

**GOCE DEL OTRO:  
APROXIMACIONES A UNA LECTURA LACANIANA DEL  
RACISMO\***

**ANA LAURA PINTO<sup>1</sup>**

[pinto-analaura@hotmail.com](mailto:pinto-analaura@hotmail.com)

**RESUMEN:** El presente trabajo indaga las nociones de goce presentes en el pensamiento de Jacques Lacan, puntualizando en la idea de *goce del Otro* y en las interpretaciones que al respecto efectúan Yannis Stavrakakis, Slavoj Žižek y Néstor Braunstein. Ello, en tanto se considera que estos desarrollos resultan sumamente provechosos para la comprensión de prácticas racistas contemporáneas. Así, procuraremos mostrar que en el entramado conceptual que se teje en relación al término goce del Otro yace una clave de lectura del racismo. Con tal fin abordaremos, en una primera instancia, las implicancias de la adquisición del lenguaje en el proceso de formación del yo recuperando, al respecto, el inestimable legado de Sigmund Freud. Asimismo, focalizaremos en las diferenciaciones y, a la vez, estrechas vinculaciones entre los registros lacanianos de lo Real, lo Imaginario y lo Simbólico así como en las diversas formas de goce que se definen en la interacción entre los mismos. Ello en pos de, en un segundo y último momento, adentrarnos en la dilucidación del papel del goce en la identificación del Otro, en la definición de su otredad y, así, en la construcción de las identidades individuales y colectivas.

**Palabras clave:** Goce; Otredad; Racismo; Identidad; Sujeto.

#### DEVENIR SUJETO

En sus comienzos, el individuo es puro goce; todo es su propio cuerpo en tanto es uno solo con su entorno. No distingue entre sí mismo y los otros sino que se encuentra en un estado de indiferenciación producto de que aún no se ha constituido como sujeto. Por entonces, el niño aprecia su cuerpo como totalidad, percibiendo unidad donde hay fragmentación. Esta

situación de partida, absoluta, no sabe de topes ni de mercados de renuncia. El goce es del orden de lo continuo, de lo que no tiene forma ni objeto. Ese primer continente universal, “es la imagen [...] del cuerpo de la madre, imperio total de la primera realidad infantil” (Lacan, 1982: 132)

El lactante sólo aprenderá progresivamente, a partir de diversas incitaciones, a distinguirse a sí de un mundo de sensaciones que le afluyen. En este sentido, “tiene que causarle la más íntima impresión el hecho de que muchas de las fuentes de excitación en que más tarde discernirá sus órganos corporales pueden enviarle sensaciones en todo momento, mientras que otras –y entre ellas la más anhelada, el pecho materno- se le sustraen temporariamente” (Freud, 2001: 68) Con ello comienza por oponérsele al yo un “objeto”, en forma de algo que se encuentra “afuera” y para cuya aparición es menester una acción particular, como puede ser el llanto en reclamo de asistencia.

Jacques Lacan introduce la idea de un “estadio del espejo” como experiencia evolutiva universal en la formación del yo. Entre los seis y los dieciocho primeros meses, la forma total del cuerpo le es dada al lactante por una exterioridad a partir de la identificación con un objeto a modo de aprehensión, apropiación. Hasta entonces, el cuerpo no es percibido más que como una serie de sensaciones fragmentadas. El niño, al ver su imagen en el espejo o bien la imagen de otro niño, adquiere la idea de completitud de su cuerpo. Se percibe a sí en la imagen identificatoria bajo la forma: “yo soy esa imagen”. En este sentido, la identificación es entendida como “la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen” (Lacan, 1971: 87). Ésta es, para Lacan, la forma primordial y anterior a la adquisición del lenguaje, que será el núcleo de las identificaciones secundarias. El yo se precipita a partir de una identificación imaginaria, de modo que “lo Imaginario” es el nombre que Lacan da al registro en el que ocurre esta identificación, evidenciando que el estadio del espejo “cumple también una función ejemplar porque nos revela algunas de las relaciones del sujeto con su imagen como Urbild del yo” (1982: 121)

Posteriormente, la identidad prosigue su proceso de constitución a través de la incorporación del lenguaje, lo que contribuirá a la interiorización de la Ley. De este modo,

lo Imaginario será estructurado por el lenguaje, impidiendo que el sujeto quede atrapado en aquel registro. Así, frente a ese goce irrestricto que se derramaba de modo anárquico, el desenvolvimiento del Complejo de Edipo indicará el momento de adquisición del lenguaje por medio del cual se determinan los objetos y los modos de satisfacción accesibles al hablante.

El niño, “desarrolla una investidura de objeto hacia la madre, que tiene su punto de arranque en el pecho materno [...]; del padre el varoncito se apodera por identificación” (Freud, 1984: 33). De allí que exprese un particular interés hacia su padre en tanto querría ser como él; “toma a su padre como su ideal” (Freud, 1992: 99). Lo mismo vale para la niña, con las correspondientes sustituciones. Valga advertir que, para Sigmund Freud, es la identificación-padre la forma primera de identificación y la de mayor valencia para el individuo.

