

Goce y pulsión

Enjoyment and drive

Por Pablo D. Muñoz¹

RESUMEN

Este trabajo se propone estudiar el concepto de goce a lo largo de la obra de J. Lacan, identificando con claridad, primeramente, el momento de su génesis y su estabilización como concepto a partir de alcanzar una definición precisa y formalizada. En segundo lugar, se intentará identificar los conceptos freudianos y lacanianos que acompañan y sostienen ese momento. En tercer lugar, se buscará esclarecer las articulaciones del concepto de goce con el concepto de pulsión, para establecer sus diferencias.

Palabras clave: Goce - Pulsión - Significante - Otro barrado

ABSTRACT

The goal of this work is to study the concept of enjoyment (jouissance) throughout the work of J. Lacan, clearly identifying, first of all, the moment of its genesis and its stabilization as a concept when it reaches a precise and formalized definition. Secondly, it is then proposed to identify the freudian and lacanian concepts that accompany and sustain these moments. Thirdly, will seek to clarify the articulations of the concept of enjoyment (jouissance) with the concept of drive.

Keywords: Enjoyment - Drive - Signifier - Other Barred

¹Universidad de Buenos Aires (UBA). Facultad de Psicología. Doctor Magíster y Licenciado en Psicología (UBA). Psicoanalista. Docente Facultad de Psicología (UBA) y Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Universidad de Buenos Aires.(UBA), Secretaría de Ciencia y Técnica (UBACyT) Director de Proyecto de Investigación "Articulación de las conceptualizaciones de J. Lacan sobre la libertad con los conceptos fundamentales que estructuran la dirección de la cura: interpretación, transferencia, posición del analista, asociación libre y acto analítico". Autor de diversos libros y capítulos de libros. E-Mail pablodiegomunoz@gmail.com

Sobre el término goce

Las complejidades que reviste el concepto de goce exceden en mucho lo que podremos abordar en este apartado, dedicado a introducir las primeras referencias en las que se aprecia el intento por parte de Lacan de plantearlo como un concepto psicoanalítico.

En efecto, es preciso en primer lugar aclarar que como concepto psicoanalítico es original de la enseñanza de Lacan sin antecedentes en la obra de Freud, lo cual lo localiza en un sitio peculiar en relación a la insistencia que Lacan tiene respecto de volver a los términos de Freud y habilita la pregunta: ¿qué problema en Freud resuelve o retoma el concepto de goce de Lacan? Pregunta de respuesta difícil. Afinémosla un poco más: ¿qué dificultades teóricas y clínicas vinculadas con el concepto freudiano de pulsión y con el problema de la satisfacción en psicoanálisis esta nueva noción trata de resolver?

En segundo lugar, es preciso subrayar -aunque parezca menor- que Lacan casi nunca utilizó la expresión “los goces”, y casi siempre se ha referido al goce en singular y precedido por el artículo definido femenino singular: *la jouissance*, más allá de la cantidad de adjetivos que le ha sumado: goce femenino, goce masculino, goce fálico, goce del Otro, goce del síntoma, goce de la vida, goce-tido, goce del blablabla, etc. Respecto de lo cual se plantea otra pregunta en relación con la pertinencia de referirse, por ello, a una “clínica de los goces”.

Podría decirse que el término goce acompaña a Lacan desde el inicio mismo de su enseñanza pero que lo propone como un concepto en un momento precisamente fechable de la misma; en efecto, comienza a emplearlo en 1953 pero es claro que inicialmente no se destaca. En los primeros seminarios es usado ocasionalmente, por lo general vinculado a la dialéctica del amo y el esclavo, según la lectura que él hace de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel orientado por Kojève: el esclavo con su trabajo provee objetos de goce al amo (Lacan 1953-54/1981). Sin intentar una sistematización demasiado exacta, puede decirse que hasta 1957 el término goce aparece en Lacan como una designación de una sensación gozosa que apunta a nombrar la sensación de una satisfacción de una necesidad sexual (Lacan 1953-54/1981) así como también satisfacción de necesidades biológicas (Lacan 1956-57/1994). En los seminarios 4 y 5 en varias oportunidades lo emplea para referirse al placer obtenido de un objeto sexual y al de la masturbación, pero marcando relaciones diferentes con la satisfacción que puede experimentarse del usufructo de un objeto deseado, vale decir estableciendo una diferencia entre deseo y goce.

Un giro que marca el esfuerzo de sistematización de Lacan para insertar el goce como un concepto propio del psicoanálisis se produce en 1960 donde opone con claridad goce y placer. Podría decirse que esta oposición es un nombre de la división del sujeto en términos de lo pulsional: dividido entre goce y placer. Una vez más Kojève le acerca la diferencia hegeliana entre *Genuss* (gocce) y *Lust* (placer) -término este convertido en concepto por Freud en su principio del placer-. Lacan promueve

una relación entre ambos términos: el principio del placer -que en Freud tiene la función de disminuir las tensiones del aparato que si superan cierto umbral se convertirían en displacenteras- es un límite al goce. Podría decirse que consigue así dos términos positivos para lo que Freud había denominado un tanto imperfectamente por derivación: el principio del placer y el posterior *más allá* del principio del placer (un poco guiado por modelos biológicos: lo que opera en la línea de la naturaleza *versus* lo contra natura). Contrariamente a la idea de que Lacan evoluciona, esta perspectiva no es abandonada en momentos posteriores de su enseñanza, aun cuando el concepto de goce encuentra otras articulaciones, más decisivas que estas pinceladas iniciales e incluso resulta modificado sensiblemente. Por ejemplo, en *El Seminario 18*: “[el] goce por cuanto está prohibido por ciertas cosas confusas. Son confusas, pero no tanto, porque llegamos a articularlo perfectamente con el nombre de principio del placer, lo que no puede tener más que un sentido - no demasiado goce” (Lacan 1971/2009:100). La insistencia en este costado del término goce responde a un interés, el de ubicarlo en ruptura con las vías graduadas del placer, como el más allá que alude no a “mucho”, a cantidades, a excesos en la intensidad del placer, sino a lo que rompe con la “naturaleza humana”. Su naturaleza no es natural -valga el equívoco redundante y ambiguo-, sino que es de otro orden: significativa.

Para verlo, es preciso seguir un poco sinuosamente los caminos por los cuales Lacan accede a este nuevo sentido -propiamente analítico- del término goce. Las prohibiciones impuestas al goce son siempre transgredidas, es decir se excede el principio del placer que no alcanza en su función y se va más allá... más allá del principio del placer. El resultado de esa transgresión no es más placer sino dolor, porque -diría Freud- sólo se puede soportar cierto “monto” de placer, más allá el placer deviene dolor, y ese placer doliente se acerca a la concepción del goce, aunque no podamos afirmar que esa es su definición más exacta; lo que señalamos es que siguiendo esa directriz se emparenta al sufrimiento: “la estofa de todos los goces confina en el sufrimiento, incluso es así como reconocemos el paño” -dice Lacan- (1971/2009:100). De este apareamiento con el concepto freudiano, lo que resulta no es una definición directa, sino que Lacan aproxima una idea: el goce expresa la satisfacción paradójica que el sujeto tiene de su síntoma o, dicho de otro modo, el sufrimiento que deriva de su propia satisfacción (incluso en el sentido de lo que con Freud podríamos ubicar en términos de ganancia primaria de la enfermedad).

