

# ¿Existe el Otro?\*

## Traducción

Marie-Jean Sauret\*\*  
Aída Sotelo C. (trad.)\*\*\*

*Antes de que yo hablara de él,  
no existía el Otro en ninguna parte  
incluso fuera del psicoanálisis.*

Jacques Lacan\*\*\*\*

### Para citar este artículo:

Sauret, M. (2018). ¿Existe el otro? (Trad. Sotelo, A.). *Pedagogía y Saberes*, 48, 163-178.

\* Tal como anuncia la cita que Marie Jean Sauret elige como epígrafe de su revisión, fue el propio Lacan quien introdujo el Otro como concepto, que no existía ni dentro ni fuera del marco del psicoanálisis. No obstante, una vez surgió y la cuestión de las relaciones entre sujeto y lenguaje obliga a actualizarse a las disciplinas conjeturales el concepto devino central en sus distintas elaboraciones. Por poco que profundice en él, no puede evadir este concepto quien quiera entender el proceso de subjetivación en torno a los significantes de los criadores del niño, ni otros aspectos estructurales de la educación, como la transmisión, la cultura, la alteridad, etc. El concepto es imprescindible para esclarecer desde el misterio de los niños salvajes, hasta la negatividad constitutiva del lazo social y su articulación con la negatividad de cada uno de los sujetos en un grupo. Dicho de otro modo, el concepto permite situar el lugar de la excepción en la estructura, lugar reservado para todo aquel que está obligado a ejercer una autoridad, entre ellos, claro está, el maestro. La revisión cronológica que hace Marie Jean Sauret, tiene el valor inaugural de mostrarnos el recorrido que realizó Lacan reelaborando el término a lo largo de su vida, ahorrando esa búsqueda juiciosa al lector.

\*\* Profesor emérito de la Université de Toulouse 2 le Mirail (Jean-Jaurès). Co-creador de la Asociación de psicoanálisis Jacques Lacan, integrante de Le Pari Lacanien; Pôle Clinique psychanalytique du sujet et du lien social (LcPI), Correo electrónico: sauret@univ-tlse2.fr

\*\*\* Profesora de la Facultad de educación de la Universidad Pedagógica Nacional y magister en Estudios Sociales de la misma universidad.  
Correo electrónico: egofatuo@gmail.com  
Código ORCID: orcid.org/0000-0001-6958-8429

\*\*\*\* Lacan, J. (Inédito). *El seminario libro 13, El objeto del psicoanálisis*. Lección del 22 de junio de 1966.

Aunque todo el mundo está de acuerdo, incluso quienes no fueron sus alumnos, en atribuir la paternidad y la fecundidad del Otro con mayúscula a Jacques Lacan, pocos logran calibrar su medida conceptual: la dificultad se relaciona con la evolución que sufrió ese concepto introducido en 1955, con la longitud de los seminarios, y con las idas y venidas de Lacan al reinterpretar los mismos momentos estructurales. Inicialmente asumí la invitación a hablar del Otro como una pregunta de curso: ¿Qué sabemos del Otro? Pero luego, por sugerencia de Isabelle Morin, pensé en qué tipo de pregunta me planteaba sobre el tema. Entonces me dije que de cierto modo daría ocasión para examinar de cerca eso que lleva a algunos de nuestros colegas –seguidores de Jacques-Alain Miller– a afirmar la inexistencia del Otro: ¿existe el Otro?

Si nos atenemos a los diccionarios, Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis no indexaron al Otro en su *Vocabulario del psicoanálisis* y de forma muy sorprendente Paul-Laurent Assoun no lo retiene entre sus conceptos de *Obras psicoanalíticas*. Por el contrario, otros le reservan un lugar en sus respectivas obras: Roland Chémama con Bertrand Vardermersch por un lado, Pierre Kaufmann por otro, finalmente Michel Plon y Elisabeth Roudinesco<sup>1</sup>.

Un concepto es un instrumento forjado a mano para “atrapar” lo real, al cual se adapta solo en cierto modo. De ahí que, por una parte, como dice Lacan, el concepto se use, y por otra, estemos siempre obligados a hacerle una torsión para atrapar ese real que se escapa de la estructura. Entonces, ese tratamiento diferente de un diccionario a otro, las variaciones en su definición y los “usos” en el curso de los seminarios ¿indican un real del Otro? ¿Qué obliga a Lacan a hacerle revisiones constantes y a escribirlo de diversas maneras (matemas)? Dimensionamos la contradicción que tratamos de solucionar, si la existencia (ex-sistencia) caracteriza lo real: ¿de qué está hecho lo real de ese Otro que podría no existir? ¿Dos preguntas por el precio de una!

## Introducción sumaria

Son conocidas las grandes etapas de esta construcción, que encontramos de artículo en artículo, dedicados al sujeto. Indico sumariamente algunos de ellos, primero para hacer tangible de un vistazo la existencia de variaciones en la aprehensión del Otro –a las que hice alusión– y luego, para señalar por primera vez ese recorrido. Examinaremos enseguida

1 *N. de la T.* Las referencias generales se encuentran al final del texto, incluidos los diccionarios citados en este párrafo.

algunas de esas “etapas”. Es probable que con más tiempo podamos darles mayor legibilidad y completarlas, los invito a hacerlo.

En 1953, en su “Discurso de Roma”, “Función y campo de la palabra y del lenguaje”, Lacan sitúa al Otro en el registro de la intersubjetividad:

Incluso si él [el sujeto] habla “a la loca” se dirige al [gran] Otro, cuya teoría hemos reforzado después y que impone cierta *epojé*<sup>2</sup> [interrupción, parada] al retomar el término –al que aún nos restringimos a la fecha– de intersubjetividad (2012a).

Todavía en este artículo Lacan evoca al Otro como el tercero del auditorio exigido por el chiste<sup>3</sup>. Sin embargo, sitúa lo que determina al síntoma como del orden del “discurso del otro” con minúscula (1953, p. 270), antes de que en la “Introducción al comentario a Jean Hyppolite de la *Verneinung* de Freud”, al año siguiente, formulara su aforismo “el inconsciente es el discurso del Otro” [mayúscula] (1954, p. 364) que retoma regularmente después, reservando la expresión “discurso del otro” al discurso del yo<sup>4</sup>. En el mismo artículo otra fórmula tendrá el mismo destino aforístico “el lenguaje humano constituiría entonces una comunicación donde el emisor recibe del receptor su propio mensaje en forma invertida” (1953, p. 287)<sup>5</sup>.

2 *N. de la T.* *Epojé* (del griego ἐποχή, ‘suspensión’), transliterado también como *epoché* o *epokhe*, es un concepto originado en la filosofía griega, utilizado por la corriente escéptica. Según Sexto Empírico significa un estado mental de “suspensión del juicio”, un estado de la conciencia en el cual ni se niega ni se afirma nada (cf. Wikipedia <https://es.wikipedia.org/wiki/Epoj%C3%A9>).