Ahora bien, mientras por la *investidura*, el objeto representa para el sujeto lo que éste quiere tener; en el caso de la *identificación*, el objeto es lo que se quiere ser. Tanto las investiduras de objeto como las identificaciones son modalidades de ligazón afectiva o libidinal con otras personas. Con el término “libido”, Freud refiere a la “energía, considerada como magnitud cuantitativa -aunque por ahora no medible-, de aquellas pulsiones que tienen que ver con todo lo que puede sintetizarse como ‘amor’” (1992: 86) El nódulo de lo que se denomina “amor” se halla constituido por el amor sexual, cuyo fin último es la cópula. La libido es, por tanto, la energía que activa la pulsión sexual, presentando diversas formas según esté dirigida a los objetos -libido de objetos-, o bien al propio yo -libido narcisista- Narcisismo refiere, entonces, a la investidura libidinal del yo -hogar originario de la libido- la cual luego se vuelca a los objetos pudiendo, no obstante, posteriormente volver a mudarse en libido narcisista.

Por pulsión se entiende un impulso endógeno que se inicia con una excitación corporal, un estado de tensión, y cuya finalidad última es precisamente la supresión de dicha tensión. De este modo, el complejo de Edipo nace del refuerzo de los deseos sexuales hacia la madre y ante la percepción del padre como un obstáculo para los mismos. Es por ello que, “la

identificación-padre cobra ahora una tonalidad hostil, se trueca en el deseo de eliminar al padre para sustituirlo junto a la madre. A partir de allí, “la relación con el padre es ambivalente” (Freud, 1984: 33). No obstante, Freud también ha sostenido que “desde el comienzo mismo, la identificación es ambivalente” (1992: 99) La superación de dicho complejo, considerándolo aquí en su forma simple, implica la resignación de la investidura de objeto de la madre, resultando en una identificación con la madre o bien, en un refuerzo de la identificación-padre. El Edipo viene a mostrarle al niño que él no es todo para su madre, forjando la salida del estado de fusión inicial, al advertir que él y su madre son seres separados así como que, la atención de su madre puede focalizarse en otros objetos.

Lo que nos interesa puntualmente remarcar a los fines de este trabajo es que el Edipo como experiencia social señala la instancia de incorporación del lenguaje, punto de imposible retorno para el sujeto. Sujeto es, precisamente, quien está atravesado por el lenguaje, por el orden de lo Simbólico, el mundo de las relaciones con los otros. La entrada en la esfera de lo Simbólico fuerza a la pérdida del goce siendo su recuperación, justamente, el motor de las construcciones identitarias, como veremos más adelante.

El complejo edípico indica, a su vez, la instancia de ingreso al mundo de las sustituciones, al orden de los objetos, donde se abandona una situación de satisfacción total alucinatoria a cambio de otra donde es preciso pedir y esperar. De allí que, el sujeto se constituya renunciando a los objetos primeros, reemplazándolos por símbolos de la totalidad perdida, de modo que la madre pasa a ser un significante susceptible de asumir otras significaciones.

De este modo, advertimos que una de las primeras condiciones para la producción del sujeto es la restricción respecto del ejercicio de la sexualidad. Nada del orden natural explica las prohibiciones a su despliegue ilimitado. Entonces Freud se pregunta por qué “el horror al incesto” (1948: 11), arribando a la conclusión de que éste es la forma de dimensionar la existencia de una tendencia a recuperar lo perdido, la situación de plenitud absoluta. En otros términos, el horror al incesto es la otra cara del deseo de incesto, de transgresión, en consonancia con la tesis del complejo edípico.

El incesto como idea evoca la posibilidad de tener acceso a una articulación inmediata con la naturaleza, no mediada por la simbolización. Refiere, asimismo y concomitantemente, a la no existencia de límites en la realización pulsional. Es la fantasía de retornar al origen, de ser el padre de uno mismo, lo cual expresa cabalmente el anhelo de un acceso sin mediaciones a lo Real.

Lo Real, en términos lacanianos, es aquello que escapa a la simbolización. Impensable e irrepresentable, puede ser captado por la negativa, por las alteraciones que se suscitan en el orden de lo Simbólico ya que las experiencias disruptivas denotan la incapacidad constitutiva de dicho orden para representar lo Real. Esta falta en lo Simbólico, en la cadena significante, es falta de lo Real, del goce castrado en el curso de la socialización. La realidad, en cambio, “(...) no es otra cosa que montaje de lo Simbólico y lo Imaginario” (Lacan, inédito) Es así que, Lo Real, lo Imaginario y lo Simbólico son, para Lacan, tres órdenes de la existencia, tres registros que se encuentran relacionados en un nudo borromeo, inescindibles y sin vinculación cronológica entre sí.

Toda representación de lo Real, lo desvirtúa. Todas las imágenes que podamos hacernos al respecto brotan a partir de lo Simbólico que habilita tales representaciones. En este punto, creemos resulta provechoso recuperar el concepto de “extimidad”, empleado primeramente por Lacan siendo luego retomado por Jacques-Alain Miller (2010: 37), para referir a la Cosa como lo puro real, anterior a toda simbolización y que paradójicamente permanece como una “exterioridad íntima” (Lacan, 1988: 171), núcleo de imposibilidad encerrada como lo más íntimo y, no obstante, lo más inaccesible al sujeto. Los términos binarios de adentro-afuera, interno-externo, se tornan confusos por este hiato en nuestro interior. Designa, entonces, lo Real en lo Simbólico; la oscura paradoja que implica que lo exterior se encuentre en lo más íntimo.

Ello supone que no hay sujeto soberano y transparente a sí, sino que todo sujeto está siempre ya descentrado. El sujeto, podríamos decir, no es dueño de su propia morada. Lo más íntimo, le es Otro.