Elevar la prohibición del goce y su transgresión a condición estructural tiene la ventaja de sortear los efectos de imaginarización a que suelen ser reducidos conceptos como el complejo de Edipo y castración convertidos en datos evolutivos de una psicología con retoques psicoanalíticos. Esa pérdida inaugural de goce puede leerse en la renuncia del niño a sus intentos de ser el falo imaginario para la madre en el primer tiempo del Edipo. La prohibición simbólica del goce en el Edipo es paradójicamente la prohibición de algo que ya es imposi-

ble, es decir, que redobla una imposibilidad para mantener la ilusión de que el goce sería alcanzable si no estuviese prohibido. Esta prohibición misma es entonces la que crea el deseo de transgredirla y el goce es por tanto fundamentalmente transgresor. La prohibición del goce que en estas primeras referencias de Lacan se liga al principio del placer es, en consecuencia, inherente a la estructura simbólica del lenguaje:

“A lo que hay que atenerse es a que el goce está interdicto para quien habla como tal, o también que no puede decirse sino entre líneas para quienquiera que sea sujeto de la Ley, puesto que la Ley se funda en esa interdicción misma. (Lacan 1960/2008:781).

Vale decir que la entrada del sujeto en lo simbólico está condicionada por cierta pérdida inicial de goce (que en términos freudianos podríamos poner a cuenta del complejo de castración según como Lacan lo relee). Pérdida entendida a partir de una interdicción, vale decir que no es pérdida en el sentido de perder un objeto que podrá luego recuperarse; es pérdida inaugural y constitutiva. Pero la interdicción que menciona Lacan no es simplemente prohibición. Es un efecto de la estructura del lenguaje que determina al hablante, no es la interdicción paterna del Edipo. Que el goce está *interdicto* puede entenderse a partir de su etimología, del latín *interdictum*, entredicho, término que a su vez significa “prohibición de hacer o decir alguna cosa”. El *goce como interdicto* juega entonces en el interior de ese campo semántico: prohibido, pero también entredicho, dicho entre líneas, es decir: hecho de la materia misma del lenguaje. La textura del goce es significante, se dice entre significantes y a partir de los significantes y esa es su única sustancia. “No puede decirse sino entre líneas” quiere decir que no es dicho sino entre-dicho, inter-dicto, nadie puede “decir” su goce, por lo tanto nadie puede reconocer su goce, ni enfrentarse a él, ni asumirlo, ni corregirlo, ni acotarlo...¹ Pero si sólo para el hablante el goce se dice entre líneas “para quienquiera que sea sujeto de la Ley” no es que ese goce sea fundado por la Ley sino que es la misma Ley la que se funda entre líneas: “puesto que la Ley se funda en esa interdicción” dice Lacan.

En este mismo escrito, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, el primero donde presenta un desarrollo importante sobre el goce, sostiene:

Lo que el grafo nos propone ahora se sitúa en el punto en que toda cadena significante se honra en cerrar el círculo de su significación. Si hay que esperar semejante efecto de la enunciación inconsciente, aquí será en $S(\mathcal{A})$, y se leerá: significante de una falta en el Otro, inherente a su función misma de ser el tesoro del significante: Esto en la medida en que al Otro se le pide (*che vuoi*) que responda del valor de ese tesoro, es decir que responda sin duda desde su lugar en la cadena inferior, pero en los significantes constituyentes de la cadena superior, dicho de otra manera, en términos de pulsión. (Lacan 1960/2008:778).

El cierre del círculo de significación al que se refiere es el trazado por los vectores que recorren los matemas $A \rightarrow S(\mathcal{A}) \rightarrow s(A)$. El piso superior del grafo (de la enunciación) vuelve a plantear un círculo (el del grafo completo). Este círculo se cierra en una significación que pasando por $S(\mathcal{A})$ desemboca en el $s(A)$ que es el cierre de la significación. Entonces el significante de la falta en el Otro es donde se cierra la significación a nivel inconsciente. Es decir, cumple la función de $s(A)$ a nivel inconsciente. El cierre de ese círculo se produce a partir de la enunciación inconsciente. Al Otro se le pide que responda por el valor del tesoro que se localiza en A y recibe su respuesta a nivel de la enunciación inconsciente. Es decir que partiendo de A y llegando al punto de cierre del círculo $S(\mathcal{A})$ es necesariamente pasando por la pulsión: $A \rightarrow \mathcal{D} \rightarrow S(\mathcal{A})$. Pasaje que involucra al cuerpo (pero de un modo que debe precisarse con mayor detalle del que podremos ocuparnos aquí).

La falta de que se trata es ciertamente lo que hemos formulado ya: que no hay un Otro del Otro. Pero este rasgo de la No-Fe de la verdad, ¿es en efecto la última palabra válida para dar a la pregunta: ¿qué me quiere el Otro? ¿Su respuesta, cuando nosotros, analistas, somos su portavoz? -Seguro que no, y justamente en la medida en que nuestro oficio no tiene nada de doctrinal. No tenemos que responder de ninguna verdad última, especialmente ni pro ni contra ninguna religión. (Lacan 1960/2008:778).

Es decir que no hay en el Otro una función que lo garantice a él mismo, siendo que de él el sujeto demanda ser garantizado. Si la función de garantía se llama Otro entonces no hay esa función en el Otro, entonces no hay lenguaje que coherente lógicamente a otro. La significación es del Otro, él lo impone, pero a su vez, carece de garantía. Y la No-Fe de la verdad es el problema que se deduce de esa carencia de garantía. Nos falta la garantía de lo verdadero de la verdad -como enseñó tempranamente Freud, se puede mentir diciendo la verdad: “¿Adónde viajas?”, pregunta uno. «A Cracovia», es la respuesta. «¡Pero mira qué mentiroso eres! -se encoleriza el otro-. Cuando dices que viajas a Lemberg. Pero yo sé bien que realmente viajas a Cracovia. ¿Por qué mientes entonces?» (Freud 1905/1994). Palabras fundantes y palabras mentirosas, engañosas en cuanto tales, que nos indican que estamos en presencia de un sujeto en la medida en que lo que dice y hace puede suponerse haber sido dicho y hecho para engañarnos, con toda la dialéctica que esto entraña, incluyendo en ella el que diga la verdad para que creamos lo contrario. Lo que el sujeto me dice está siempre en una relación fundamental con un engaño posible, donde me envía o recibo el mensaje en forma invertida, debido a esa falta de garantía nombrada “No hay Otro del Otro”. En consecuencia, la última palabra válida, la verdadera, no la tenemos. No hay palabra última que el analista pueda enunciar desde el lugar del Otro, pues no sostenemos doctrinas religiosas: *Dios ha*

muerto es el nombre de la falta de garantía del Otro en filosofía, no es ir más allá del padre, es una modalidad de la religión. No hay Otro del Otro es la verdad última que el psicoanálisis puede proponer al analizante.