3 “En ninguna parte la intención del individuo es en efecto tan manifiestamente superada por el encuentro del sujeto –en ninguna parte la distinción que hacemos del uno y del otro se hace sentir mejor– puesto que no solamente es preciso que algo me haya sido extraño en mi encuentro, para que yo tenga mi placer, sino que hace falta que se quede así para que importe. Este tomar asiento de la necesidad, si bien fue marcado por Freud como tercero, auditor siempre supuesto y por el hecho de que el chiste no pierde su poder en su transmisión al estilo indirecto. En breve, en el lugar del Otro sobresale el amboceptor que aclara el artificio de la palabra, que huye en su suprema alacridad”.

4 Por ejemplo, en “La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis” *Escritos 1* (1985).

5 Lacan dice allí: “Fórmula que nos bastó con adoptar de la boca del objeto, para reconocer en ella el cuño de nuestro propio pensamiento, a saber, que la palabra incluye siempre subjetivamente su respuesta, que el “No me buscarías si no me hubieras encontrado” no hace sino homologar esta verdad y que esta es la razón de que en el rechazo paranoico del reconocimiento, sea bajo la forma de una verbalización negativa como el inconfesable sentimiento viene a surgir en la “interpretación” persecutoria.

Pero es el 25 de mayo de 1955, en su seminario *El yo en la teoría de Freud y en la técnica del psicoanálisis*, cuando Jacques Lacan distingue al otro de la psicología (otro con una *a* pequeña que es el yo) del Otro del psicoanálisis, que está en juego en la función de la palabra. Así el sujeto del inconsciente está determinado por un orden simbólico designado como *lugar del Otro*, como lugar en el cual se constituye el sujeto. El Otro como lugar, plaza, entiéndase espacio (campo) no sabrá confundirse ni con el “yo” ni con el semejante. *Entonces, el advenimiento del sujeto no es del orden de la relación con otro*, lo cual sería ya en ese sentido, metalenguaje.

En 1957, Lacan remite el Otro a la relación transferencial. El Otro es otra escena, el lugar de un *despliegue de la palabra* (no sin evocar la otra escena a la cual Freud califica de inconsciente). Es el lugar del origen del significante y este determina lo imaginario. Sin sorpresas, Lacan vuelve allí en el seminario “*La identificación*” (Lacan, 1961, 15 de noviembre) para designar al Otro, ya no como un sujeto sino como “lugar depósito de la suposición de saber”<sup>6</sup>.

En 1958, en “*La significación del falo*” recordamos la frase de Lacan: “Eso habla en el Otro, designando como Otro al lugar mismo que evoca el recurso a la palabra, en toda relación en que interviene”<sup>7</sup>.

De 1958 a 1959 Lacan anuncia la tesis según la cual “no hay Otro del Otro”, que se debe entender como “No hay Otro que garantice la verdad del Otro ni que este esté completo”. Después de todo esa es una lectura del matema *A* tachado: la falta de un significante en el Otro, aquel imposible que permitiría al significante representarse a sí mismo (en ese caso donde  $S = S$ , el significante se haría signo de sí mismo:  $S/S$ ; mientras que en el Otro,  $S \rightarrow S$ ) Lacan deduce de esta imposibilidad la inexistencia de metalenguaje. No hay discurso sobre el discurso, no hay un discurso segundo que se situaría a un nivel distinto del discurso primero: tal discurso que pretendería estar

6 La cita exacta es: “El Otro es el depósito de los representantes representativos de esta suposición de saber y es a esto a lo que llamamos inconsciente en tanto que el sujeto se ha perdido a sí mismo en esta suposición de saber. Arrastra eso en su insabido. Son esquivas salpicadas de lo que padeció su realidad en esta cosa, esquivas más o menos irreconocibles. Las ve volverse y puede decir o no ‘es eso’ o bien ‘no es nada de eso’ es completamente eso de todos modos” (Cf. Seminario 9 *La identificación*, 1961, documento de trabajo de ALI).

7 “Ello habla en el Otro, decimos, designando como Otro al lugar mismo que evoca el recurso a la palabra en toda relación en la que interviene. Si ello habla en el Otro, ya sea que el sujeto lo escuche o no, es que, por una anterioridad lógica a todo despertar del significado, el sujeto encuentra allí su lugar significante. El descubrimiento de todo lo que se articula en este lugar, es decir en el inconsciente, permite captar al precio de qué división (*Spaltung*) se ha constituido así” (Lacan, 1958 [1985], p. 669).

“por encima” más bien pertenece al discurso que prolonga o comenta. Lacan volverá con insistencia sobre este aspecto en *Aún* (1973), en *El Sinthome* (1975), e incluso en el seminario de Caracas (1980).

Desde 1960 otra de sus tesis funciona casi como un aforismo: “el deseo del hombre es el deseo del Otro”. La frase se entiende en su equívoco: lo que desea el hombre es el deseo del Otro, que su deseo sea reconocido por el Otro, que él sea deseado a su vez; pero igualmente, si el hombre tiene un deseo es porque el Otro le alquila su propio deseo.

En 1962, Lacan hace una presentación topológica, específicamente la del doble toro entrelazado, que permite articular deseo y demanda del sujeto a la demanda y el deseo del Otro (21 de marzo de 1962) alrededor del vacío del objeto *a* (30 de mayo de 1962, que fue retomado el 30 de marzo de 1966 en “*El objeto del psicoanálisis*”).

En 1963, con el seminario “*La angustia*” aparece la dimensión del Otro real (20 de marzo de 1963); recordamos el apólogo de la mantis religiosa (3 de julio de 1963) y de la presentación de la relación entre el sujeto y el Otro bajo la forma de la división subjetiva cuyo resto es *a*.

En 1967, con el seminario *El objeto del psicoanálisis*, Lacan hace una nueva interrogación, la de la relación del cuerpo con el Otro, vía el objeto *a*, que retoma la división subjetiva del seminario *La angustia*:

Entonces ¿cómo se entra ahí, es evidentemente, todo el sentido del objeto, en esta relación con lo que hemos inscrito como necesario del lugar del Otro, en esta relación que se establece por la demanda y que nos empuja ahí a partir de la necesidad? Algo muy simple entra en juego, es lo que encontramos de ese campo del Otro, al recuperar nuestro cuerpo, en tanto que ya está ahí, que el seno no es una pertenencia de ese cuerpo perdido en el campo del Otro, por lo que desde nuestro punto de vista llamaremos provisionalmente, una contingencia biológica, que se llama ser mamífero. (Lacan, 8 de junio de 1966, PK p. 139).

El verdadero desplazamiento se produjo el año siguiente, con su seminario *La lógica del fantasma*:

Me lancé pues a decir la verdad, sin importar cuál sea la verdad hay que creer que yo me lanzo a decir cada vez menos, puesto que ya no se la escucha... finalmente, yo no la escucho ya, ya no viene a mis oídos. Me dejé ir durante un tiempo que disimulaba bajo ese lugar del Otro lo que se llama agradablemente y después de todo, ¿por qué no? el espíritu. Lo aburrido es que es falso. El Otro al final de los finales y si aún no lo ha adivinado, ahí, tal como está escrito, ¡el Otro ahí es el cuerpo! (10 de mayo de 1967, PK p. 95).

