

# El enigma de Dios y el goce



MARÍA ISABEL DURANGO JARAMILLO\*

Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, Ecuador

## El enigma de Dios y el goce

## The Enigma of God and *Jouissance*

## L'énigme de Dieu et la *Jouissance*

Interpretar la “faz de Dios” como una faz del Otro en tanto goce femenino es una de las vías mediante las cuales Lacan aborda la cuestión de Dios. Este artículo propone algunos planteamientos cuyo punto de partida es el uso de la noción de Dios como significante que organiza el goce (S2), y pregunta cómo ubicar a Dios en tanto significante del orden y, a la vez, como goce del Otro.

**Palabras clave:** compacidad, continuidad, goce sexual, goce del Otro, Dios.

One of the paths followed by Lacan to address the issue of God is to interpret the “face of God” as a face of the Other in terms of feminine *jouissance*. The article sets forth some considerations whose starting point is the use of the notion of God as a signifier that organizes *jouissance* (S2), and it inquires into how to situate God as signifier of order and, at the same time, as *jouissance* of the Other.

**Keywords:** compactness, continuity, sexual *jouissance*, *jouissance* of the Other, God.

Une de modalités d'approche de Lacan à la question de dieu est d'interpréter la “face de Dieu” comme une face de l'Autre en tant que *jouissance* féminine. Cette idée est, pour Freud et pour Lacan, le signifiant du Père qui organise la *jouissance* (S2). Comment donc placer Dieu comme signifiant de l'ordre et au même temps comme l'Autre de la *jouissance*?

**Mots-clés:** compacité, *jouissance* sexual, *jouissance* de l'Autre, sexualité, Dieu.



**CÓMO CITAR:** Durango Jaramillo, María Isabel. “El enigma de Dios y el goce”. *Desde el Jardín de Freud* 18 (2018): 225-234, doi: 10.15446/djf.n18.71471.

\* e-mail: mdurango863@puce.edu.ec

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas



## LA EX-SISTENCIA DE DIOS

El siguiente artículo se plantea analizar y trabajar la noción de Dios, en tanto opera como significante de ley y también como Goce del Otro. Este planteamiento surgió en relación con el dossier de la revista *Desde el Jardín de Freud*: “La religión y el retorno de lo real”, ya que la religión aparece acompañada de la pregunta por la existencia de Dios.

La idea de Dios en tanto padre —padre que organiza el goce— viene desde Freud. Es posible puntuar dos momentos: el primero en relación con Un-padre gozador, el padre de la horda, el padre que es la ley, y el segundo con relación al padre que *representa* la ley. 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.

Freud dio lugar al padre muerto: es necesario que el padre muera para que el hijo viva, es el paso lógico del padre vivo y gozador al padre que muere dando la “promesa de vida”. El paso lógico que implica al Padre desde el mito supone entonces una ex-sistencia en tanto el padre ex-siste más allá de la muerte; este le permite al hijo inscribirse portando una pérdida, la marca “conductora de goce”, la marca de la falta que opera sobre el goce en el cuerpo, la pérdida que anuda al sujeto en sus tres registros.

El padre, operador, es fundante de una ex-sistencia, de la existencia de la falla, del límite al goce infinito, el límite a Sodoma y Gomorra. Entonces, en tanto *significante de la ley*, Dios como opera como la represión que inscribe al sujeto dentro de la ley.

Cuando Freud dice: “Dios no existe”, afirma su existencia en la negación que implica una afirmación, en una especie de *Verneinung*, en tanto el significante del Padre opera para la existencia del sujeto.

El pasaje lógico supone plantear a Dios como el significante que hace función y opera en la castración del sujeto (seminario de *Las psicosis*) y, a la vez, Dios en cuanto Otro, el goce de Dios, el Goce del Otro. Entonces, la lógica no es de una disyunción, porque no hay una separación entre Dios organizador del goce y Dios como Goce del Otro.

Occidente funda su pensamiento y organización a partir de la Edad Media con la inscripción de la religión. En nuestra cultura, con el Nuevo Testamento, hay una reintroducción de la noción de Dios (padre) que da vida al hijo; es decir, hay un punto de torsión en relación con la función del significante del Padre entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Eidelsztein<sup>1</sup> plantea que hay un *Dios carnal* que quiere sangre y un *Dios del deseo*, sin cuerpo ni nombre ni imagen, que quiere cosas de la índole de lo sublime.