El lenguaje tampoco puede significarse plenamente en tanto hay un núcleo real que escapa a la simbolización. No obstante, la condición para la significación es precisamente la falta de ese significante del todo. Lo Real es el requisito para toda producción de significaciones al permitir que ningún significante esté condenado a una significación unívoca.

El lenguaje no sólo participa de la construcción del sujeto sino que, para y en ese proceso, también posibilita la formación del deseo. Ello, ya que “el sujeto nace por estar exiliado [...] del goce no simbolizado, y se orienta hacia un ‘primado genital’ que no es otra cosa que la primacía del significante” (Braunstein, 2006: 43) De allí que, estamos sometidos a un juego de tensión-distensión constante en tanto la tensión es displacentera y exige ser resuelta a fin de experimentar placer.

Un estado de tensión da lugar -como mencionamos anteriormente- a impulsos endógenos denominados por Freud, pulsiones. Distingue dos tipos de pulsiones, la pulsión sexual o de la vida, Eros, y la pulsión de la muerte, ambas presentes en el sujeto en proporciones variables. La primera pugna por conservar la sustancia viva y reunirla en unidades mayores, mientras que la segunda pretende disolver las unidades y llevarlas al estado inerte. La satisfacción de la pulsión de muerte “se enlaza con un goce narcisista extraordinariamente elevado, en tanto enseña al yo el cumplimiento de sus antiguos deseos de omnipotencia” (Freud, 2001: 117). En otras palabras, la pulsión de muerte refiere a una tendencia a recuperar el fuero sobre Eros, para dar lugar a un reinado del goce. Cabe aclarar, no obstante, que Freud no hizo del goce un concepto central de sus teorizaciones, siendo en cambio un núcleo primordial del pensamiento lacaniano.

La pulsión sexual da lugar al deseo ligado al orden discursivo que se expresa como una demanda a otros por ser reconocido como deseante. En cambio, el goce es la abolición de toda demanda. Mientras el deseo corresponde al orden del lenguaje, el goce no está vinculado a nada que lo signifique. El mundo del deseo es el mundo de las carencias, frente a la no admisión de parcialidades por parte del goce. Mientras el deseo procura llegar a un equilibrio, bajar la tensión, el goce es del orden de lo continuo, “algo que precisamente [...] no puede ser ni atribuido a un sujeto, ni puesto en ningún sujeto, es algo que no es

susceptible ni de más ni de menos, que no se introduce en ningún comparativo, en ningún signo de mayor o menor, o aún de más pequeño o igual” (Lacan, inédito)

Por oposición al goce, el deseo es siempre falta, no se satisface plenamente. El goce es, así, deducido a partir del deseo en tanto se erige como producto de su fracaso. “El goce existe a causa del significante y en la medida en que el significante lo detiene y lo somete a su norma” (Braunstein, 2006: 79) El lenguaje produce el goce como lo que había antes de su intervención, de modo que la prohibición del incesto, de reintegración con la madre, es el efecto del lenguaje que crea el goce y lo define como perdido. Goce y palabra, entonces, se imbrican de un modo inextricable.

Es así que, “si el goce tiene que ver con la pulsión es en la medida en que la pulsión deja un saldo de insatisfacción que anima a la repetición” (Braunstein, 2006: 65) El goce como saldo del movimiento pulsional alrededor del objeto denota el tropiezo con lo Real como imposible.

Precisamente, el principio del placer “no hace más que indicar la necesidad de los rodeos del camino por donde el sujeto se sostiene en la vía de su búsqueda, búsqueda de goce” (Lacan, inédito) Nos impone el programa irrealizable de alcanzar un estado de goce. No obstante, no es posible resignar los esfuerzos por acercarse de algún modo a su cumplimiento. Para ello, se puede anteponer la ganancia de placer o la evitación de displacer, si bien de ninguna manera alcanzaremos todo lo anhelado dado que “estamos organizados de tal modo que sólo podemos gozar el contraste y muy poco el estado” (Freud, 2001: 76). Ello supone que sólo podemos experimentar placer como un fenómeno episódico por la satisfacción más bien espontánea de necesidades retenidas. Por lo tanto, lo perdido, el goce, no se olvida, es el fundamento de la compulsión de repetición; de un anhelo infinito de recuperación que se manifiesta en el discurso del inconsciente que alimenta y perturba a la cadena significativa.

Al respecto, Lacan sostiene: “el inconsciente está estructurado como un lenguaje, lo que es un pleonismo en mi enunciación, puesto que identifico estructura a este lenguaje común en

la estructura” (Inédito). La instancia inconsciente está sujeta a las leyes del lenguaje, las cuales funcionan como libre producción de significados, a diferencia de la instancia consciente donde operan conforme convenciones. No obstante, si bien el inconsciente está estructurado como un lenguaje, “depende del goce y [...] sirve a la conversión del goce en discurso” (Braunstein, 2006: 28)

Es así que, “todas las necesidades del ser que habla están contaminadas por el hecho de estar implicadas en otra satisfacción -subráyese estas palabras- a la cual pueden faltar. [...] La otra satisfacción, entiéndase, es lo que se satisface a nivel del inconsciente” (Lacan, 1985: 65)

El goce, mítico y ligado a lo Real, anterior a la significación fálica, es declinado. No obstante, reaparece en el inconsciente que “trabaja con una materia prima que es el goce y la transforma en un producto que es discurso [...]. El inconsciente consigue pasar algo de su contrabando gocero” (Braunstein, 2006: 74)