De golpe la proposición que había planteado en *La tercera* tomó un valor particular: “¿De qué tenemos miedo? De nuestro cuerpo. La angustia es justamente algo que se sitúa en otra parte en nuestro cuerpo, es el sentimiento que surge de la sospecha que nos llega de reducirnos a nuestro cuerpo” (1991b, p. 102).

Claro está que de 1972 a 1973 en el seminario *Aún* introdujo el Otro sexo (16 de enero de 1973), ese que una mujer es incluso para una mujer (mientras la mujer no es el lugar del Otro, *El saber del psicoanalista*, 1.º de junio de 1972).

Me parece que a partir de allí Jacques Lacan vuelve de forma rigurosa a las tesis principales relativas a su concepto, de modo que si declara que su única invención es el objeto *a*, eso procede de una cuasi represión de lo que él mismo había declarado sobre el Otro (cf. el exergo)<sup>8</sup>.

Atrevámonos a hacer una observación tangencial: el Otro no existía antes de Lacan (¿dónde están las cosas que aún no han sido nombradas?). Lo que no significa que la función no se sostuviera. Una afirmación de *El atolondradicho*, que no comentaré, va en ese sentido:

Sin la homosexualidad griega, luego árabe y el relevo de la eucaristía, todo eso habría necesitado otro recurso mucho antes. Pero, comprendemos que en las grandes épocas que acabamos de evocar, la religión, única al fin de cuentas en constituir la opinión verdadera, la *ortho doxa*, podría haber dado a ese matema el fondo del cual se encontraba de hecho investido. De eso, incluso si se cree lo contrario, quedará siempre algo, por lo cual nada prevalecerá contra la Iglesia hasta el fin de los tiempos. Puesto que los estudios bíblicos nunca han salvado a nadie. (Lacan, 2012c, p. 509).

Lo que confiere a nuestra pregunta sobre el Otro un nuevo giro: ¿será posible que Lacan no hubiera extraído esta dimensión del Otro, que no la haya hecho ex-sistir, sino para registrar, demostrar su necesidad y dejarla en cierta inexistencia –mediante lo cual llegaríamos a un ateísmo psicoanalítico?

## La radical alteridad del Otro del lenguaje y la incorporación

En síntesis, me parece entonces que inicialmente el Otro designó en la enseñanza de Lacan la alteridad misma del lenguaje que precede al sujeto, el cual constituye de admitirlo: la Escritura con mayúscula está ahí para recordar esta alteridad de lo simbólico,

8 *N. de la T.* Se refiere al epígrafe que encabeza este texto, cuya referencia es la siguiente: Lacan, J. *El seminario libro 13. El objeto del psicoanálisis* Lección del 22 de junio de 1966.

puesto que el Otro lógicamente precede el advenimiento del sujeto (anterioridad lógica) y se distingue así del otro con minúscula, que designa aquel a cuya imagen se descubre estar hecho el sujeto, el semejante.

Pero el lenguaje (lo simbólico) no viene al sujeto por obra del Espíritu Santo, sino mediante aquellos que acogen al recién nacido, de allí la tendencia que existe a identificar al Otro con la madre y con los padres (Otro materno, Otro paterno). A decir verdad, el lenguaje de estructura no hace sino representar, no recubre lo real del que habla, es mentiroso. Plantea pues la pregunta sobre la verdad de lo que el sujeto dice, verdad que no consiste en la exactitud o la realidad, sino en la relación con lo que el lenguaje no logra decir, que solo puede evocar, “medio decir”. Lacan recurre entonces a un Otro más allá de la subjetividad, al que denomina “otro absoluto”<sup>9</sup>, por ende Otro absoluto en la psicosis, subjetivado (cf. Lacan, 1978, 8 de junio de 1955). Se trataría de cierto “gran sujeto”, “conocido pero no reconocido”, “más allá del semejante”, casi el dios de Schreber, que sería garante de la verdad, pero del cual es imposible saber si no nos engaña<sup>10</sup>. Sin duda, no por nada en el encuentro con este Otro absoluto está el “empuje a la mujer” que se ve en Schreber, hacia el Otro sexo<sup>11</sup>.

9 A propósito de la relación de Freud con las mujeres, con la muerte, con el ombligo de los sueños: en breve podría decirse que tales experiencias privilegiadas, y al parecer especialmente el sueño, se caracterizan por la relación que se establece con otro absoluto, quiero decir, con otro más allá de toda intersubjetividad (Seminario 2, lección del 23 de marzo de 1955).

10 También en el Seminario 2, lección del 23 de marzo de 1955, se puede leer: “El análisis progresa por la palabra del sujeto en tanto esta va más allá de la relación dual y no encuentra nada más que al Otro absoluto, al que el sujeto no sabe reconocer. Es progresivamente que debe reintegrar en él esta palabra, es decir, hablar por fin al Otro absoluto desde ahí donde él está, desde ahí donde su yo debe realizarse, reintegrando la descomposición paranoide de sus pulsiones de las cuales no basta decir que no se reconoce en ellas –fundamentalmente, en tanto yo, él las desconoce”.

El mismo tipo de recursos que transluce ese garante en las conversaciones cuando el enunciador está obligado a hablar de eso, delante de su interlocutor incrédulo, a Dios o al diablo, o a jurar que se ha dicho la verdad, como se hace en Francia “Por la cabeza de la madre o de alguien a quien se ama”. Se sobreentiende: “¡Que muera ella si miento, que el Otro la golpee!”.

11 “Podría aquí, al desarrollar la inscripción que hice, mediante una función hiperbólica de la psicosis de Schreber; demostrar en ella lo que tiene de sardónico el efecto de empuje-a-la-mujer, que se especifica desde el primer cuantificador, habiendo precisado bien que es de la interrupción de *Un-padre*, como sin razón, se precipita aquí el afecto experimentado como de forzamiento del campo de un Otro a pensarse como lo más ajeno a todo sentido” (*El atolondradicho*, 2012c, p. 490).

Sin duda se encontrará un índice de esta presencia del Otro en las supersticiones, como el mal de ojo, del cual sé que ocupa un lugar particular en Grecia y del cual encontramos una encarnación en la paranoia, en la figura del perseguidor. Me permito esta reflexión solo porque indica que entonces hay algo que obliga a subjetivar al Otro a toda costa, puesto que lo que alivia a al paranoico sería precisamente des-subjetivarlo.

Más tarde, luego de los cuatro primeros seminarios, cuando Lacan construye la estructura (que habita el sujeto) bajo la forma del grafo del deseo, hará del Otro, no solo el “lugar del código” (del cual se satisface el animal<sup>12</sup>) sino también el “tesoro del significante”. Lacan escribe “del significante”<sup>13</sup>: reserva la expresión “tesoro de los significantes” (en plural) para la pulsión<sup>14</sup>.

12 Cf. “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, *Escritos I*, Barcelona: Siglo XXI Editores, 1985, p. 286; “La cosa freudiana”, ídem, p. 396. Lacan precisa en su texto “La letra en el inconsciente”: “La lingüística, decimos, es decir, el estudio de las lenguas existentes en su estructura y en las leyes que se revelan en ella –lo que deja fuera la teoría de los códigos abstractos, impropriamente llevada a la rúbrica de la teoría de la comunicación, la teoría de la constitución física, llamada de la información, ver toda semiología más o menos hipotéticamente generalizada” (Lacan, 1953, p. 476).