¿Cómo ubicar entonces a Dios en cuanto significante del orden y a la vez como Otro en cuanto goce?

Esta pregunta nos obliga a trabajar los conceptos del goce sexual y el Goce del Otro. Ya en el seminario 19, *Ou Pire*, Lacan introduce la noción del Uno y, en el seminario 20 (*Aun*), desarrolla la relación entre el Uno y el amor.

Una parte del seminario 20 está destinada al trabajo y la reflexión sobre el goce sexual. La cuestión masculina y femenina del goce se plantea a partir de la *paradoja* y la *compacidad*<sup>2</sup>. “El Goce del Otro, del cuerpo del otro que lo simboliza, no es signo de amor”<sup>3</sup>. El goce fálico, el goce que está atravesado por la castración es común para hombres y mujeres y, topológicamente, puede representarse con la compacidad.

Este goce tiene que ver con el *encuentro*, sostenido en el ideal de hacer Uno y que, en última instancia, siempre es fallido porque hay al menos dos y, como efecto lógico, se inscribe en el inconsciente, en el paso de identificación lógica del ser al tener. Se constituye entonces la imposibilidad del Uno, por cuanto la estructura del fantasma lo imposibilita.

En teoría de conjuntos, el vacío es tomado como Uno, por ello “existe como operación y no como presentación, de esta manera también no es, y así nada es hasta que el vacío puede ser presentable; es decir que es o constituye lo posible de presentar de todo lo que es no-numerable, las diferencias: lo Real para Lacan”<sup>4</sup>.

Hay un infinito que es “natural” y es el más pequeño de los infinitos, pertenece a los números naturales, los enteros y racionales: 1, 2, 3, 4... o -1, -2, -3, -4..., donde también puede incluirse el 0 o las fracciones que generan un número que también es infinito.

Para Cantor estos conjuntos de números tienen el mismo tamaño. No importa si unos están incluidos dentro de otros, los conjuntos se pueden construir desde cualquier número hasta el infinito. El “tamaño” de estos se denomina con la letra *aleph*. Al ser el primer infinito lo llamó *aleph sub-cero*.

Demostró también Cantor que hay infinitos más grandes, en donde el siguiente infinito más grande es el de los números reales que son los números de una recta real, llamado también el *continuo*. Estos números que son continuos no dejan huecos y

1. Alfredo Eidelsztein, “El concepto de goce de Jaques Lacan”, en *Apertura Sociedad Psicoanalítica de La Plata*. Disponible en: <http://www.aperturalaplata.com.ar/portfolio-item/el-concepto-de-goce-de-jacques-lacan-1ra-parte/> (consultado el 24/05/2017).
2. María Isabel Durango, “De la compacidad al goce”. *Jornadas del grupo psicoanalítico a..b..c..dario Freud ↔ Lacan*. Quito, 2016.
3. Jacques Lacan, *Seminario 20. Encore* (1972-1973) (Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires a cargo de R. Rodríguez Ponte). Inédito.
4. Roberto Castro Rodríguez, *Pensamiento psicoanalítico y matemático* (México: Siglo XXI), 133.

son los números racionales. Si aumentamos los irracionales tenemos un infinito mayor. El modo de “cuantificar” el infinito es  $2^n$  elementos, donde  $n$  es el número de elementos originales. Por ejemplo: el conjunto  $(a, b, c, d)$  tiene las colecciones  $(0, a, b, c, d, ab, ac, ad, bc, bd, cd, abc, bcd, abd, cda, abcd)$  que es igual a  $2^{n0}$ , es decir, tiene 16 elementos. Así pues, el continuo tiene  $2^n$  elementos.

Lacan tomó el cero del aleph como infinito y, en consecuencia, lo relacionó con lo inaccesible, mientras que la biunivocidad (el índice 2) le sirvió para pensar la partición entre lo masculino y lo femenino en la sexuación.