Ahora bien, desconocer este lugar denominado A marcado por una falta (no hay Otro del Otro) tiene implicancias sobre el concepto de goce. Creemos que el escollo que nos trae el término goce proviene de su relación con el gran Otro y el A como no representable, lugar de la cadena significante. El problema es que como muchas veces a este lugar se lo toma como una figura real subjetivada, y como a su vez el deseo se piensa en relación con ese gran Otro, con el goce se hace lo mismo y se supone un sujeto que es el gran Otro que goza y nos goza o bien del que alguien goza. Un problema crucial del psicoanálisis es olvidar que Lacan ha pensado que vía la transferencia el psicoanálisis debe conducir al analizante al punto en que este Otro sea pensado como lugar y no como sujeto y entonces, si el A es el lugar de los significantes marcado por una falta estructural, el concepto de goce no será apresado por un ideal de plenitud absoluto, ni como una inclinación perversa de intentar capturar el goce imaginado de un Otro subjetivado, sino según una incompletud ligada al hecho de que el lenguaje no es un ser.

Ahora bien, ¿cómo se relaciona con el concepto de goce? En “Subversión del sujeto...” a partir de ese significante de la falta en el Otro, Lacan plantea:

...puedo en rigor probar al Otro que existe, no por cierto con las pruebas de la existencia de Dios cuyos siglos lo matan, sino amándolo, solución aportada por el kerigma cristiano. Por lo demás, es una solución demasiado precaria para que pensemos siquiera en fundar sobre ella un camino desviado hacia lo que es nuestro problema, a saber: ¿Qué soy Yo [Je]? (Lacan 1960/2008:780).

Lacan descarta la solución cartesiana porque lo que le interesa como problema no es la existencia del Otro sino la propia: qué soy yo. Y responde: “Soy en el lugar desde donde se vocifera que ‘el universo es un defecto en la pureza del No Ser’” (Lacan 1960/2008:780). Soy donde se vocifera: donde es la voz como objeto lo que cuenta, ya no el contenido de lo que se dice.² Esos dichos vociferados afirman no que no hay no-ser sino que el universo es un defecto en la pureza del no-ser. Ahí es donde soy: donde, respecto del no-ser, efecto del vaciamiento del significante, hay una impureza, donde en el no-ser del significante aparece la impureza que introduce el objeto voz. En la primera clase de *El Seminario 9* Lacan propone la estructura del ocho interior para el grafo. El ocho interior o invertido es un círculo que se retoma a sí mismo en el interior de sí mismo. De modo que aplicado al grafo pone en continuidad los dos pisos³ y articula conceptos y matemas.⁴ En lo que nos interesa, la VOZ -que viene del A y del SIGNIFICANTE del piso inferior se continúa en el goce (*JOUISSANCE*) del superior, que empalma con S(A). Lo cual se articula muy bien con la homofonía del término francés para goce:

jouissance que homofónicamente dice *j’ouïs sens*: oigo sentido, pues ubica la voz como un objeto de goce y el goce ligado al sentido cuya sustancia es significante y no materia corporal. A su vez, CASTRACIÓN está en continuidad con SIGNIFICANTE, pues aquella en la perspectiva de Lacan no es producto de la naturaleza sino efecto del significante. Esta topología permite ver la relación entre la voz como objeto de goce y la falta del Otro: a pesar de que el significante nadifica la cosa, es imposible para él mismo escapar a lo que escapa de la nadificación, en este caso para su existencia depende de la manifestación de la voz misma. El goce se manifestará en todo lugar o momento donde como metáfora se vocifera el límite del efecto nadificante del significante a consecuencia de su ley fundamental. Por eso Lacan lo extrema planteando que, si se ordena no gozar, se puede gozar de la orden, porque el goce no es dicho, es entredicho. En *El Seminario 10* afirma:

...ya es hora de acordarse de la diferencia que hay entre el Dios motor universal de Aristóteles, el Dios soberano bien, concepción delirante de Platón, y el Dios de los judíos, que es un Dios con el que se habla, un Dios que te pide algo y que, en el Eclesiastés, te ordena *Goza* - esto es verdaderamente el colmo. Gozar a la orden es algo que, si es que la angustia tiene una fuente, un origen, debe de estar de algún modo ahí - todos podemos sentirlo. A *Goza* {*Jouis!*}, sólo le puedo responder una cosa, *Oigo* {*J’ouïs!*} (Lacan 1962-63/2006:91).

Pero entonces el lenguaje no es una sustancia más, es un defecto en la pureza muda del no-ser. Lo cual implica que, desde el principio, el goce intrincado en el lenguaje, está marcado por la falta y no por la plenitud del ser. Esa falta no es insatisfacción -esa podría ser la reivindicación histórica: no gozo-, indica que la materia del goce es el lenguaje, su textura. Prosigue Lacan: “Y esto no sin razón, pues de conservarse, ese lugar hace languidecer al Ser mismo. Se llama el Goce, y es aquello cuya falta haría vano el universo” (Lacan 1960/2008:780). Si el goce hace languidecer al ser es porque no le da la sustancia esperada y no hace del ser más que un efecto de la lengua, de dicho. Entonces el ser languidece - juego de palabras con *se-languir* y *langue*-. Entonces el goce es el defecto del vaciamiento del ser operado por el significante. El goce, para el sujeto de la Ley, es allí donde se vocifera, o sea donde la voz manifiesta que el ser natural no está vaciado del todo por el significante, algo resta del ser dado natural, por eso hay voz en el acto de la palabra, por eso el goce se escribe en el grafo del lado del significante de la falta, en relación a que, del lado de la pulsión se inscribe la castración. El goce lleva la marca de la ley al estar interdicto, por lo cual es indecible y está más allá de todo lo que se diga: entredicho. El goce se vocifera: voz que *j’ouïs-jouis* (oigo-gozo). Se oye: *j’ouïs sens*: oigo sentido, más allá de la materialidad significante y como resto inevitable de la nadificación.

Al quedar más acá de la operatoria significante permanecerá oscuro para el propio sujeto que lo padece.

Si la articulación significante introduce la falta-en-ser, lo que de esta maniobra resta del ser es el goce, que se manifiesta al sujeto como un continuo de satisfacción e insatisfacción, placer y displacer en banda de Moebius. Ese resto debe diferenciarse de cualquier manifestación de dolor o placer corporal biológico sin afectación significativa. No porque no lo haya sino porque no es goce en la medida en que este es un resto inasimilable al significante, pero resto de su operatoria.

