalario, mismo que se establece tras los muros, esta vez de grandes hospitales generales (Foucault, 1964).

Pinel en 1801 publicó su "*Traité Médico-Philosophique sur l'aliénation mentale",* donde propone cinco categorías centrales: melancolía, manía con delirio, manía sin delirio, demencia e idiotismo. Dividiendo el origen de la alteración de las "facultades cerebrales" en tres: causas físicas, hereditarias o morales (Braunstein, 2013).

Ernst von Feuchtersleben, médico austriaco, en 1845 fue el primero en emplear el término psicosis para diferenciar los trastornos neurológicos de los psiquiátricos (Torres, 2003, pág. 29). Sin embargo, el término psicosis se vio relegado por varios años por otros que ganaron mayor renombre en la comunidad médica.

Emil Kraepelin, considerado el fundador de la psiquiatría moderna, en 1883 utilizó el término *demencia precoz* y crea el "*Compendium der Psychiatrie",* en donde habla de la enfermedad mental poniendo mucho énfasis en elaborar una clasificación basada en la evolución de la enfermedad. "Para Kraepelin, la demencia precoz engloba todos los estados mórbidos caracterizados por un menoscabo marcado de la vida afectiva y de la voluntad, y que evoluciona hacia una disgregación completa de la personalidad" (Silva, 2012, pág. 28).

En 1911, Eugen Bleuler, psiquiatra suizo, acuñó el término *esquizofrenia* para remplazar al de *demencia precoz.* Él sostiene este cambio al no basarse solamente en la evolución sino al considerar también los síntomas como parte central de la enfermedad. Henry Ey en su "Tratado de Psiquiatría" publicado por primera vez en 1965, señala que para Bleuler:

> Estos enfermos no son dementes sino que están afectos de un proceso de dislocación que desintegra su capacidad "asociativa" (signos primarios de disociación); procesos que, al alternar su pensamiento, les sume en una vida "autística" cuyas ideas y sentimientos constituyen – como en el sueño – la

expresión simbólica de los complejos inconscientes (signos "secundarios") (Ey, 1965, pág. 473).

Con el concepto de *esquizofrenia* se plantea la escisión de la mente y se establece una división de la enfermedad, en un síndrome deficitario (negativo) de disociación y un síndrome secundario (positivo) donde se manifestaban las ideas, sentimientos y actividades delirantes. Siendo muy importante este último, pues revela los síntomas y permite el análisis del estado del paciente (Ey, 1965).

Es importante recordar que Bleuler trabaja con la idea de una alteración orgánica cerebral, pero considera el aspecto psicológico de la enfermedad, sobre todo, en su expresión y desencadenamiento. Además, mantuvo una relación cercana con Sigmund Freud e incluso se unió a la Sociedad de Psicoanálisis, la cual abandonó en 1910 por ciertas diferencias (Silva, 2012).

A finales del siglo XIX dentro de la escena psiquiátrica toma fuerza la Escuela fenomenológica de Heidelberg con un representante icónico dentro de la medicina: Karl Theodor Jaspers. Según Silva, "El método fenomenológico trata de describir el fenómeno, es decir, aquello que se da inmediatamente como objeto" (2012, pág. 62).

Jaspers realizó un estudio psiquiátrico desde la fenomenología porque para él ésta "tiene la misión de presentarnos intuitivamente los estados psíquicos que experimentan realmente los enfermos, de considerarlos según sus condiciones de afinidad, de limitarlos y de distinguirlos lo más estrictamente posible y de aplicarles términos precisos" (Silva, 2012, pág. 63).

En 1913 publicó "Psicopatología General" donde se diferenciaba los síntomas psíquicos primarios de los secundarios. Con Jaspers se abre una posibilidad de un estudio de la enfermedad mental desde la comunicación, sostenida en el proceso, desarrollo y reacción a través del entendimiento y percepción de las vivencias del paciente.

Jaspers diferencia dos procesos en la enfermedad: procesos orgánicos que remite a una lesión cerebral y procesos psíquicos de origen desconocido. Respecto al desarrollo se centra en el desarrollo unitario de la personalidad y sostiene que las alteraciones son causadas por una experiencia específica pero su despliegue se produce en los rasgos originarios de la personalidad, por ejemplo: del celoso puede surgir un celotípico. Por último, la reacción se centra en la reacción de la psique frente a una vivencia donde no sólo debe evocarse un hecho particular sino la suma de efectos que ésta ha tenido sobre la vida del sujeto (Silva, 2012).

Hasta este momento la lectura que se hacía de la psicosis, que había pasado de locura a *demencia precoz* y aún entendida como *esquizofrenia*, en su mayoría era médica y se buscaba su origen biológico, una explicación de alguna alteración en el funcionamiento normal del cerebro o condiciones hereditarias. Sin embargo, resulta importante destacar que desde los aportes de Bleuler y su acercamiento al psicoanálisis se promovió un movimiento psiquiátrico que considere la vida psíquica del paciente como un aspecto central en la enfermedad mental.

Es en el siglo XX con Gaëtan Gatian de Clérambault, que se suman las últimas contribuciones teóricas al campo de la psiquiatría clásica con el estudio de las psicosis con base de automatismos. Aunque en ocasiones se entendió el trabajo de Clérambault sólo como una teoría organomecanicista debido a que automatismo remite a "[…] una liberación automática y mecánica del proceso nervioso del pensamiento" (Ey, 1965, pág. 61), su trabajo es mucho más amplio y posee una vasta riqueza teórica, lo que permite hacer una lectura psicoanalítica de sus contribuciones. Por tal motivo, Clérambault es esencial para esta investigación porque por medio de él y de sus enseñanzas, se entiende la clínica de la psicosis articulada con los postulados psiquiátricos.

Jacques Lacan al hablar sobre el trabajo de su maestro Gaëtan Gatian de Clérambault señala que:

> Es una obra que, independientemente de sus objetivos teóricos, tiene un valor clínico concreto: es considerable el número de síndromes clínicos delimitados por Clérambault de manera completamente original, y que están integrados desde entonces al patrimonio de la experiencia psiquiátrica. Aportó cosas preciosas nunca vistas antes y nunca retornadas después; hablo de sus estudios de las psicosis determinadas por tóxicos. En una palabra, en el orden de las psicosis, Clérambault sigue siendo absolutamente indispensable (Lacan, 1955 - 1956, pág. 14).

Clérambault trabajó la clínica del automatismo, agrupándolo bajo el nombre de "Síndrome S", donde existían tres ejes progresivos a medida que avanzaba la enfermedad. El primer eje es: El pequeño automatismo mental que se presenta como pensamientos impuestos al paciente y funciona por el mecanismo de no-anexión o desapropiación (Dissez, 2017).

Nicolas Dissez (2017) menciona que el segundo eje establece un puente de conexión entre el pequeño automatismo y el gran automatismo: este es el eco de pensamiento. El mecanismo que se efectúa en este registro es el de derivación o bifurcación porque el pensamiento empieza a ramificarse en varias ideas que constantemente se repiten.

El gran automatismo mental o síndrome de influencia es el tercer registro, donde el paciente siente que es completamente manejado por Otro. "Este Otro lee los pensamientos así como sus palabras y sus actos. El sujeto se convierte en una marioneta, un autónoma del Otro, para ir a buscar una etimología común con el automatismo" (Dissez, 2017, pág. 20).

En síntesis, todos los aportes trabajados durante este apartado "Concepción de la psicosis desde la psiquiatría clásica", comprenden las bases del entendimiento psiquiátrico de la psicosis y su re-conocimiento es elemental al momento de hablar de psicoanálisis y psiquiatría.

A pesar de ello, parece preciso recordar la importancia, los límites y alcances de cada una dentro la cuestión de las psicosis. Siendo significativo destacar que hay una lectura diferente, no patológizante que hace el psicoanálisis de varios elementos estabilizadores que funcionan bajo una lógica propia de la estructura psicótica, por ejemplo el delirio.

Dissez hace referencia a este punto sumando a ello las implicaciones que trae consigo la trasferencia. Al analista le incumbe tomar los elementos presentados en la psicosis siguiendo a Freud, es decir a "título de una tentativa de curación", aunque esos elementos se manifiesten extraños a los preceptos socialmente aceptados o aún desconocidos a los mismos cánones de la psicosis (Dissez, 2017, pág. 11).

Finalmente resulta pertinente citar a Lacan, quien a pesar de estar siempre interesado y cautivado por los preceptos de la psiquiatría clásica, distingue claramente el lugar del analista frente a las clasificaciones y rescata la importancia de las contribuciones psicoanalíticas al movimiento psiquiátrico, resaltando que:

> Un sujeto es psicoanalista, pero no erudito amurallado detrás de esas categorías en las cuales habría cajones para clasificar los síntomas psicóticos, neuróticos u otros, sino en cuanto entra en el juego significante, y es ello en lo que un examen clínico, una, presentación de enfermos no puede en absolutamente ser en la época del psicoanálisis igual que en la época anterior - Dios sabe si se puede tener la oportunidad de manifestar mi admiración por las estrofas deslumbrantes de Kraepelin cuando describe sus formas de la paranoia-. Es radical la distinción de lo que, por lo menos en teoría, es exigible de la relación del clínico con el enfermo en la primera presentación. […]

> Quien no parte de allí está condenado, como es el caso de la mayoría, a dejar que la clínica psiquiátrica se estanque en las vías de las que la doctrina freudiana tendría que haberla sacado (Czermak, 1986, pág. 311)[1].

1.2. Lectura psicoanalítica de la psicosis: Freud

Sigmund Freud, fue neurólogo y como tal tuvo una primera aproximación al sujeto desde la medicina. A pesar de ello, después de instaurar la práctica analítica tuvo un trabajo bastante prolífico especialmente con neurosis e histerias. Es precisamente en su búsqueda de establecer una etiología de las neurosis que llega a vislumbrar y trabajar ciertos elementos de la psicosis (Dor, 1996).

Desde el inicio Freud advierte la complejidad del trabajo con psicóticos, a quienes él denominó como enfermos parafrénicos. Aunque él mismo afirmó que no es lo más relevante como se nomine a un cuadro clínico, puntualizó las falencias que presentaban algunos términos de la psiquiatría clásica. Freud (1911) reconoció el mérito de Kraepelin al reunificar varias manifestaciones clínicas bajo una sola entidad, pero no estuvo de acuerdo que ésta haya sido designada como *demencia precoz*.

Por otra parte, el término propuesto por Bleuler, *esquizofrenia* (mente escindida), le parecía que juzgaba demasiado pronto (Freud, 1911). Para autores como Ey (1965) el principal reproche que puede hacerse del término esquizofrenia radica en la vaguedad de su definición, pues su uso se volvió desmedido en el diagnóstico.

En 1911 durante el análisis de Schreber, Freud (1911) concluye que lo más apropiado es ubicar una categoría exclusiva para la paranoia y trabajar con el término más amplio de parafrenia, por su carácter indeterminado y por lo extenso de sus manifestaciones.

El principal aporte freudiano al abordaje de la psicosis, se plantea como una re-lectura, más allá de la lectura psiquiátrica de la época, de los delirios y sus diferentes manifestaciones. Enfocando el interés en la vida psíquica del sujeto que delira, incluso ya alejándolo de lo patológico. Freud enuncia esto cuando distingue la posición asumida entre los psiquiatras y los psicoanalistas, mencionando que:

> El psicoanalista trae, de la noticia que tiene sobre las psiconeurosis, la conjetura de que aun formaciones de pensamiento tan extravagantes, tan apartadas del pensar ordinario de los hombres, se han originado en las mociones más universales

[1] Cita textual del "*Seminario 12: PROBLEMAS CRUCIALES PARA EL PSICOANÁLISIS"* de Jacques Lacan obtenida del texto *"ESTUDIOS PSICOANALITICOS DE LA PSICOSIS"* de Marcel Czermak.

> y comprensibles de la vida anímica; le gustaría, por eso, conocer los motivos y los caminos de esa trasformación. Con ese propósito ahondará de buena gana en la historia de desarrollo así como en los detalles del delirio (Freud, 1911, pág. 18).

En una de sus primeras aproximaciones, Freud sitúa a la paranoia dentro de las manifestaciones que adviene por una enfermedad de defensa. "La defensa se inicia por el intento de reprimir una representación inconciliable que ha entrado en penosa oposición con el yo" (Mazzuca, 2001, pág. 47). Por ello Freud afirma que "Uno se vuelve paranoico por cosas que no tolera, suponiendo que uno posea la predisposición psíquica peculiar para ello" (Freud, 1885, pág. 247).

A su vez con este enunciado, Freud plantea el supuesto que Lacan trabajará después con mayor profundidad: La preexistencia de la estructura, haciendo notar que existirían ciertas condiciones psíquicas que se debe poseer con anterioridad, para la estructura de la psicosis. Freud no ahonda en estas cuestiones previas, pero si nota que existen elementos en estos sujetos, distintos en su temprana estructuración psíquica que después permitirá pensar en anulación o rechazo: *Verwerfung.*

Siendo muy cauteloso, Freud llega hablar de ciertos sujetos en quienes la castración no ha llegado a operar adecuadamente. "Nos ha devenido notoria la inicial toma de posición de nuestro paciente frente al problema de la castración […]. Con ello, en verdad, no se había pronunciado ningún juicio sobre su existencia, pero era como si ella no existiera" (Freud, 1918, pág. 78).

Sin embargo, no explora más en esta dirección y años más tarde retoma el estudio de la paranoia dentro de su teoría del yo y el retorno de la libido, proponiendo dos frentes para explicar los principales signos de las psicosis**:** el retorno de lo reprimido por la falla de la represión y el mecanismo de proyección en el delirio.

La represión tiene tres fases: primero, fijación de una pulsión; segundo, la represión como un proceso secundario cuando el yo entra en conflicto con la pulsión fijada; y tercero, el fracaso de la represión, esta última fase es fundamental en los estados patológicos porque da cuenta del retorno de lo reprimido. "La represión fracasa por completo, la libido busca nuevamente objetos, produce ideas delirantes muy fuertes, la libido se cambia en convicción y se produce la remodelación del yo. Corresponde a la paranoia pura" (Mazzuca, 2001, pág. 87).

Continuando con esta línea, Freud (1914) en su texto "Introducción del narcisismo" expone que tanto en la histeria, neurosis y psicosis se presentan episodios en los que se retira la libido del mundo externo. Sin embargo, en la psicosis, ésta se ha aislado de forma

tal que ni siquiera se ha mantenido esta relación libidinal en la fantasía con ciertos objetos imaginarios.

La relación que los pacientes parafrénicos mantienen respecto al mundo que los rodea, después de haber retirado toda la carga libidinal del exterior, genera como resultado sujetos exentos al análisis: incurables (Freud, 1914). Puesto que, al retirar toda la carga libidinal del mundo y los objetos del exterior no es posible establecer una relación analítica basada en la trasferencia o efectuar una interpretación.

Dentro de esta teoría, Freud (1914) explica uno de los delirios más conocidos en la clínica de la psicosis: el delirio de grandeza. Donde toda la carga libidinal extraída del exterior retorna al yo y se deposita en el mismo sujeto, cerrando una transacción que desemboca en un narcisismo excesivo.

Existe también otro elemento que está muy presente en el delirio: la fragmentación, no sólo de las figuras/personajes que conforman el delirio sino incluso del propio cuerpo, Freud afirmó que "Un proceso de descomposición de esta índole es muy característico de la paranoia. La paranoia fragmenta, así como la histeria condensa. O, más bien, la paranoia vuelve a disolver las condensaciones e identificaciones emprendidas en la fantasía inconciente" (Freud, 1911, págs. 46 - 47).

Posteriormente, Freud (1924) aborda la pérdida de realidad en neurosis y psicosis por un conflicto psíquico en el yo. Plantea que la neurosis se encuentra en una pugna entre el yo y el ello, mientras que en la psicosis el conflicto se desarrolla entre el yo y el mundo exterior. Este impedimento de la psicosis para relacionarse con el mundo exterior también genera un conflicto con las investiduras que se tiene en el mundo interior, entonces bajo fuertes mociones pulsionales del ello se construye un nuevo mundo tanto interior como exterior.

De esta manera, la psicosis implica una pérdida de la realidad mientras que en la neurosis se quiere evitar a la realidad, en la psicosis hay un rechazo y busca suplantarla en el delirio. Empero, el énfasis para la psicosis de este texto freudiano, sobre la pérdida de la realidad, recae en lo que acontece después de este extravío del mundo exterior.

Es a través de esta pérdida de la realidad exterior que se puede entender la noción de restitución que adquiere el delirio en la psicosis, puesto que "[…] el delirio se presenta como un parche colocado en el lugar donde originalmente se produjo una desgarradura en el vínculo del yo con el mundo exterior" (Freud, 1923 - 1924, pág. 157).

1.2.1. Sobre un caso de paranoia: Schreber

El análisis que realizó Freud sobre el caso autobiográfico de Daniel Paul Schreber se publicó por primera vez en 1911, convirtiéndose en uno de los mejores referentes en el trabajo analítico en un caso de psicosis.

La publicación marca un nuevo entendimiento de la paranoia: es esencial destacar como Freud abre desde aquí la posibilidad del trabajo analítico con estos pacientes. Labor que antes se había ubicado en el campo de lo impracticable. "La indagación psicoanalítica de la paranoia sería de todo punto imposible si los enfermos no poseyeran la peculiaridad de traslucir, aunque en forma desfigurada, justamente aquello que los otros neuróticos esconden como secreto" (Freud, 1911, pág. 11).

Otra significativa contribución interpretativa es la relación que Freud (1911) logra establecer entre la figura persecutoria del delirio y los sentimientos inversos proyectados al exterior del sujeto. Estos sentimientos de miedo y odio en la paranoia, pueden ser entendidos como una manifestación contraria hacia una figura que antes era fuente de un gran amor y respeto.

Freud (1911) explica como la fantasía femenina está asociada al progreso de la libido homosexual, es decir que, probablemente, Flechsig, el doctor del paciente estuvo en un principio ubicado como objeto amoroso. Sin embargo, Schreber se opuso férreamente contra esta propuesta libidinal interna, deviniendo así un estado patológico por el conflicto pulsional en su psique.

La batalla interna frente a la emergencia de una fantasía de deseo femenina (homosexualidad pasiva) se halla en centro de la paranoia. El sujeto vive un conflicto frente al el imperativo que surge en la homosexualidad: "*Yo* (un varón) *lo amo* (a un varón)". Schreber responde a este mandato mediante el delirio de persecución, contestando en contradicción: "Yo no lo *amo* – pues yo lo *odio*" (Freud, 1911, pág. 59).

En la paranoia de Schreber el mecanismo de formación de síntoma demanda la restitución de una percepción externa en remplazo de la percepción interna. "Así, la frase «pues yo lo odio» se muda, por *proyección*, en esta otra: «*El me odia* (me persigue), lo cual me justificará después para odiarlo»" (Freud, 1911, pág. 59).

Empero, Freud no se queda sólo en la estructura del delirio, sino que intenta adentrarse más en sus mecanismos y llega a identificar un complejo paterno dentro de esta paranoia. Así plantea que la figura que se eligió por un proceso transferencial, era solamente un sustituto de otra persona mucho más importante y con una mayor carga afectiva para

Schreber. Las figuras remplazadas fueron el padre y el hermano mayor, ambos muertos (Freud, 1911).

En el delirio de Schreber, su posicionamiento femenino hacia al padre se emplea a modo de restitución hacia esa figura, detonando su fantasía de emasculación. En el delirio, el padre fue sustituido por Dios, por el doctor Flechsig o por el sol, todas grandes figuras de masculinidad.

Finalmente, Freud (1911) concluye que no basta ubicar un complejo para explicar la paranoia, hay que centrarse en un mecanismo sea este represivo o de formación del síntoma. Y advierte que, en el caso de la represión lo más significativo recae en la tercera fase del proceso, el retorno de lo reprimido en el delirio, esa súbita irrupción cuando ha fracaso la represión.

En resumen, la lectura que Freud realiza de las parafrenias y especialmente de la paranoia constituye la base del estudio de la psicosis en el psicoanálisis. Si bien Freud no logra determinar un mecanismo específico en la etiología de las psicosis, deja establecidos los elementos que Lacan retoma para entender a la psicosis como una de las "estructuras freudianas".