La *compacidad* es planteada para representar la cuestión del goce sexual. La compacidad es un concepto de la topología que da cuenta de cómo un infinito de conjuntos abiertos puede ser recubierto por otro, dando así como efecto la apariencia de cierre. Si se articula la compacidad con el goce fálico, se representa la sustracción del goce que es el resultado a partir de la operación del significante dos (S2). Entonces, se articula la compacidad con la paradoja de Zenón sobre Aquiles y la Tortuga. Zenón pensaba que a pesar de que Aquiles era más rápido, no alcanzaba a la tortuga. La paradoja fue resuelta en el siglo XVII, demostrándose matemáticamente que una suma de infinitos términos puede tener un resultado finito, conclusión que se implica con lo que es la compacidad.

En este espacio, espacio del goce, tomar algo limitado, cerrado, es un lugar, y hablar de ello es una topología... nada más compacto que una falla, si está bien claro que, en alguna parte, está dado que la intersección de todo lo que allí se cierra estando admitido como existente en un número “finito” de conjuntos, resulta de ello, es una hipótesis, que la intersección existe en un número infinito. Y esta intersección de la que hablo es la que adelanté hace un momento como siendo lo que cubre, lo que produce el obstáculo a la relación sexual supuesta.<sup>5</sup>

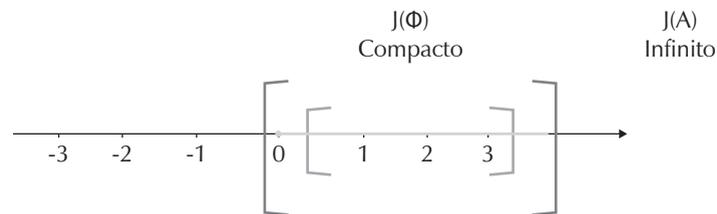


FIGURA 1. Representación de la compacidad en teoría de conjuntos<sup>6</sup>.

El goce sexual está inmerso en la imposibilidad, es imposible en el enunciado establecer la unicidad o la unificación. Es imposible la unión entre el Uno y el Otro

5. Lacan, *Seminario 20. Encore*, Clase I, 16,17.

6. Gráfico propuesto en el cartel “No-todo, aún” del Grupo a..b..c..dario Freud ↔ Lacan, a partir de la representación de la compacidad en teoría de conjuntos.

(sexo), el Otro sexo, el de la mujer, *no cesa de no escribirse* y el sexo de la mujer a un hombre no le dice nada porque el goce sexual hace de obstáculo para que él pueda gozar del cuerpo de ella, él goza del órgano<sup>7</sup> promoviendo así la infinitud, intentando de este modo alcanzarla una y otra vez.

El punto que hace de frontera, de litoral, da la idea de cierre y —al mismo tiempo, paradójicamente— de apertura, el punto de intersección, el de la castración, organiza el goce fálico, es la falta-en-ser lo que da una compacidad, una “serie”, además, de “seriedad”.

La problemática del infinito viene del *ser* que está del lado del goce femenino. Al hombre el órgano le hace de límite porque goza de él, mientras que la mujer se organiza en él “una por una”, aunque queda una parte del goce por fuera, fuera del significante.

El lenguaje “turba” los cuerpos porque implica su sexuación, el estar habitado por el lenguaje, lo que hace que un *ser sexuado* renuncie al goce infinito. En el cuerpo no se simboliza el Otro sino su goce. Es por una coherencia lógica que, desde el lenguaje, se producen dos sexos, en tanto la diferenciación viene organizada a través del falo simbólico.

Cuando Lacan trabaja las posiciones simbólicas del sujeto, es decir, las fórmulas de la sexuación, retoma a Aristóteles, Frege, Pierce y Godel, para plantear la diferencia sexuada a partir del trazado de una nueva lógica, lo que, a partir de Peirce, le permite afirmar que la *existencia* surge de los particulares, mientras que el universal implica que “la castración sea para todos” (los hombres) y que venga a reafirmarse a partir de la excepción del “al menos uno” (Dios).

El universal masculino del “todo hombre está inscrito en la castración”, instituye la castración como posibilidad para todos. Sin embargo, del lado de lo femenino no hay un universal que la designe, no hay un universal que haga existir a *La Mujer*. Su existencia está supeditada a ciertos semblantes que hacen de “prótesis” del significante y, por ello, el universal de *La Mujer* es imposible. Entonces esta relación permite introducir lo real que determina un discurso y que lo hace indecible. Si no hay relación sexual, el Uno se plantea de modo imaginario como el afirmativo de la existencia, del “sí hay”, y, como efecto, el amor es el intento (fallido) de hacer Uno: el Uno del goce.