A diferencia de Freud, para quien el inconsciente está siempre ya presente, en Lacan encontramos un registro pre-edípico, imaginario, anterior al inconsciente. Precisamente, el “estadio del espejo”, mencionado previamente, denota el papel de lo Imaginario en la construcción del yo. Asimismo, para Lacan, hasta la resolución edípica, no tenemos inconsciente ya que éste deviene con la adquisición del lenguaje. Éste es el sentido de la frase: “no hay en el sujeto ningún tipo de inconsciente” (Lacan, 1982: 137)

Habiendo arribado a esta instancia, a continuación nos abocamos a desentrañar cuál es el papel del goce en la delimitación de la otredad, de la alteridad del Otro, y por consiguiente en la construcción de identidades, a fin de proseguir en la evaluación de su pertinencia como guía para la interpretación de las prácticas racistas contemporáneas; clave, por supuesto, no unívoca ni excluyente de otros posibles factores intervinientes, que exceden los márgenes de este trabajo.

## DE LOS GOCES EN LAS FORMACIONES IDENTITARIAS



Tras el llamado “giro lingüístico”, es posible afirmar que un elemento esencial en la formación de identidades individuales y colectivas es la construcción discursiva de una diferencia mediante la inscripción de una frontera que permite distinguir un “yo” de un “otro”, un “nosotros” de un “ellos”. La diferencia se construye como algo que amenaza a la propia identidad, pero al mismo tiempo deviene en una presencia cuya exclusión define su consistencia. Ello supone que las identidades se encuentran “constitutivamente dislocadas” (Laclau, 1997: 73) dado que, como vimos, una incompletitud constitutiva afecta al orden discursivo de modo que su cierre total es una imposibilidad no fáctica sino estructural. Todo sistema simbólico padece de una falta que le es inherente en tanto se erige en torno de un lugar vacío que impide la presencia de un fundamento último a partir del cual erigir identificaciones. Es así que dicha dislocación muestra el carácter contingente de toda construcción identitaria.

Ahora bien, al momento de interrogarnos por la profundidad, la persistencia y la fuerza de su arraigo, los aspectos simbólicos resultan insuficientes. Por lo tanto, la categoría de lo Real como límite de la significación es el punto de partida para la comprensión de la complejidad inherente a los procesos identificatorios ya que enfatizar en las identificaciones como construcciones contingentes discursivas “pasa por alto el resto de algo real, un núcleo no discursivo de goce” (Žižek, 2007: 46). De este modo, el soporte de las identificaciones se arraiga no sólo en elementos simbólicos, sino también en el goce que anima el deseo. “El elemento que mantiene unida a una comunidad determinada no puede ser reducido al punto de la identificación simbólica: el lazo que une a sus miembros implica siempre una relación [...] hacia la encarnación del Goce” (Žižek, 2007: 44)

De allí que, la conceptualización de lo Real se vaya delineando paulatinamente no sólo en términos negativos -como límite de la construcción significante- sino también con referencia al goce que no puede representarse con plenitud en el sentido, pero que no obstante inviste el sentido. La identificación debe entenderse como un mecanismo que opera en ambos campos, distintos pero de penetración recíproca: la representación simbólica y el goce. “La distinción lacaniana entre el plano del significante –lo Simbólico-

y la *jouissance* - como modalidad positiva de lo Real- es en cierto modo análoga a la que traza Freud entre la representación y el afecto” (Stavrakakis, 2010: 90-91).

Como mencionamos anteriormente, Freud mismo advirtió tempranamente que, en la identificación no sólo se halla en juego el significado simbólico, sino también ligazones afectivas, libidinosas, desviadas de sus metas sexuales originarias.

La cultura “moviliza en la máxima proporción una libido de meta inhibida a fin de fortalecer los lazos comunitarios mediante vínculos de amistad” (Freud, 2001: 106). Precisamente, la condición para que los lazos sociales puedan mantenerse es que se desexualicen. El amor del individuo a sí mismo, el amor paterno y filial, la amistad y el amor a la humanidad en general, a objetos concretos o a ideas abstractas, constituyen la expresión de los mismos movimientos que impulsan a los hombres a la unión sexual, pero que en otras circunstancias son desviados de este fin o detenidos en la consecución del mismo.

Ahora bien, Freud también observó que “casi toda relación afectiva íntima y prolongada entre dos personas [...] contienen un sedimento de sentimientos de desautorización y de hostilidad que sólo en virtud de la represión no es percibido. [...] Y esto mismo acontece cuando los hombres se reúnen en unidades mayores” (1992: 96). Ello en tanto -como nos muestra la concepción dual de las pulsiones- “todo investimento afectivo apasionado también entraña una dimensión más siniestra, la del odio y la agresividad” (Stavrakakis, 2010: 221). En toda formación colectiva, un sedimento de hostilidad está presente. De allí que, “el ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad” (Freud, 2001: 108). Es así que, la agresividad es el trasfondo de todos los vínculos de amor y ternura entre los seres humanos, por lo cual Braunstein habla de la “omnipresencia de la pulsión de muerte como sustrato último de toda acción humana en lo individual y en lo colectivo” (2006: 53)

Ahora bien, la reunión de los sujetos, puede ser un recurso que facilite una vía de escape a las tendencias agresivas, a partir de la hostilización de aquellos que quedan fuera del conjunto. “Siempre es posible ligar en el amor a una multitud mayor de seres humanos, con tal que otros queden fuera para manifestarles su agresión” (Freud, 2001: 110-111). Es por ello que especialmente comunidades vecinas y muy próximas en varios aspectos, se hostilizan y escarnecen. Freud lo llama “narcisismo de las pequeñas diferencias” (2001: 110) en tanto modo de satisfacción relativamente cómoda de la inclinación agresiva, por cuyo intermedio se facilita simultáneamente la cohesión de los miembros de la comunidad.