1.3. Lectura psicoanalítica de la psicosis: Lacan

El aporte que realiza Jacques Lacan al estudio de la psicosis tiene una fuerte base teórico-clínica. Por una parte, incluso anterior su encuentro con el psicoanálisis, está toda su práctica hospitalaria en Sainte-Anne instruido por grades psiquiatras como: Clérambault, Claude y los escritos clásicos de Kraepelin, Jaspers, entre muchos otros. Por otra, está el retorno a la obra y clínica freudiana, misma que apoya en varias disciplinas como: la lingüística, la topología, la filosofía, la literatura, etc.

En base a estas teorías Lacan aborda la psicosis en dos líneas: primero, a partir de su tesis de la lógica del significante y segundo, desde la estructura del nudo borromeo con sus tres registros: *Real*, Simbólico e Imaginario (R.S.I) (Dor, 1996). En la articulación de estas teorías es que la psicosis puede ser entendida como una estructura.

No obstante, previo a la estructuración psíquica en el Complejo de Edipo existe una etapa crucial conocida como "El estadio del espejo" que da cuenta de la estructuración de la imagen especular ubicada entre los seis y dieciocho meses de edad. Lacan (1949) trabaja esta noción como una instancia previa al devenir del sujeto, por lo mismo hace alusión a él como "la cría del hombre" o *infans*.

El reconocimiento de la imagen frente al espejo da cuenta de la identificación especular, resultando en la formación del yo (*je*) y la constitución del ideal del yo, como elementos necesarios para la futura identificación con el imago del semejante. "La función del estadio del espejo se nos revela entonces como un caso particular de la función de la *imago*, que establecer una relación del organismo con su realidad; o, como se ha dicho del *Innewelt* con el *Unwelt*" (Lacan, 1949, pág. 89). Estableciendo un primer nexo entre el mundo interior del *infans* el mundo exterior donde habitan los otros.

En el estadio del espejo pueden divisarse dos fases, la primera cuando el *infans* percibe la imagen de su cuerpo en fragmentos y la segunda cuando la imagen es devuelta como una imagen unificada por medio de la mirada del Otro. "En el período en que el infans accede a una percepción unitaria de sí mismo, funda la instancia de su alienación" (Maleval, 1991, pág. 157). Por consiguiente, sólo a través del Otro se verifica al yo (*je*) especular unificado del *infans*, confirmando que la imagen del espejo es suya en tanto se reconoce diferente de la imagen del otro (semejante).

En la psicosis la particular relación que se vive con la imagen de cuerpo siempre es experimentada con extrañeza porque no se reconoce unificado. "Allí se entrevé esa relación con el espejo en la que el sujeto se refleja sin pensarse, y que eventualmente se desmultiplica al infinito en una neutralización de *partenaire*, siempre idéntico a sí mismo, convertido en sombra, testigo falso […]" (Czermak, 1986, pág. 137).

Así también, la fragmentación del cuerpo que se experimenta en la psicosis podría encontrar una explicación en este nivel de estructuración. Sin embargo, la desestructuración del cuerpo en un plano imaginario es sufrida tanto en psicosis como neurosis, por lo que no se puede reducir la explicación de la fragmentación en la psicosis exclusivamente a una falla en instancia de identificación imaginaria (Maleval, 1991).

Maleval (1991) expone que en las locuras histéricas se aprecia una deconstrucción imaginaria como resultado de una alteración en la función escópica mientras que en la psicosis disociativas el origen la fragmentación es localizable a la privación del registro simbólico.

Aun así, es innegable la importancia que posee esta primera estructuración imaginaria, dado que por medio del reconocimiento del Otro se logra la unificación del yo. Caso contrario, cuando fracasa esta primera estructuración imaginaria, las consecuencias se acarrearán a posteriores estadios de desarrollo psíquico y se manifestarán en distintos niveles de organización del cuerpo.

1.3.1. Complejo de Edipo

Hablar de psicosis en Lacan es retornar a Freud, en especial al Complejo de Edipo. Es a partir de ahí donde se puede situar la inscripción del padre y su función en psicoanálisis: los tres tiempos del Edipo, la Metáfora Paterna, la *forclusión* del Nombre-del-Padre, y la estructuración de la psicosis.

Para Lacan la trascendencia y perseverancia que tiene el Complejo de Edipo en la obra freudiana y en la estructuración psíquica, se basa en que éste es el génesis de la ley: La ley *ab origine*. "Esta Ley fundamental es sencillamente una ley de simbolización. Esto quiere decir el Edipo" (Lacan, 1955 - 1956, pág. 122).

En Freud el Complejo de Edipo, establece la primera relación del niño con su madre, en donde el padre es considerado un rival a sustituir para obtener todos los afectos de la madre. Sin embargo, por la angustia de castración basada en el "interés narcisista hacia sus genitales" se señala el camino resolutorio del Edipo para el varón (Freud, 1925, pág. 268). Por otra parte, la niña en una primera instancia vive el Edipo con su madre, pero después de atravesar por la envidia del pene cambia su objeto de amor por el padre.

> Ahora bien, la aceptación de la posibilidad de castración, la intelección de que la mujer es castrada, puso fin a las dos posibilidades derivadas del complejo de Edipo. En efecto, ambas conllevaban la pérdida del pene; una, la masculina, en calidad de castigo, y la otra, la femenina, como premisa (Freud, 1924, pág. 184).

El complejo de castración designa a los dos sexos el asumir una posición frente al hecho de *no tener*, independientemente de la forma en la que es vivido, sea como escarmiento o antecedente. No obstante, en ambos es el padre quien aparece como el operador de este acto de "castrar/cortar/separar".

Freud indica que la prohibición del incesto posee un carácter universal y tiene su origen en mito del asesinato del padre de la horda primitiva. Este mito continúa siendo la metáfora del inicio de la estructuración psíquica de los sujetos pues remite a la prohibición de la madre por ley paterna.

Todo esto se expone en el texto "Tótem y Tabú", donde se narra que al principio existía una horda primitiva, donde Un único padre tenía a todas las mujeres para su satisfacción y con el fin de perpetuar esto expulsaba a todos los hijos varones; un día todos los hermanos que fueron expulsados se confabulan para asesinar y comerse a ese único padre. Después de este hecho, los hermanos pactaron que ninguno sustituiría al padre y para garantizar este acuerdo prohibieron relacionarse sexualmente con las mujeres que habían estado con el padre muerto (Freud, 1913).

Para Freud, tanto los niños que pasan por un primer amor edípico hacia su madre y los neuróticos viven el complejo paterno, situado en la ambivalencia que vivieron los hermanos de la horda. "Odiaban a ese padre que tan gran obstáculo significaba para su necesidad de poder y sus exigencias sexuales, pero también lo amaban y admiraban" (Freud, 1913, pág. 145).

El mito del asesinato del padre de la horda primitiva sirvió para establecer dos reglas fundamentales: la prohibición del incesto y la proscripción de consumir al tótem. Principios donde se basa la organización del totemismo y donde se inician "las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión" (Freud, 1913, pág. 144). Dado que al satisfacer su objetivo sobrevino una gran culpa y pesadumbre:

> Así nació una conciencia de culpa que en este caso coincidía con el arrepentimiento sentido en común. El muerto se volvió aún más fuerte de lo que fuera en vida; todo esto, tal como seguimos viéndolo hoy en los destinos humanos. Lo que antes él había impedido con su existencia, ellos mismos se lo prohibieron ahora en la situación psíquica de la *«obediencia de efecto retardado [nachtraglich]»* que tan familiar nos resulta por los psicoanálisis. […] Así, desde la conciencia de culpa del hijo varón, ellos crearon los dos tabúes fundamentales del totemismo, que por eso mismo necesariamente coincidieron con los dos deseos reprimidos del complejo de Edipo (Freud, 1913, pág. 145).

Más allá de lo mítico de esta historia, su traducción a la vida psíquica del sujeto se plantea desde la triangulación edípica, Padre – Madre – Hijo. Lacan pasa del mito freudiano a las fórmulas lógicas y añade un cuarto elemento: el falo.

Los tres tiempos del Edipo tienen como premisa una sustitución significante y son representados en el siguiente algoritmo:

$$\frac{S}{\$'} \cdot \frac{\$'}{x} \rightarrow S\left(\frac{1}{s}\right)$$

Imagen 1: Fórmula de la Metáfora Paterna, o de la sustitución significante. Tomado de Lacan, 1958, pág. 538.

> Donde las S mayúsculas son significantes, *x* la significación desconocida y *s* el significado inducido por la metáfora, la cual consiste en la sustitución de la cadena significante de S a S´. La elisión de S´, representada aquí por su tachadura, es condición del éxito de la metáfora (Lacan, 1958, pág. 539).

Para una mejor compresión, después se modifica los elementos de esta representación: S´ por el S_1 (deseo materno), S por S_2 (Nombre-del-Padre), x por s_1:

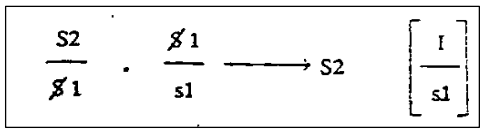


Imagen 2: Algoritmo de la sustitución significante. Tomado de Dor, 1989, pág. 48.

La parte de este algoritmo donde "S_1" está sobre "s_1" corresponde al primer tiempo del Edipo: La relación del niño con la madre, en donde esta mujer es vista como un ser primordial. Dicha relación no sólo está mediada por el cuidado físico que brinda la madre al niño, sino que está sostenida y fundada a partir del deseo materno, primer significante "S_1" (Lacan, 1957-1958).

Dor muestra que este primer momento puede representarse así:



Imagen 3: Fórmula significante del deseo materno. Tomado de Dor, 1989, pág. 49.

En esta etapa, la madre desea al niño en un plano imaginario, pero esta madre no es una presencia continua. Es una madre concebida desde una alternancia del estar y no estar, *Fort-da*. Entonces el niño se interroga, ¿Qué hace que se ausente de mi lado? ¿Existe Otra cosa que ella pueda desear?

Y la respuesta emerge, en tanto el falo imaginario "φ" aparece en la relación madre – niño, representando aquello que la madre desea más allá del niño.

Lacan introduce al falo imaginario en el complejo Edipo del modo siguiente:

> Hay en ella el deseo de Otra cosa distinta que satisfacer mi propio deseo, cuya vida empieza a palpitar. […]. Ese algo más que hace falta es precisamente la existencia detrás de ella de todo el orden simbólico del cual depende, y que, como siempre está más o menos ahí, permite cierto acceso al objeto de su deseo, que es ya un objeto tan especializado, tan marcado por la necesidad instaurada por el sistema simbólico, que es absolutamente impensable de otra forma sin su prevalencia. Este objeto se llama el falo […] (Lacan, 1957-1958, pág. 188).

Entonces la pregunta del niño será ¿Qué me quiere?, *che vuoi?* Siendo esta la primera interrogación por el deseo del Otro. De este modo durante el primer tiempo del Edipo, el niño se halla ubicado en la posición de *ser, ser* el objeto para la madre porque ella así lo desea. "Primer tiempo. Lo que el niño busca, en cuanto deseo de deseo, es poder satisfacer el deseo de su madre, es decir *to be or not to be* el objeto del deseo de la madre" (Lacan, 1957-1958, pág. 197).

Ahora bien, este pequeño ser, a pesar de todos los cuidados y atenciones que tiene en el primer tiempo del Edipo, necesita de un segundo significante para poder devenir en sujeto "*$*". Lacan (1955 - 1956) postula que el padre debe ingresar en un segundo tiempo como una función apuntalada desde el segundo significante "S_2"

El segundo significante está sostenido en la palabra del padre, sin embargo esto no remite necesariamente al padre *real*. Entiéndase al padre al que referimos, como un "operador simbólico", una función encarnada por un cuerpo. Al plantear al padre como una función, se establece que no será necesariamente el padre biológico quien opere dentro de la estructuración psíquica, sino que se hace alusión a un padre simbólico, que puede ser encarnado por el padre biológico o en su defecto por otro sujeto desde quien se promulgue la ley y el orden significante. En atención a esto, Lacan designa al segundo significante como Nombre-del-Padre:

> No es decir suficiente: hace falta una ley, una cadena, un orden simbólico, la intervención del orden de la palabra, es decir del padre. No del padre natural, sino de lo que se llama el padre. El orden que impide la colisión y el estallido de la situación en su conjunto está fundado en la existencia de ese nombre del padre (Lacan, 1955 - 1956, pág. 139).

Por eso aún dentro del plano imaginario, en el segundo tiempo del Edipo el padre, más específicamente su nombre, Nombre-del-Padre "S_2", ingresa al algoritmo en tanto demuestra al niño que el objeto del deseo de la madre, es un "Objeto que Otro tiene o no tiene" (Lacan, 1957-1958, pág. 198). Este es el momento nodal del complejo porque consiste en salir de la ley de deseo materno y es el primer acercamiento a la ley del Otro sostenida en la palabra del padre.

Este es el preciso momento donde el padre simbólico actúa como un agente privador al negar el niño a la madre. A su vez, consigue demostrar que la madre también está castrada porque ella *no tiene*, por ese motivo es que depende del objeto del Otro. Aquí la dicotomía frente al falo se presenta clara: Se *tiene* o *no se tiene*.

El significante del Nombre-del-Padre "S_2" se ha colocado sobre el deseo de la madre "S_1", completando la segunda parte de esta fórmula y su función se despliega tanto hacia el niño como hacia la madre. "La prohibición del incesto funciona del lado materno como la interdicción de reintegrar su producto, y del lado del niño lo separa de su identificación con el objeto de deseo materno" (Tendlarz, 2007, pág. 39).

Además, Lacan (1957-1958) resalta el lugar del padre en la medida que lleve a cabo la operación. Si el padre resulta inoperante frente al deseo materno, el niño encarnará al objeto. Puesto que si en la relación del niño y la madre no existe la intervención de la función paterna, posiblemente el niño termine ubicándose en el lugar del objeto *a* en el fantasma de la madre (Lacan, 1988). Este hecho es fundamental al hablar de psicosis.

En el tercer y último tiempo del Complejo de Edipo, se aclara el lugar del padre en cuanto a ser función y su esencial condición de semblante de falo "Φ", ya no a un nivel imaginario, sino que esto implica inscribirse plenamente en un registro simbólico, es decir como sostén de la ley en tanto el padre *tiene* el falo**. "**El tercer tiempo es esto – el padre puede darle a la madre lo que ella desea, y puede dárselo porque lo tiene" (Lacan, 1957-1958, pág. 200).

Al finalizar el Edipo el niño llega a una identificación con el padre, y se percibe como alguien que también lo *tiene* y por ende puede ofrecerlo. No obstante, el niño no ejerce este derecho inmediatamente, sino que el *tener* el falo se entiende como un acto en potencia, y sólo en el futuro ejercerá su función de portador (Lacan, 1957-1958).

La dimensión simbólica que el falo "Φ" va alcanza a medida que avanza el Complejo de Edipo es de suma importancia a medida que se constituye como el significante del deseo del Otro y se establece su función organizadora.

Dor destaca el lugar del falo, instituido por el Nombre-del-Padre, como significante organizador del deseo entre madre e hijo:

> Como tal, el falo constituye el centro de gravedad de la función paterna que permitirá a Un Padre real llegar a asumir su representación simbólica. Para eso bastará con que sepa dar la prueba en un momento dado, de que él es precisamente capaz de actualizar la incidencia fálica como el único agente regulador de la economía del deseo y su circulación respecto de la madre y del hijo (Dor, 1989, págs. 15-16).

Además, el falo es el significante desde donde se responde la pregunta ¿Qué soy? ¿Soy? En la medida que da cuenta de la posición de *tener* o *no tener*, posición que asume cada sujeto en la sexuación: masculino - femenino.

El Complejo de Edipo en la mujer también establece una relación primero imaginaria y después simbólica con el falo:

> El acceso de la mujer al complejo edípico, su identificación imaginaria, se hace pasando por el padre, exactamente al igual que el varón, debido a la prevalencia de la forma imaginaria del falo, pero en tanto que a su vez ésta está tomada como el elemento simbólico central del Edipo (Lacan, 1955 - 1956, pág. 251).

Finalmente, la resolución del algoritmo planteado en un principio ahora es evidente. Gracias a la exitosa operación metafórica del Nombre-del-Padre "S_2" es que el deseo de la madre "S_1" se ha tachado y emerge el sujeto dividido "*$*".

$$\frac{\text{Nombre-del-Padre}}{\cancel{\text{Deseo de la Madre}}} \quad \frac{\cancel{\text{Deseo de la Madre}}}{\text{Significado al sujeto}} = \text{Nombre-del-Padre} \left(\frac{\text{A}}{\text{Falo}}\right)$$

Imagen 4: Metáfora que substituye el deseo de la madre por el Nombre-del-Padre. Tomado de Tendlarz, 2007, pág. 40.

Por consiguiente, la Metáfora Paterna es una operación simbólica estructurante que trabaja en tres planos: Primero permite y sostiene el ingreso al registro simbólico, segundo impone al sujeto una tachadura "*$*" que instaura al sujeto como sujeto del *inconsciente*, y tercero reconoce al niño como un sujeto de deseo alejándolo de *ser* tan sólo un objeto del deseo del Otro. A todo ello hay que sumarle la cimentación de la prohibición del incesto que es desde donde se simboliza la ley (Dor, 1996, pág. 469).

Es precisamente dentro de este nuevo registro simbólico que el Nombre-del-Padre ingresa a sujetarse como un eslabón en una cadena que empieza a construirse dentro de un orden significante. El ingreso a una nueva estructura regulada por las leyes del lenguaje reconoce la unión de nuevos significantes que cobran sentido a medida que se significan dentro de la cadena.

> Lo simbólico da una forma en la que se inserta el sujeto a nivel de su ser. Él se reconoce como siendo esto o lo otro a partir del significante. La cadena de los significantes tiene un valor explicativo fundamental, y la noción misma de causalidad no es otra cosa (Lacan, 1955 - 1956, pág. 256).

Sin embargo, esta forma resolutoria del Complejo de Edipo, en que el Nombre-del-Padre opera satisfactoriamente sobre el deseo de la madre aceptando la castración y estructurando la neurosis, no es la única aunque si la más normativa.

Recordemos que hay tres modos de responder a la castración: represión, desmentida y *forclusión*.

> El éxito de esta operación simbólicamente estructurante realizada mediante la metáfora paterna, depende del destino reservado al signif*icante Nombre-del-Pad*re que es, estrictamente hablando, el *significante fálico*. ¿Por qué éxito y destino? Porque de la suerte reservada a ese significante parece depender la salida psicótica inaugurada por la *forclusión del Nombre-del-Padre* (Dor, 1996, pág. 469).

En consecuencia, se postula que en la estructuración psicótica ha fracasado la Metáfora Paterna, en tanto el Nombre-del-Padre ha sido rechazado, *Verwerfung.*

1.3.2. De la *Verwerfung* a la *Forclusión*

Lacan reanuda el estudio de la psicosis donde Freud lo había dejado y articula este cometido teórico con su propio trabajo dentro de la clínica psiquiátrica. Si bien Freud no logra diferenciar un fundamento particular en etiología de la psicosis, Lacan realiza un progreso categórico partiendo de varios fundamentos freudianos, especialmente de la *Verwerfung* (Dor, 1996).

Lacan retoma el postulado de Freud, "Algo que fue rechazado del interior reaparece en el exterior" (1955 - 1956, pág. 118). Además especifica que este rechazo se da hacia el registro simbólico, mismo que debió articularse al terminar el Complejo de Edipo, "Puede entonces suceder que algo primordial en lo tocante al ser del sujeto no entre en la simbolización, y sea, no reprimido, sino rechazado" (pág. 118).

Rechazo, *Verwerfung*, término que Freud utiliza en varios momentos teóricos. Jean-Claude Maleval (2002) describe el uso de este término en la obra de Freud en reiteradas ocasiones y con varios propósitos, sea como mecanismo de la confusión alucinatoria, involucrado en la trasferencia negativa o incluso, en la génesis de la moral en el mito del asesinato del padre de la horda primitiva.

Empero, pese a que Freud emplea *Verwerfung* indiferenciadamente, desde el principio se logra visualizar al término como una de las formas más férreas de defensa que utiliza la psique más allá de la *Verdrängung*, represión. Esto inclusive por su concepción en la lengua alemana donde *Verwerfung* denota "una noción de exclusión más radical que *Verdrängung*" (Maleval, 2002, pág. 40).