Asimismo, el lugar de surgimiento del sujeto es en la relación (per)turbada con su cuerpo y, si el goce del cuerpo en tanto goce fálico tiene relación con el cuerpo vivo, el Goce del Otro está por fuera del lenguaje, por ser goce que se hace carne, que se encarna. Lacan nos recuerda que el lenguaje tiene otros efectos además de llevar al sujeto a reproducirse aún (*encore*) más en-cuerpo a cuerpo (*encorps*)<sup>8</sup> y en cuerpo encarnado.

7. En la Versión Crítica, establecida por R. Rodríguez Ponte para la Escuela Freudiana de Buenos Aires, en la comparación que el autor hace entre varias versiones se encuentra una versión donde se escuchó “orgasmo”.
8. Homofonía entre *encore* y *encorps*. Esta homofonía está bien descrita y trabajada en la Versión Crítica en la página 18 de la clase 5.

En el intento de hacer Uno con el Otro, y en tanto que el Otro es el lugar de la verdad, es también el lugar donde se produce la verdad para el sujeto. El sujeto es tomado como objeto por el Otro, Otro que está en la condición de *eterno*<sup>9</sup>, en la *infinitud*, y lo que hace de punto de intersección al sujeto es la castración: es en la irrupción del goce supuesto en el goce posible donde encuentra su límite (la finitud en la infinitud). Para Schreber sería maravilloso ser una mujer en el acoplamiento, “la mujer de Dios”, lo que produce posteriormente el desencadenamiento psicótico. La psicosis da cuenta del Goce como eterno pues no encuentra la barrera de lo fálico. Quizá por esto son comunes los delirios místicos en las psicosis, que se caracterizan por tener un contenido profundamente religioso.

### LA FAZ DE DIOS, UNA FAZ DEL GOCE DEL OTRO

El Goce del Otro es una de las caras del goce, es un goce que se siente y del que nada se sabe, sin embargo nos encamina hacia la ex-sistencia. Si Dios en cuanto padre opera como significante que organiza al goce, hay otra cara de Dios, que es la del Goce del Otro, que se ubica en un exceso de goce, inapalabable; ejemplo de ello es la mística y el estrago.

La relación del Goce del Otro con Dios se da en el cuerpo. El goce del cuerpo, el cuerpo del Otro que lo representa no es signo de amor. Entonces el amor es lo que engaña mientras quede a nivel del i(a); como imaginario de goce absoluto apunta al ser. Por esta misma vía, la lógica del ser, el “*ser-me*” también *me-ser (m’etre)*<sup>10</sup> sin un señuelo, ¿nos llevaría a interrogarnos por la cuestión del signo al ser en este punto donde se distingue del significante?

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. “*Como lo que iba a ser, o lo que, justamente, por ser, ha producido sorpresa*”<sup>11</sup>. Hay, entonces, una estrecha relación entre la mística, lo sagrado y la sorpresa. Freud, al igual que Lacan, se interesó siempre por la cuestión de lo religioso y también de la mística. Sabemos que el cristianismo es un punto fundante: no se habría dado el psicoanálisis si no se hubiese dado el cristianismo. Dice Eidelsztein<sup>12</sup> que la neurosis se las ve con la omnipotencia del Otro, que no es la castración sino la falla en el Otro, y es mediante el *amor puro* que se soluciona este problema, porque con él se garantiza la omnipotencia del Otro, es decir: de Dios. 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.

9. Juego de palabras en francés: être-nel como lo eternal: Versión Crítica, página 5 de la clase 5.

10. Nota textual de *El seminario 20*, versión crítica: “Recordar que *m’etre*, “*serme*”, literal y forzosamente: “*me-ser*” y *maitre*, amo, son homófonos.

11. Lacan, *Seminario 20. Encore*, clase 15, 15.

12. Alfredo Eidelsztein, “El concepto de goce en Jaques Lacan”.

El origen etimológico de la palabra *mística*<sup>13</sup> viene del griego *mystikós*, que concierne al misterio y que es un derivado del griego *mystes*, que significa “iniciado”. Los vocablos místico y misterio tienen el mismo origen, vienen de la raíz *myein* que significa: “cerrado”. La mística, por tanto, tiene estrecha relación con el misterio y el enigma.