13 Así, Lacan escribe en “La dirección de la cura y los principios de su poder” (Lacan, 1985, p. 573): “La interpretación para descifrar la diacronía de repeticiones inconsciente, debe introducir en la sincronía de significantes que allí se componen, algo que con frecuencia hace posible la traducción –precisamente lo que permite la función del Otro en el ocultamiento del código, siendo a propósito de él que aparece su elemento faltante”.

Y comentando más tarde los dos entrecruzamientos del punto de capitón, Lacan precisa en “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo”: “Les ahorramos sus etapas, dándoles sin previo aviso la función de los dos puntos de cruce en ese grafo primario. El uno connotado A es el lugar del tesoro del significante, lo cual no quiere decir del código, pues no es como se conserva la correspondencia unívoca de un signo de algo, sino que el significante sólo se constituye por una agrupación sincrónica y numerable donde ninguno se sostiene sino por el principio de su oposición a cada uno de los otros” (Lacan, 1985, p. 785).

14 “Se concibe mejor en nuestra deducción que ha faltado interrogar la función que soporta el sujeto del inconsciente, captar que sea difícil designarlo en alguna parte como sujeto de un enunciado, por tanto articulándolo, cuando él ni siquiera sabe que habla. De allí el concepto de pulsión que le designa un reparo orgánico, oral, anal, etc. que satisface esta exigencia de que cuanto más lejos está de hablar más habla. Pero, nuestro grafo completo nos permite localizar la pulsión como tesoro de los significantes, su notación como (\$ <> D) mantiene su estructura ligándola a la diacronía. Ella es lo que adviene de la demanda cuando el sujeto se desvanece” (Lacan, 1985, p. 796).

Él articula “tesoro del significante” y “tesoro de los significantes” en otra etapa de la construcción del grafo: “Lo que el grafo nos propone ahora se sitúa en el punto donde toda cadena significante se honra de rizar su significación. Si hay que esperar

Esa diferencia entre lugar del código (el Otro no es solo eso) y el “tesoro del significante” (que el Otro es antes que nada) nos invita a distinguir al Otro de una simple máquina reducible a un código<sup>15</sup>, cualquiera que sea su complejidad (incluso si vence campeones de ajedrez o de go): no se trata de un juego de símbolos ni de un algoritmo, o, para anticipar modalidades del Otro, de un “Otro de síntesis” (Pierre Bruno), por ejemplo, compuesto de redes informáticas, de planos de circulación vial o ferroviaria, etc., de palabras organizadas en esquemas, de listas preestablecidas de canciones, de números telefónicos, etc., que ciertos artistas o esquizofrénicos son capaces de emplear para hablar. El Otro de Lacan no soporta calificativos como parental, sujeto, de síntesis, etc., que lo relativizarían –en este aspecto es también “absoluto”–; en un sentido tales calificativos indican más bien una separación del Otro (ya sea que esta separación participe del establecimiento de una “patología” o de una suplencia).

El código se refiere explícitamente a la lengua, o sea al uso de un poder de simbolización (lo simbólico) para una comunidad de sujetos: es imposible hablar si uno está solo o si no se tiene en común una lengua con su interlocutor. Es un “producto “adquirido” (los niños adoptan la de sus padres) un instrumento de intercambio y comunicación (más mala que la comunicación animal precisamente porque la palabra exige más que el código); un código está todavía constituido por un sistema de reglas comunes en una misma comunidad.

Pero hablar no consiste en repetir reglas sino en usarlas de una manera singular. Y esto lo permite el significante. El significante es el elemento último de la descomposición del lenguaje: es al lenguaje lo que la partícula es a la materia y no es más “observable” que ella; “moterialidad”<sup>16</sup>, afirma Lacan. Solamente

tal efecto de enunciación inconsciente es aquí en S(A) y leerlo significante de una falta en el Otro, inherente a su misma función de ser el tesoro del significante. Esto, en tanto se requiere (*ché vuoi?*) que el Otro responda por el valor de ese tesoro, es decir responda por su lugar en la cadena inferior, pero, en los significantes que constituyen la cadena superior, dicho de otro modo, en términos de pulsión” (Lacan, 1985, p. 798).

15 Después de todo, incluso en sus referencias a la máquina Lacan distingue el sujeto: “Pues ¿el estructuralismo es o no lo que permite plantear nuestra experiencia como el campo donde ‘ello’ habla? Sí es así, ‘la distancia a la experiencia’ de la estructura se desvanece, puesto que esta opera en ella no como modelo teórico, sino como la máquina original que pone en escena al sujeto” (Lacan, 1960 a, p. 629). Lo que precisa al final de “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo” indicando que “la máquina en el sentido moderno [es eso] en lo que puede materializarse la relación del sujeto con el significante” (Lacan, 1960b, p. 807).

16 *N. de la T.* Neologismo compuesto por el término *mot*, ‘palabra’ y *moterialité*, ‘moterialidad’, combinación que en español daría *moterialidad*.

sabemos que el lenguaje no puede más que representar y que solo estando articulado contribuye al sentido, es decir, cuando se aproxima el significante S1 a otro significante, que al articularse al precedente deviene S2 (que no significa segundo, sino la articulación S1→S2). Pero el significante no puede articularse solo, debe ser llevado en lo real por un sujeto. De modo que antes de cualquier contribución al sentido, el significante representa al sujeto que lo porta para el otro significante ante el cual lo lleva. *Por esta referencia al código y al significante, el Otro es entonces el lugar de la articulación (del anudamiento) del viviente y de lo simbólico* –cuyo real del sujeto está ausente, por no estar sino representado.

A partir de estas observaciones me propongo insistir en el encuentro del sujeto y del Otro, de manera que podamos asir algunas de las paradojas y dificultades de su uso. Comenzaremos por interrogar la forma en que Lacan teoriza el encuentro con el Otro en el seminario 4, *La relación de objeto*, y volveremos a la misma experiencia descrita por Freud en el *Proyecto de una psicología para neurólogos*, a partir del modo en que la retoma Lacan en el seminario 7, *La ética del psicoanálisis*. A partir de allí intentaremos mostrar ciertas fórmulas que están en germen, como las que identifican el Otro al cuerpo o que desalojan al Otro hacia el lado de lo real.

## De la simbolización primordial al Edipo

El cuerpo de lo simbólico hace el otro cuerpo, de ser “incorporado” (*Radiofonía*). Esta “incorporación” no va sin mortificación por el hecho de vaciar el cuerpo de goce (la sustancia del sujeto, su “real”, es vacua de solo estar representada) no sin dejar un resto que orientará el deseo del sujeto: pues sin el movimiento de reencuentro, bajo la forma de placer, de fragmentos de goce, *no es en nada vida del sujeto*. Esta incorporación sería imposible sin la neotenia, el carácter prematuro del humano: animal inacabado, que anticipa su finitud dotándose de la prótesis lingüajera, la cual le permitirá, de una parte simbolizar esa falta constitutiva de su ser (complejo de castración) y sostener así el deseo que explotará la materia lingüajera. Ese proceso no va sin múltiples preguntas del tipo: ¿por qué el recién nacido es tan apto para el lenguaje y por qué lo admite? Lacan responde de forma casi tautológica la primera vez –porque él es “apalabrable”<sup>17</sup> (seminario 11 *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*)– y

de manera desalentadora para las investigaciones la segunda vez: hablará de la “insondable decisión del ser” (Lacan, 1985, p. 142).