Lacan al momento de elegir el término *Verwerfung* en referencia a la psicosis, reconoce la confusión que genera en algunos momentos, sin embargo no se detiene en

ella. Él decide elegir el término freudiano, *Verwerfung,* por lo que da cuenta en el sujeto, en la medida de que es un mecanismo muy diferente al mecanismo de la represión.

> A propósito de la *Verwerfung,* Freud dice que *el sujeto no quería saber nada de la castración, ni siquiera en el sentido de la represión*. En efecto, en el sentido de la represión, todavía sabe uno algo sobre eso mismo sobre lo que nada quiere, de cierta manera, saber, y todo el análisis consiste en mostrar que uno lo sabe muy bien. Si hay cosas sobre las que el paciente nada quiere saber, incluso en el sentido de la represión, esto supone otro mecanismo. Y como la palabra *Verwerfung* aparece en conexión directa con esta frase y también algunas páginas antes, echo mano de ella. No me importa especialmente el término, me importa lo que quiere decir, y creo que Freud quiso decir eso (Lacan, 1955 - 1956, pág. 216).

Es desde este momento semántico y conceptual que Lacan toma el término freudiano de rechazo, *Verwerfung*, para hablar de psicosis. La diferenciación entre rechazo y represión también dará la pauta para separar la estructura psicótica de la estructura neurótica, esto al conectar directamente a la *Verdrängung* sólo con la neurosis.

1.3.2.1. *Verwerfung* y *Verdrängung*: psicosis y neurosis

En lo concerniente a la neurosis, Lacan sigue a Freud al distinguir la represión primaria de la represión secundaria. La primera, también conocida como represión original, da cuenta la represión del deseo de la madre "S_1" por ello no puede ser localizada en un tiempo cronológico específico sino más bien es "un rasgo estructural del lenguaje" (Evans, 2007, pág. 169).

En cambio, la represión secundaria estructurada como una metáfora permite entender la elisión de otros significantes de la cadena (Evans, 2007). Lacan (1955 - 1956), manifiesta que la cadena significante posee "una coherencia interna" esto implica una restitución significante de lo que tomamos a otro, aunque haya momentos en los que esta devolución significante no suceda a causa de la represión.

> Entonces reprimimos: nuestros actos, nuestro discurso, nuestro comportamiento. Pero la cadena, de todos modos, sigue circulando por lo bajo, expresando sus exigencias, haciendo valer su crédito, y lo hace por intermedio del síntoma neurótico. En esto es que la represión es el mecanismo de la neurosis (Lacan, 1955 - 1956, pág. 122).

Lacan (1955 - 1956) ve dentro del mecanismo de la neurosis, a la represión y el retorno de lo reprimido como dos partes de una sola unidad, donde la una no acontece sin la otra. De esta manera con la represión secundaria siempre está involucrado el retorno de lo reprimido, así el significante que fue reprimido retornará por medio de las formaciones del *inconsciente*.

Esta concepción de duplicidad de la represión separa definitivamente, el retorno de lo reprimido como operador de la psicosis como en un principio se planteó con Freud. "Lo reprimido siempre está ahí, y se expresa de modo perfectamente articulado en los síntomas y en multitud de otros fenómenos. En cambio, lo que cae bajo la acción de la *Verwerfung* tiene un destino totalmente diferente" (Lacan, 1955 - 1956, pág. 24).

Si bien, con Freud el psicoanálisis se había constituido a partir del estudio de las neurosis, con Lacan se abre la posibilidad de que el psicoanálisis también se encargue del estudio de la excepción del Complejo de Edipo: las psicosis y su propio mecanismo fundado en el rechazo.

La noción de rechazo fundamental, *Verwerfung*, se establece como mecanismo de la psicosis. No obstante, al final del Seminario 3, se empieza a utilizar un nuevo término que parece más oportuno para entender la estructuración de la psicosis: La *forclusión* (Lacan, 1955 - 1956). Por tal motivo en la obra de Lacan se puede encontrar ambos términos, *Verwerfung* y *forclusión*, en alusión directa a la psicosis.

El término *forclusión* no tiene una traducción directa al español, aunque en algunas versiones se lo puede leer como preclusión. En el francés este concepto tiene un origen jurídico, donde es "vencimiento de una facultad o derecho no ejercido en los plazos prescritos" (Lacan, 1955 - 1956, pág. 457).

Lacan distingue la *forclusión* del Nombre-del-Padre como el momento en el que el fallo de la metáfora funda la psicosis:

> Es un accidente de este registro y de lo que en él se cumple, a saber la preclusión del Nombre-del-Padre en el lugar del Otro, y en el fracaso de la metáfora paterna, donde designamos el efecto que da a la psicosis su condición esencial, con la estructura que la separa de la neurosis (Lacan, 1958, pág. 556).

Se puede esclarecer el carácter de la *forclusión* en la psicosis puntualizando que ese "derecho no ejercido" en el tiempo estipulado es el Nombre-del-Padre "S_2". "En el presente caso, la f*orclusión del Nombre-del-Padre* designa la circunstancia en la cual el

significante Nombre-del-Padre, llamado a intervenir en la metáfora Nombre-del-Padre, no se lleva a cabo: no responde al llamado" (Dor, 1996, pág. 464).

1.3.3. Estructuración psicótica: *Forclusión* del Nombre-del-Padre

La noción de estructura clínica con Freud nos lleva a evocar una "elección" (de la propia neurosis) establecida desde los "amores edípicos". Lacan promueve pensar a la estructura psíquica como una puesta en acto de la relación que cada sujeto ha construido con la función fálica, misma que ha sido determinada por la respuesta que el sujeto ha dado frente a la castración: represión, desmentida o *forclusión* (Dor, 2006). Así la relación que establece el sujeto con el Otro y su falta en los momentos transcendentales del Edipo determinará una estructura: neurótica, perversa o psicótica.

La posición asumida por del sujeto de la psicosis corresponde a la *forclusión*. Este mecanismo está entendido desde en el fracaso de la Metáfora Paterna y la inoperancia del padre como función frente al absolutismo de S_1. Entonces, el deseo materno se convierte de forma permanente en omnipotente, ya que no atraviesa las fases resolutorias del Edipo.

Es importante recordar, el valor que Lacan da al Nombre-del-Padre a nivel de ser el significante que permite a la cadena ligarse a otro significante, para que pueda devenir un sujeto, *$*. En la psicosis esto se presenta como una imposibilidad.

> […] el Nombre del Padre, dado que funda el hecho mismo de que haya ley, es decir, articulación en cierto orden del significante -complejo de Edipo, o la ley del Edipo, o ley de prohibición de la madre. Es el significante que significa que en el interior de este significante, el significante existe (Lacan, 1957-1958, pág. 151).

Jacques-Alain Miller plantea que la *x* en la Metáfora Paterna señala un vacío enigmático. El niño desconoce el significante que moviliza el deseo materno y este enigma solo puede ser respondido por el Nombre-del-Padre y la instauración del falo. En la psicosis por la *forclusión* del Nombre-del-Padre y la ausencia del falo, el sujeto se encuentra amenazado por el continuo vacío enigmático de la significación, sintiéndose destinado a colmar este vacío en el Otro (Miller, 2003).

Para Miller, el enigma en la psicosis dimensiona la no relación existente entre significado y significante:

> Allí donde esta relación no se establece, el significante juega su partida de su lado; y del otro, no hay significación que despliegue sus espejismos, sino

solamente la certeza y la angustia de que eso quiere decir alguna cosa sin que sepa qué. Allí se pasa por alto todas las metáforas y metonimias de la retórica (Miller, 2003, pág. 24).

Por lo tanto, en la psicosis no hay la posibilidad de establecer un orden significante dentro de la cadena que pueda significar al sujeto. "De ahí que también falte la función de la representación significante: el significante no representa al sujeto para otro significante. Queda entonces el enjambre real de los significantes S1, S1, S1 […]" (Soler, 2004, pág. 113).

Maleval, plantea que en este caso la Metáfora Paterna sólo queda en un "muñón", correspondiente al primer tiempo del Edipo, adscrito a la lógica de *ser* el objeto para la madre, *to be*:

$$\frac{\text{Deseo de la Madre}}{\text{Significado al sujeto}} = x$$

Imagen 5: Escritura reducida de la Metáfora Paterna por la *forclusión* del Nombre-del-Padre. Tomado de Maleval, 2002, pág. 84.

Con el deseo materno como absoluto frente al niño, no hay posibilidad alguna de que advenga como un sujeto de deseo porque queda reducido a satisfacer el deseo de la madre, a completar su falta encarnando el objeto *a* de su fantasma. "A falta de un recorte simbólico que produzca un *$*, hemos asistido a una retaliación real automática que sólo produce un puro sujeto como equivalente del objeto *a*" (Czermak, 1986, pág. 272).

Respecto a la psicosis y el Otro, Lacan sostiene que, "Para que la psicosis se desencadene, es necesario que el Nombre-del-Padre, *verworfen*, percluido, es decir sin haber llegado nunca al lugar del Otro […]" (1958, pág. 558). Al haber un vacío donde debería operar el significante fálico como regulador, se presenta un Otro, como "un Otro absoluto, un Otro totalmente radical, un Otro que no es ni un lugar, ni un esquema […]" (Lacan, 1955 - 1956, pág. 390).

El Otro ya no está asumido desde la ley del significante, promulgados desde el S_2, sino que está sometido bajo el S_1 y su influjo absoluto. De manera que el sujeto experimenta todo como si existiera expulsado del gran Otro, como el lugar donde se elabora "la autentificación simbólica de su mensaje" (Dor, 1996, pág. 464). Entiéndase que el gran Otro al que está sometido el psicótico no es el gran Otro como tesoro de significantes.

Sumado a ello, por medio la teoría de los nudos, específicamente la ausencia del registro simbólico se puede entender las principales manifestaciones de la psicosis. Recordemos que el nudo borromeo da cuenta de la estructuración del sujeto mediante tres registros: el *real,* engloba todo aquello que no puede ser simbolizado; el imaginario, se compone de aquello que tiene la posibilidad de identificación o representación; y el simbólico, inscribe el sujeto en la ley y el discurso del Otro (Aguirre, 2016).

En la psicosis el registro simbólico nunca se anuda a los registros imaginario y *real*. En consecuencia, lo forcluido que no logra inscribirse en la simbolización retorna en lo *real* (Lacan, 1955 - 1956). Es por medio del *real* que se manifiestan los fenómenos elementales de la psicosis como: fragmentación, emergencia de la voz, emergencia de la mirada, mutismo, descomposición temporal (Czermak, 1986).

De igual modo, al no estar anudado el registro simbólico, la comunicación se enmarca sólo a nivel especular del tal modo que sobran proyecciones y montajes delirantes (Dor, 1996). Por ello las alucinaciones son el resultado de los significantes desalojados del simbólico que "desencadena el desequilibrio de equilibrios imaginario" (Czermak, 1986, pág. 125).

> En la paranoia, el delirante es invadido por lo Imaginario en la misma medida en que se encuentra "cortado" de lo Simbólico. Está constantemente tentado de simbolizar lo Imaginario. Al no conseguirlo, construye un sentido con todo: todo se convierte en signo para él (Dor, 1996, pág. 465).

Al finalizar esta exposición teórica se puede plantear que la psicosis se establece como una estructura clínica frente al lenguaje, por la *forclusión* del Nombre-del-Padre. En consecuencia, no está inscrita en el registro simbólico ni obedece a las leyes que regulan la cadena significante. Por lo tanto, podrían entenderse que el psicótico está en el puro significante, de ahí que Lacan lo llamó "mártir del *inconsciente"* en tanto son "testigos" de él, sin ninguna regulación, velo o metáfora (Lacan, 1955 - 1956, pág. 190).

Cabe mencionar que varios años después, autores como Maleval abordan una posible pluralización del segundo significante, admitiendo la existencia de Nombres del Padre. Los postulados relacionados a esta teoría están basados en la clase dictada por Lacan el 20 de noviembre de 1963, titulada "Introducción a los Nombres de Padre". Al aceptar la existencia de Nombres del Padre se reconoce al padre como un operador simbólico, pues "el Padre no tiene Nombre propio, no es una figura, es una función. El padre tiene tantos Nombres como soportes" (Miller, 2005, pág. 111).

Centrado en esta propuesta Maleval señala que, "La pluralización del Nombre del Padre, nos lleva en último análisis, a relacionarlo con la ley particular que cada sujeto encuentra en su *sinthoma* en tanto este anude el gozar con el sentido" (2002, pág. 21). En la psicosis esta concepción admite que se puede suplir en diferentes formas, como con el *sinthome,* aquello que falta.

Lacan trabaja con profundidad la noción de *sinthome* en los años 1975 y 1976, donde se propone "[…] considerar que el caso de Joyce responde a un modo de suplir un desanudamiento del nudo" (1975 -1976, pág. 85). Además, aclara que:

> Así, lo que atañe al Nombre del Padre, en la medida en que Joyce testimonia sobre él, hoy lo recubro con lo que conviene llamar el *Sinthome*. En la medida en que el inconsciente se anuda con el *sinthome,* que es lo que hay de singular en cada individuo, puede decirse que Joyce, como se escribió en algún lado, se identifica con lo *individual* (Lacan, 1975 -1976, pág. 165).

De tal modo que, la psicosis posee la eventual facultad de encontrar una solución que anude los registros separados por medio de un cuarto nudo: El *sinthome*. Esta solución es distinta para cada sujeto, basados en la pluralidad del segundo significante pero no de su función, lo que posibilita establecer una clínica de las suplencias en la psicosis (Maleval, 2002).

> De ello se deduce que el Nombre del Padre constituye no una ley simbólica universal, sino una invención propia de cada cual. Su forclusión no se puede entender, por lo tanto, como algo que se le exige al sujeto psicótico reparar un universal. Ahora resulta concebible una construcción homóloga, aunque elaborada prescindiendo del Nombre del Padre: La suplencia (Maleval, 2002, pág. 21).

CAPÍTULO II: *GOCE*: UN CONCEPTO PSICOANALÍTICO

Para acercarse al concepto de *goce* es pertinente abordarlo desde la etimología de la palabra. El verbo gozar proviene del latín *gaudere* adjudicado como "alegrarse", connotación que se ha mantenido en la lengua común hasta estos días. La palabra *goce* se traduce al alemán como *der Genuss*, y al francés como *jouissance*; del mismo modo que se traduce *orgasmo* (Braunstein, 2006).

En el idioma español, permanentemente regulado por la Real Academia, se elabora un concepto de gozar vinculado al origen latino de la palabra. En su primera acepción se puede leer "sentir placer o alegría a causa de algo". Inevitablemente, también se realiza una definición que asocia el término gozar con una dimensión sexual, mencionando que es "dicho de una persona que tiene relaciones sexuales con otra" (RAE, 2018).

Esta primera concepción dada por la lengua común que se mantiene del lado del regocijo, la recreación y está ligada al placer, se distancia de la significación encontrada en el psicoanálisis. Néstor Braunstein indica que ambas lecturas de la palabra gozar: la utilizada comúnmente y la que se emplea en el psicoanálisis, están en constante e inapreciable proximidad y discrepancia. "La vulgar hace sinónimos al goce y al placer. La psicoanalítica los enfrenta haciendo del goce ora un exceso intolerable de placer, ora una manifestación del cuerpo más próxima a la tensión extrema, al dolor, al sufrimiento" (Braunstein, 2006, pág. 12).

El *goce* como concepto psicoanalítico hará una ruptura fundamental con la concepción dada vulgarmente así como en otras disciplinas. Por lo tanto, con el fin exponer la noción de *goce* dentro de psicoanálisis el presente capítulo hace un recorrido de su concepción desde el principio freudiano, pero esencialmente trabaja las elaboraciones lacanianas del *goce*, donde además se puede abordar al *goce* desde las fórmulas de la sexuación.

Para el psicoanálisis el *goce* va más allá del placer. Sin embargo, las primeras veces que aparece en los textos de Freud se mantiene esta similitud entre ambos términos, situación que continúa en los primeros años de Lacan. No obstante, el mismo Freud da cuenta de cómo el *goce* está presente en la clínica, incluso antes de ponerle un nombre oficial dentro de la literatura (Braunstein, 2006).

2.1. Más allá del principio de Placer

En 1920, Sigmund Freud escribe "Más allá del principio del placer", texto que resulta transcendental para establecer al *goce* dentro del psicoanálisis. Para Freud (1920), el aparato psíquico funciona bajo el influjo del principio de placer, dado que cuando se presenta alguna tensión generadora de displacer se busca su inmediata disminución.

Por consiguiente, el principio de placer está enmarcado en un sistema de economía psíquica que pretende regular y restringir las cantidades de excitación. Los montos de excitación que circulan por el aparato psíquico están directamente relacionados con el placer y el displacer; con el primero se reduce y con el segundo se incrementan (Laplanche, J & Pontalis, J, 2004).

En la infancia este principio empuja hacia la inmediata obtención de placer, pero más tarde a medida que avanza el desarrollo psíquico del sujeto, se ve inhabilitado desde una prohibición dada por el principio de realidad. El principio de realidad es el segundo principio bajo el cual funciona el aparato psíquico; este segundo principio no quiere una abdicación permanente de placer, más bien postula postergar la satisfacción, soportando momentáneamente el displacer en pos de alcanzarlo luego o quizás de otro modo (Freud, 1920).

Aun cuando la finalidad del principio del placer sea conservar en un nivel mínimo las cantidades de excitación que puedan perturbar este aparato, es erróneo afirmar que es el absoluto regente de todos los procesos psíquicos. Considerando que no todos los procesos psíquicos de la vida humana conducen o traen consigo una satisfacción placentera, ya que existen tendencias que exceden y son indiferentes al principio de placer (Freud, 1920).

Freud postula que el principio de placer es el primero en gobernar nuestro aparato psíquico, pero a la vez argumenta que no es absoluto puesto que existen algunos momentos que exceden la ganancia de placer. Ir más allá del placer podría leerse en la obra freudiana como una primera instancia del *goce*; procesos en la vida psíquica que no traen consigo una satisfacción o una disminución de excitación y a pesar de esto son llevados a cabo repetidas veces.

A partir de esta premisa, Freud (1920) describe algunas situaciones para demostrarlo; la primera es el juego infantil del *fort da*. Él observó que su nieto jugaba con un carrete de hilo sujetado a una cuerda, mientras lo alejaba pronunciaba "*fort*", se fue; y lo acercaba de nuevo diciendo "*da*", acá está. Este juego se elabora por ser una representación de la presencia y ausencia de la madre.

Claramente la ausencia de la madre y sus cuidados resulta displacentera al niño, aun así él evoca esta representación constantemente con el juego. El niño asume un lugar activo con esta representación y no sólo se regocija con la aparición del objeto sino que la pérdida le resulta de algún modo "gozosa" (Freud, 1920).

La compulsión a la repetición también permite pensar al *goce* como exceso. Es un proceso que se evidencia en las neurosis, donde el sujeto "[…] más bien se ve forzado a repetir lo reprimido como vivencia presente, en vez de recordarlo, como el médico preferiría, en calidad de fragmento del pasado" (Freud, 1920, pág. 19).

Esta intención de varios pacientes neuróticos de recrear momentos traumáticos de su vida sexual infantil a través del síntoma o en los procesos trasferenciales no produce ninguna satisfacción en su vida actual, sólo trae consigo malestar. Más bien, fue la represión efectuada en la infancia la que funcionó bajo el principio del placer al intentar evitar el displacer del momento original (Freud, 1920).

> En vista de estas observaciones relativas a la conducta durante la trasferencia y al destino fatal de los seres humanos, osaremos suponer que en la vida anímica existe realmente una compulsión de repetición que se instaura más allá del principio de placer (Freud, 1920, pág. 22).

A partir de este momento, se considera estas nociones de exceso de placer en relación con la pulsión de muerte o destructiva. Dentro de la obra de Freud éste es el lugar del *goce,* y para demostrar su existencia en la clínica analítica desde el inicio, existen dos casos paradigmáticos.

Por una parte está "A propósito de un caso de neurosis obsesiva" más conocido como "El hombre de las ratas", por todo lo que suscita en el sujeto la narración de esa tortura oriental en la cual un tarro se coloca cerca del trasero y a continuación se hace ingresar ratas por este (Freud, 1909).