La mística tiene un entrelazado histórico, tal y como plantea De Certeau<sup>14</sup>. La mística, es decir, el éxtasis, devuelve una realidad “común”: el retorno a la cotidianidad de la experiencia espiritual, por ejemplo, en lo que llamamos “caridad”. En su libro *La Fábula Mística*<sup>15</sup>, De Certeau no estudia la mística en general, sino en un momento particular en la historia occidental, en la transición de la Edad Media a la modernidad. Es en la modernidad donde la “mística” se inscribe como un punto coyuntural histórico, aunque no se produce allí. Se origina en los primeros siglos del cristianismo y más tarde en la teología metafísica de los siglos X y XI, donde todavía no tenía un estatuto de “autonomía”.

De Certeau analiza un hecho lingüístico, el que surge en el siglo XV, cuando la palabra “mística” deviene sustantivo. Antes de ese momento, “mística” era un adjetivo que calificaba la profundización existencial de un universo fundado sobre el enunciado y la voluntad del Creador. La unicidad de la creencia fundamental (ciencia, tal y como lo plantea De Certeau) reposaba sobre una ontología.

Es a fines de la Edad Media cuando estos conocimientos que se unificaban y se jerarquizaban se diversifican al tomar autonomía; y es aquí donde surge la “experiencia mística” y toma una forma sustantiva. De Certeau la llama “fábula”, pues se entrelazan la fábula y el discurso: es un discurso que funciona como fábula, es decir, que toma *cuerpo* en la *palabra*.

Para Freud la mística es: “la oscura percepción de sí del reino que está fuera del yo, del ello”<sup>16</sup>. Freud planteaba a la mística como algo propio pero vivido como ajeno, y Lacan, quien le dio a la mística más importancia de la que imaginamos, plantea que el discurso místico enseña, pues es el que da luces para entender algunos elementos constitutivos a la luz de la sexuación.

El Goce del Otro, del Otro sexo, está representado por el matema  $S(\mathbb{A})$ , es el matema que da cuenta de la lógica del no-todo.

El ser no-toda en la función fálica no quiere decir que no lo esté del todo [...]. Pero hay algo de más [...]. Hay un goce del cuerpo que está más allá del falo [...]. Y por qué no interpretar una faz del Otro, “la faz de Dios”, puesto que era de eso, por ahí que yo abordé el asunto recién, una faz de Dios como soportada por el goce femenino.<sup>17</sup>



13. Joan Corominas, *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana*, (Madrid: Gredos, 2000).

14. Michel de Certeau y Mireilli Cifali, “Entretien, mystique et psychanalyse”, *Espaces Temps* 80 (2002) : 156-175.

15. Michel de Certeau, *La Fábula Mística* (México: Universidad Iberoamericana, 2004).

16. Sigmund Freud, “Conclusiones, ideas y problemas” (1938), en *Obras completas*, vol. XXIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2001), 302.

17. Jacques Lacan, *Seminario 20. Encore*, clase 7, 24.

Y en *El sinthome* lo ubica en el lugar de La Mujer: “Toda la necesidad de la especie humana fue que hubiera un Otro del Otro, ese al que se llama generalmente Dios, pero del cual el análisis revela simplemente que es La Mujer. Lo único que permite suponer La Mujer es que, como Dios, ella sea prolífica”<sup>18</sup>.

El goce femenino toma varias formas y el cuerpo es el lugar privilegiado, pues la cuestión del cuerpo se sitúa en el centro del Goce del Otro como objeto a obtener la falta en tanto *ser*, por eso —más allá del sexo biológico— la posición es del lado femenino. La mística, entonces, tiene una peculiar relación con el cuerpo. Si la mística es lo indecible, cuyos límites son el lenguaje y el saber, entonces su lugar de inscripción es el cuerpo, hacer cuerpo del enigma que deja el goce por fuera de lo fálico. Ahí se sitúa la extrañeza que genera este goce, es la extrañeza del enigma, es el *Umheimlich* con el propio cuerpo, pues siendo lo “más propio” se convierte en extraño. Y en este sentido, el Goce del Otro está en relación a la *extimidad*, es decir, lo más íntimo situado en el exterior, la extrañeza de *ser* cuerpo/objeto para el Goce del Otro.