Cada vez que se vocifera se produce algo que anula el no-ser, una impureza, de donde surge la teoría del superyó. Cada vez que se le prohíbe al sujeto desde el Otro una cierta satisfacción pulsional, es inevitable que en ese vociferar la prohibición se localice el sujeto como goce: oigo - donde oigo que se me prohíbe una determinada satisfacción, allí será localizado como goce.

La articulación en el grafo entre A - VOZ - JOUISSANCE - S(A) indica que si el sujeto como deseo es un retoño de lo que de la necesidad no pasó a la demanda, el saldo de esa resta como falta es el sujeto como deseo. Y el goce es la localización del sujeto que implica al cuerpo, pero ya no como falta sino como lo que de la nadificación del significante resta como satisfacción. Del lado del deseo la falta-en-ser, del lado del goce el ser como lo que se resiste a la nadificación del significante. Por eso Lacan dice:

¿Está pues a mi cargo? -Sin duda que sí. Ese goce cuya falta hace inconsistente al Otro, ¿es pues el mío? la experiencia prueba que ordinariamente me está prohibido, y esto no únicamente, como lo creerían los imbéciles, por un mal arreglo de la sociedad, sino, diría yo, por la culpa del Otro si existiese: como el Otro no existe, no me queda más remedio que tomar la culpa sobre Yo [Je], es decir creer en aquello a lo que la experiencia nos arrastra a todos, y a Freud el primero: al pecado original. (Lacan 1960/2008:780).

Entonces, un paso más: el goce no es una actividad placentera o gozosa, ni siquiera es el sufrimiento, sino un lugar vacío. Si la voz en la que soy dice que hay impureza en el no-ser, que no hay verdad última, entonces hay impureza aun en el efecto mortificante del significante. Cuando Lacan dice: “y esto no sin razón”, dice que no es sin razón que yo sea en el lugar donde se vocifera. El significante mata la cosa, pero no toda, queda el objeto, por ejemplo, la voz que acompaña la enunciación. Y prosigue: “pues de conservarse”. ¿Qué lugar? El lugar desde donde se vocifera que el universo es un defecto en la pureza del no-ser. Ese lugar es el goce, que si faltase haría vano el universo. La falta de este lugar, y no del goce, es lo que haría vano el universo. *Vain* significa vano pero se aplica a las falsas sepulturas, vacías, así como también significa “sin consistencia”. Entonces el goce es el lugar del sujeto. Si el goce fuera una relación posible con el ser el Otro sería consistente, pero para el hablante todo enunciado encuentra su única garantía en la enunciación porque el Otro no existe en un sentido estricto: no hay Otro del Otro. Por eso Lacan

plantea aquí con tanta claridad que el concepto de goce está en estrecha relación con el significante de la falta en el Otro. Si los desanudamos cambia su lógica. El grafo nos presenta sincrónicamente un conjunto de conceptos y sus relaciones. Esa es una gran ventaja: es una red conceptual. Y consideramos que es preciso seguir con cuidado esas articulaciones cuando los comentamos oralmente porque es cuando la articulación sincrónica deja lugar a la presentación diacrónica de los conceptos con el riesgo de desarticularlos.

El goce no es la pulsión

Las consecuencias del desgarrar en la red es que los conceptos se desarticulen entre sí y entonces pierdan la lógica a partir de la cual fueron establecidos. Es lo que sucede con goce y pulsión, frecuentemente reducidos el uno al otro, de tal modo que terminan por ser degradados en términos tautológicos. ¿Qué es el goce? La satisfacción de la pulsión. ¿Qué es la pulsión? El goce. ¿Es el goce de Lacan uno de los elementos de la pulsión freudiana? La confusión de los términos que los iguala no es meramente asunto terminológico, sino que tiene consecuencias clínicas. Que estén relacionados, articulados, no los hace sinónimos. Tampoco podemos ponerlo a cuenta de la lectura de Lacan; no lee la pulsión con el goce, los distingue con claridad. Tal vez el origen de esta confusión se halle en la afirmación que propone en *El Seminario 7*:

Problema del goce en tanto que éste se presenta como envuelto en un campo central, con caracteres de inaccesibilidad, de oscuridad y de opacidad, en un campo rodeado por una barrera que vuelve su acceso al sujeto más que difícil, inaccesible quizás, en la medida en que el goce se presenta no pura y simplemente como la satisfacción de una necesidad, sino como la satisfacción de una pulsión, en el sentido en que este término exige la elaboración compleja que intento articular ante ustedes. (Lacan 1959-60/1995:253).

La cita existe, ese no es el problema. La cuestión radica en el acento en la lectura de esa cita. Por eso deberíamos analizar el contexto esta cita que, queremos insistir, existe, y que es por primera y única vez que Lacan dice y escribe que “el goce se presenta como la satisfacción de una pulsión”. Lo que sostenemos es que subrayarla y extraerla del contexto opera en detrimento de todo lo que Lacan propone en otros momentos del seminario, notablemente diferente, así como en otros seminarios y escritos. En efecto, la afirmación se suaviza si tenemos en cuenta el contexto en el que se inserta: si el goce se presenta no pura y simplemente como la satisfacción de una necesidad, quiere decir que si así se presentase sería claro, transparente, de fácil acceso para el sujeto, pero como no está ligado a ninguna necesidad se presenta oculto, inaccesible, oscuro, opaco para el sujeto; “sino como la satisfacción de una pulsión”, es

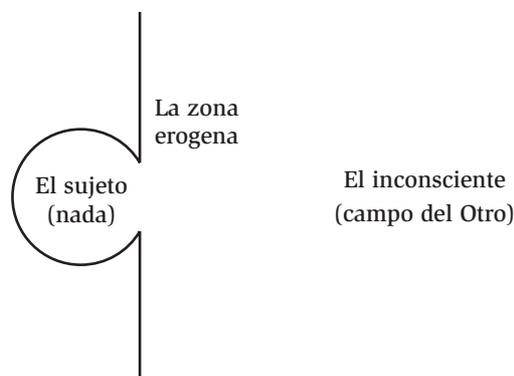
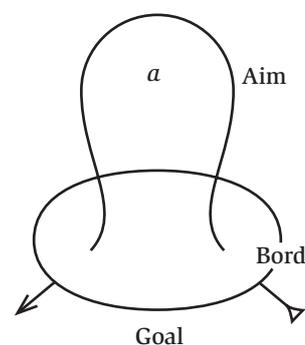
como si Lacan nos dijese: si quieren empezar a captar algo de lo que el goce implica para el hablante, se trata de una satisfacción que habría que pensar más del lado de la pulsión que del lado de la necesidad biológica, cuyo acceso para el sujeto sería puro y simple. Si se quiere, la afirmación está dotada de cierta analogía y de un tono más negativo que afirmativo: está diciendo mucho más lo que el goce no es, que lo que es. Si se descontextualiza entonces se lee que el goce es la satisfacción pulsional lisa y llanamente y se le retira su opacidad. Y como consecuencia se oblitera la continuación de la cita: ¿en qué sentido el goce se presenta (Lacan nunca afirma que lo “es”, sino que es un modo de presentación) como la satisfacción de una pulsión?: “en el sentido en que este término exige la elaboración compleja que intento articular ante ustedes” - termina la cita (Lacan 1959-60/1995:253). Conviene destacar esa advertencia final: se trata de una aproximación porque para comprender qué quiere decir que el goce se presenta más como la satisfacción de una pulsión que como la satisfacción de una necesidad, Lacan exige una elaboración compleja del término pulsión, tal como afirma en esa misma clase:

La pulsión propiamente dicha es algo muy complejo, tal como lo escucharon la vez pasada, para cualquiera que se aproxime a ella de manera aplicada, tratando de comprender qué articula acerca de ella Freud. Ella no es reductible a la complejidad de la tendencia entendida en su sentido más amplio, en el sentido de la energética. Entraña una dimensión histórica, cuyo verdadero alcance tenemos que percibir. (Lacan 1959-60/1995:253).