Freud manifiesta respecto al paciente: "En todos los momentos más importantes del relato se nota en él una expresión del rostro de muy rara composición, y que sólo puedo resolver como horror ante su placer, ignorado [unbekennen] por él mismo" (Freud, 1909, pág. 133).

Esta observación clínica es esencial, dice mucho sobre una instancia contradictoria en la que se halla ubicado el *goce*; situado entre el horror y sufrimiento por haber trasgredido los límites tolerables del placer y la posición asumida por el sujeto que lo experimenta de no renunciar a él.

Por otra parte, Freud (1911) hace referencia al *goce* aunque sin nombrarlo en "Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente", evidenciando la elemental existencia del *goce* dentro de las psicosis. En Schreber se manifiesta un *goce* excedido en varios de los delirios que vive. En una de estas instancias, pude verse el *goce* experimentado en la percepción de voluptuosidad, narrada a medida que contempla su cuerpo o al menos la parte superior del tronco como femenina.

Esta contemplación de un cuerpo que nadie más puede ver frente al espejo produce en Schreber la certeza de que su cuerpo está compuesto por nervios de voluptuosidad, sólo presentes de esta manera en el cuerpo femenino. Lo que lo ha llevado a tener una aglomeración desbordante de voluptuosidad "[…] que le otorga una vislumbre bastante nítida del goce sexual femenino en el acoplamiento" (Freud, 1911, pág. 32). Es relevante el análisis de este caso y su relación directa con el *goce* en la psicosis. Empero, por ahora basta con señalar brevemente cómo contribuye este relato a la consolidación del concepto de *goce* en el psicoanálisis.

En resumen, el recorrido de la palabra *goce* dentro del psicoanálisis es largo. Empezando con Freud quien llegó a describirlo dentro de los casos clínicos sin saber que lo que detallaba podía agruparse bajo un paradigma: gozar. Aunque en ese momento no llegó a definirse o verse descrito dentro de su literatura como una noción precisa, la clínica aporta todos los elementos necesarios para su futura elaboración.

El aporte freudiano es esencial para llegar a ubicar al *goce* dentro del psicoanálisis. Si bien el principio de placer actuaría como una barrera que restringe el acceso al *goce*, existen en la naturaleza humana un empuje a infringirla y llegar "más allá del principio del placer". Sin embargo, más allá de él no hay más placer sino más bien dolor, por lo mismo Lacan hará referencia al *goce* como un "placer doloroso" (Evans, 2007, pág. 103).

2.2. Nociones Lacanianas del *goce*

Lacan, quien a través de la relectura de la obra de Freud llega a consolidar varios conceptos y nociones para el psicoanálisis, señala que el principio de placer sólo puede ser admitido como "*No demasiado goce*". Lo que permite pensar que el *goce*, más allá del principio del placer, únicamente consigue ser soportado cuando se manifieste como regulado o misterioso (Thibierge, 2018, pág. 10).

Al establecer y apuntalar al *goce* definitivamente como concepto fundamental del psicoanálisis, se lo debe diferenciar del deseo y del placer; en tanto el *goce* no se relaciona

con el deseo para satisfacerlo. El deseo siempre es deseo del Otro, con una innegable condición *inconsciente* de falta que nunca llega a ser colmada, ya que jamás se alcanza el objeto causa de deseo, objeto *a*. "El objeto *a*, ofrecido como plus de goce, es la medida del goce faltante y por eso, por ser manifestación de la falta en ser, es causa de deseo" (Braunstein, 2006, pág. 46).

El *goce* tampoco es puro placer; el *goce* y el placer pertenecen a distintos registros. El uno sobrepasa al otro, el *goce* es aquello que va más allá del placer. Este último marca un límite que ha de romperse si es que se pretende gozar, lo que a su vez traerá consigo un malestar cercano al dolor, un malestar que produce estragos (Hopen, 2018).

Por lo demás, Lacan trabaja la noción de *goce* desde una relación con el derecho por medio de la palabra "usufructo", que indica que se puede gozar de un bien pero no malgastarlo. "Allí reside la esencia del derecho: repartir, distribuir, retribuir, lo que toca al goce" (1972 - 1973, pág. 11).

Para Braunstein, el cuerpo puede ser entendido como un bien, lo que faculta decir que se tiene consentido usufructuar de un cuerpo. "El cuerpo es ese bien primero que es a la vez campo de batalla entre el goce del Uno y el goce del Otro" (2006, pág. 41). Por consiguiente, en un mismo sujeto pueden confluir varios *goce*s; lo que permite expandir la noción de *goce* a su pluralidad: existen *goce*s.

Continuando en analogía al derecho, Lacan dice que el *goce* pertenece a una instancia negativa. El *goce* es algo inservible porque el derecho que tiene un sujeto a gozar no se constituye como un deber, "Nada obliga a nadie a gozar, salvo el superyó. El superyó es el imperativo del goce: *¡Goza!*" (Lacan, 1972 - 1973, pág. 11).

La referencia al superyó como rector de *goce* se puede leer en correspondencia al paso por la castración porque es un *goce* que responde a las limitaciones y regulaciones que trae con sigo la instauración de la ley paterna. De este modo se plantea la existencia de un *goce* que está constituido entorno a la castración y la palabra.

No obstante, durante la conferencia llamada "Psicoanálisis y medicina", Lacan habla del *goce* del Otro, un *goce* que ya no está ligado a la castración sino un *goce* del cuerpo. "Este cuerpo no se caracteriza simplemente por la dimensión de la extensión: un cuerpo es algo que está hecho para gozar, gozar de sí mismo" (Lacan, 1966, pág. 14).

De este modo se hace referencia a dos nociones de *goce*, una que está inscrita desde la castración y "Otra" que es propia del cuerpo; aunque ambas del orden del *inconsciente*. Es en la articulación del *inconsciente*, del cuerpo y del lenguaje donde se halla el *goce*, "El inconsciente designa en efecto esa toma del lenguaje sobre el cuerpo, es el lazo de inconsciente con el cuerpo al que indica el término *goce*" (Thibierge, 2018, pág. 9).

Por lo mismo, Lacan vincula al sujeto del *inconsciente* con el *goce* por medio de la palabra y refiere que:

> *El inconsciente no es que el ser piense*, como lo implica, sin embargo, cuanto de él se dice en la ciencia tradicional— *el inconsciente es que el ser, hablando, goce y, agrego yo, no quiera saber nada más de eso*. Añado que esto quiere decir: *no saber absolutamente nada* (Lacan, 1972 - 1973, pág. 128).

En consecuencia, se establece la dimensión del *goce* en el sujeto del *inconsciente*. Este mismo sujeto entabla una relación particular con el objeto de su deseo a través de la palabra. Relación que viene dada desde la colocación en la que está ubicado dentro de un determinado posicionamiento sexual. El lugar del sujeto dentro de la sexuación determina la manera en que goza sea por medio del cuerpo o la palabra.

Lacan postula las fórmulas de la sexuación para dar cuenta de esta distribución de los sexos y del *goce*. Recordemos que, dentro de sus enseñanzas, la formalización del lenguaje en matemas, se convierte en una forma de trasmitir el psicoanálisis, siempre enmarcado en un discurso inscrito en la lengua, porque de otra forma carece de sentido: "La formalización matemática es escritura, pero que no subsiste si no empleo para presentar la lengua que uso. A esta formalización, ideal metalenguaje, la hago *ex-sistir* por mí decir" (Lacan, 1972 - 1973, pág. 144).

2.3. Las Posiciones del *goce*: Fórmulas de la sexuación

El Falo, más precisamente el Falo simbólico "Φ", se constituye a partir de los tres tiempos de Edipo y es el lugar/función desde donde se edifica la sexualidad humana. Las fórmulas de la sexuación dan cuenta de dos modos posibles de posicionamiento: masculino y femenino, de acuerdo a su relación con la función fálica.

"Entre el hombre y la mujer hay un significante que los dividen según el modo particular que tienen de posicionarse con respecto a él; hay un muro de lenguaje que los

separa" (Braunstein, 2006, pág. 68). El lugar que cada uno asuma respecto a *tener o no tener* el falo permite la distinción de posiciones en cuanto a la sexuación, reconoce su ubicación a un lado del muro.

> Allí la sexualidad no es la causa ni el principio explicativo puesto en juego por el análisis sino el efecto, la consecuencia de un posicionamiento exigido de todos los usuarios de la palabra con relación a la castración, reguladora de los intercambios, condición del discurso como vínculo social (Braunstein, 2006, pág. 96).

Todo *parlanteser* está inscrito de acuerdo a la relación (o no-relación) que ha establecido con la función fálica, dentro de alguna de las subsecuentes categorías:

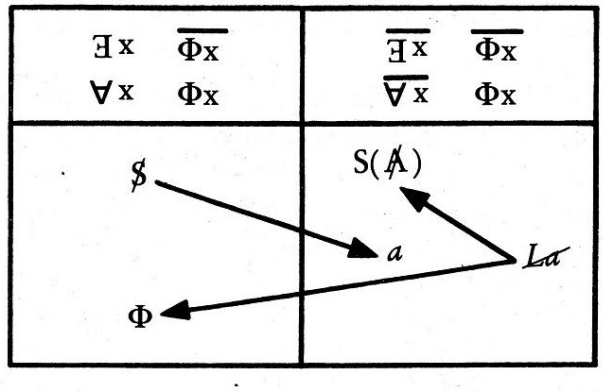


Imagen 6: Tabla donde se expresan las fórmulas de la sexuación. Tomado de Lacan, 1972 - 1973, pág. 95.

Maleval explica que estas fórmulas surgen por el paso del mito del Edipo hacia una "lógica única de la castración". Además resalta que estas cuatro fórmulas están construidas a partir de los silogismos que diferencian las proposiciones universales y existenciales, afirmativas y negativas, basadas en la teoría de Aristóteles (Maleval, 2002, pág. 114).

Lacan parte del cuadro de oposición categórico de Aristóteles, donde se desarrollan cuatro modos de relación entre proposiciones: contradicción, contrariedad, subcontrariedad y subalternancia. La contradicción implica que dos proposiciones no pueden ser verdaderas ni falsas al mismo tiempo, la contrariedad estipula que ambas están impedidas de ser verdaderas pero pueden ser falsas, la subcontrariedad indica que las dos pueden ser falsas pero no verdaderas y la subalternancia manifiesta que la proposición

particular está vinculada con la universal. Si la universal es verdadera, la particular también, de igual modo si la universal es falsa (Fischman & Hartmann, 1995).

De tal forma que "a" (universal afirmativa), "e" (universal negativa), "i" (particular negativa) y "o" (particular negativa) están vinculados entre sí por medio de alguno de estos cuatro modos relación: primero, "a" y "o" en contradicción, del mismo modo pasa con "e" e "i"; segundo, "a" y "e" por contrariedad; tercero, "i" e "o" por subcontrariedad y cuarto, "a" e "i" por subalternancia, al igual que "e" y "o".

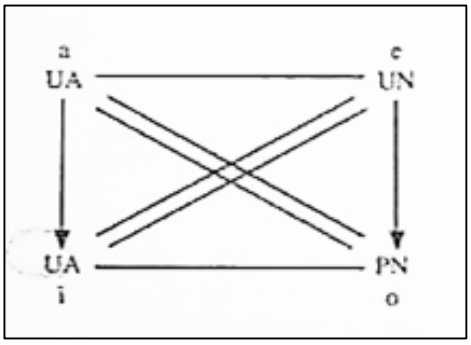


Imagen 7: Cuadro de oposición de Aristóteles. Tomado de Fischman & Hartmann, 1995, pág. 64.

En base a estas relaciones se establece la tabla de la sexuación, donde las proposiciones sirven para establecer la diferencia de los sexos respecto a la función fálica. En esta tabla el sujeto es expresado como variable "x" y la función fálica es representada como "Φx". Las notaciones lógicas presentes son las siguientes: Cuantificador universal "∀" qué se puede leer "para todo", cuantificador existencial (particular) "∃" que refiere a que "existe al menos uno" y la negación expresada por la barra superior "¯" (Maleval, 2002, págs. 113 - 114).

La columna izquierda corresponde al lado masculino. El primer cuantificador está en la lógica de lo *necesario*: Existe al menos uno "∃x", que dice No a la castración "$\overline{\Phi x}$".

$$\exists x \quad \overline{\Phi x}$$

Esta fórmula se sustenta en que un único sujeto niegue la función fálica. Al no estar negado el cuantificador particular se vuelve plausible que haya un padre mítico que no esté castrado: el padre del *goce* absoluto.

Este cuantificador sólo corresponde al padre de la horda primitiva, expuesto por Freud. "El padre de Tótem y tabú, que está en posesión de todas las mujeres y cuyo goce no conoce límites, es la único que permite fundar rigurosamente el conjunto de los hombres" (Maleval, 2002, pág. 115). Este padre por ser *necesario* "no cesa de escribirse" respecto a la función fálica.

El segundo cuantificador de la columna izquierda, aun del lado masculino, se inscribe en la lógica de lo *posible*: Todos los hombres "∀x", le dicen sí a la castración "Φx".

$$\forall x \quad \Phi x$$

El primer cuantificador, el del padre mítico, es la excepción a la regla de la castración, excepción ineludible para fundar firmemente la norma. El único que dice no a la castración, es *necesario* porque hace *posible* la aceptación de la función fálica para todos los demás hombres. Por consiguiente, todos ellos están enmarcados en el "cesa de escribirse" frente a la función fálica.

En este cuantificador se hace referencia a todos los sujetos que aceptan y gozan bajo la ley fálica, es por este motivo que varias mujeres también pueden ocupar este lugar. "La ley de la castración impone a todos su goce" (Maleval, 2002, pág. 115).

De esta manera, se desarrolla la posición masculina. El paso del *ser* al *tener* que resultó crucial en el Edipo, es ahora el lugar que designa el acceso al *goce* regulado por medio del Falo simbólico "Φ". Esta posición sólo es posible por la operación de la castración como antecedente para acceder al *goce* fálico.

Respecto al "Otro" sexo en el lado derecho, se trabaja con el primer cuantificador desde la proposición particular negativa: No existe una "$\overline{\exists x}$" que diga No a la castración "$\overline{\Phi x}$".

$$\overline{\exists x} \quad \overline{\Phi x}$$

Aquí se marca el hecho de que no existe un universal femenino. No hay un equivalente femenino al padre mítico que pueda evadir la castración por lo cual, esta categoría es *imposible*: *La Mujer no existe*.

Este cuantificador responde a una doble negación: No existe una que le diga No a la castración; todas están castradas. Posición femenina que por el *imposible* de La Mujer "no cesa de no escribirse" dentro de la función fálica:

> El *no cesa de no escribirse*, en cambio, es lo imposible, tal como lo defino de que no pueda en ningún caso escribirse, y con ello designo lo tocante a la relación sexual: la relación sexual no cesa de no escribirse (Lacan, 1972 - 1973, pág. 114).

Maleval lo explica mediante la significancia del falo como nodal en la estructuración *inconsciente* femenina:

> La preminencia del falo es correlativa de un vacío en cuanto la representación inconsciente de lo femenino; Lacan lo expresa mediante el aforismo: "La mujer no existe". Si no hay relación sexual es porque está afectada por un no-saber específico: para el inconsciente, una mujer sólo se puede captar en cuanto falta, constituye siempre el Otro sexo (Maleval, 2002, pág. 113).

El segundo cuantificador del lado femenino es el de *no-toda*: Negación del universal "$\overline{\forall x}$", frente a la castración "Φx":

$$\overline{\forall x} \quad \Phi x$$

Posición que se ubica frente al "todos aceptan la castración" del lado masculino, en tanto algunas mujeres pueden no estar, solamente, inscritas a la ley fálica y sus preceptos. Entonces se puede decir que *no-toda* ella está ubicada en el *goce* fálico y se abre la posibilidad de acceder al *goce* del Otro, que no está mediado por el Falo simbólico "Φ".

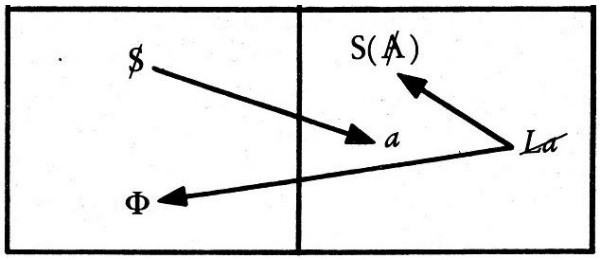
> A la derecha tienen la inscripción de la parte mujer de los seres que hablan. A todo ser que habla, sea cual fuere, esté o no provisto de los atributos de la masculinidad —aún por determinar— le está permitido, tal como lo formula expresamente la teoría freudiana, inscribirse en esta parte. Si se inscribe en ella, vetará toda universalidad, será el no-todo, en tanto puede elegir estar o no en Φx (Lacan, 1972 - 1973, pág. 97).

En consecuencia, la función fálica muestra su carácter de *contingencia* en este cuantificador del *no-toda* porque "cesa de no escribirse". Esto no significa que la mujer sea ajena al *goce* fálico, implica que desde esta posición femenina existe la probabilidad de un *goce* que no está inscrito y ordenado por medio del Falo. Tampoco debe ser

entendido como un *goce* que complementa al *goce* fálico, sino que es un *goce* que lo excede, "[…] esto le da acceso a un goce, no complementario, sino suplementario, un goce más allá del falo, llamado del Otro" (Maleval, 2002, pág. 116).

En definitiva, las formulas de la sexuación han determinado un lugar específico por el cual se accede al *goce* sea fálico o *goce* del Otro. Todo ser hablante está inscrito en algún lugar de esta tabla, es decir el ser hablante está gozando desde algún lugar en la sexuación. "Lo tocante al ser, a un ser que se postule como absoluto, no es nunca más que la fractura, la rotura, la interrupción de la fórmula, *ser sexuado* en tanto el ser sexuado está interesado en el goce" (Lacan, 1972 - 1973, pág. 19).

Lacan continua con la explicación de la parte inferior de esta tabla, bajo la barra transversal se halla un enlace dado por diferentes flechas que participan de ambos lados de la tabla, así las "pretendidas identificaciones sexuales", masculina y femenina se vinculan entre sí.



Del lado masculino se ha colocado el significante "*$*", y se lo conecta con el objeto *a*, objeto causa de deseo, ubicado en el lado femenino. Lo que establece el primer vínculo entre los dos sexos y define el modo de relación que el hombre puede establecer con la mujer como objeto causa de deseo (Dor, 2009)**.**

Esto no quiere decir que ambos funcionen bajo una lógica de pareja sino más bien que sólo por medio del objeto causa de deseo se puede pretender a una pareja sexual, que a su vez siempre es el Otro y por lo mismo esta relación se presenta velada. "Por esta razón, como lo indica en otra parte la conjunción de *"$"* y "*a*" en mis gráficos, no es más que fantasma" (Lacan, 1972 - 1973, pág. 97).

Después, Lacan (1972 - 1973) ubica bajo el significante "*$*" al Falo simbólico "Φ" con lo que se pretende representar cómo el sujeto en tanto barrado "*$*" se encuentra apoyado en el Falo.

"~~La~~" representa la posición de la mujer inscrita en el lado femenino; en el cual se escribe una conexión con el Falo "Φ". En este caso, "~~La~~" y su relación con el "Φ" se establece desde la *contingencia*, ya que puede estar relacionada hacia el Falo simbólico y desde ahí promulgar un *goce* fálico o no estar ahí del todo.

Lacan la expone como un "~~La~~" ya que "Además, se le llama impropiamente *la* mujer, ya que como señalé la vez pasada, el *la* de *la mujer*, a partir del momento en que se anuncia con un no-todo, no puede escribirse. Aquí no hay sino *la* tachado" (Lacan, 1972 - 1973, pág. 98).

En tal caso, con "~~La~~" barrado no puede escribirse nada sobre ella puesto que esto también constituye Otra posición de *goce* que es inefable; representado por el segundo enlace que parte de "~~La~~" hacia "S (~~Ⱥ~~)".

> La mujer tiene relación con el significante Otro, en tanto que, como Otro, éste nunca deja de ser Otro. Doy por sentado que aquí evocarán mi enunciado de que no hay Otro en el Otro. El Otro, ese lugar donde viene a inscribirse todo lo que puede articularse del significante, es, en su fundamento, radicalmente el Otro. Por eso, este significante, con los paréntesis, señala al Otro como tachado: S (~~Ⱥ~~) (Lacan, 1972 - 1973, pág. 98).