Lacan plantea, con relación al *ello* freudiano, que “donde eso habla, goza” y no quiere decir que se sepa algo; así, agrega: “hablo con mi cuerpo, y sin saber. Luego digo siempre más de lo que sé”, y continúa “Lo real es el misterio del cuerpo hablante, es el misterio del inconsciente”<sup>19</sup>. El cuerpo es habitado por el lenguaje, el *hábito*<sup>20</sup> sí hace al monje, la inscripción del sujeto en el lenguaje, es decir, en lo simbólico, tiene la función de agujerear lo real y permite anudar lo imaginario.

El goce fálico es el goce del significante, es el goce apalabrable, el goce de la palabra. En el nudo borromeo se lo ubica entre el real y el simbólico, porque representa al resto del real que pasa a la lógica significante. Mientras tanto el Goce del Otro, en cuanto es adicional al fálico, es un goce corporal, se suscita más allá de la castración, está por fuera del límite del lenguaje, es decir que el Goce del Otro es particular, inconmensurable, goce Otro. Es en este goce donde se entiende lo femenino enigmático, así como lo místico y el estrago. El Goce del Otro está ubicado entre el imaginario y el real, pues es un goce que excede al lenguaje.

18. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 23. El sinthome* (1975-1976) (Buenos Aires: Paidós, 2007), 125.

19. Lacan, *Seminario 20. Encore*, clase 12, 28.

20. Hábito que refiere al vestido o traje que cada persona usa según su estado, ministerio o nación, especialmente el que usan los religiosos y religiosas, vestimenta que se lleva por devoción. También se podría tomar ‘habito’ del verbo habitar, que significa tomar lugar.

21. Tomado de Lacan, *El seminario. Libro 23. El sinthome*, 20.

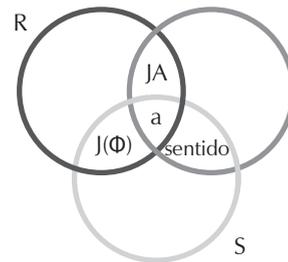


FIGURA 2. Nudo borromeo<sup>21</sup>.

El goce místico —dice Lacan— es un goce del que nada se dice, quienes lo experimentan hacen silencio, lo sienten pero nada pueden decir de él y lo experimentan como extraño, con extrañeza, en tanto externo, desde el Otro (*ex-timo*).

Ante el goce místico nos percatamos que el sujeto está profundamente convencido de que se puede gozar del Otro, al igual que Medea, que al matar a sus hijos por venganza con Jason comete un “verdadero acto de amor”. El estrago y la mística son actos de amor, todos ellos son signos de amor, puesto que hacen un signo haciéndose Uno con el Otro *eterno* (*etre-nel*).

Si los místicos ponen a Dios en tanto Otro, Dios es identificado como goce indecible donde el sujeto es objeto del Goce del Otro. Es el amor a Dios, al Otro, el que hace que este “padecimiento” en el cuerpo les sea soportable. Cuando la máxima autoridad del cristianismo, el papa, reza por los asesinados por los extremistas islámicos y plantea que “ahora hay más mártires que en la antigüedad”, nos encontramos frente a las dos caras de la misma moneda: quienes se inmolan en nombre de Alá y quienes dan su vida en nombre de Dios<sup>22</sup>.

## LA CUESTIÓN DE DIOS: UNA TOPOLOGÍA DEL GOCE

La pregunta formulada al inicio del texto acerca de cómo se podría ubicar la noción de Dios como significante que organiza y, a la vez, como Goce del Otro, toma dirección a partir de la topología.

La lógica psicoanalítica toma su soporte en la *operación*, ella permite pensar en una *transformación*, un *pasaje*, que tiene el valor proposicional de lograrse a partir de combinaciones. En este sentido, proponer la *compacidad* y la *conectividad* en articulación con la cuestión del goce fálico y el goce suplementario, permite definir las a partir de una *transformación continua* como operación: no hay un goce sin el otro, por tanto, la lógica es de lo continuo (conexo)<sup>23</sup>.