Es decir que se reduce el goce a ser únicamente el nombre de la satisfacción que excede los límites del placer en función del contorno pulsional de los orificios corporales -siguiendo el espíritu del planteo freudiano-, pero sin atender la advertencia de Lacan que aleja la energética, introduce el factor histórico sin dudas referible al significante, y se desconoce la noción lacaniana de pulsión que desarrolla a lo largo de ese seminario. En efecto, que la meta de la pulsión sea la satisfacción es solo uno de los elementos de la pulsión, hay otros que no se pueden soslayar. No obstante, si queremos poner el acento en la articulación del goce con la satisfacción pulsional, hay que tener presente que hay satisfacción, pero siempre hay una diferencia, una diferencia entre lo hallado y lo buscado y en ese diferencial se articula el goce. Pero ¿no consueña esa diferencia, además, con la definición del deseo? ¿Qué topología del deseo y el goce nos conviene?

En Subversión del sujeto... la pulsión, cuyo matema indica que la concibe en la relación del sujeto dividido entre los significantes de la demanda al y del Otro considerada en su sincronía, en el grafo se articula con el concepto de goce. El punto de ingreso del goce al grafo es $S(A)$, el significante de la falta en el Otro, se dirige hacia $\$D$ -matema de la pulsión- retorna hacia el fantasma $-\$a-$ para dirigirse al síntoma $s(A)$. Mientras que la pulsión pasa por el deseo y el fantasma para dirigirse al

síntoma y al significante de la falta, abajo y arriba respectivamente. A simple vista, entonces, ocupan lugares diferentes ambos emplazados en la cadena de la enunciación, equiparable al inconsciente. Otra diferencia es que uno entra como término *-jouissance-* el otro como matema. La pulsión es el tesoro del significante pero en la diacronía, de modo que ocupa el lugar homólogo al A del piso inferior. Esto implica algo clave para entender la elaboración lacaniana de la pulsión: que el circuito pulsional se despliega en el campo del Otro y no en el interior del cuerpo. Para Lacan la pulsión no proviene del interior del cuerpo biológico, mucho menos el goce. Los esquemas de *El Seminario 11* (pp. 185 y 194, respectivamente) lo presentan con claridad:



Si se articula la zona erógena del primer esquema con la del segundo, se aprecia que el objeto *a* que es en torno del cual la pulsión realiza su trayecto, se encuentra en el campo del Otro, que es donde Lacan localiza el inconsciente en el segundo esquema. El cuerpo cuenta allí no como sustancia, sino como agujero. En eso Lacan es sistemático y nunca cambia:

Creen con una convicción inquebrantable que la palabra no tiene efecto. Se equivocan. Piensan que hay pulsiones, y eso cuando tienen la amabilidad de no traducir *Trieb* por instinto. No piensan que las pulsiones son el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir. (Lacan 1975-76/2006:18).

Es decir que, si las pulsiones no son energías sino eco, el cuerpo no cuenta como sustancia sino por los agujeros donde el decir resuena. En esos agujeros Lacan, ya en *El Seminario 11*, ubica el sujeto. La pulsión se articula al sujeto como falta: el sujeto como falta se localiza en un agujero corporal en lo cual se opera la dialéctica del objeto como pura falta y el objeto de la fijación pulsional que es el que funciona como tapón del agujero.

La importancia otorgada a la pulsión en la experiencia clínica es un capítulo que también merece un estudio extenso. Es frecuente leer textos de autores, sobre todo de los llamados posfreudianos, pero incluso en el kleinismo, que consideran a la pulsión como su “objeto” de trabajo, aquello que define las condiciones de posibilidad de un tratamiento, sus límites, sus puntos de fracaso, etc. Es más raro entre los colegas lacanianos aunque también se emplea con cierta frecuencia. Una de las referencias de Lacan con la que esta posición se argumenta muy habitualmente es la de *El Seminario 11*: “ese elemento que confiere peso clínico a cada uno de los casos con que tratamos. Ese elemento es la pulsión” (Lacan 1964/1987:169).

El valor conclusivo de semejante afirmación es tajante y determinante: así formulado no hay manera de obviar la función de la pulsión -sin que eso defina aún, claro está, cómo se la entiende, lo cual podría modular de diversos modos ese peso que se le otorga-, en nuestra concepción de la práctica. Pero no sucede aquí lo mismo que con la cita que define goce como satisfacción pulsional que, una vez localizada en el discurso de Lacan, podemos debatir el contexto, interpretar el alcance que busca darle y establecer diferentes lecturas. Aquí sucede otra cosa, fácilmente constatable si se leyese el párrafo completo. A propósito del término *Trieb* Lacan dice:

A veces incluso se llega a invocarlo en contra de mi doctrina del inconsciente, acusándola de intelectualización, y de descuidar aquello que todo analista conoce por experiencia, a saber, lo pulsional. En efecto, en la experiencia encontramos algo que posee el carácter de lo irrepresible aun a través de las represiones -por lo demás, si ha de haber represión es porque del otro lado algo ejerce una presión. No es preciso adentrarse mucho en un análisis de adulto, basta haber analizado niños para conocer ese elemento que confiere peso clínico a cada uno de los casos con que tratamos. Ese elemento es la pulsión. (Lacan 1964/1987:169).

La cita es fuerte, enmarca el recorte citado antes de un modo muy preciso y con un tono indiscutible... Ahora bien, observemos cómo prosigue la cita, mismo párrafo, solo separado por un punto y seguido:

...esto parece entrañar, por consiguiente, la referencia a un dato primigenio, a algo arcaico y primordial. En este caso parece insoslayable un recurso como éste al cual mi enseñanza les invita a renunciar para comprender el inconsciente. (Lacan 1964/1987:169).

Un recurso como éste al cual mi enseñanza les invita a renunciar, dice Lacan, su enseñanza va en el sentido contrario a ubicar un dato arcaico y primigenio y a darle peso clínico a la pulsión. Es notable como muchos comentaristas de la obra de Lacan cercenan esa última frase, dando entonces a la pulsión la función de otorgarle carácter singular y específico a cada caso -creencia correlativa de un profundo desdén por la palabra- cuando en verdad Lacan dice explícitamente lo contrario, en concordancia con su operatoria en esa misma clase, donde lleva a cabo lo que denominó *desmontaje de la pulsión* a partir del cual la propone como un *bricolage* surrealista.