Por lo tanto "S (~~Ⱥ~~)" hace referencia al gran Otro como el lugar donde habitan todos los significantes por eso no puede haber algo más allá de él, pero al estar barrado también se indica una falta en el Otro, un Otro incompleto. Este segundo enlace que parte de la posición femenina a la falta del Otro designa la nueva dimensión de *goce* femenino, "De esta manera, existe un universo de goce específicamente interno a lo femenino: aquél que vincula una mujer a la cuestión de la falta en tanto tal, es decir al goce del Otro" (Dor, 2009, pág. 269).

Esta doble relación que parte desde "~~La~~" permite dar cuenta de cómo el *goce* en la mujer se desdobla. Por una parte, llega al lado masculino, posición correlativa a la castración y reposa sobre el significante fálico. Por otra parte tiene una relación con el Otro, con la falta del Otro, que extrañamente se ubica en el mismo lado de la tabla, es decir un *goce* al que sólo ella puede acceder pero del que nada se puede decir (Lacan, 1972 - 1973).

Finalmente, sobre estos enlaces se ha instituido la relación que pueden establecer los dos sexos entre ellos. El hombre sólo puede tratar de alcanzar a una mujer "sexualmente" por medio del fantasma, mientras que la mujer únicamente encuentra al hombre por medio del *goce* fálico "Φ", nunca llega a vincularse directamente con *$*. Por consiguiente el hombre y la mujer nunca llegan a reunirse en la relación sexual (Dor, 2009).

2.3.1. *Goce* del Otro

El desdoblamiento del *goce* en la mujer permite localizar al *goce* del Otro "JA" ubicado por fuera del soporte fálico. Entonces, la interrogación se articula ¿Cómo goza la mujer más allá del Falo? Freud ya se interrogaba, *Was will das Weib*, ¿Qué quiere la mujer?, Lacan amplía este enigma replanteando la pregunta a ¿Cómo goza una mujer?

Si la posición femenina parte de la premisa "No existe una mujer que le diga No a la castración" porque el universal femenino está vetado, entonces *La mujer no existe*. La Mujer con mayúscula que sería un equivalente del padre mítico es un *imposible*. De esta manera, se asume que las mujeres, todas están castradas y desde esa posición, gozan. Sin embargo, esta *no-es-toda* la premisa acerca del *goce* femenino.

Al postularse que la mujer (esta vez con minúscula: la mujer ser hablante) existe también en una categoría *contingente* permite que su relación con la función fálica sea *posible*, aunque no *necesaria*. De acuerdo a las fórmulas antes trabajadas, la mujer *no-toda* "cesa de no escribirse" dentro de la función fálica; pude acceder a un *goce* fálico, pero también alcanza un *goce* del que no se sabe nada, un *goce* ajeno, un *goce* del cuerpo, del cuerpo de Otro, del "Otro" sexo, el *goce* femenino.

> Lo demuestra el discurso analítico, en aquello de que a uno de esos seres como sexuado, al hombre en cuanto provisto del órgano al que se le dice fálico —dije al que se le *dice*—, el sexo corporal, el sexo de la mujer —dije de *la mujer*, cuando justamente no hay *la mujer*, la mujer *no toda es*— el sexo de la mujer no le dice nada, a no ser por intermedio del goce del cuerpo (Lacan, 1972 - 1973, págs. 14 - 15).

Lacan aborda este *goce* con la frase: "*El goce del Otro*, del Otro con mayúscula, *del cuerpo del Otro que lo simboliza, no es signo de amor*" (1972 - 1973, pág. 12).

¿Por qué el *goce* del Otro no es signo de amor? Aunque el amor es uno de los semblantes del *goce* no puede sostenerse ahí por siempre. Al menos no en acto. Esto quiere decir que el *goce* en tanto Otro no se encuentra ni se sostiene en el acto sexual de "hacer el amor". La no existencia de la relación sexual al nivel de imposibilidad de encuentro entre los sexos, es la razón por la que el amor intenta "remplazarla" (Lacan, 1972 - 1973).

Al decir que no existe la relación sexual, se plantea que entre dos seres hablantes la posibilidad de alcanzar el Uno es insostenible, ni siquiera por el semblante del amor. "El amor es impotente, aunque sea recíproco, porque ignora que no es más que el deseo de ser Uno, lo cual nos conduce a la imposibilidad de establecer la relación *de ellos*. ¿La relación *de ellos*, quiénes? - dos sexos" (Lacan, 1972 - 1973, pág. 14).

Dentro de los primeros pasos del psicoanálisis con Freud, la noción de Uno viene dada desde el origen griego: Unificación de dos seres a través del Eros. Empero, también existía Tánatos como contraparte para que Eros no consuma su finalidad de complementariedad de los seres (Lacan, 1972 - 1973).

Retornando a Lacan y su postulado del *inconsciente* estructurado como un lenguaje, la pregunta acerca del Uno se realiza en el plano de *lalengua*. "El Uno encarnado en lalengua es algo que queda indeciso entre el fonema, la palabra, la frase, y aun el pensamiento todo. Eso es lo que está en juego en lo que yo llamo significante-amo. Es el significante Uno" (Lacan, 1972 - 1973, pág. 173).

Desde este momento se trabaja a nivel de una imposibilidad de este encuentro sexual entre los significantes. Por consiguiente, no existe la relación sexual como la totalidad de dos significantes barrados, de dos seres incompletos.

Ni siquiera el amor a modo de semblante puede suplir la relación sexual. Por consiguiente, la relación se establece sólo con el gran Otro. El Otro como el tesoro de los significantes es el lugar de la palabra; por lo cual "hacer el amor", no es más que hacer palabra a través del Otro. "El acto de amor es eso. Hacer el amor, tal como lo indica el nombre, es poesía" (Lacan, 1972 - 1973, pág. 88).

De este modo, la imposibilidad de este encuentro retorna a las diferentes posiciones del *goce*. Nunca se podrá alcanzar el anhelo de ser Uno, porque el hombre al estar en una posición fálica nunca llega a vislumbrar, entender o participar del *goce* femenino. "[…]

para el hombre, a menos que haya castración, es decir, algo que dice no a la función fálica, no existe ninguna posibilidad de que goce del cuerpo de la mujer, en otras palabras, de que haga el amor" (Lacan, 1972 - 1973, pág. 88).

Lacan (1972 - 1973) explica que este obstáculo del hombre para abordar el *goce* femenino viene dado desde su posición que sólo le permite gozar del órgano. Dicho de otro modo, el hombre está restringido al *goce* fálico, mientras que el *goce* femenino está por fuera de la limitación fálica.

El *goce* femenino empuja hacia lo infinito, sobrepasa el borde marcado por la función fálica "Φx".

> Cuando digo que la mujer es no-toda, y por eso no puedo decir *la* mujer, es precisamente porque pongo en tela de juicio un goce que, frente a todo lo que se engasta en la función Φx es del orden de lo infinito (Lacan, 1972 - 1973, pág. 124).

La posición *no-toda* no pretende indicar que la mujer no este del todo en la función fálica. Lacan (1972 - 1973) aclara, que de hecho ella está ahí y sin embargo hay algo más. Hay un *goce* misterioso, del que probablemente ni ella sabe, pero existe porque ella lo siente. A pesar de que no todas las mujeres experimenten este *goce*, cuando pasa lo saben, aunque no puedan decir nada sobre ello.

Esta es la enigmática relación de la mujer y el *goce* del cuerpo. Un *goce* del que nada se puede decir porque está por fuera de lo simbólico, habitando en lo real, en lo imposible, "Lo real, diré, es el misterio del cuerpo que habla, es el misterio del inconsciente" (Lacan, 1972 - 1973, pág. 158). El *goce* del Otro sexo es una interrogante abierta del que sólo llegamos a saber por medio de sus estragos.

2.3.2. *Goce* Fálico

La aceptación de la castración designa un lugar en la sexuación que permite el acceso al *goce* fálico; este lugar se sabe corresponde a la posición masculina: Todos los hombres "□x", aceptan la castración "Φx". Todos ellos se someten la función fálica, la inscripción en el simbólico y por lo mismo gozan por medio del falo "Φ".

Con la castración y el ingreso al lenguaje emerge la palabra, por eso el *goce* fálico es un *goce* reglamentado por la palabra, *goce lenguajero*. Braunstein (2006) postula a la

palabra como diafragma del *goce*, en tanto el diafragma es el encargado de regular/graduar la luz en la fotografía, y de igual manera hará la palabra con el *goce* evitando que el *goce* se sobrepase e inunde al cuerpo. Entonces, el *goce* fálico se presenta como un *goce* apalabrado, limitado y marcado por la falta.

Las mujeres por su parte (de la tabla) al estar en la lógica del *no-toda*, pueden gozar de falo en *contingencia*; porque puede gozar desde la castración pero también puede acceder al *goce* del Otro. De modo que, el *goce* fálico resulta accesible tanto para hombres como para mujeres y se convierte en una posición común de *goce* para ambos sexos.

Este lugar convergente de *goce*, podría ser propuesto como el lugar del *goce* sexual más siempre fálico, y como fálico siempre vivido desde la castración, desde el agujero. "Esto es lo dicho en lo tocante al goce, en cuanto sexual. Por un lado, el goce está marcado por ese agujero que no le deja otra vía más que la del goce fálico" (Lacan, 1972 - 1973, pág. 16).

Braunstein recalca la importancia que tiene instauración del sujeto en la ley simbólica como condición del *goce* sexual:

> El goce fálico es posible a partir de la inclusión del sujeto súbdito de la Ley en el registro simbólico, como sujeto de la palabra que está sometido a las leyes del lenguaje. El goce sexual se hace así goce permitido por las vías de lo simbólico (Braunstein, 2006, págs. 26 - 27).

Este lugar de *goce* donde convergen los sexos por el medio del *goce* fálico puede ser explicado desde la topología. Pues Lacan afirma que "En este espacio del goce, tomar algo obtuso, cerrado, es un lugar, y hablar de ello es una topología" (1972 - 1973, pág. 16).

A la vez se permite hablar de compacidad que es un término extraído de las matemáticas y sirve para dar cuenta de lo compacto de un espacio dado que refiere a una intercesión donde un número infinito de conjuntos abiertos parece cerrase (Lacan, 1972 - 1973).

> Asomaré aquí el término de compacidad. Nada más compacto que una falla, si se establece claramente que, al admitir como existente la intersección de todo lo que allí se cierra en un número infinito de conjuntos, resulta que la intersección

> implica ese número infinito. Es la definición misma de la compacidad (Lacan, 1972 - 1973, pág. 16).

Lacan (1972 - 1973) usa el término compacidad para designar lo concerniente al *goce* sexual ya que hace referencia a un espacio de conjunción donde converge el *goce* fálico del hombre y de la mujer. Esta intersección donde aparentemente se cierran ambos conjuntos de *goce* podría entenderse como un conjunto finito o al menos presentar algunas de sus propiedades.

> En todo caso, ¿qué implica la finitud demostrable de los espacios abiertos capaces de recubrir el espacio obtuso, cerrado para la ocasión, del goce sexual?, que los dichos espacios pueden ser tomados uno por uno —y ya que se trata del otro lado, pongámoslo en femenino— una por una. Es precisamente esto lo que sucede en el espacio del goce sexual, que por ello resulta ser compacto (Lacan, 1972 - 1973, pág. 17).

Lacan (1972 - 1973) explica que por la noción de conjunto finito que presenta este espacio puede ser cortado/contado, mostrando que aun dentro de la compacidad del *goce* existe la imposibilidad de completar la totalidad del Uno indivisible. Pues, a pesar de que el espacio de *goce* sexual se manifieste como compacto no es más que la sucesión continúa de varios elementos. Por lo tanto se reafirma la no existencia de la relación sexual ni siquiera en el "encuentro" de ambos sexos por medio del *goce* sexual.

Para explicar lo inalcanzable que resulta el *goce* femenino para el hombre, Lacan se vale de la paradoja de movimiento de Zenón. Esta paradoja apunta a la noción de límite dado que no se trata de lo veloz que pueda ser Aquiles sino de lo inalcanzable que es la tortuga frente una numeración infinita. "Aunque la distancia es cada vez más pequeña, entre dos pasos, dos puntos, siempre podrá existir un número infinito que sólo se puede circunscribir a través del concepto de límite matemático" (Tendlarz, 2015, pág. 134).

La lenta tortuga jamás será alcanzada por Aquiles "el de los pies ligeros" porque cuando él avance hasta el punto donde estuvo la tortuga, ella ya se habrá movido un poco más. Cada vez que Aquiles vaya alcanzado la posición en que estuvo la tortuga, ella ya no estará ahí; así en una sucesión continua de puntos hasta el infinito (Tendlarz, 2015).

> La sucesión de números naturales permite introducir una idea de lo que es infinito: después de cualquier número siempre hay uno, el sucesivo, que es mayor

> que él en una unidad. De la misma manera se produce la serie infinita de aproximaciones en el salto al límite de una función, siempre hay un punto más antes de llegar al límite. Esta misma lógica es utilizada para los límites de sucesiones (Tendlarz, 2015, pág. 135).

En otras palabras, Aquiles representando al *goce* fálico nunca alcanzará a la tortuga *no-toda* por más que se esfuerce. "Aquiles, está muy claro, sólo puede sobrepasar a la tortuga, no puede alcanzarla. Sólo la alcanza en la infinitud" (Lacan, 1972 - 1973, pág. 16).

Silvia Tendlarz, indica que la infinitud donde Aquiles alcanza a la tortuga se halla más allá de todo valor númerico:

> La tortuga, por ser no-toda (imposible de ser alcanzada por un número entero de pasos) sólo será alcanzada en una cierta infinitud. Si llamamos *x* al punto de encuentro, se demuestra, para la serie de aproximaciones considerada, que la resolución requiere de la noción de infinito actual, el de la recta real con una infinidad actual de puntos, divisible al infinito antes de cualquier medida o movimiento efectivo. Aquiles no atrapa a la tortuga salvo en la infinitud del número real, este salto al límite real escapa a la repetición infinita exigida por el superyó, pues, el continuo que hace presente escapa a cualquier determinación de magnitud (de número) (Tendlarz, 2015, pág. 136).

El hombre nunca alcanzará a la mujer en su *goce*, manteniendo la imposibilidad de gozar de Otro cuerpo recíprocamente. "Tal es, denominado, el punto que cubre la imposibilidad de la relación sexual como tal. El goce, en tanto sexual, es fálico, es decir, no se relaciona con el Otro en cuanto tal" (Lacan, 1972 - 1973, pág. 17).

En definitiva, el *goce* fálico demuestra que hay un espacio topológico de "encuentro" que se halla regulado por el significante, lo que convierte a este *goce* en un lugar convergente para todos los sujetos "*$*" que están inscritos en la función fálica. Sin embargo este lugar de "encuentro" no significa complementariedad ni unión de los sexos porque el *goce* del Otro suplementario al falo se extiende al infinito, y siempre resultará incompresible, extraño e inalcanzable. "No hay relación sexual porque el goce del Otro considerado como cuerpo es siempre inadecuado —perverso, por un lado, en tanto que el Otro se reduce al objeto *a* y por el otro, diría, loco, enigmático" (Lacan, 1972 - 1973, pág. 174).

CAPÍTULO III: EL *GOCE* EN LA PSICOSIS

Cuando Lacan empieza a trabajar la noción de *goce* en el seminario XX se pregunta si es factible concebir un *goce* más allá del Falo, más allá de la castración, del agujero:

> Por un lado, el goce está marcado por ese agujero que no le deja otra vía más que la del goce fálico. Por otro lado ¿puede alcanzarse algo que nos diga cómo lo que hasta ahora no es más que falla, hiancia en el goce, puede llegar a realizarse? (Lacan, 1972 - 1973, pág. 16).

La pregunta autoriza una gran elaboración teórica pese a que un *goce* más allá del Falo es un *goce* inconfesable que pocos llegan a experimentar y del que nada se puede decir pero que *ex-siste*. La experiencia clínica da cuenta del *goce* del Otro y abre la posibilidad al psicoanálisis de poder ocuparse de una noción "imposible" de ser apalabrada.

Por lo tanto, teniendo presente la complejidad que implica esta labor respecto al *goce* del Otro en la psicosis, en la primera parte de este capítulo se pretende hacer una revisión de lo que comprende el Falo en cuanto a significante y su relación con el *goce*, con la finalidad de comprender las repercusiones de su ausencia. Posteriormente, se aborda el *goce del ser* y el empuje a la mujer como efectos del *goce* ilimitado en la estructura psicótica fundada en la *forclusión* del Nombre-del-Padre.

> El goce del Otro no conoce ni marca ni lugar; no está regulado por la ley del significante y encuentra su satisfacción en objetos *a* no extraídos. Al no estar sometido al límite fálico, se manifiesta como algo loco, enigmático, centrado en el cuerpo del sujeto, en sus órganos, en objetos invasores (en particular, la voz y la mirada). Se compone fuera de lo simbólico, en la articulación entre lo imaginario y lo real. Tan difícil es de captar el goce del Otro, que Lacan puede sostener que no existe, en el sentido en que no podría ser designado como "el": es demasiado diverso, no es automorfo (Maleval, 2002, págs. 213-214).

3. 1. Significación del Falo

El falo tiene un lugar central dentro de la teoría psicoanalítica, su intervención es nodal en la estructuración del sujeto y por consiguiente es una noción trabajada extensamente. Previamente se ha abordado la importancia del falo dentro del Complejo de Edipo y la

sexuación, sin embargo ahora corresponde hacer un breve recorrido de su constitución como significante. "Su estatuto de significante es efecto de la prevalencia de lo simbólico. De significante del deseo se volverá luego el del goce. Como función fálica permitirá, finalmente, distinguir el goce fálico y el otro goce […]" (Tendlarz, 2011, pág. 137).

Lacan examina la concepción del falo hasta la antigua Grecia, donde no sólo evoca al órgano masculino, sino que además designa a sus representaciones en cuero, madera u otros. "Es un objeto sustitutivo y al mismo tiempo esta sustitución tiene una propiedad muy distinta de la sustitución que acabamos de oír sustitución-signo" (Lacan, 1957-1958, pág. 355). Por lo tanto, desde la antigüedad el falo como "representación" deja atrás la exclusiva equivalencia con el pene, ésta es una diferencia fundamental que se conserva en todo el recorrido del falo en la obra de Lacan.

En Freud, la palabra falo no es muy utilizada ya que todavía puede confundirse con pene, no obstante el falo sí implica ir más allá del genital masculino sobre todo porque remite ser la representación que estructura la organización sexual infantil. "Reside en que para ambos sexos, sólo desempeña un papel *un genital*, el masculino. Por tanto no hay un primado genital, sino un primado del falo" (Freud, 1923, pág. 146)**.**

Además, se llega a diferenciar la fase fálica de la fase genital en el desarrollo psicosexual, dado que la fase fálica es una instancia de progreso libidinal tanto para niños como para niñas y por lo mismo tiene un puesto central durante el complejo de castración y el Complejo de Edipo, mientras que la fase genital acontece después de la resolución del Edipo y del periodo de latencia, donde las zonas erógenas del cuerpo están subordinadas por la primacía de los órganos sexuales (Laplanche, J & Pontalis, J, 2004).

Lacan parte del falo como representación en Freud para desarrollar la noción de *falo simbólico*. En su obra, sostenida en la inversión que hace del signo saussuriano hay un cambio de posición, dando primacía al significante y como efecto el estatuto del falo pasa de significado a significante. Ello permite pesar que:

> […] en primer lugar, a promover como necesaria para toda articulación del fenómeno analítico la noción de significante, en cuanto se opone a la de significado en el análisis lingüístico moderno. De ésta Freud no podía tener conocimiento, puesto que nació más tarde, pero pretendemos que el descubrimiento de Freud toma su relieve precisamente por haber debido anticipar sus fórmulas […]. Inversamente, es el descubrimiento de Freud el que da a la

> oposición del significante y el significado el alcance efectivo en que conviene entenderlo: a saber que el significante tiene función activa en la determinación de los efectos en que lo significable aparece como sufriendo su marca, convirtiéndose por medio de esa pasión en el significado (Lacan, 1958, pág. 668).