¿Cómo repara el niño *al otro* (con minúscula) que se ocupa de él? Lacan responde que no repara en él directamente, primero percibe la alternancia de su presencia y su ausencia, la pulsación que tiene la estructura del significante y sobre la cual este se sostiene (Sauret, 1991). *La madre porta el significante vivo en lo real* y esas pulsaciones se combinan con la satisfacción del niño al cual ella ofrece –gracias a la mediación del lenguaje– el objeto capaz de apaciguar la tensión que lo habita; volveremos sobre este punto. En ese estado, la madre es simbólica; el Otro se confunde con ella y la falta que habita al sujeto implica frustración (el Otro es sostenido por la pulsación significante y “enmascara” al otro concreto [su cuerpo] que hace visible la pulsación significante). El objeto apaciguador es real: no tiene ninguna coordenada imaginaria o simbólica; aunque lo experimenta, el niño ignora qué lo apacigua (no es ni el seno ni el biberón, posiblemente las partículas que constituyen la leche).

Es inevitable que la madre falte a las alternancias por cualquier razón, ya sea porque se quede largo tiempo al lado del lactante, o ya sea igualmente, porque se aleja de él demasiado tiempo: en todos los casos, al exceptuarse de las pulsaciones significantes, ella se hace real –primera ocasión en que *el Otro de lo simbólico pasa a lo real*–. La falta no cambia de “naturaleza”, pero, a causa del apaciguamiento que promete, el objeto se convierte en la prueba de amor del Otro: deviene simbólico –esta vez pasa de lo real a lo simbólico– orquestando su propia pulsación entre presencia y ausencia.

El llamado del lactante se dirige a la madre simbólica, no a la madre concreta: la restauración de la madre simbólica puede pasar así por el distanciamiento de la madre concreta demasiado presente o por su reaproximación, si ella estaba demasiado distante. Lo recuerdan tanto la caquexia del recién nacido como la dialéctica de la anorexia, que con el rechazo del alimento repele a la madre demasiado presente, para restaurar la nada necesaria al deseo, antes de sucumbir eventualmente a un “comer demasiado” o a la dialéctica de la bulimia que busca una compensación de amor en el objeto (a la madre distante) antes de restaurar a su vez el vacío mediante el rechazo de la comida. De hecho, la dialéctica completa, incluso cuando parece que el sujeto acentúa uno de los polos, alterna fases bulímicas y anoréxicas dando así al lugar de la nada (del deseo) un rol preponderante, que sin duda confiere a la anorexia cierto “privilegio”.

17 N. de la T. El neologismo de Lacan en francés es *apalabrable*.

En otros términos (para hacer un llamado: es decir para invitar a aproximarse o invitar a distanciarse, según el estado del Otro), el niño adopta la estructura de oposición del significante mediante el grito que modula, en un momento que designamos con el sintagma *simbolización primordial* (cf. “Cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”):

Enseñamos, siguiendo a Freud, que el Otro es el lugar de esa memoria que descubrió bajo el nombre de inconsciente, memoria que se considera el objeto de una pregunta que permanece abierta como condición de lo indestructible de ciertos deseos. Respondemos a esta pregunta con la concepción de la cadena significativa, en tanto una vez inaugurada por la simbolización primordial (que el juego del ¡Fort! ¡Da! evidenciado por Freud sitúa en el origen del automatismo de repetición), esta cadena se despliega en lazos lógicos cuya captura de lo que se debe significar –a saber, el ser del ente– es ejercida por efectos de significante, que describimos como metáfora y metonimia. (Lacan, 1985, p. 556)<sup>18</sup>.

Lo que ilustra el juego completo del Fort/Da es pues esta “simbolización primordial”: juego que no consiste únicamente en lanzar la bobina, que devuelta al sujeto, repite la alternancia de la presencia y de la ausencia con el soporte concreto del objeto; sino que consiste también en “hacer desaparecer su imagen” del espejo, agachándose, sancionando esa desaparición de “el bebé se fue” (“bebé ooo”) tal como Freud lo observa en su nieto y lo describe en *Más allá del principio del placer*. De modo que podríamos escribirlo como sigue:

“ooo”

\_\_\_ y “ooo” → “Da” (el significante *ooo* representa al sujeto para el significante *Da*).

\$

Ese momento de *simbolización primordial* está ligado al momento de la experiencia de *insatisfacción primordial* (volvemos al *Proyecto de una psicología para neurólogos* y al seminario 7 *La ética*). Al nacimiento, el niño es incapaz de realizar una acción específica que pudiera apaciguarlo. Pero el hambre no deja de torturarlo, aunque él no sepa de dónde proviene. Solo puede gritar y patear para descargar la tensión secundaria a la hipoglicemia. Si nadie interviene el lactante muere. Si alguien interviene –al

que Freud llama prójimo (el *Nebemensch*, soporte concreto de las idas y venidas)– es porque atribuye al sujeto un grito: acoge el grito como llamado, como S1 que representa al sujeto correlativo al niño y por lo cual ese alguien se constituye en S2, en el Otro de la demanda que él mismo constituye. El apaciguamiento llega por el canal del lenguaje e induce en el niño una interpretación: lo que experimentaba como tensión era en efecto una falta, cuyo objeto de apaciguamiento no fue provisto por el Otro. Ese Otro habría podido evitar la tensión puesto que acaba de calmarla. De hecho, si hubiera intervenido demasiado pronto, antes del hambre, en el mejor de los casos nada habría ocurrido; y si hubiera intervenido cuando el sujeto ya estuviera habitado por el hambre, en ese momento interpretar el tiempo anterior como falta sería inevitable.

La experiencia está compuesta –declara Freud– por dos aspectos: por una parte, las huellas de todo lo que está asociado a la satisfacción; por otra, la marca de la Cosa, que de entrada se revela faltante e irreductible a ser tomada por el Otro. Si la relación con el Otro (en realidad con el prójimo) es *la matriz de todos los motivos morales* (Freud) una vez saciada, el niño va a ir en busca del placer por el placer que podría sanar la falta anterior. Así, esa falta, lugar de la *Cosa*, funciona como causa del deseo, el movimiento de reencuentro del objeto designa lo que conviene llamar deseo, así la búsqueda del placer por el placer constituye la primera versión de la sexualidad infantil. Entonces no se trata de reconciliarse con la *Cosa*, la cual pondría fin al deseo, y acabaría de cierto modo en la muerte del sujeto. Lacan nos enseñará que *Das Ding* la *Cosa de goce*, por un lado, está tan perdida como por el otro, debe ser evitada, y nos enseña a ver en las huellas que procuraron la satisfacción y orientan al sujeto hacia un placer oral (el primero del cual tuvo experiencia), la primera versión del *objeto a*. De hecho esta insatisfacción primordial (que Freud nombra “satisfacción primordial”) es constitutiva del psiquismo (Lacan).