Ahora bien, el problema se desplaza pues esta convicción del peso clínico de la pulsión desliza rápidamente hacia otra conclusión: lo real es la pulsión. Definiciones de este tipo abundan, así como lo real pulsional en el sentido de la pulsión es lo real. Es así que Marcel Ritter le pregunta a Lacan (en Strasbourg, el 26 de enero de 1975) por el real pulsional y este se ve sorprendido y responde de un modo muy claro. La pregunta es:

...si en este *Unerkannte*, en este no-reconocido, no podemos ver lo real, un real no simbolizado. Algo ante lo que el sueño, en tanto que red, se detiene, no puede avanzar. Me planteo también la siguiente pregunta: ¿de qué real se trata? ¿Es lo real pulsional? Y, además, ¿cuáles son las relaciones de este real con el deseo?, puesto que Freud articula la cuestión del ombligo con el deseo, por ser el lugar en el que el deseo surge como un hongo. [A lo que Lacan responde:] Me llama la atención escucharlos hablar de lo real pulsional. Por fortuna me llama la atención, pues es cierto que existe un real pulsional. Pero existe un real pulsional en la medida en que es lo que, en la pulsión, reduzco a la función de agujero. Es decir, lo que hace que la pulsión esté ligada a los orificios corporales. (Lacan 1975/1994:9).

Es notable. Lacan no promueve la pulsión como real, lo real de la clínica, ni nada parecido, lo que no impide que reconozca en la pulsión su parte de real (así como su parte de simbólico y de imaginario). En este caso, lo real de la pulsión -no que ella lo sea, sino que algo de ella es real- está ligado al agujero. Y a continuación lo especifica:

Pienso que aquí todo el mundo está en buena disposición para acordarse que Freud caracteriza la pulsión por la función del orificio del cuerpo. Parte de una especie de idea, de la constancia de lo que pasa por este orificio. *Esta constancia es seguramente un elemento de lo real*. Hasta ensayé figurarla por algo matemático; que en matemática se defina lo que se llama una constante rotacional, que es un beneficio para nosotros significar ahí que se trata de aquello que se especifica del borde del agujero [las itálicas me pertenecen] (Lacan 1975/1994:9).

La aclaración es preciosa porque indica que *lo real es el agujero, pero no de la materialidad del cuerpo biológico*,

sino que lo específica, a partir de la constancia rotacional que arma el agujero en el recorrido. Es decir que no hay agujero previo, sino que es el recorrido el que determina el tamaño del agujero -al modo en que la combinación de la potencia del agua y el tamaño e inclinación de la bacha producen una constante rotacional que arma las dimensiones del agujero que se dibuja en el centro-.



Flujo de agua rotacional creando efecto de “dona”

Podríamos concluir parcialmente que hay una fuerte orientación del psicoanálisis que nos lleva hacia la ubicación de la pulsión como lo más sustantivo en la práctica clínica; como el goce es la satisfacción de la pulsión que tiene que ver con el cuerpo, entonces debemos orientarnos por ese real que es la pulsión, es decir una clínica del goce. Esa clínica de hoy que vino a reemplazar a la economía libidinal del deseo. Hay -nos dicen- obligación de gozar. Hoy no hay sujeto sino consumidor, es nuestra época. Según J. Ritvo (2011) este modo de argumentar olvida que los términos deseo y goce son correlativos en psicoanálisis, privilegiar el goce a secas elimina toda restricción conceptual a un término así llevado a su uso más vulgar. Esta época implica que si la subjetividad actual se define por el consumo, los objetos de goce, si en eso está el acento a diferencia de otros tiempos donde la felicidad era una cuestión objetiva, que se encontraba en Dios o en el Bien supremo, desde la supuesta caída de estos supremos, la felicidad se habría vuelto un problema subjetivo, es decir el modo en que cada cual goza de sus objetos y ya no el modo en que cada cual participa del goce de Dios. Este planteo pareciera conducir -al menos por lo que estamos viendo de sus efectos- a un psicoanálisis de hoy que funciona como un aval a una filosofía hedonista, donde cada cual disfruta *a su manera*. Allí, como si fuera poco, radica “lo más singular” de cada quien: cómo goza cada uno. Desarticulado de toda referencia al deseo.

Si “Subversión del sujeto...” es un texto sobre el goce, no olvidemos que el título se completa y “dialéctica del deseo”... ¿Qué articulación o desarticulación entre ambos promueve allí Lacan? El escrito culmina de ese modo: “La castración quiere decir que es preciso que el goce sea rechazado, para que pueda ser alcanzado en la escala invertida de la Ley del deseo” (Lacan 1960/2008: 786). Claridad que impacta porque desarma el dualismo

“o deseo o goce” en que se sostiene “acotar el goce para poner en juego el deseo”. Para Lacan, deseo y goce no se oponen, algo del goce se alcanza por la vía del deseo, es decir deseo y goce se anudan en la castración. La Ley del deseo es una expresión que podríamos poner a cuenta de cómo Lacan lee el complejo de Edipo, quiere decir que deseo y ley tienen el mismo objeto puesto que la ley es la palabra que prohíbe el objeto del deseo y que, al prohibirlo, dirige el deseo sobre ese objeto, lo que significa que el principio del deseo es el mismo que el de la ley: “El mito del Edipo no significa nada más que esto - en el origen, el deseo como deseo del padre y la ley son una sola y misma cosa [...] solo la función de la ley traza el camino del deseo” (Lacan 1962-63/2006:119). Pero la castración sólo es efecto de la acción del significante, de modo que, si castración como interdicción de goce es efecto del significante, y esa interdicción instaaura el deseo de transgredirla, deseo y goce están hechos de la misma estofa y no pueden pensarse por separado.

La pulsión, ¿biología o lingüística?

Las modulaciones de la relación goce-pulsión-cuerpo son enormes y supera el propósito de este apartado, pero debemos dar tan solo un paso más: señalar una significativa diferencia entre Freud y Lacan. En el capítulo quinto de *Mas allá del principio del placer*, ese texto tan maravilloso que constituye un nudo gordiano en la obra de Freud, en cuanto es tanto un punto de llegada conclusivo en el que confluyen múltiples elaboraciones precedentes, como un punto de partida de nuevas elaboraciones conceptuales ligadas a nuevos problemas clínicos, cuando se pregunta de qué modo lo pulsional se entrama con la compulsión de repetición, expresa que la respuesta a esa pregunta revela un carácter universal de las pulsiones y de toda *vida orgánica en general* que hasta el momento no había sido reconocido con claridad o destacado expresamente; vale decir que la vida pulsional se enmarca en el ámbito más general de la vida orgánica. Y responde:

Una pulsión sería entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas; sería una suerte de elasticidad orgánica o, si se quiere, la exteriorización de la inercia en la vida orgánica [el destacado le pertenece] (Freud 1920:36).