En los sentimientos de repulsión y de aversión que surgen sin disfraz alguno contra personas extrañas con las cuales nos hallamos en contacto, se observa la expresión de un narcisismo que tiende a afirmarse y se conduce como si la menor desviación de sus propiedades y particularidades de un grupo implicase una crítica de las mismas.

La teoría lacaniana profundizará estos desarrollos freudianos ahondando en la conexión entre libido y pulsión de muerte, no en tanto relación de dos fuerzas exteriores sino inescindibles y constitutivas de un clivaje interno. Ello a partir de la noción de “*jouissance* fantasmática” como lo que sólo puede estimular el deseo en tanto se presenta como goce que falta debido a que ha sido sustraído por el Otro. Por consiguiente, Yannis Stavrakakis sostiene que “Lacan redirige este foco freudiano desde lo afectivo de los procesos de identificación hacia los caminos obscenos de la *jouissance*” (2010: 223)

Con el fin de avanzar en esta línea es preciso advertir que hasta este momento, nos hemos referido al goce en un único sentido, del goce perdido y que, no obstante, es motor de reiterados intentos para su recuperación. Sin embargo, reconocidos estudiosos dan cuenta de la presencia en la obra lacaniana de diferentes formas de goce, si bien éstas no solían ser explícitamente distinguidas por Lacan de un modo estricto<sup>2</sup>.

Como vimos, el lenguaje oficia de intercepción y de protección contra los excesos que conlleva el goce. De allí que Braunstein hable de la palabra como “diafragma del goce” (2006: 77), por su sentido griego que remite a la idea de barrera, intercepción o separación.

El goce recuerda, así, el *Uno* resignado para entrar en el orden de la Ley, no pudiendo ser abordado sino a partir de su erosión. Así, la Ley, la palabra, que obliga a la renuncia del goce a cambio del placer, viene del *Otro* y se consagra al Otro. En este sentido, el lugar del Otro, es “el lugar donde se produce todo lo que puede enunciarse, es decir, lo que constituye el tesoro del significante” (Lacan, inédito)

De este modo, “la palabra procedente del Otro, tendrá que ser el *phármakon*, remedio y veneno, instrumento ambivalente que separa y devuelve al goce pero marcándolo siempre con un minus, con una pérdida, que es la diferencia insalvable entre el significante y el referente, entre la palabra y las cosas” (Braunstein: 2006: 41). El lenguaje es *phármakon* por su doble valencia en tanto representa el veneno y simultáneamente el antídoto, y porque excluye a su otro, incluyéndolo.

Ahora bien, en línea con lo hasta aquí expuesto, podemos avanzar un poco más y afirmar junto con Braunstein que el sujeto lacaniano emerge como “función de articulación, de bisagra, entre dos Otros, el Otro del sistema significante del lenguaje y de la Ley, por un lado, y el Otro que es el cuerpo gozante, incapaz de encontrar un lugar en los intercambios simbólicos, apareciendo entre líneas de texto, supuesto” (2006: 25). En otros términos, el sujeto, que como tal es súbdito de la Ley, queda escindido entre el Otro que es su propio cuerpo en tanto sostiene exigencias prohibidas de goce y el Otro que representa el lenguaje que exige renunciar al goce. Del Otro originario, llamado por Lacan *goce del ser o goce del Otro*, queda la nostalgia por su pérdida que lo crea retroactivamente mitificándolo a partir de la imposibilidad de ser recuperado en esa primera forma. Advirtamos, entonces, que el goce no se define en sí, sino en una dinámica opositiva, por diferencia, con respecto a lo que no es, a partir del enfrentamiento con el Otro de la Ley.

Ahora bien, si algo de goce es posible, será sólo habiendo atravesado el campo del lenguaje, deviniendo ya Otro goce, de modo que el sujeto es conducido a la prohibición de su acceso al goce sin antes atravesar el complejo edípico y consecuentemente, la formación de demandas dirigidas al Otro. Se trata de “un goce segundo, secundario, semiótico,

lenguajero, parlanchín, puesto fuera del cuerpo” (Braunstein, 2006: 66); goce sustituto del goce del ser. La palabra es lo que separa, marca el corte, entre el goce del ser y una clase diferente de goce filtrado por el orden simbólico. En palabras de Lacan, “la introducción del sujeto, como efecto de significancia, gira en la separación de los cuerpos y el goce” (Inédito).