La transformación continua permite decidir. La operación consiste en modificar el trazado del cordel, sin cortarlo [...]. En cierto sentido, la transformación continua equivale al signo “igual” del algebra. Entre (12) y (3x4) o (8+4) no hay más que el tiempo de pasar de una de sus expresiones a la otra. Sin embargo, de pasaje a pasaje, se construye un razonamiento en el que se resuelve la ecuación.<sup>24</sup>

La concepción de Dios implica operar en cuanto significante que organiza el goce siendo, por otro lado, no-todo apalabable (real), puesto que hay algo del goce que queda por fuera del significante. Entonces, en la noción de Dios no-todo es significante que organiza el goce, además, representa al Otro que sostiene un goce suplementario y, entonces, por principio, se representa como signo en el cuerpo.

22. El goce en el cuerpo está en el orden de la mística, más allá de que actualmente este goce haya tomado varias formas, diferentes a las del siglo XVI, la mística del cuerpo tiene variables y de aquello da cuenta la clínica contemporánea.

23. Jeanne Granon-Lafont, *Topología lacaniana y clínica psicoanalítica* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1990).

24. *Ibíd.*, 31.

El enigma de Dios como S2 y JA puede comprenderse a partir de un *necesario* lógico, necesario que funda lo uno en tanto también inscribe lo otro. Y siguiendo con lo expuesto anteriormente, es un planteamiento desde la lógica, en el orden de la *continuidad*<sup>25</sup>. La lógica del no-todo permite pensar en la continuidad, pues ahí donde el padre hace función que organiza el goce, se efectúa también algo que escapa: el Goce del Otro que queda como suplementario. La cuestión de Dios (y del sujeto, además) es que tiene su anclaje en el goce, no reduciéndose únicamente al goce fálico.

Se entiende entonces de este modo por qué Dios hace de significativo que opera en tanto función, en la sustracción del goce, y de modo conexo implica necesariamente también al Otro en cuanto lugar de verdad y goce. El deseo es el efecto del exilio del goce, es la marca que deja la renuncia a ser y que en cuanto falta-en-ser trae experiencias habitualmente fallidas no sin la esperanza (religiosa) y la promesa (simbólica). Es en el Goce del Otro donde se da una especie de desaparición del deseo, como efecto de que el cuerpo no responde a una articulación significativa.

Hay una distinción entre *ser* y *ex-sistir*, distinción que está en el pasaje entre el real y el simbólico, pasando por el imaginario (continuo). La ex-sistencia de Dios es una cuestión de anudamiento, cuestión de goce: el goce fálico que se organiza a partir del vacío del objeto y también del objeto como condición misma del goce del Otro.

25. Es decir que el planteamiento de Dios se sostiene en lo continuo y lo discontinuo; el Goce del Otro en cuanto continuo, pero, no sin hacer corte, lo discontinuo que está representado con la compacidad del goce.



## BIBLIOGRAFÍA

- CASTRO RODRÍGUEZ, ROBERTO. *Pensamiento psicoanalítico y matemático*. México: Siglo XXI, 2006.
- COROMINAS, JOAN. *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, 2000.
- DE CERTEAU, MICHEL. *La Fábula Mística*. México: Universidad Iberoamericana, 2004.
- DE CERTEAU, MICHEL Y CICALI, MIREILLI. "Entretien, mystique et psychanalyse". *Espaces Temps* 80 (2002): 156-175.
- DURANGO, MARÍA ISABEL. "De la Compacidad y el Goce". *Jornadas del grupo psicoanalítico a..b..c..dario Freud ↔ Lacan*. Quito, 2016.
- EIDELSZTEIN, ALFREDO. "El concepto de goce en Jaques Lacan". En *Apertura Sociedad Psicoanalítica de La Plata*. Agosto 2006. Disponible en: <http://www.aperturalaplata.com.ar/portfolio-item/el-concepto-de-goce-de-jacques-lacan-1ra-parte/>.
- FREUD, SIGMUND. "Conclusiones, ideas y problemas" (1938). En *Obras completas*. Vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- GRANONT-LAFONT, JEANNE. *Topología Lacaniana y Clínica Psicoanalítica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1992.
- LACAN, JACQUES. *Seminario 20. Encore* (1972-1973). Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 23. El sinthome* (1975-1976). Buenos Aires: Paidós, 2007.