El acento en la concepción orgánica de lo pulsional no es nuevo en Freud pero aquí tiene visos notables: en la embriología encuentra los máximos documentos de la compulsión de repetición en el mundo orgánico, que muestra la naturaleza conservadora del ser vivo que la pulsión expresa. Vale decir que para Freud el modelo de lo pulsional se halla en la biología, es una concepción organicista la que se expresa aquí. Es notable que Lacan sugiera leer ese capítulo en la tercera clase de *El Seminario* 11 en torno del trabajo que comienza a hacer allí

sobre el concepto de repetición o mejor dicho: lo que denomina “función de la repetición”, trabajo del que afirma: “lo que tengo que decirles ahora es tan nuevo” (Lacan 1964/1987:56). Nuevo respecto de lo que dice Freud en “Más allá...” y en el otro texto que reenvía a leer a su auditorio: “Repetir, recordar, reelaborar” de 1914. En efecto, en esas páginas se inicia el camino que lleva cuidadosamente a las clases XIII, XIV y XV donde Lacan se apresta a *desmontar* (Lacan 1964/1987:182) el concepto freudiano de pulsión. Cabe concluir que revisa este último con una perspectiva muy crítica, sobre todo lo relativo a la segunda tópica, y conduce lentamente a formulaciones que culminan en un concepto distinto. Tal como confiesa con su último suspiro:

Considérese el saco fofo que se produce como vínculo del Ello en su artículo que debe decirse: ‘*Das Ich und das Es*’ [...] El saco, al parecer, es el continente de las pulsiones. ¿Qué idea tan disparatada la de bosquejar eso así! Sólo se explica por considerar a las pulsiones como bolitas [...] La cosa deja perplejo. Digamos que no es lo mejor que hizo Freud. Podemos incluso confesar que no favorece la pertinencia del pensamiento que pretende traducir. Qué contraste con la definición que Freud da de las pulsiones, como vinculadas a los orificios del cuerpo. Una fórmula luminosa que impone otra figuración que esta botella. Cualquiera sea su tapón. ¿No será más bien, como me ha ocurrido decirlo, botella de Klein, sin adentro ni afuera? (Lacan 1980/1987:265).

No podemos dejar de notar la fiereza de la crítica que alcanza casi al absurdo. Lacan desprecia la segunda tópica y propone una lógica opuesta: la “bolsa” freudiana que supone un interior y un exterior, en contraposición a la botella de Klein, una superficie topológica sin interior ni exterior en tanto tales, donde la relación entre lo interno y lo externo tiene estructura moebiana, y con un punto de autointersección que hace *imposible* de ser sumergida en el espacio tridimensional.

Pero tampoco debemos dejar que la crítica a la topología freudiana y la propuesta de sustitución por otra topología opaca que para Lacan la de Freud no favorece la pertinencia del pensamiento que pretende traducir, vale decir que, para Lacan a pesar de esa figuración, Freud pensaba otra cosa, de allí el contraste con la fórmula luminosa de las pulsiones vinculadas a los orificios del cuerpo y no a la sustancia orgánica en el interior del cuerpo. Es decir, Lacan rescata “Pulsiones y sus destinos”, por sobre “El yo y el ello” y “Más allá...” Justamente *El Seminario 11* es el énfasis en el análisis lingüístico que hace Freud acerca del recorrido de la pulsión, que sigue los trazos de ese insólito y a la vez maravilloso análisis lingüístico que plantea el recorrido pulsional en términos gramaticales: *ver - verse - ser visto* (que Lacan convierte en *hacerse ver* para enfatizar la actividad pulsional). En efecto es allí que la define como un montaje que se presenta primero como algo sin ton ni son, como cuando se habla de montaje en un *collage* surrealista. Si seguimos a Lacan en “el desmontaje” de

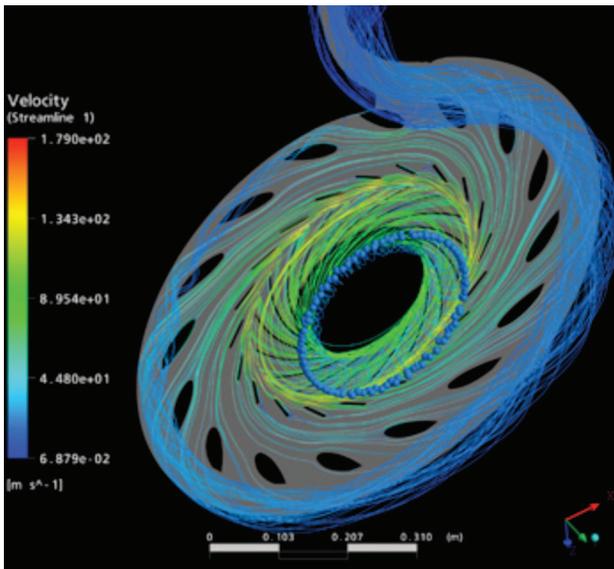
los términos de la pulsión y estamos advertidos de la imposibilidad de ordenarlos de una manera finalista obtenemos como resultado que la articulación de los cuatro términos nos lleva al encuentro del montaje surrealista. Y Lacan nos da una imaginación posible de la pulsión tal como ha quedado redefinida luego del análisis anterior:

Si reunimos las paradojas que acabamos de definir (...), creo que la imagen adecuada sería la de un dínamo, enchufada a la toma de gas, de la que sale una pluma de pavo real que le hace cosquillas al vientre de una hermosa mujer que está allí presente para siempre en aras de la belleza del asunto. El asunto, empieza a ponerse interesante porque la pulsión, según Freud, define todas las formas con las que puede invertirse un mecanismo semejante. Ello no quiere decir que se vuelve del revés la dínamo, sino que se desenrollan sus hilos -ellos se convierten en la pluma de pavo real, la toma de gas pasa a la boca de la dama y del medio sale una rabadilla. Este es su ejemplo desarrollado. Lean este texto de Freud para la próxima vez, en él verán a cada rato el salto, sin transición, entre las imágenes más heterogéneas entre sí. (Lacan 1964/1987:177).

En *El Seminario 16* Lacan retoma la pulsión como montaje y refiere a su estructura de borde en el sentido freudiano de concepto límite entre lo psíquico y lo somático, que convendría entender como un límite que no es neto y definido:

Articulé que en la pulsión interviene lo que se llama en topología una estructura de borde. Esta es la única manera de explicar algunos rasgos de la pulsión. Groseramente, lo que funciona como pulsión se caracteriza siempre por orificios en los que se vuelve a encontrar la estructura de borde. Solo esta estructura de borde tomada en sentido matemático nos permite esbozar una comprensión de lo que Freud articula en el nivel del *Drang*, del empuje, a saber, que el flujo condicionado por este borde es constante. Incluí en mis *Escritos* una nota al respecto, que además mejoré en la última edición, donde me refiero a lo que en la teoría vectorial se define como flujo rotacional. Para decirlo todo, la pulsión designa ella sola la conjunción de la lógica y de la corporeidad (Lacan 1968-69/2008:210).