Ahora bien, Braunstein complejiza esta clasificación afirmando la necesidad de diferenciar entre goce del ser y goce del Otro, pese a que en las interpretaciones lacanianas tales términos sean empleados de modo indistinto para referir al goce originario, absoluto, irrestricto. Puntualmente advierte: “distinguir y separar goce del ser y goce del Otro es un riesgo teórico en el que incurro, sabedor de que lo que viene siendo establecido como la enseñanza de Lacan por parte de la mayoría de sus discípulos exégetas y comentaristas tiende a identificarlos y hacerlos sinónimos” (Braunstein, 2006: 90)

Se trata de dos goces del cuerpo, fuera del orden de lo Simbólico, inefables, que en tanto tales coinciden en su oposición al goce lenguajero, regulado por el significante. La distinción entre dos formas de goce corporal se sostiene en el corte entre lo Real previo y lo Real posterior al discurso que éste mismo engendra si bien lo Real posterior se mantiene ajeno a lo discursivo. En este sentido, el goce del Otro referiría a un goce corporal, que no se pierde sino que emerge paradójicamente producto del paso por el lenguaje pero fuera de él. Valga aclarar que no se trata de una distinción de orden cronológico sino lógico.

Lo que vivenciamos como la realidad siempre falla, es decir, nunca logra recubrir totalmente lo Real. Entonces, como sostiene Žižek “este real (la parte de la realidad que permanece no simbolizada) regresa bajo el aspecto de apariciones fantasmales” (Žižek, 2007: 118)

Es así que Braunstein vislumbra la necesidad de distinguir al goce del Otro, del goce del ser. “El goce se ha refugiado en la fantasía inconsciente [...] que evoca un goce del Otro sofocante y devorador vinculado por la ‘tripera’ al cuerpo mítico de la Madre” (Braunstein, 2006: 75). En términos similares Stavrakakis diferencia dos tipos de *jouissance*. Por un

lado, *jouissance* del cuerpo, presimbólica, plena, extirpada durante el proceso de socialización, y por otro lado, *jouissance* fantasmática, que se asienta en la promesa imaginaria de recuperar nuestro goce perdido/imposible.

Ahora bien, ¿por qué el goce del Otro es construido fantasmáticamente como “sofocante y devorador”? La intolerable imposibilidad de acceso al goce absoluto es desplazada sobre un objeto que es degradado en una atribución por la que se lo imputa como responsable de la propia falta de goce, y como portador de un indescifrable y amenazante goce. Por lo tanto, se supone no deja gozar a la vez que no es merecedor de los mismos derechos de goce que uno. “Siempre le achacamos al ‘otro’ un goce excesivo, quiere robarse nuestro goce [...] y/o tiene acceso a un goce perverso y secreto” (Žižek, 2007: 47) No obstante, no se trata por supuesto de que el Otro no deje gozar, puesto que el goce le falta también al Otro. De hecho, culpando al Otro de nuestra falta de goce, lo que se pretende es descargar el hecho insostenible de que no poseíamos el goce que supuestamente nos fue robado, lo que conlleva asumir la imposibilidad de su disfrute.

Es por ello que el Otro evidencia nuestra más profunda división, lo que nos excede, impidiendo nuestra constitución como totalidad. Por lo tanto, el Otro es el Otro dentro de uno mismo. De este modo, “el Otro es el objeto de un odio primitivo que justifica la negatividad absoluta como vocación originaria del ser. Tal es la razón de que la pulsión sea en el fondo pulsión de muerte, ataque a la exigencia alienante de hacer pasar el goce por la cadena del discurso” (Braunstein, 2006: 67). Este rodeo nos conduce precisamente a traer a primer plano el papel del goce en la constitución del Otro como tal.

Como sostiene Jacques-Alain Miller, “El sujeto como tal, definido por su lugar en el Otro, es un inmigrante. No definimos su lugar en lo Mismo porque sólo tiene hogar en lo del Otro. El problema del sujeto precisamente es que ese país extranjero es su país natal” (2010)

El soporte de los fantasmas se funda en la promesa de recapturar plenamente el goce que se perdió en forma irreparable en el curso de la socialización. Dicho en otros términos, el

espectro da cuerpo a aquello que escapa a la realidad, a la brecha que separa la realidad de lo Real, impidiendo el cierre de aquella en un todo autosuficiente. “Esta relación [...] estructurada mediante las fantasías, es la que está en peligro cuando hacemos referencia a una amenaza a nuestro estilo de vida representada por el Otro” (Žižek; 2007: 44). En la *jouissance* como fantasma la satisfacción no se experimenta sino que se insinúa en el fantasma, ya que lo que se vive es la promesa, plasmada en el objeto causa de deseo. Lacan identifica la fórmula “\$ ? a” como la lógica del fantasma, manifestando al respecto:

recuerdo que la \$ representa, tiene el lugar en esta fórmula de lo que retorna concerniente a la división del sujeto, se encuentra al principio de todo el descubrimiento freudiano y consiste en esto: que el sujeto está barrado de lo que lo constituye propiamente en tanto función del inconsciente. ¿Esta fórmula es algo que tiene un lazo, una conexión entre este sujeto así constituido y otra cosa que se llama a? Es un objeto del que yo extraigo la lógica del fantasma que consistirá en determinar el estatuto en una relación lógica” (Inédito).

El fantasma representa la falta mediante la función de lo que Lacan llama el *objet petit a*, el objeto causa de deseo, que plasma en un doble movimiento la falta en el Otro y la promesa de su cumplimiento, la promesa de un encuentro milagroso con la *jouissance* perdida. En otros términos, el *objet petit a*, encarna el vacío que motiva el deseo, y es simultáneamente el elemento que oculta este vacío en tanto pretensión de colmarlo. Cuando se produce el momento de la subjetivación hay restos de cuerpo, del orden de lo Real, que no siendo simbolizados, condensan el goce y se constituyen en motores de deseo. Es la medida del goce faltante y por ello, lo que el sujeto pierde y, a la vez, la razón de su movimiento pulsional.