Silvia Tendlarz sigue el recorrido del falo como significado durante los primeros años de Lacan, donde se puede localizar en concordancia con el falo imaginario "φ" durante la primera etapa del Edipo, "[…] la forma imaginaria del falo es un significado para la madre en la estructuración del Edipo; su valor de símbolo, de disimetría significante, es vehiculizado por la acción del padre como significante" (Tendlarz, 2011, pág. 138).

Más tarde, a medida que avanza el Complejo de Edipo, es decir cuando el Nombre-del-Padre se instala como segundo significante y permite el devenir del sujeto "*$*"; el falo pasa a ser un significante que opera y como tal es concebido como Falo simbólico "Φ". Lacan plantea al concepto de falo en constante movimiento, más no se lo debe asumir como una evolución sino como un efecto de significado que se forja durante el desarrollo psíquico (Tendlarz, 2011).

Al cambio de estatuto fálico se asocian dos términos, detumescencia y turgencia, correspondientes a la imagen del falo:

> El falo imaginario, como objeto que opera en la castración, aparece como un falo detumescente, caído, no turgente. La turgencia aparece asociada con el significante, en tanto que efecto en lo imaginario del significante, pero no como el objeto que opera en el complejo de castración (Rabinovich, 1997, págs. 53-54).

Por medio de este recorrido enmarcado en la lógica del significante, Lacan (1958) dilucida el lugar de falo en la obra freudiana más allá de ciertas confusiones que se dieron acerca de este concepto: El falo no sólo posee una dimensión imaginaria por ello no puede quedar reducido a ser una fantasía, tampoco debe ser restringido a un objeto sea bueno o malo y peor aún es equivalente del pene o del clítoris.

En consecuencia, el Falo "Φ" se apuntala como un significante en tanto su función es la de significar. "Es el significante destinado a designar en su conjunto los efectos del significado, en cuanto el significante los condiciona por su presencia de significante" (Lacan, 1958, pág. 670).

Sumado a esto, Lacan (1958) ubica al falo como el significante del deseo del Otro. Recordemos que el sujeto de deseo se articula después del Edipo cuando emerge como dividido, como sujeto en falta, esto sólo puede suceder cuando el niño reconoce que el Otro primordial (deseo materno) desea el falo (de la función paterna) y como tal el Falo se posiciona como el significante de deseo del Otro.

> Que el falo sea un significante es algo que impone que sea en el lugar del Otro donde el sujeto tenga acceso a él. Pero como ese significante no está allí sino velado y como razón del deseo de Otro, es ese deseo del Otro como tal lo que al sujeto se le impone reconocer, es decir el otro en cuanto que es él mismo sujeto dividido de la *Spaltung* significante (Lacan, 1958, pág. 673).

De tal modo que el falo significa la falta en el Otro, por eso es propuesto como "-1" dentro de la cadena significante. "Si es -1 es porque designa, en el Otro, una falta de significante. Significante, de la falta de significante; pura positividad que tacha de negatividad, que condena a no ser otra cosa que semblante a todo lo articulable" (Braunstein, 2006, pág. 91).

Para aclarar esta cuestión del falo negativo y positivo es preciso reconocer al falo dentro de la dimensión imaginaria y de la dimensión simbólica. El falo imaginario "φ" hace referencia a aquello que la madre desea en el primer tiempo del Edipo; posteriormente cuando el niño entiende que no puede *ser* y sólo puede *tener* asume la castración. La castración se representa "-φ" porque es la falta, con este proceso el falo se ha negativizado y como tal representa aquello que se desea. Por otra parte, el Falo "Φ" cuando está inscrito en el registro simbólico se positiviza y es éste quien actúa como significante regulador de *goce*, de otra forma esta función es imposible de realizar.

> El paso de la (-φ) (fi minúscula) de la imagen fálica de uno a otro lado de la ecuación de lo imaginario a lo simbólico, lo hace positivo en todo caso, incluso si viene a colmar la falta. Por muy sostén que sea de (-1), se convierte allí en Φ (Fi mayúscula), el falo simbólico imposible de hacer negativo, significante de goce (Lacan, 1960, pág. 803).

Finalmente, cuando el Falo alcanza su dimensión simbólica elucida su lugar de significante mediante su función de significar al sujeto. "Este significante será pues el significante por el cual todos los otros significantes representan al sujeto: es decir que a falta de este significante, todos los otros no representarían nada" (Lacan, 1960, pág. 799).

Es precisamente este orden en que un significante remite a otro al que refiere la significación fálica, "La significación, como producto de la metáfora y la metonimia, remite siempre a otra significación" (Rabinovich, 1997, pág. 14). Entiéndase a la metáfora y a la metonimia como formas de producción significante dentro de la cadena, en el sentido que metáfora remite a una sustitución (relación vertical) y metonimia a las formas en que pueden combinarse los significantes (relación vertical) (Evans, 2007).

Por lo tanto, el Falo como significante bifurca su función, sea como el encargado de significar la falta en el Otro destinando al sujeto a ser sujeto de deseo o también de ser significante de *goce*.

3.1.1. Significante de *goce* como efecto de la castración

El Falo como función es un efecto de la operación de sustitución significante de la Metáfora Paterna que acontece al aceptar la castración, sólo en ese contexto el Falo alcanza su condición significante al inscribirse dentro del orden simbólico y puede ejercer su función organizadora de *goce* en el sujeto del *inconsciente*.

> En el orden simbólico el falo no es una imagen sino un significante, y por eso es muestra de lo arbitrario respecto de la significación. La función fálica simbólica es definida por Lacan como función de castración, es decir, como «sacrificio de goce» […] (Brousse, 2011, pág. 57).

Para profundizar la operación de la función fálica sobre el *goce* es pertinente revisar sus antecedentes, en otras palabras es esencial hablar de castración. En Freud, el complejo de castración ocurre como precedente al sepultamiento del Complejo de Edipo en el niño. Si bien ambos sexos ingresan al Edipo por medio del amor hacia la madre, el niño abandona su amor edípico por la amenaza de castración que ejerce el padre. Así el niño puede identificarse con el padre como portador del falo e interiorizar el superyó (León, 2013).

En cambio, la niña experimenta el complejo de castración desde el *Penisneid*, ella envidia el pene del niño, desea poseer uno igual y culpa a la madre por esta carencia cambiando de objeto amoroso, de la madre al padre. En el declive del Edipo esta falta permite que la niña viva una castración efectiva al aceptar, incluso al nivel del cuerpo, el *no tener*. Por lo tanto el complejo de castración en la niña inaugura el ingreso al amor

edípico hacia el padre de quien espera pueda darle lo que a ella le falta: el falo (León, 2013).

En Lacan (1958) a diferencia de Freud, la relación estructural con el falo sucede independientemente de las diferencias anatómicas de los sexos en un mismo tiempo lógico en la resolución del Complejo de Edipo. Por tal motivo, la castración para ambos sexos se establece en una categoría simbólica que estipula la falta imaginaria de un objeto simbólico (El Falo) en el sujeto del *inconsciente* (Evans, 2007).

Es importante resaltar que "[…] el complejo de castración tiene una función de nudo" (Lacan, 1958, pág. 665), puesto que inscribe de manera *inconsciente* al sujeto en la estructura del lenguaje y anuda a los seres hablantes a las regulaciones/leyes simbólicas por medio del significante fálico.

Braunstein resalta que esta noción simbólica de la castración reconoce la importancia de este proceso en ambos sexos, dejando atrás varias críticas que se le hacía al psicoanálisis respecto a la mujer y el falo. "Pues la castración está en el centro del advenimiento del hablante y no es ni patrimonio ni motivo de oprobio para ninguno de los sexos" (Braunstein, 2006, pág. 91).

La castración implica que el ser hablante está sujeto a la ley de la proscripción del incesto establecida al renunciar a *ser* objeto del deseo materno. Así, *teniendo* o *no teniendo* el falo es imposible *serlo* y ello conlleva a que el significante fálico signifique la prohibición fundamental (Braunstein, 2006). Por tal motivo, la castración afianza las regulaciones simbólicas proclamadas desde el Nombre-del-Padre y consigna al Falo la función de sostener este orden, desde este lugar el Falo como significante es heredero de la castración.

> Los goces sucumben a la castración y se metamorfosean por tener que significarse atravesando el embudo de la palabra, aceptando su Ley, la de la cultura, y evocando siempre la renuncia pulsional que los desvía (pervierte) por ese estrecho desfiladero. En relación con Φ, con el Falo como significante del goce que está prohibido para el que habla como tal, es que todo lo del goce que es accesible está tachado y debe desplazarse a lo largo de la cadena significante, fuera del cuerpo *hors-corps* (Braunstein, 2006, pág. 73).

Retomando los términos lógicos expuestos en la Metáfora Paterna, es el Nombre-del-Padre mediante la castración quien instituye al Falo "Φ" como significante de la prohibición al tachar al deseo de la madre y consolida la función fálica que opera en la interdicción del *goce* materno al separar al niño del lugar de objeto de *goce*. "La castración es un condensador de goce que lo hace subjetivable, subjetivo y, a la vez, extraño, extimo; lo vectoriza, lo canaliza, le señala y le prohíbe los caminos" (Braunstein, 2006, pág. 147).

No obstante, no debe confundirse la operación significante del Nombre-del-Padre con la función reguladora del Falo, aunque el mismo Lacan refirió en alguna ocasión una "identidad" entre el Falo y S_2, esto no es más que una referencia para explicar la profunda conexión entre ambas nociones, pero estas no llegan a ser o tener el mismo destino pues es el Nombre-del-Padre el que "produce" al Falo y es garante de su función (Braunstein, 2006).

> La operación del Nombre del Padre recorta un agujero en el campo del Otro y aporta al mismo tiempo el elemento adecuado para velar esa hiancia. Anudando al sujeto con el lenguaje, lo separara de una confrontación no mediatizada con el deseo del Otro, generadora de angustia. Instaura el falo simbólico, significante del goce, significante de lo que hay que hacer como hombre o como mujer, instaura el falo imaginario que asegura la clausura de la significación. Entonces, el padre es aquel que crea con nada, aquel que sostiene toda nominación y está encargado de sostener el Universo mediante el lenguaje (Maleval, 2002, pág. 101).

Cuando la ley paterna se inscribe de forma exitosa, el sujeto incorpora el significante fálico donde recae la función de impedir el *goce* del Otro primordial ya que, como significante obstaculiza el mandato de *goce* ilimitado promulgado desde el S_1.

> Es la mera indicación de ese goce en su infinitud la que implica la marca de prohibición, y, por constituir esa marca, implica un sacrificio: el que cabe en un único y mismo acto con la elección de su símbolo: el falo (Lacan, 1960, pág. 802).

El sujeto de la castración se ve obligado a renunciar al *goce* materno y como retribución a este sacrifico puede ingresar a la dialéctica del deseo, pues en el momento en que el *goce* del Otro es rechazado el sujeto abandona el lugar de objeto de *goce* y se posiciona como sujeto de deseo (Lacan, 1960). Para ello la castración se presenta como una salvación, al contrario de la concepción freudiana donde la castración es una

amenaza, pues lo más peligroso es que la "falta llegue a faltar" porque en ese caso sólo existiría sujeto de *goce* (Braunstein, 2006).

Sin embargo, la abdicación del *goce* materno no significa que el sujeto renuncie a él eternamente porque la expulsión del *goce* del cuerpo por medio del significante instituye una nueva dimensión de *goce* en el sujeto del deseo, un *goce* regulado por la palabra y el discurso, arbitrado por los intercambios simbólicos y los semblantes. En otras palabras, "Esto es lo que predestina al falo a dar cuerpo al goce, en la dialéctica del deseo" (Lacan, 1960, pág. 802).

De tal forma que el sujeto deseante inscrito en el orden simbólico acepta un nuevo precepto: desde ahora en adelante sólo gozará por medio del significante "Φ".

> Esta breve alegoría es para decir que la metáfora del padre fracasa siempre en barrar el goce. […] nunca hay asesinato del goce. Esto no impide que se lo entierre y se ponga en su tumba el signo fúnebre del falo, significante de la muerte del goce. Pero: El goce ha muerto ¡viva el goce! (Miller, 2011, pág. 22).

Ergo, emerge el *goce* fálico y surge únicamente cuando la función fálica opera sobre los demás significantes como límite, como prohibición del *goce* del Otro. "La función fálica es la función de la castración, vale decir, la función misma del límite. El goce fálico es la forma que puede adoptar el goce a partir del momento en que toma en cuenta esta limitación" (Chemama, 2008, pág. 92).

Por todo esto, el *goce* fálico, *goce* de la castración está "localizado" en el registro simbólico en conjunción con el registro *real* (el *goce* siempre está del lado de lo *real*). Es un *goce* simbolizado, apalabrado, que expulsa del cuerpo al *goce* materno y obliga a buscar por fuera "*hors corps*" algo que compense la renuncia al *goce* fundamental *del ser*. "El cuerpo, por esta misma razón, queda vaciado de goce, y éste es localizado entonces en un afuera del cuerpo fálico que orienta la satisfacción de las pulsiones a partir de esos cortes que son los bordes del organismo" (Maleval, 2002, pág. 213).

La incesante búsqueda de objetos sustitutivos a modo de semblante se produce para intentar mermar la oquedad dejada por el *goce* original, buscando obtener un resto de *goce* del objeto, algo más, un plus que le permita gozar. "El ser hablante al introducirse en el lenguaje produce una pérdida de goce, en esta entropía hay algo que se recupera, el

objeto *a* como plus de goce que funciona como una suplencia al goce fálico perdido" (Tendlarz, 2015, pág. 114).

En conclusión, con el Nombre-del-Padre articulado a la cadena y el Falo "Φ" como significante positivizado, se instaura una férrea defensa contra el *goce* proveniente del Otro. Por el contrario, su ausencia implica otra posición, puesto que sin el significante regulador de *goce* el sujeto se encuentra desprotegido frente al *goce* del Otro que promueve la infinitud, sin barreras, sin límites, sólo exceso.

> Debido al límite que le impone al goce enganchándolo con el significante fálico, la función paterna sitúa la insatisfacción en el origen del deseo. Pero, al mismo tiempo, satisface las necesidades de la defensa contra un goce capaz de producir estragos. Instaura una separación frente a las intimaciones del Otro. Protege al sujeto de los efectos angustiantes del imperativo obsceno del superyó, que ordena un goce imposible (Maleval, 2002, págs. 121 - 122).

3.2. La ausencia del Falo en la psicosis

La estructura psicótica (des)organizada a partir de la *forclusión* del Nombre-del-Padre está constituida bajo la omnipotencia del deseo del deseo materno, primer significante nunca interdicto. La *forclusión* de S_2 produce un vacío en la cadena e impide la operación que apuntala al Falo como el significante responsable de la representación, su falta implica que ningún significante puede representar nada para otro.

En referencia a esta operación del Nombre-del-Padre es que Lacan denomina el efecto de S_2 como "pacificante" (juego de homofonía en francés con "no tan de fiar"). "Pacifica porque, al introducir la castración simbólica, pone límites al goce desenfrenado que es "lo peor", lo que, en la clínica, se manifiesta como invasión psicótica de significantes que no encuentran su punto de anclaje […]" (Braunstein, 2006, págs. 96 - 97).

Sin embargo, la ausencia del Falo como significante no revela una privación total del falo en el sujeto psicótico ya que el falo puede presentarse a nivel imaginario. Maleval (1998) señala que al igual que la ausencia del padre simbólico no impide la mención al padre *real*; la carencia del Falo "Φ" no imposibilita la alusión al falo "φ" en su estado más antiguo, es decir aún no negativizado por la acción de la castración "-φ".

No obstante, el conservar una vaga noción imaginaria del falo no implica que esta pueda operar dentro de la significación fálica. En la psicosis la *forclusión* del Nombre-del-Padre establece la prescripción de la significación fálica, pues en ausencia de S_2 no hay emergencia del Falo y de ninguna de sus operaciones.

> El falo es una significación producida por la metáfora paterna: la acción del Nombre-del-Padre sobre el Deseo de la Madre actúa sobre la significación desconocida para el sujeto y produce en el Otro la inscripción del falo, la significación fálica. La acción del Nombre-del-Padre actúa como punto de capitón, y en el efecto retroactivo se produce la significación fálica. Ante la forclusión del Nombre-del-Padre se produce la elisión de la significación fálica (Tendlarz, 2015, pág. 23).

De modo que, en la ausencia de la significación fálica por la *forclusión* del Nombre-del-Padre, el sujeto de la psicosis se halla atrapado en medio de las significaciones emanadas desde el deseo materno, sin la posibilidad de poder elaborar sus propias significaciones (Maleval, 2002).

> Las consecuencias de la carencia de la significación fálica revelan ser de diversos órdenes: por una parte, ruptura del vínculo interno de la cadena significante y disolución de la conexión de la intencionalidad del sujeto con el aparato significante; por otra parte, aparición de pedazos de lenguaje en lo real, en forma de alucinaciones o de neologismos; finalmente, desregulación del goce, que ya no está sometido al límite fálico (Maleval, 2002, pág. 210).

Maleval explica que es por medio de la carencia simbólica del Falo y el impedimento de la significación fálica se explican varios acontecimientos manifestados en la clínica de la psicosis, "El agujero en lo imaginario, la perplejidad, la autonomización del significante, la actitud interrogativa, el enigma, todos esos fenómenos constituyen una consecuencia directa de la falta de la significación fálica" (1998, pág. 151).

Además, con la ausencia del Falo como significante se revela un problema en el discurso, pues un significante que no remite a otro se presenta en su sentido más literal, es una certeza que no puede ser metaforizada. Lo que trae complicaciones que a nivel psiquiátrico se han descrito como disminución de velocidad de pensamiento y en niveles más complejos llevan al sujeto a estados de mutismo o embotamiento (Maleval, 1998).

Pero fundamentalmente con la *forclusión* del Nombre-del-Padre el Falo no se consolida como elemento central en la significación de la cadena, dejando en su lugar un vacío. En consecuencia con la ausencia del Falo, el aparato de *goce* ya no puede ser regulado por el significante (Maleval, 2002).

De esta manera se imposibilita la función simbólica del Falo de frenar el exceso de *goce*, considerando que en su carencia no existe ningún significante que pueda prohibir el *goce* materno. Ubicando al sujeto de la *forclusión* sin ninguna defensa frente a un *goce* invasor procedente del Otro, es decir que queda reducido a *ser* objeto de *goce*.

El psicótico como objeto queda completando la falta del Otro, tapona el vacío y el deseo se vuelve imposible de simbolizar. "Cuando falta la representación fálica del goce, el sujeto corre el riesgo de percibirse como objeto del goce del Otro, identificándose con el objeto *a*, escoria del lenguaje" (Maleval, 2002, pág. 214).

Para Maleval (2002) el lugar ocupado por el psicótico como objeto, como desecho, es asociado a la "muerte del sujeto" que debe ser entendida como una muerte simbólica, ya que tiene una profunda conexión con la elisión de la función fálica.

Puesto que, una de las funciones del Falo consistente en proporcionar al sujeto la sensación de sentirse competente de vivir, al organizar el *goce* entorno a los significantes. "Ahora bien, corresponde al falo la función de operar esa juntura entre significantes del Otro y goce del sujeto, para dar a éste el sentimiento de la vida" (Maleval, 1998, pág. 205). Por lo tanto, ante la ausencia del Falo el psicótico se siente incompetente de vivir, de organizar el mundo y de encontrar un sentido que no sea ficticio de la realidad.

Sin embargo, cabe aclarar que la muerte simbólica del sujeto no es definitiva en la mayoría de casos, sino más bien es un estado que puede ser abandonado cuando el sujeto logre elaborar alguna significación y la capacidad de forjar significaciones reside en la pérdida de *goce* que inunda el cuerpo. Pese a que el sujeto de la *forclusión* nunca podrá deshacerse de todo el exceso de *goce* es factible al menos pensar en su "localización" como un alivio (Maleval, 1998).

3.2.1. *Goce* deslocalizado

Como se ha establecido anteriormente, en la psicosis el Falo no pudo establecerse como significante de la prohibición al no atravesar la castración como requisito necesario para quedar postivizado en el orden simbólico. Entonces, en la psicosis queda excluido para siempre como elemento regulador de *goce*, impedido de existir/actuar como límite y

de localizar el *goce*. "La falta de emergencia de la significación fálica, por la acción de la forclusión del Nombre del Padre, produce la presencia de un goce no falicizado" (Tendlarz, 2011, pág. 139).