El hecho de que el niño deba su supervivencia al interés y a los cuidados prodigados por el prójimo lo lleva a preguntarse lo que él debe ser “a los ojos del otro” (que es el vector del Otro), para que sea así. ¿Ser “bueno”? Todo lo que sabe de lo bueno es que se come. Y lo que sabe de lo malo es que se vomita o se escupe. Esto sumerge al niño en ese impase en que consiste la neurosis infantil, si resulta ser “bueno” para el Otro entonces viene la angustia de devoración, y si no es bueno, entonces viene la indefensión (*Hilflosigkeit*) ante el temor de ser “abandonado de plano” (angustia e indefensión que las pesadillas dejan en claro o que el niño intenta tramitar con cuentos feroces estilo “Pulgarcito” o “Caperucita roja”. No hay ninguna salida natural a ese impase. El sujeto no sale de allí

18 En los *Escritos 1*, cf. la “Respuesta al comentario de Jean Hyppolite” pp. 368, 373 y 374. De donde subrayo este otro pasaje: “Pues para que hubiese efectivamente de conocer algo de ello [de lo reprimido] en ese sentido [de la represión], sería necesario que eso saliera de alguna manera a la luz de la simbolización primordial. Pero, una vez más, ¿qué sucede con ello? Lo que sucede con ello pueden ustedes verlo: lo que no ha llegado a la luz de lo simbólico aparece en lo real” (1985, p. 373).

sino a condición de que entre en escena un elemento exterior que revele al sujeto que no por capricho, sino por deseo, la madre concreta se ocupa de él.

Este elemento tercero es el padre del Edipo freudiano, este Edipo que Lacan formaliza como metáfora paterna, este Edipo, del que en estos tiempos es bueno recordar las críticas que Lacan tiene, al menos una que otra vez lo califica de formidable descubrimiento (Lacan, inédito, 1966). La madre usa el Nombre-del-Padre como significante para nombrar su deseo como tal. El efecto es radical: el niño entonces no es lo que causa el deseo de la madre, en el sentido de aquello que podría “calmarla” (“satisfacerla”). De allí la nueva pregunta que este se plantea: si él no es lo que quiere la madre, entonces, ¿qué tiene el compañero detrás del cual ella corre, que *no tienen* primero la madre y luego el infante, ya sea niña o varón? Es ahí donde la metáfora paterna da a luz la castración, revela primero la castración de la madre, luego la del sujeto. Esta asunción que hace el sujeto de la castración va a la par con la opción que toma en cuanto al sexo: imposible asumirse como sujeto hablante y deseante sin tomar posición en relación con la diferencia de los sexos, soporte concreto para pensar la alteridad. Pero, solo un significante se ofrece al niño para significar esa diferencia, esa imposibilidad de pertenecer a los dos sexos anatómicos a la vez, el falo que designa y lo que le falta a la madre, eso que ella busca en el padre.

El Nombre-del-Padre está pues en la articulación entre el orden lenguajero y el sujeto, entre la demanda del sujeto y el deseo del Otro, como entre la demanda del Otro y el deseo del sujeto. Sin duda eso es suficiente para captar en qué el Nombre-del-Padre es “el significante que en el Otro, en tanto lugar del significante, es el significante del Otro en tanto lugar de la ley” (Lacan, 1955). Es difícil no sospechar que durante este tiempo de la construcción del Otro, el Nombre-del-Padre funciona un poco como Otro del Otro: pero no como un Otro que garantiza la verdad del Otro o que completa eso en lo que este Otro fallaría, sino que introduce una razón y un orden en torno a una falta.

El Otro designa entonces un orden radicalmente anterior e igualmente exterior al sujeto, puesto que (lo real de) el sujeto no está sino representado y tiene ahí una función de falta [falta que Lacan escribe como  $\text{A}$  tachado: falta un significante en el Otro, ese que haría que no le faltara nada –y esa falta puede tener su significante:  $\text{S}$  ( $\text{A}$  tachado)]-. Sin embargo, a pesar de esa relación de “sustracción” el sujeto está determinado por este Otro, depende de él hasta en su pretensión de dominarlo.

Sin duda esto basta para mostrar la complejidad del Otro desde la aparición del concepto, o más

bien la compleja estructura que exige, puesto que se combina con 1) la división de la Cosa, que encarna una alteridad real, 2) el advenimiento del cuerpo, 3) el surgimiento del deseo, que pasará por él (por el Otro) para encontrar las palabras necesarias en su búsqueda, 4) la exigencia de otros devotos del Otro y del sujeto...

## La alteridad de la Cosa

Tal como escribió Lacan en *El atolondradicho* “el sujeto, como efecto de significación, es respuesta de lo real”<sup>19</sup>. Entiendo eso, en primer grado: la madre da a luz una “bola de carne protoplásmica” del modo que afirma Freud en *Más allá del principio del placer*, ella le habla porque supone que es un sujeto. Anticipa ese sujeto que es efecto de significación, la respuesta de lo real al significante que ella le dirige. Deberíamos sorprendernos de semejante milagro que hace que unos niños respondan mientras que otros, tales como los autistas profundos “se detengan en el umbral del lenguaje” según la bella expresión de Henri Rey-Flaud<sup>20</sup>. Solo que aquí requerimos distinguir dos momentos: uno, cuando eso real recibe la marca del significante del Otro –marca observable en el animal, que por ella deviene doméstico o condicionado (hasta que el aullido

19 Lacan nos remite explícitamente a la lección del 11 de abril de 1956, de *Las psicosis*: “De lo que se trata, para nosotros, es de la dimensión omitida hasta el presente o más bien, puesta entre paréntesis, elidida en la comprensión del freudismo, es esta: lo subjetivo no está del lado de aquel que habla, lo subjetivo es algo que encontramos en lo real no es que lo subjetivo se da a nosotros en el sentido en el que nosotros entendemos habitualmente la palabra real, es decir, que implica la objetividad. La confusión se hace sin cesar en los escritos psicoanalíticos. Aparece en lo real en tanto que lo subjetivo supone que tenemos en frente de nosotros un sujeto, que es capaz de servirse del significante como tal y de servirse del significante como nosotros, de servirse del juego significante, no para significar algo, sino precisamente para engañarnos sobre lo que él va a significar, de servirse por el hecho de que el significante es otra cosa que la significación, para presentarnos un significante engañoso. Este estado es tan esencial que como pueden asegurarse algunos de ustedes que no saben ya, como espero que la mayoría lo sepan, este es el primer paso de la física moderna. En Descartes la discusión del Dios engañoso es el paso imposible de evitar de todo fundamento de una física, en el sentido en que entendemos el término. / Lo subjetivo es entonces para nosotros eso que distingue el campo de la ciencia dónde encuentra base el psicoanálisis, del conjunto del campo de la física. Esa es la instancia de esta subjetividad, como presente en lo real. Ese es el resorte esencial que hace que digamos de algo que es alguna cosa nueva, cuando decimos una serie de fenómenos de apariencia natural que se llaman neurosis, por ejemplo. / Se trata de saber si las psicosis son también una serie de fenómenos naturales, si están en otro campo de explicación natural, si llamamos natural el campo de la ciencia, donde no hay nadie que se sirva del significante para significar” (1984, pp. 265-266).