El fantasma promete un recubrimiento completo de la falta. Ahora bien, contiene una dimensión obscena que se concentra en el “robo del goce”, por medio de la idea de que Otro ha sustraído nuestra *jouissance*. “Preserva nuestra fe en la existencia del goce perdido y en la posibilidad de recuperarlo –una fe fortalecida por el goce parcial que obtenemos de nuestra experiencia-, pero proyecta su realización plena en el futuro, cuando logremos

recobrarlo del Otro que nos la ha robado” (Stavrakakis, 2010: 225). Es así que, “el Otro con mayúsculas, es representado siempre para el sujeto por alguien en lo Imaginario, por otro con minúsculas” (Braunstein, 2006: 58), de modo que “hay goce de uno que goza atribuyendo un goce al Otro que lo tomaría a él como su objeto” (Braunstein, 2006: 107). El yo toma función de objeto en el fantasma.

Este goce del Otro, precisamente porque pertenece al registro del fantasma no deja de tener efectos inhibitorios, angustiantes, a veces estimulantes motivados en la imposibilidad de acceder, descifrar y apropiarse del goce ajeno. Así, la expresión goce del Otro refiere al Otro como sujeto del goce, es decir, al Otro como el que goza y no al Otro como objeto del goce de uno ya que es imposible gozar del Otro.

A su vez, el fantasma es un recurso frente al deseo del Otro y, por consiguiente, un remedio contra la angustia que genera la incertidumbre de no poder descifrarlo y, en última instancia, contra la posibilidad de la existencia de un goce inconmensurable.

Lacan identifica este goce del Otro como el del Otro sexo, el goce femenino, en tanto “eteroz (hetero-) radical con respecto al Falo ya que lo admite y lo reconoce pero no se agota en él y en el universo de significaciones que él impone” (Braunstein, 2006: 139). El Falo es entendido como el significante de la prohibición absoluta de incesto, es decir, del acceso al goce del ser, al goce de la Cosa. “Es el tapón, tronco del significante, que señala a la vez el lugar y la imposibilidad de la Cosa” (Braunstein, 2006: 89). Significante de la falta de significante. Dado que la mujer puede experimentar goces que escapan a toda localización, el goce femenino aparece como goce del Otro, como Otro del Falo.

Ahora bien, en el camino recorrido, hemos visto que en la producción lacaniana, el Otro en tanto concepto, adolece de cierta polivalencia semántica. Ello, puesto que, como sostiene Braunstein:

puede hablarse tanto, a] del cuerpo como Otro, Otro radical, fuera del lenguaje, asiento de un goce ligado a la Cosa, imposible de simbolizar o, b] puede hablarse



del Otro, del gran Otro precisamente como el Otro del lenguaje, de la Ley y del código [...] puede, referirse c] al Otro que es el Otro sexo y el Otro sexo es siempre el femenino (Eteroz) pues el sexo que es Uno es el que está íntegramente regulado por el significante y por la Ley del falo. 2006: 152-153).

No obstante, siguiendo al mismo Braunstein podemos generalizar esta última acepción de la noción del Otro lacaniano, entendiéndolo como el que pretende gozar más allá de la unificación que se querría monopólica por parte del significante. “El goce del Otro es el de quienes se apartan de la norma; es un goce sospechoso, al que habría que limitar, y someter a la Ley” (Braunstein, 2006: 161). Igualmente, como sostiene Stavrakakis, “el ‘Otro’ [...] varía según las circunstancias históricas” (2010: 227). No obstante, siempre es postulado como alguien que está afuera, incluso si se trata de uno de nosotros.

En este sentido, consideramos posible releer los desarrollos precedentes sobre la concepción de un goce del Otro a modo de clave interpretativa de los fenómenos racistas. Es decir, el racismo puede ser pensado como expresión del odio al goce del Otro.

Ello, sin desconocer que el mismo Lacan refiere a las razas como constituidas “por el modo en que se transmiten según el orden de un discurso los puestos simbólicos” (1984), lo cual podría conducirnos a reducirlas a meros efectos discursivos. No obstante, ello no debe conducirnos a desestimar el hecho de que, como vimos, el discurso interactúa con lo que rebasa su terreno, siendo justamente la noción lacaniana de goce del Otro una manifestación de ello. En este sentido, Jacques-Alain Miller, afirma:

en el odio al Otro que se conoce a través del racismo es seguro que hay algo más que la agresividad. Hay una consistencia de esta agresividad que merece el nombre de odio y que apunta a lo Real en el Otro. (...) ¿Qué hace que este Otro sea Otro para que se lo pueda odiar en su ser? Pues bien, es el odio al goce del Otro. Esta es la fórmula más general que puede darse de este racismo moderno tal como lo verificamos. Se odia especialmente la manera particular en que el Otro goza. (2010)

Ello puede expresarse en imputar al otro un gusto demasiado grande por el trabajo, o bien, una excesiva pereza, lo que es sólo la otra cara del supuesto goce excesivo. Lo constante es, pues, que se adjudica al Otro la obtención, a costa de uno, de una parte indebida de goce.