En consecuencia, el *goce* se deslocaliza pues no hay un significante al cual pueda remitir, es un *goce* de todo el cuerpo "*en corps*". El goce del Otro se halla en la conjunción de lo *real* y de lo imaginario, por lo tanto imposible de ser simbolizado o apalabrado. "Cuando la forclusión del Nombre del Padre se actualiza, se revela la falta de un límite estructural, de manera que el significante se desencadena, lo imaginario se disloca y el goce se deslocaliza" (Maleval, 1998, pág. 155).

El *goce* deslocalizado irrumpe en el cuerpo como una voluntad externa que obliga a gozar de sí mismo. "Para quien ha asumido la ley de la castración, el goce se encuentra localizado en un objeto perdido representado por el significante fálico. Para el psicotizado […] se encuentra disperso en su cuerpo, en las alucinaciones, en las vagas intuiciones" (Maleval, 1998, pág. 209).

Se puede resumir que ante la *forclusión* del Nombre-de-Padre y la ausencia del Falo como significante nunca se asienta la prohibición del *goce* materno, lo que implica que el psicótico se halla sometido a un *goce* imposible ordenado por Otro "Al producir un desencadenamiento del significante, la forclusión del Nombre del Padre suscita los desbordamientos del goce del Otro y convierte al psicótico en un «sujeto del goce»" (Maleval, 1998, pág. 159).

De tal modo que el sujeto de la *forclusión* tiene negado el *goce* fálico, se le ha proscripto del *goce* del significante y la palabra. Él sólo puede gozar de su cuerpo pero no por voluntad sino como una fatal exigencia del Otro, "Es el primer mandamiento al que se somete el hablante: "No gozarás de ti mismo; te debes". La penalidad es dura y se llama psicosis" (Braunstein, 2006, pág. 113).

3.3. *Ser-todo* en el *goce*

> […] hay que hablar de un goce que se produce por la no instauración (forclusión) del nombre-del-Padre, que es un goce no regulado por el significante y por la castración, fuera del lenguaje en tanto que sumisión a las leyes del intercambio y de las regulaciones recíprocas, fuera de la Ley del deseo, un goce que no espera ni aspira a recibir del Otro una respuesta a la falta en ser, goce

> psicótico, en fin, más acá de la palabra, inundante, invasor, ilimitado (Braunstein, 2006, pág. 99).

Previamente se ha señalado la acción del Nombre-del-Padre por medio de la castración para vaciar el cuerpo del *goce* primordial promulgado desde el deseo materno y redirigirlo al *goce* del significante "Φ" mediado por el lenguaje (Maleval, 2002). La *forclusión* del Nombre-del-Padre da cuenta del vacío significante, la acción de vaciamiento de *goce hors-corps* no puede ser realizada y el sujeto jamás renuncia al *goce* fundamental *del ser*, *goce en corps.*

Por lo tanto, el sujeto de la *forclusión* se halla frente a la imposibilidad de significar el *goce,* es un *goce* indómito a la palabra, del que sólo se ha podido saber por medio de la experiencia corporal. "Hay un goce, ya que al goce nos atenemos, un goce del cuerpo que está, si se me permite […] *Más allá del falo*" (Lacan, 1972 - 1973, pág. 90).

El *goce* por fuera del significante inunda el cuerpo pues no hay un agujero (castración) por donde drenar el exceso. Este *goce* despoja del cuerpo al psicótico y se manifiesta excedido, devastador; por eso Schreber se contempla al espejo, contempla el *goce* de su cuerpo, que ya no es más suyo porque le pertenece al *goce* del Otro, en su caso al *goce* de Dios.

En la psicosis el cuerpo se presenta excluido de cualquier simbolización, fragmentado, ajeno, reclamado para el *goce* del Otro. "El goce del Otro es un goce del cuerpo. Todos podemos constatar que la relación del sujeto con su cuerpo no es la relación de posesión, sino de exterioridad: "El Otro es el cuerpo"" (Maleval, 2002, pág. 116).

La pérdida de *goce* del cuerpo está articulada con la elección del sujeto, "Elegir es aceptar la pérdida, resignar el goce" (Braunstein, 2006, pág. 227). Braunstein explica esto bajo el paradigma lacaniano de la "La bolsa o la vida", donde al elegir la vida se perderá la bolsa; aceptando vivir una vida mutilada del objeto, pero si se prefiere la bolsa se perderá ambas porque se elige la muerte.

> Separarse del Otro sin renunciar a él, dejando una prenda en sus manos, el objeto @, habiendo salvado la vida a costa de haber perdido la bolsa en respuesta a su intimación imperiosa "¡la bolsa o la vida!". Se ha dejado en sus manos la bolsa, el goce, y se ha recuperado una vida mochada en lo esencial (Braunstein, 2006, pág. 114).

La no-elección de la pérdida de *goce* en la psicosis se presenta como una tercera respuesta: "La bolsa y la vida". Para Braunstein (2006) dentro de esta alegoría lacaniana, el psicótico no elige pues esto implicaría aceptar la pérdida del *goce* primordial, sin embargo al no elegir la bolsa o la vida, se presenta otro conflicto en tanto tampoco se le permite conservar ambas, más bien el sujeto queda identificado con la bolsa, con el objeto, con el *goce*. No se renuncia al *goce*, se llega a *ser en el goce*.

> El psicótico es precisamente aquel que responde a lo imposible: la bolsa y la vida, el que no acepta la pérdida de goce. Elegir es elegir la pérdida del objeto y, a partir de aceptar el cercenamiento (*écornement*) del goce, se elige el modo de relacionarse con el objeto *en tanto que perdido*. Ésa es, justamente, la *Neurosenwahl*. No sucede así en las psicosis (Braunstein, 2006, pág. 271).

En la psicosis, la identificación con el objeto implica quedar atrapado en el *goce* de S_1, que es un *goce* primordial pues se presenta anterior a la palabra. Braunstein plantea la existencia del *goce* primordial relacionado con la Cosa, *das Ding*. La Cosa es un concepto freudiano que representa lo perdido, aquello a lo que nunca se podrá volver, un estado mítico que resulta incansable, por lo mismo asociado a un estado original previo a la emergencia del sujeto y la palabra, "La Cosa como un real puro, anterior a toda simbolización, exterior a todo intento de aprehensión" (Braunstein, 2006, pág. 80).

> En el principio... *Im Anfang war das Ding*, pero cuando está la Cosa no hay sujeto que pueda juzgar sobre ella. Después de perdida la Cosa (y el goce está del lado de la Cosa, así como el deseo está del lado del Otro) después de establecida una disparidad insalvable con el objeto, puede llegar a haber un sujeto (Braunstein, 2006, pág. 39).

No obstante, con la palabra y el devenir del sujeto como castrado, dividido, se expulsan al *goce* de la Cosa del cuerpo mediante el Falo. "El Falo tacha a la Cosa y permite la emergencia del sujeto al hacerse representar por el significante del nombre-del-Padre que permite la significación fálica" (Braunstein, 2006, pág. 268).

Entonces el *goce* de la Cosa es un *goce* perdido destituido por el significante, es aquel que padece frente al Falo y la palabra. "Es así como Falo, S ~~(A)~~ y prohibición del *goce* (de la Cosa) como absoluto son equivalentes. Falo es el nombre del significante que desvía de la Cosa intangible hacia los objetos del deseo" (Braunstein, 2006, pág. 91). Sin

embargo en la psicosis por la ausencia del significante fálico el *goce* de la Cosa, *goce* fundamental, no puede ser expulsado del cuerpo.

El *goce del ser* o de la Cosa es una noción trabajada por Braunstein (2006) en su texto "El Goce: Un Concepto Lacaniano" y designa un *goce* anterior a la palabra, excluido del registro simbólico. Si bien responde a ser un *goce* del cuerpo, da cuenta de ser propio de la estructura psicótica pues refiere en exclusividad a ella, en tanto designa al sujeto de *goce* sin haber pasado por la castración, al menos así lo plantea el autor en base a su lectura de Lacan:

> Son muy contadas las oportunidades en que Lacan acudió al sintagma "sujeto del goce". Considero que sólo puede hablarse de "sujeto del goce" en relación con el yo-real, anterior a lo simbólico, sumergido en el mundo del Otro; éste es el sujeto hundido en el "goce del ser" (Braunstein, 2006, pág. 112).

Por este motivo en la presente investigación se emplea *goce del ser* en alusión directa a la psicosis, pero se establece una equivalencia entre el *goce del ser* y el *goce* del Otro pues ambos están más allá del *goce* fálico. A pesar de que Braunstein llega a diferenciar el *goce* de ser (*goce* de la Cosa) y el *goce* del Otro (*goce* femenino), Lacan nunca llega a especificar esta distinción y por ello se seguirá tomando como iguales a ambos goces en tanto no responden a la limitación fálica.

La importancia de conservar al *goce del ser* y el *goce* del Otro como semejantes radica en sus manifestaciones; dado que la experiencia clínica ha demostrado que en la psicosis el *goce* como exceso establece una relación con el *imposible* de lo femenino: La emergencia de La Mujer.

> Por el contrario, el psicótico, al igual que ~~La~~ mujer, conoce Otro goce, que pertenece al cuerpo propio y que se caracteriza por no estar civilizado por el goce fálico. […] Este goce que elude lo simbólico, llamado goce del Otro, es diverso, inaprensible, no responde a ningún principio unificador. En consecuencia, una lógica semejante a la que condujo a Lacan a sostener la no-existencia de ~~La~~ mujer, o de la relación sexual, lo lleva también a enunciar que no hay goce del Otro -lo cual no impide que algunos lo experimenten. Su surgimiento en el psicótico se manifiesta a menudo como correlativo de lo que Lacan llama un "empuje a la mujer" (Maleval, 2002, págs. 120 -121).

3.3.1. Empuje a la Mujer

"La clínica de la psicosis ofrece la oportunidad de verificar que, a los dioses y a La mujer, sólo se los encuentra en lo real" (Maleval, 2002, pág. 308). Dentro de la clínica de la psicosis siempre ha existido una sombra de feminización que aqueja constantemente a los pacientes puesto que no se manifiesta como una elección sino más bien como una imposición forzada del Otro. Es por ello que las alucinaciones que acontecen entorno a la feminización se suelen presentar como violentas, injuriosas y provocativas; el sujeto que las experimenta oye voces y ve imágenes que lo atacan de "puta", "ramera", "marica", entre muchas otras vejaciones.

Freud (1911) intenta explicar estas fantasías de emasculación dentro de la paranoia como una escalada de la libido homosexual. Sin embargo, esta explicación, aunque notable en la época, no puede ser sostenida a luz de los nuevos aportes en el psicoanálisis que obligan a repensar varios hechos clínicos.

Con Lacan el empuje a La Mujer está relacionado con la *forclusión* del Nombre-del-Padre y por ende con el *goce* como ilimitado. Esto se puede constatar en el análisis de las memorias de Schreber donde se establece que "[…] a falta de poder ser el falo que le falta a la madre, le queda la solución de ser la mujer que le falta a los hombres" (1958, pág. 547). Entendiéndose que en este caso el psicótico asume una posición femenina desde donde pueda promulgar un *goce* absoluto.

> El testimonio de Schreber indica que el fenómeno del empuje a la mujer surge cuando se produce la llamada a un goce sin límite revelador de una deficiencia de la función fálica. Este goce evoca el que las mujeres experimentan en tal ocasión, pero del que nada pueden decir (Maleval, 2002, pág. 296).

Lo que da cuenta de la vinculación entre el *goce* femenino y el *goce* psicótico, pero también obliga precisar sus distinciones. De ninguna forma se pretende afirmar que el *goce* femenino sea psicótico porque ateniéndonos a las formulas de la sexuación, previamente explicadas se sabe que la posición femenina es *no-toda* en el *goce* fálico "$\overline{\forall x}$ Φx", es decir inscrita en la ley fálica pero también suplementaria a este límite.

Es en el orden de lo suplementario donde confluyen estos *goces*, ambos existen más allá del Falo. Siendo importante resaltar que el psicótico completamente fuera de la norma fálica *es-todo* en *goce* del Otro, es decir está completamente alienado al Otro. No tiene permitido el goce fálico, solo responde al *goce* del Otro en tanto objeto de goce.

> El goce del ser tiene otra inscripción, es inefable, está fuera de lo simbólico, en una atribución imaginaria que hacemos inventándolo como si fuera goce del Otro, de un Otro devastador que, por la falta de inscripción del nombre-del-Padre (forclusión), reaparece en lo real. Queda entendido que no es el Otro el que goza, que sólo hay goce de uno que goza atribuyendo un goce al Otro que lo tomaría a él como su objeto (Braunstein, 2006, pág. 107).

Ser-todo en el *goce* es lo que empuja al sujeto de la *forclusión* a encarnar a La Mujer, pues el *goce del ser* como infinito, evoca una posición de *goce* inconmensurable.

La Mujer "$\overline{\exists x}\ \overline{\Phi x}$" es correlativa a Un Padre "$\exists x\ \overline{\Phi x}$" (El padre gozador de la horda primitiva), sin embargo no hay una mujer que pueda dar cuenta del *goce* absoluto pues todas están castradas y es por ello el psicótico asume este *imposible* "$\overline{\exists x}\ \overline{\Phi x}$". En la psicosis el empuje a La Mujer representa la búsqueda de un lugar (en la tabla dela sexuación) desde donde se pueda profesar un *goce* infinito.

> La mujer-toda se puede confundir con el Padre gozador, $\overline{\exists x}\ \overline{\Phi x}$ porque designa la existencia de una *x* cuyo goce no conoce el límite fálico. […] El énfasis en el empuje a La mujer en el psicótico está relacionado con el hecho de abordarlo como "sujeto del goce" (Maleval, 2002, pág. 302).

Ambos matemas pertenecen a una lógica del *goce* desmedido, Un padre y La mujer, no conocen límite para su *goce*, ninguno obedece a la castración. Por lo tanto ambas figuras son utilizadas en varios delirios para manifestar la voluptuosidad del *goce* psicótico (Maleval, 2002).

No en vano Schreber se ha convertido en un caso angular en el estudio de la psicosis. En su relato autobiográfico se puede encontrar fielmente como el *goce del ser* obliga a evocar a las figuras de *goce* absoluto: Dios (Un Padre) y La mujer de Dios (La Mujer) conforman su deliro y le permiten dar cuenta del *goce imposible*.

> En el estadio más elaborado de su delirio, Schreber expresa claramente que gracias a su feminización es capaz de encarnar la excepción de una voluptuosidad sin límites. "'Un exceso de voluptuosidad -precisa Schreber- incapacitaría a los hombres para ejercer las funciones que les incumben. [...] Ahora bien, en aquello que me concierne, dichos límites han dejado de imponerse" Considera que Dios le exige verse como hombre y mujer en una sola persona con el fin de consumar

> el coito consigo mismo. Dios exige de él "un estado permanente de goce" (Maleval, 2002, pág. 301).

La mención de Dios en relación al *goce* autoriza remitir a la mística, no porque sean lo mismo sino porque al igual que el *goce* femenino están inscritos en él por fuera de la norma fálica. “En efecto, más allá del goce fálico, del goce limitado, está un goce Otro, ahí, donde se puede ubicar al signo, la mística, el estrago y el ser” (Durango, 2018, pág. 230).

> La castración del Otro queda encubierta tras el Goce del Otro y por eso se entiende que el sujeto, en cuanto objeto del goce, sea un místico que profesa el verdadero amor. El paradigma del Goce del Otro es la mística, y si Dios es amor el místico se asegura de que así sea (Durango, 2018, pág. 230).

Lacan (1972 - 1973) afirma que dentro de la mística si bien hay muchas mujeres, no hay ningún impedimento para que hombres como san Juan de la Cruz puedan ubicarse del lado femenino del *goce*, ya que ser macho no siempre conlleva responder afirmativamente a la castración en el “∀x Φx”.

> Uno puede colocarse también del lado del no-todo. Hay allí hombres que están tan bien como las mujeres. Son cosas que pasan. Y no por ello deja de irles bien. A pesar, no diré de su falo, sino de lo que a guisa de falo les estorba, sienten, vislumbran la idea de que debe de haber un goce que esté más allá. Eso se llama un místico (Lacan, 1972 - 1973, pág. 92).

Cuando Lacan se pregunta “¿Y por qué no interpretar una faz del Otro, la faz de Dios, como lo que tiene de soporte al goce femenino?” (1972 - 1973, pág. 93), coloca a Dios del lado de lo infinito, lo perpetuo, porque siendo soporte del *goce* femenino está por fuera del Falo y es soporte del *goce* como absoluto.

Entonces, la mística y el lugar que Dios ocupa en ella dan cabida para el exceso, lo que permite establecer una relación: Dios y el *goce* en la psicosis son infinitos. Es en la noción de eternidad donde confluyen el *goce del ser* con lo religioso y por ello varios de los delirios místicos expuestos en la psicosis están construidos sobre ideas de la religión: la inmensidad, lo inmortal, los mártires, los mesías, las vírgenes, entre tantos otros dan cuenta de lo infinito del *goce* (Durango, 2018).

Sin embargo, esta concepción de Dios como lugar de *goce* ilimitado no es la única debido a que también existe otro paradigma de Dios: Un Dios como significante, cuya función permita organizar el *goce* entorno a él. Entiéndase que si el Nombre-del-Padre es quien instaura al Falo para lograr contener y limitar el *goce*, el Nombre de Dios también puede funcionar a modo de suplencia en esa operación. "En este sentido, Dios es una función, resultado de ubicarlo como uno de los Nombres del Padre, como uno de los nombres del inconsciente. Hablar de Dios es hablar en el Nombre-del-Padre, se habla en nombre de la función" (Durango, 2018, pág. 226).

De igual forma, el empuje a La Mujer aunque figura de *goce* ilimitada no sólo da cuenta de la infinitud sino que en varias ocasiones permite la contención del *goce* porque "[…] consigue correlacionar el goce forcluido con un significante que, aunque no sea el falo, ahora pasa a desempeñar algunas de sus funciones" (Maleval, 2002, pág. 197).

Cabe precisar que este proceso de limitación del *goce* no ocurre inmediatamente, sino que es un proceso en que la estabilización del delirio contribuye a la restricción del *goce.* Esto puede ocurrir sólo cuando el sujeto consigue localizar el *goce* articulado al significante de La Mujer (o en su efecto cualquier significante estabilizador) y este puede fungir como "suplente" del Falo, significante de *goce*.

3.3.2. Localización del *goce*

La *forclusión* del Nombre-del-Padre inhabilita referir el *goce* a un significante, no obstante esto se vuelve posible mediante la construcción delirante que estabiliza la estructura y con ello localiza el *goce*, como se vio en los dos ejemplos anteriores. Esta idea está dada a partir de la clínica de las suplencias donde la pluralidad del segundo significante faculta pensar en el delirio como elemento apaciguador. Es por ello que en varios delirios se evoca al Padre, más no el padre del *goce* desmedido, sino a una figura capaz de articular la ley e impedir el *goce* (Maleval, 2002).

Por lo tanto, muchos psicóticos se ven en la necesidad de "inventar" un significante para defenderse contra los excesos del *goce* del Otro. Maleval (1998) llama a este proceso significantización del *goce* y menciona que esta labor se puede llevar a cabo al identificar el *goce* en el lugar del Otro. De tal forma que, si el *goce* puede ser asociado a algún significante, el psicótico puede reconocerlo como un *goce* prohibido que trastorna el equilibrio del mundo y de alguna forma preservarse ante ese significante.

> Ahora bien, dicho goce no podría ser identificado sin ser significantizado. Identificarlo en el otro, implica estar en condiciones de situar en el campo del Otro un significante que permita nombrar el goce. A partir de entonces se instaura una certeza que determina sin reservas la existencia del sujeto (Maleval, 1998, pág. 209).

No obstante, este proceso de localización del *goce* es largo y tampoco es una regla general por lo que puede ser elaborado en varios casos pero en otros puede ser insuficiente para aliviar la presencia mortífera del *goce* que aqueja al sujeto de la *forclusión*. No hay una certeza en la dirección que tome la cura en cada caso pero si se presenta como una opción a ser abordada con mayor profundidad en la clínica de las psicosis.