Es bello encontrarse con la sistematicidad lógica del texto de Lacan. En el cálculo, el rotacional o rotor es un operador vectorial que muestra la tendencia de un campo vectorial a inducir rotación alrededor de un punto. Matemáticamente, esta idea se expresa como el límite de la circulación del campo vectorial, cuando la curva sobre la que se integra se reduce a un punto.



Es la misma idea que da en su respuesta a Marcel Ritter cuando refiere a la constante rotacional. Esa corporeidad se remite a un borde, no en el sentido biológico sino matemático, lo cual invierte el planteo tradicional acerca del modo de participación de la pulsión en la estructura de la fantasía. Al respecto Sara Glasman ha señalado con total pertinencia que el movimiento pulsional delinea lugares que luego serán ocupados. Eso caracteriza la actividad pulsional:

...por la determinación de sus lugares *antes* que puedan ser ocupados -y agrega- la falta de objeto de la pulsión, lo que esta pierde por repetición permaneciendo como mera demanda que insiste en silencio, da su lugar vacío, un marco, donde la fantasía coloca algo que va al *lugar* del objeto sin serlo. (Glasman 1983:11).

Al revés de como suele plantearse, es decir la fantasía como marco que le ofrece a la pulsión objetos para su satisfacción, lo que la autora nos permite pensar es que esa constante rotacional delimita lugares vacíos en los que luego la fantasía sitúa los objetos señuelo. Esta lógica nos permite pensar que, en ese límite entre lo psíquico y lo somático, la pulsión se ubica como articulación gramatical y montaje. Así, la representación en Freud está ligada a un juego económico de cargas porque el discurso es pulsional. En lo atinente a este tópico Lacan es concluyente y no deja lugar a matices:

Lo que ocurre con el goce no se reduce de ninguna manera a un naturalismo. Lo que hay de naturalista en el psicoanálisis es simplemente ese innatismo de los aparatos llamados las pulsiones, y este innatismo está condicionado por el hecho de que el hombre nace en un baño de significantes. No hay razón para darle ninguna continuidad que vaya en el sentido del naturismo. (Lacan 1968-69/2008:197).

Por fin, la lectura que promueve “acotar el goce” como una orientación de la cura, se revela como subsidiaria de la concepción más biologicista de la pulsión, al tratar el goce bajo la óptica de una energética modulable, manipulable, susceptible de cambio y transformación. Al respecto Lacan es taxativo:

¡Ah, seamos fuertemente *instintuales de vida*, desconfiemos del instinto de muerte! Como ven, entramos en la gran representación, en la mitología superior. Hay gente que cree verdaderamente que tiene la manija de todo esto, que nos habla de esto como si fueran objetos de manipulación corriente, y entonces se trata de obtener entre unos y otros el buen equilibrio, la tangencia, la intersección justa, y con gran economía de fuerza. (Lacan 1968/2006:32).

Hay oportunidades en que Lacan atormenta por su claridad. Como suele pasar, cuando estamos pensando algo y creemos haber dado un paso en la elucidación de un problema, nos encontramos con que él ya lo dijo. Este es un caso. ¿Saben a dónde conduce ello? -concluye Lacan-. Al yo fuerte.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Freud, S. (1905/1994) “El chiste y su relación con lo inconsciente”. En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, Vol. VIII.
- Freud, S. (1920/1994) “Más allá del principio del placer”. En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, Vol. XVIII.
- Glasman, S. (1983) “El superyó, nombre perverso del padre”. *Conjetural*, 2.
- Lacan, J. (1971/2009) *El seminario. Libro 18: De un discurso que no fuera del semblante*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1953-54/1981) *El Seminario. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1954-55/1983) *El Seminario. Libro 2: El yo en la teoría de Freud*, Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1955-56/1995) *El Seminario. Libro 3: Las psicosis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1959-60/1995) *El Seminario. Libro 7: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1960/2008) “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”. En *Escritos 2*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1962-63/2006) *El Seminario. Libro 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1964/1987) *El Seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1968-69/2008) *El Seminario. Libro 16: De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1968/2006) “Lugar, origen y fin de mi enseñanza”. En *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1975-76/2006) *El Seminario. Libro 23: El sinthome*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1975/1994) “Respuesta a una pregunta de Marcel Ritter”. En *Estudios de Psicología* (Vol. II). Buenos Aires: Atuel.

Lacan, J. (1980) "El seminario de Caracas". En Miller, J.-A. (Ed.) (1987) *Escisión, Excomuni3n, Disoluci3n*. Buenos Aires: Manantial.

Ritvo, J. (2011) "El psicoanálisis obturado". *Imago Agenda*, 156. Recuperado de http://www.imagoagenda.com/articulo.asp?id_articulo=1634.

NOTAS

¹Nos limitaremos a la expresi3n "acotar el goce" por ser la primera y m3s difundida de una serie que apuntan a indicar qu3 hacer con el goce. Al respecto, es interesante el art3culo de Cecilia Collazo, una verdadera muestra teratol3gica de la cantidad de t3rminos con los que nos indica c3mo enfrentar el goce; all3 utiliza -apenas en una carilla- todos estos: desmontar, desarticular, mutar, correr de lugar, tocar, conmover, resquebrajar, extraer y decantar... el goce. Cada uno de los cuales exigir3a detenerse y reflexionar sus consecuencias. La ligereza y soltura con que recurre a todos ellos como

indicaciones cl3nicas es pasmosa. Cf. Collazo, C. (2014). Desbaratar la defensa de lo real. *Imago Agenda*, 184, p. 32.

²La voz en calidad de objeto pulsional tiene una relaci3n esencial y radical con la cuesti3n de la responsabilidad. Un trabajo que aporta en ese sentido es el de Bernard Baas (2012). *Lacan, la voz, el tiempo*. Buenos Aires: Letra Viva.

³No est3 claro si Lacan lo grafica o no en el transcurso de ese seminario y, hasta donde pudimos verificar, uno de los pocos autores que lo hacen son D'Angelo, Carbajal y Marchilli en *Una introducci3n a Lacan* (1984). Buenos Aires: Lugar, cap. XXIII y Alfredo Eidsztein en *El grafo del deseo* (1995). Buenos Aires: Manantial.

⁴Esta propuesta se contin3a el a3o siguiente en la analog3a que propone Lacan entre el grafo y el plexo solar, por la disposici3n "bilateral y anudada de intercomunicaciones orientadas", definiendo as3 su estructura plexiforme, en tanto tejido entrelazado (es un sentido del t3rmino plexo) y red compuesta de m3ltiples filamentos. Lacan, J. (1962-63/2006). *El seminario. Libro 10: La angustia*. Buenos Aires: Paid3s, p. 13.