20 Henri Rey-Flaud (2010) *L'enfant qui s'est arrêté au seuil du langage: comprendre l'autisme*, París: Flammarion.

del lobo se transforma en el ladrido del perro)– y dos, cuando el sujeto admite proveerse del significante para interrogar al Otro. El primero es el momento de la incorporación (desnaturalización en el animal o, como lo escribe Lacan, “de *homesticación*”) el segundo es inaugurado por la simbolización primordial.

Quien admite el lenguaje no puede sino preguntarse qué es él: y verifica que no logra asir lo real mediante el lenguaje, que respondería por él. Tal es la Cosa. Reencontrada irreductiblemente fuera de la captura de lo simbólico. La Cosa agujerea lo simbólico y vacía el cuerpo, haciendo la cama del sujeto. En un sentido, el cuerpo resulta de su sustracción. El cuerpo vaciado así irresistiblemente evoca el hondo vacío de la Cosa del que habla Lacan en el seminario de la Ética. Sin duda se puede recubrir esta experiencia de la insatisfacción primordial que evocamos: apaciguado, el sujeto sabe de cierto modo que lo experimentado antes era una falta, la falta de la Cosa, inaccesible por siempre.

El apaciguamiento dibuja los primeros límites entre el cuerpo (apaciguado) y el otro mediante el cual ha llegado el objeto de satisfacción y secundariamente frustrante. Frustrante porque el apaciguamiento interpreta la tensión anterior como resultado de una falta y porque el sujeto apaciguado sale a buscar la satisfacción jamás recibida en ese tiempo anterior, lo vimos (chuparse los labios, reclamar su objeto transicional, chuparse el pulgar después del tranquilizador amamantamiento). Entre el sujeto y el Otro se instalan relaciones cruzadas: si el niño se interroga sobre el deseo de este (*¿Che voi?*), y puede preguntarse qué tipo de objeto es él para el Otro, hereda por eso la Cosa perdida, el deseo causado por la pérdida *de facto* y pide compensación al Otro. La respuesta del Otro solo es “auténtica” por situarse a nivel de la pulsión y no debe “apaciguar” solo por el significante. Por ahí es que el objeto *a* llega a ocupar el vacío dejado por la Cosa. Conocemos la lista de objetos *a* (seno, heces, voz, mirada) y comprendemos por el hecho del lugar que llegan a ocupar, que Lacan los designa como los cuatro *effaçons* (neologismo entre *hacer* y *borrar*, *factuborradura*) del sujeto. Volveremos luego a esto.

Llegaríamos a la misma conclusión a partir del significante, por cuanto este representa al sujeto para otro significante. Pero, este otro significante no es más capaz de captar lo real del sujeto que el primero: más bien el sujeto aprende allí que lo real del cual está hecho, escapa al saber, y es eso lo que Lacan indexa de *a*, es decir lo que del sujeto no puede atraparse por medio del significante. Entonces, el pequeño *a* no es la Cosa sino el poco de (real de su) ser al que

el sujeto tiene acceso bajo ciertas condiciones y que agujerea al Otro mismo. Esa es la razón que lleva a Lacan a hablar de “enforma”<sup>21</sup> del Otro<sup>22</sup>.

Una analizante que atiendo cara a cara me da ocasión de esclarecer esta expresión. Acaba de retomar el trabajo luego de una interrupción, que aprovechó para escribir un libro a partir de una molestia [*embarras*] en su vida. Fácilmente monta en cólera contra la jerarquía. Supone que ella participa de algún modo en eso. Se interrumpe súbitamente y me indica que acaba de cruzar mi mirada, la cual juzga como reprobatoria: y la pone en línea con la figura del Otro que se perfila detrás de aquellos con los que ella no para de pelear. La mirada aquí, literalmente se “enforma” en el Otro, al cual esta hace surgir y de donde la analizante lo extraerá, y el analista es más que un soporte de eso. De paso, cuando repetimos que el psicótico “tiene el objeto *a* en su bolsillo”, no queremos decir que no haya medio de extraerlo –puesto que habría que reconocer que es el Otro el que tiene el objeto *a*. Creo que por el contrario, eso significa que el sujeto no tiene los medios de “enformar” al Otro, teniendo entonces que arreglárselas con un Otro “absoluto”, completo, sin falla, dotado justamente de una mirada persecuidora.

Para precisar esta intervención del objeto y su relación con la Cosa volvamos sobre la experiencia de insatisfacción. El niño grita. Y es el Otro, quien por su interpretación, eleva el grito al rango del significante que representa al sujeto (grito/\$ = S1/\$) para la interpretación del próximo (grito/\$ → S2). El grito, expresión de un sufrimiento, deviene significante que representa a un sujeto marcado por su división con la Cosa (separado de la voz que cae). De forma precisa indica Freud que cuando el objeto de su percepción (el prójimo) grita a su vez, despierta en el sujeto el recuerdo de su propio grito “así como sus propias experiencias dolorosas”. Es el complejo de percepción del prójimo, que se escinde entonces en dos componentes: “uno se impone por la constancia de su estructura que forma un conjunto en tanto cosa (*als Ding*), mientras la otra parte, gracias al trabajo de rememoración, puede ser comprendida, es decir, devuelta en una información dada por el cuerpo

21 *N. de la T.* Una expresión en español podría ser “en horma”.

22 Cf. La lección del 14 de mayo de 1968 en *De un Otro al otro*. Pensaba que Lacan había tomado ese término de una herramienta de zapatería destinada a ocupar el vacío de un zapato a fin de evitar que se deforme o para estirarlo. De hecho él reivindica haber fabricado ese concepto para su propio uso. La herramienta de zapatería se llama en francés “forma de forzar” o bien cuando se trata de un yunque en forma de pie, un yunque de zapatería o un pie de zapatería.

propio”<sup>23</sup>. En un sentido, se indica aquí por una parte que el prójimo no es el Otro, al que es abusivamente identificado, y de otra, que el otro no se reduce a su dimensión imaginaria de semejante, sino que presenta una dimensión real ligada precisamente a su relación con la Cosa, cuya ausencia ha enmascarado con el objeto pulsional recibido.

Lacan lo expresa claramente: “¿ese prójimo es lo que he llamado el Otro, que me sirve para hacer funcionar la presencia de la articulación significativa en el inconsciente? Ciertamente no. El prójimo es la inminencia intolerable del goce. El Otro no es sino el terraplén limpio [...] la definición del Otro. Es justamente eso, es un terreno limpio de goce” (2008, lección 12 de marzo de 1968).