Ahora bien, así como el entramado conceptual tejido alrededor del término goce del Otro brinda lineamientos para la comprensión de fenómenos racistas, puede contribuir asimismo a la explicación de otras construcciones identitarias igualmente extremas y persistentes. Esto nos conduce a corroborar nuevamente la estrecha ligazón entre lo Simbólico y la *jouissance* en las formaciones identitarias, ya que el hecho de que la construcción identitaria adquiriera tintes racistas o nacionalistas u otros, refiere a los modos en que, en una particular contingencia histórica, se encuentran estructurados los componentes simbólicos, mientras que la fuerza del apego identitario remite, como vimos, a la participación del goce, puntualmente del odio al goce del Otro.

#### A MODO DE CIERRE

Al comenzar, presentamos la intención de este trabajo como un desciframiento del entramado conceptual que se teje en torno de la idea de goce del Otro. Recapitulemos, entonces, algunos de los nudos centrales del mismo.

Asumimos que toda construcción identitaria exige el trazado de una frontera en tanto se construye por diferencia con respecto a un Otro, y dicha alteridad cumple una función instituyente en la formación del sujeto. Ahora bien, nos interrogamos por el lado externo de la frontera de exclusión, es decir, por cuáles son los factores que intervienen en la definición de ese Otro como Otro. Es así que emerge el soporte no simbólico de las identidades, que se enraíza en la *jouissance* como modalidad positiva de lo Real, denotando que el goce, si bien siempre falta y es irrepresentable, no se olvida sino que continúa operando. Consiguientemente, advertimos la distinción entre dos formas de goce corporal, por fuera del orden del lenguaje, a partir de la distinción entre lo Real previo y lo Real posterior.

Complejizando este entramado, otro nudo es hilado a partir de, parafraseando a Stavrakakis, la veta “obscena” de la *jouissance*, en tanto lo que estimula el deseo presentándose como promesa de recuperar el goce faltante producto de haber sido sustraído por el Otro. En este punto se enlaza con la noción de fantasma como la respuesta que el sujeto construye frente a la indeterminación que encierra el deseo del Otro. Entonces, el Otro no es más que el Otro en nuestro interior, manifestación de la escisión que nos posiciona como sujetos divididos, barrados, por la existencia del inconsciente, a la vez que nos muestra el carácter constitutivo, estructural, inherente a la subjetivación, de la incapacidad de acceso al goce irrestricto, absoluto.

Ahora bien, esa otredad no se reconoce sino que, en cambio, se “deposita” en un “otro” -variable de acuerdo a las circunstancias históricas-, que se define en su exterioridad al adjudicarle costumbres, prácticas, gustos –también variables- que denotarían su disfrute de un goce excesivo e indebido. Así, comprendimos, finalmente, que el racismo no es mera hostilidad y agresividad. Es odio al goce del Otro revelando, entonces, su complejidad inherente, en tanto ese otro deviene “chivo expiatorio” de una falta constitutiva.

## NOTAS

---

\*Este texto fue publicado en el 2012, en el número 8 de la *Revista Pilquen*, en la Sección de pedagogía, [http://www.revistapilquen.com.ar/Psicopedagogia/Psico8/8\\_Pinto\\_Goce.pdf](http://www.revistapilquen.com.ar/Psicopedagogia/Psico8/8_Pinto_Goce.pdf) Errancia agradece a su autora, Ana Laura Pinto, su valiosa contribución al análisis de la cuestión de goce, y, con ello, de la subjetividad contemporánea.

<sup>1</sup> CONICET; Universidad de Buenos Aires; Universidad Nacional de Rosario

<sup>2</sup> Al respecto: Braunstein, Néstor. *El goce: un concepto lacaniano*. Buenos Aires: Siglo XXI. 2006; Stavrakakis, Yannis. *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2010.

## BIBLIOGRAFÍA

[http://www.iztacala.unam.mx/errancia/v7/polieticas\\_3.html](http://www.iztacala.unam.mx/errancia/v7/polieticas_3.html)

- 
- Braunstein, Néstor. *El goce: un concepto lacaniano*. Buenos Aires: Siglo XXI. 2006.
- Freud, Sigmund. “El malestar en la cultura” en *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu. Vol. XXI. 2001.
- “El yo y el ello” en *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu. Vol. XIX. 1984.
- “Lo ominoso” en *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu. Vol. XVII. 1986.
- “Psicología de las masas y análisis del yo” en *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, Vol. XVIII. 1992.
- “Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos” en *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva. Vol. II. 1948.
- Lacan, Jacques. “Aristóteles y Freud. La otra satisfacción” en *Seminario XX, Aún (1972-1973)*. Barcelona: Paidós. 1985.
- “El Amor Cortés en Anamorfosis” en *Seminario VII, La ética del psicoanálisis (1959-1960)*. Buenos Aires: Paidós. 1988.
- “El atolondradradicho” en *Escansión*. Buenos Aires: Paidós. N° 1. 1984.
- “El estadio del espejo como formador de la función del Yo” en *Escritos I*. México: Siglo XXI. 1971.
- Seminario XIV, La lógica del fantasma (1966-1967)*. Inédito. “Tópica de lo Imaginario” en *Seminario I, Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Buenos Aires: Paidós. 1982.
- Laclau, Ernesto. “Deconstrucción, pragmatismo y hegemonía”. *Ágora, Cuadernos de Estudios Políticos*. 1997, N°6, Buenos Aires.
- Miller, Jacques Alain. “Enemigos éxtimos”. *Página 12*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 8 de abril de 2010b, Sección Psicología.
- Stavarakakis, Yannis. *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría y política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2010.
- Žižek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI. 2003.
- El acoso de las fantasías*. Buenos Aires: Siglo XXI. 2007.