> Ciertas curas conducen a un acondicionamiento del delirio que lo vuelve más compatible con la vida social; en otros casos, el delirio merma hasta desaparecer, mientras el sujeto alcanza a elaborar una suplencia en la forclusión del Nombre del Padre. Entonces produce una invención singular que opera una pacificación del goce. Ciertas suplencias parecen compatibles con las exigencias superyoicas de goce limitado, por el contrario, la parafrenización implica un renunciamiento ético mayor. Ningún clínico podría preconizarla, pero nada le autoriza tampoco a oponerse a ella (Maleval, 1998, págs. 260-261).

Maleval desde su experiencia se permite afirmar que, "Cuando se emprende un trabajo psicoanalítico con un psicótico, el hecho más corriente consiste en un apaciguamiento de la deslocalización del goce, sin duda por el solo hecho de un investimiento masivo en la presencia del analista" (1998, pág. 260).

Finalmente, después de este recorrido teórico hemos podido dar cuenta de algunos elementos del *goce* en la psicosis en ausencia del Falo, invitando a pensar o más bien a interrogarse acerca del lugar que ocupa el *goce* en cada estructura y por ende en la clínica actual.

Quizá, continuando con esa línea de pensamiento podría plantearse a las estructuras clínicas como diferentes posiciones que el sujeto ocupa frente al *goce*. Braunstein la expone como "Una clínica del goce que regula éticamente el acto analítico y que distingue los significados psicótico, perverso, adicto, neurótico o apalabrado del *goce* en cada estructura" (2006, pág. 100).

En todo caso, se da apertura al debate y se ubica al *goce* como un concepto fundamental a ser trabajado, a pesar de las dificultades que esto involucre. En la clínica de la psicosis el poder concebir, o al menos, tener en cuenta los elementos implicados en el *goce* resulta esencial para aproximarse a esta estructura constituida a partir de la *forclusión* desde una mirada no patologizante.

CONCLUSIONES

La presente disertación se elaboró fundamentada en la revisión de los postulados psicoanalíticos, lo que permitió cumplir con los objetivos planteados en un principio. Siendo importante destacar que esta investigación comprende un primer acercamiento al *goce* en la psicosis y de ningún modo pretende dar certeza alguna sobre el tema. Por el contrario, el trabajo realizado invita a revisar constantemente la teoría y a enriquecerla con la práctica y los años, proponiendo pensar al psicoanálisis como un saber que se halla en constante movimiento.

Citando a Lacan, quien lo advierte desde el principio de su enseñanza, pues en la apertura de su primer seminario manifiesta:

> Esta enseñanza es un rechazo de todo sistema. Descubre un pensamiento en movimiento: que, sin embargo, se presta al sistema, ya que necesariamente presenta una faz dogmática. El pensamiento de Freud está abierto a revisión. Reducirlo a palabras gastadas es un error. Cada noción posee en él vida propia. Esto precisamente es lo que se llama dialéctica.
>
> […] Es la subjetividad del sujeto, sus deseos, su relación con su medio, con los otros, con la vida misma, lo aquí cuestionado (Lacan, 1953 - 1954, pág. 11).

Tomando en cuenta importante preámbulo la disertación titulada "El *goce* en la psicosis: *Ser-todo* en el *goce*" concluye lo siguiente:

- El recorrido teórico realizado en la investigación permitió analizar el goce en la estructura psicótica a partir de la *forclusión* del Nombre-del-Padre y la ausencia del significante fálico. Estipulando que ante la ausencia del Falo, encargado de regular y localizar el *goce,* en la psicosis se manifiesta un goce ilimitado. Esta posición de *goce* establecida en el exceso invita a pensar al sujeto de la psicosis como un *ser-todo* en el *goce.*

- Bajo la lectura que propone el psicoanálisis del *inconsciente* estructurado como un lenguaje se pudo re-conocer y distinguir varios elementos de las estructuras clínicas. Postulando a las posiciones subjetivas como hechos del discurso, diferentes maneras de responder/vincularse con el Otro y su falta, y de situarse en el lenguaje. Lo que

implica que el lugar que cada sujeto asume frente a la castración determina la estructura que habita: neurosis, perversión o psicosis.

- El Complejo de Edipo es el momento crucial en la estructuración del sujeto y marcan la prohibición fundamental del incesto. Existen tres elementos involucrados en este algoritmo Madre-niño-Padre y a medida que avanza se suma un cuarto elemento, el falo, designando el paso lógico del *ser* al *tener* o *no tener*.

- La sustitución significante expuesta en los tres tiempos del Edipo comprende la función de la Metáfora Paterna y establece la elisión del deseo de la madre por el Nombre-del-Padre; mediante la represión del primer significante emerge el sujeto dividido, *$*, sujeto de la neurosis.

- El Nombre-del-Padre, S_2, es el significante responsable de sujetar la cadena y establecer un orden significante al instaurar al sujeto en registro simbólico y la ley.

- La *forclusión* es el mecanismo que estructura la psicosis, en tanto la psicosis postulada como una estructura también remite a la relación del sujeto con el significante y su lógica: El Nombre-del-Padre encargado de articular la ley y el orden simbólico en la cadena ha sido forcluido, no ha ocupado su lugar/función a tiempo y en consecuencia todos los demás significantes desencadenados están sometidos a la omnipotencia del deseo materno, S_1.

- El fracaso de la Metáfora Paterna impide la resolución normativa del Complejo de Edipo lo que designa la permanencia en la lógica del *ser*, *ser* el objeto en el fantasma materno. Esto imposibilita la caída del objeto ya que el sujeto no está en falta y a la vez se halla completando la falta del Otro.

- La relación que establece el psicótico con el gran Otro no está mediada por los intercambios simbólicos discurso, puesto el Otro de la psicosis no es el Otro del lenguaje y la simbolización, sino que se presenta como un Otro absoluto establecido a partir de un único significante, S_1, desde el cual se promulga un *goce* infinito.

- El *goce* es un concepto fundamental en psicoanálisis que se halla más allá del principio de placer. En una primera instancia con Freud el *goce* remite a la existencia de momentos en la vida psíquica que exceden la obtención de placer suscitando un gran malestar, a pesar de ello tienden a ser repetidos constantemente.

- En la presente disertación se abordó el *goce* en Lacan desde las fórmulas de la sexuación. A partir de ahí, se pudo establecer que cada ser hablante construye una relación específica con la función fálica, Φ x, lo que determina el lugar que ocupa en la sexuación: posición masculina o posición femenina. De acuerdo a la posición ocupada por el sujeto se distingue un modo particular de *goce*, correspondiendo a la posición masculina el *goce* fálico y a la posición femenina el *goce* del Otro.

- La posición femenina se halla en la lógica del *no-todo*, posición en la cual se puede acceder al *goce* regulado por el Falo, pero también puede experimentar el *goce* del Otro, infinito e inefable.

- El desdoblamiento del *goce* femenino implica que *no existe la relación sexual* en tanto el hombre al estar limitado al *goce* fálico jamás puede alcanzar a la mujer en su *goce*, demostrando que no existe un encuentro de los sexos.

- El *goce* fálico está limitado por el Falo y organizado entorno a las regulaciones de la palabra. El Nombre-del-Padre instaura al Falo mediante la castración como significante de *goce,* por ende el *goce* fálico es un lugar donde convergen ambos sexos dado que este *goce* es accesible a todos los sujetos que acepten la castración.

- El falo imaginario "φ" se presenta como aquello que la madre desea en el Complejo de Edipo, así el falo se convierte en el significante del deseo del Otro e introduce al sujeto en la dialéctica del deseo.

- El falo simbólico "Φ" es el significante de *goce* y se consolida como tal cuando la dimensión simbólica es instaurada. El significante fálico opera como límite del *goce* del Otro primordial, dado que expulsa el *goce* del cuerpo y establece un defensa frente a los excedentes de *goce* materno. Al ser un *goce* consignado al significante está ubicado entre el registro *real* y simbólico.

- El psicótico no atraviesa por la castración y no instaura al Falo como significante de *goce*. La *forclusión* del Nombre-del-Padre y la ausencia del significante fálico implica que el sujeto jamás renuncia al *goce del ser* y este se manifiesta como un *goce* invasor.

- El sujeto de la *forclusión* está ubicado de modo especial ante un *goce* deslocalizado, inconmensurable, un *goce* abrumador que promueve la infinitud en tanto no conoce límite alguno.

- El estudio del *goce* en la psicosis permitió distinguir que, frente a la ausencia del significante fálico no se puede hablar de un sujeto de deseo, pero si se evoca a un sujeto de *goce.*

- El *goce* del Otro, es un *goce* del cuerpo, *goce en corps,* por lo mismo se halla en la intercesión del registro imaginario y el registro *real*.

- El *goce* en la psicosis evoca ciertas similitudes con otras posiciones de *goce*, debido a que tanto el *goce* femenino y el *goce* místico, también se hallan más allá del falo en lo suplementario, en el exceso. Sin embargo, el *goce* del psicótico se encuentra completamente por fuera de la castración, es decir del todo alienado al *goce* del Otro.

- El empuje a La mujer en la psicosis es una consecuencia del *goce* ilimitado. El excedente de *goce* obliga a evocar en el delirio la figura del *imposible* femenino. Así mismo sucede con otras figuras y posiciones que dan cuenta del *goce* como infinito: Un padre, mesías, vírgenes, etc.

- Ubicar al sujeto de la *forclusión* como un sujeto de *goce* implica preguntarse acerca del lugar del analista y el trabajo en la clínica de las psicosis. Si bien no existe un único tratamiento y la noción de las psicosis nos lleva a considerar la pluralidad de sus manifestaciones clínicas, es pertinente ubicar el trabajo con el *goce* como algo fundamental.

RECOMENDACIONES

- Se sugiere indagar con mayor profundidad los aportes expuestos, dado que esta investigación comprende una breve lectura de un complejo y amplio tema como es el *goce*. Noción que está abierta a una exhaustiva revisión y extensa teorización pues se presenta como una interrogante, en ocasiones ilimitada e inefable, lo que supone una ardua pero necesaria tarea de un concepto fundamental en la clínica de la estructura.

- Además, resulta esencial retomar la cuestión de la psicosis en la actualidad, lo que puede hacerse desde distintos lugares, sean dentro de la academia, carteles, grupos de estudio o seminarios puesto que como Lacan señala, ello concierne uno de los pilares en la formación como analistas.

- De igual manera, es muy importante combinar la práctica analítica con la psiquiatría hospitalaria, en vista de que en nuestro contexto los espacios médicos destinados al tratamiento de la psicosis se hallan dominados por la farmacológica y el paradigma de enfermedad mental. Por lo tanto, es imprescindible establecer un diálogo y un trabajo conjunto con la medicina, ya que concierne a una práctica ética crear y sostener dentro del hospital espacios de escucha.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre, M. (2016). ¿Qué mismo es lo simbólico? *Abcdiario*, 19 - 21.

Belloch, Sandín & Ramos. (2008). *Manual de psicopatología: Volumen I.* Madrid: Editorial McGraw Hill.

Borges, J. (1949). *El Aleph.* Madrid: AlianzaEditorial.

Braunstein, N. (2006). *El Goce: Un Concepto Lacaniano.* México: Siglo XXI editores.

Braunstein, N. (2013). *Clasificar en psiquiatría.* Madrid: Siglo XXI editores.

Brousse, M. (2011). Las femineidades: el Otro sexo entre metáfora y suplencia. En Miller, *Del Edipo a la sexuación* (págs. 55-62). Buenos Aires: Paidós.

Chemama, R. (2008). *El goce: contextos y paradojas.* Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Czermak, M. (1986). *Estudios psicoanaliticos de las psicosis : pasiones del objeto.* Buenos Aires: Edicions Nueva Visión.

Dissez, N. (2017). Responsabilidad de la clínica psicoanalítica y psiquiatría lacaniana. *Abcdiario*, 8 - 15.

Dissez, N. (2017). Retorno a la cuestión del automatismo mental. *Abcdiario*, 16 - 25.

Dor, J. (1989). *El padre y su función en psicoanálisis* . Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Dor, J. (1996). *La "psicosis lacaniana" Elementos fundamentales del abordaje lacaniano de las psicosis.* Obtenido de Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires : http://www.apdeba.org/wp-content/uploads/Dor.pdf

Dor, J. (2006). *Estructuras Clínicas y Psicoanálisis.* Buenos Aires: Amorrortu editores.

Dor, J. (2009). *Introducción a la lectura de Lacan II: La estructura del sujeto.* Barcelona: Gedisa Editorial.

Durango, I. (2018). "El enigma de Dios y el goce". *Desde el Jardín de Freud*, 225 - 234. Obtenido de Desde el Jardín de Freud: https://revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/view/71471

Editorial Revista Abcdiario. (2017). Editoral. *Abcdiario*, 5.

Evans, D. (2007). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano.* Buenos Aires: Paidós.

Ey. (1965). *TRATADO DE PSIQUIATRÍA.* Barcelona: Toray-Masson.

Fischman & Hartmann. (1995). *Amor, sexo y... fórmulas.* Buenos Aires: Manantial.

Foucault, M. (1964). *Historia de la Locura: En la época clásica I.* México DF: Fondo de Cultura Económica.

Freud. (1885). Manuscrito H. Paranoia. En Freud, *Obras Completas I: Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)* (págs. 246 - 253). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud. (1909). A propósito de un caso de neurosis obsesiva. En Freud, *Obras Completas X: Análisis de la fobia de un niño de cinco años (caso del pequeño Hans) y A propósito de un caso de neurosis obsesiva (caso del «hombre de las ratas») (1909)* (págs. 109 - 196). Buenos Aires: Amorrortu editores.

Freud. (1911). Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente. En Freud, *Obras completas XII: Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (Schreber), Trabajos sobre la técnica psicoanalítica y otras obras (11911-1913)* (págs. 1 - 76). Buenos Aires: Amorrortu editores.

Freud. (1913). Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos. En Freud, *Obras Completas XIII: Tótem y tabú y otras obras (1913 - 14)* (págs. 1 - 164). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud. (1914). Introducción del narcisismo. En Freud, *Obras Completas XIV: Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)* (págs. 65 - 98). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud. (1917). Una dificultad del psicoanálisis. En S. Freud, *De la historia de una neurosis infantil (el «Hombre de los Lobos») y otras obras (1917-1919)* (págs. 125 - 136). Buenos Aires: Amorrortu editores.

Freud. (1918). De la historia de una neurosis infantil. En Freud, *Obras completas XVII: De la historia de una neurosis infantil (el «Hombre de los Lobos») y otras obras (1917-1919)* (págs. 1 - 112). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud. (1920). Más allá del Principio del Placer. En Freud, *Obras Completas XVIII: Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo y Otras obras* (págs. 1 - 62). Buenos Aires: Amorrortu editores.

Freud. (1923 - 1924). Neurosis y psicosis. En Freud, *Obras Completas XIX: El yo y el ello y otras obras (1923-1925)* (págs. 151 - 159). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud. (1923). La organización genital infantil. En Freud, *Obras Completas XIX: El yo y el ello y otras obras (1923-1925)* (págs. 140 - 201). Buenos Aires: Aorrortu Editores.

Freud. (1924). El sepultamiento del complejo de Edipo. En Freud, *Obras Completas XIX: El yo y el ello y otras obras (1923-1925)* (págs. 177 - 188). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud. (1924). La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis. En Freud, *Obras Completas XIX: El yo y el ello y otras obras (1923-1925)* (págs. 189 - 197). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud. (1925). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos. En Freud, *Obras Completas XIX: El yo y el ello y otras obras (1923-1925)* (págs. 259 - 278). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Hipócrates. (2001). *Tratados Médicos.* Barcelona: Antrhopos.

Hopen, C. (2018). El goce y sus estragos. *Abcdiario*, 18 - 29.

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 Lacan, *Escritos I* (págs. 86 - 93). México: Siglo XXI.

Lacan, J. (1953 - 1954). *El seminario 1: Los escritos técnicos de Freud.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1953). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En Lacan, *Escritos I* (págs. 227 - 310). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Lacan, J. (1955 - 1956). *El seminario 3: Las Psicosis.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1957-1958). *El seminario 5: Las formaciones del Incosciente.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1958). De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis. En Lacan, *Escritos 2* (págs. 513 - 564). Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Lacan, J. (1958). La significación del Falo. En Lacan, *Escritos 2* (págs. 665 - 675). Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Lacan, J. (1960). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En Lacan, *Escritos 2* (págs. 773 - 807). Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Lacan, J. (1964). *El seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (16 de ferero de 1966). *Mesa redonda sobre 'Psicoanálisis y medicina.* Obtenido de Asociación Canaria de Neuropsiquiatría y Salud Mental: http://ascane.org/lecturas/PSICOAN%C3%81LISIS%20Y%20MEDICINA.pdf

Lacan, J. (1972 - 1973). *El seminario 20: Aún.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1975 -1976). *El seminario 23: El sinthome.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1988). Dos notas sobre el niño. En J. Lacan, *Intervenciones y Textos* (págs. 55 -57). Buenos Aires: Manantial.

Landman. (2006). Segundo encuentro de E.P.L. con Claude Landman sobre el seminario "Las estructuras lacanianas de la psicosis" de Charles Melman. En Naranjo, *Trayectoria: 20 años de transferencia de trabajo con la Asociación Lacaniana Internacional* (págs. 494 - 545). Quito: Rayuela Editores.

Laplanche, J & Pontalis, J. (2004). *Diccionario de psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós.

León, S. (2013). *El lugar del padre en psicoanálisis: Freud, Lacan, Winnicott.* Santiago de Chile: RiL editores.

Maleval, J. (1991). *Locuras Histéricas y Psicosis Disociativas.* Buenos Aires: Páidos.

Maleval, J. (1998). *Lógica del deliro* . Barcelona: Ediciones del Serbal.

Maleval, J. (2002). *La forclusión del Nombre del Padre: El concepto y su clínica.* Buenos Aires: Paidós.

Mazzuca, R. (2001). *Las Psicosis.* Buenos Aires: Editorial Univesidad de Buenos Aires.

Mazzuca, R. (2011). El padre síntoma. En Miller, *Del Edipo a la sexuación* (págs. 83-102). Buenos Aires: Paidós.

Miller. (2003). De la sorpresa al enigma. En Miller, *Los lnclasificables de la clínlca psicoanalítica* (págs. 17 - 26). Buenos Aires: Paidós .

Miller. (2003). Vacio y certeza. En J. Miller, *Los lnclasificables de la clínlca psicoanalítica* (págs. 189 - 193). Buenos Aires: Paidós.

Miller. (2005). Contraportada. En Lacan, *De los Nombres del padre* (pág. 111). Buenos Aires: Paidós.

Miller. (2011). Breve introducción al más allá del Edipo. En Miller, *Del Edipo a la sexuación* (págs. 17-22). Buenos Aires: Paidós.

Rabinovich, D. (1997). *Lectura de "La significación del falo"*. Buenos Aires: Manantial.

RAE. (20 de abril de 2018). *Real Academia Española*. Obtenido de Diccionario de la lengua española: http://dle.rae.es/?id=CGv2o6x

Schreber, D. (1903). *Memorias de Un Enfermo de Nervioso.* Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé.

Silva, H. (2012). *La esquizofrenia de Kraepelin al DSM-V.* Santiago de Chile: Mediterráneo.

Soler, C. (2004). *El incosciente a cielo abierto en la psicosis.* Buenos Aires: JVE ediciones .

Tendlarz, S. (2007). *¿De qué sufren los niños? Psicosis en la infancia.* Buenos Aires: Lugar Editorial.

Tendlarz, S. (2011). Recorrido del falo en la sexualidad femenina. En Miller, *Del Edipo a la Sexuación* (págs. 137 - 148). Buenos Aires : Paidós.

Tendlarz, S. (2015). *R.S.I.: El Falo.* Buenos Aires: Publicación del Instituto Clínico de Buenos Aires.

Thibierge, S. (2018). Sobre algunos aspectos contemporáneos del cuerpo y del goce. *Abcdiario*, 6 - 17.

Torres, A. (Enero - Marzo de 2003). *Nacimiento y evolución de los conceptos de neurosis y psicosis.* Obtenido de Resvista Neurología, Neurocirugía y Psiquiatría: http://www.medigraphic.com/pdfs/revneuneupsi/nnp-2003/nnp031e.pdf

Vandermersch. (2011). Lógicas de la psicosis. En Naranjo, *Trayectoria: 20 años de transferencia de trabajo con la Asociación Lacaniana Internacional* (págs. 660 - 678). Quito: Rayuela Editores.