Lacan hace referencia explícitamente a ese momento de advenimiento del sujeto y de la Cosa, cuya limpieza hace el Otro, en sus “Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache” (1960a):

...pero este lugar del sujeto original, ¿cómo él podría encontrar ese lugar en esta elisión que lo constituye como ausencia? ¿Cómo reconocería ese vacío como la cosa más próxima, incluso agujerearlo de nuevo en el seno del Otro, hacer resonar allí su grito? Más bien se quejará de encontrar huellas de respuesta que fueron poderosas para convertir su grito en llamado. (1960a)

Falta tiempo para detenerse en lo que hace, no el tipo de objeto (oral, anal, no especularizable), del tipo ligado a la dialéctica de la Demanda y del deseo y a la pulsión que los rodea, sino la necesidad. Por el hecho de que esos objetos sean separables del cuerpo –falicizables por tanto– y sobre todo que no sirvan para nada (se lo podría demostrar con cada uno<sup>24</sup>) son un equivalente, un “sucedáneo”, un trozo de real del ser inasible del sujeto. Por esa vía funcionan como causa del deseo. Aquello que del sujeto no se atrapa mediante el significante o la imagen es lo que Lacan

indexa con la letra *a*: que en cierta forma preserva la “existencia” del sujeto, mantiene la “existencia en reserva”, para retomar un significante de Freud.

## El Otro y el cuerpo

Precisamente por el hecho de no recibir respuesta del Otro sobre lo que él en los tipos de real que empujan al sujeto a darse una imagen, a condición de que el otro la designe como suya. Tal es el estadio del espejo. Lacan hace de este, dos formalizaciones. La del esquema L, que luego vuelve más compleja con el esquema R y la del esquema óptico, que introdujo en “Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache” (1985, p. 627). Baste recordar aquí que entre el sujeto acéfalo, que se va a constituir, y el Otro que lo interpela y acoge su grito, se interpone la pantalla de lo imaginario: la imagen del semejante (o la imagen de su cuerpo en el espejo) que él recibe como un don del Otro. Si la imagen es identificable con el yo ideal, ella conforma<sup>25</sup> (en el sentido de dar forma, de “formatear”) el yo del sujeto “a imagen de la imagen”. Es a partir de esta imagen y en vista de las consecuencias de la imagen interiorizada: el yo (el cuerpo), que el sujeto escribe las marcas de la diferencia sexual y es esta imagen la que inviste libidinalmente (narcisismo) y que se erotiza bajo reserva de la acogida que le reservó la madre (el *Nebenmensch*, el prójimo de Freud).

La complejidad introducida por el sistema óptico hace explícitas las relaciones que Lacan sitúa entre el sujeto y el Otro. En efecto, recordemos que él identifica el organismo (córtex) con un “bricolaje”, un “montaje”: una caja donde está suspendido un vaso invertido y sobre la caja un ramo de flores. Detrás de la caja se coloca un espejo cóncavo de tal modo que un espectador situado delante de él, en el sitio adecuado, tendrá la ilusión de ver el ramo de flores dentro del vaso (de hecho su imagen) que se añade. Sin embargo, esta experiencia de física óptica debe modificarse para dar cuenta de la estructura del sujeto: en el lugar ocupado por el sujeto se pone esta vez un espejo plano, que Lacan identifica con el Otro. El sujeto es remitido del lado del córtex, sobre el borde superior del espejo cóncavo: si mira el espejo plano verá producirse la ilusión completa del ramo, si las flores evocan el objeto *a* y el vaso el cuerpo, este aparece en el lugar del Otro. El lazo entre el sujeto, el cuerpo y el objeto, paradójicamente aparece dependiendo del Otro, pues basta mover el espejo plano para que la ilusión cese y el cuerpo del sujeto se

23 Me apoyo aquí en el artículo de Isabelle Morin (2006) “Las palabras y la Cosa” en *Revista Psychoanalyse*, 8, 5-22. Tomo aquí una recopilación que ella establece de la palabra *Cosa*, en “El esquema del psicoanálisis” y en “La negación” de Freud.

24 El seno es de cierto modo el seno reencontrado como jamás dado en el *après-coup* de la experiencia de satisfacción, volveremos a esto. Las heces son finalmente la única cosa que el niño puede “propiamente librar”; la voz es esa de la que el sujeto experimenta la pérdida cada vez que habla: no le quedan sino los significantes, contrariamente al proverbio “la palabras quedan”; y la mirada es este objeto inaprensible, no especularizable: imposible de ver a partir del reflejo de su ojo en el espejo. Cf. Chémama, R. y Vardermersch, B. (2016). *Le métier du psychanalyste*. Toulouse: Érès, pp. 100-101.

25 *N. de la T.* El término usado en francés, de *informe*, pero la aclaración de sentido que hace el autor dentro del paréntesis corresponde más al español *conforma*.

“deshaga”, lo que Lacan aproxima a los fenómenos de despersonalización. Esto da igualmente una idea del recorrido de una cura, después de un movimiento que pusiera horizontal el espejo plano, mientras el sujeto se desplaza para permanecer en la misma relación con el otro hasta encontrarse en el lugar inicial de la experiencia de Bouasse, entonces, seguiría viendo la ilusión del ramo en el espejo plano recostado en el suelo y accedería directamente a los elementos del montaje ante él, percibiría al tiempo la separación entre lo imaginario (la ilusión) y lo real (el montaje).

Esta etapa nos conduce a distinguir el cuerpo y el Otro, a hacer depender el primero del segundo. Tendríamos que discutir sobre lo que llevará a Lacan a su tesis: “El Otro, al final de los finales y si ustedes no lo han adivinado aún, el Otro, tal como está allí escrito, ¡es el cuerpo!” (*El seminario libro XIV: La lógica del fantasma*, lección del 10 de mayo de 1967, documento de trabajo de la ALI).

Durante un viaje vi el montaje compuesto por un simple espejo esférico (opaco al exterior) atravesado por un hueco que hacía las veces de vaso. Un colega puso dentro una figurita, un cerdito. Por el juego de leyes ópticas—desde 360 grados alrededor del dispositivo con tal de estar casi horizontal a la cima del vaso— cada uno pudo ver surgir el cerdito y ponerse sobre el vaso. Sueño con encontrar un vaso como ese.

## El Otro de la psicosis

La psicosis permite precisar la distinción entre el Otro y el prójimo, pues dado el caso en que la madre no invistiera la imagen en el espejo, el sujeto no se reconocería allí y tendría una tendencia a la auto-denigración tal como se observa en la melancolía (Marie-Claude Lambote). Y la desarticulación de los elementos de la estructura sin la visión reconstituida en el espejo plano se reencuentra en una dispersión de fenómenos lenguajeros, alucinaciones auditivas y fenómenos corporales.

La lectura de algunos pasajes de los *Escritos*, relativos a lo que ocurre con Schreber (1975), nos aclara sobre el Otro en la psicosis y también simplemente sobre el Otro. Cito largamente a Lacan:

Al considerar solamente el texto de las alucinaciones se establece allí de inmediato una distinción para el lingüista entre los asuntos de código y los de mensaje. A los fenómenos de código pertenecen en esta aproximación las voces que hacen uso de la *Groundsprage*, que traducimos como lengua-de-fondo y que Schreber describe (1975, I3-I) como “un alemán un poco arcaico pero siempre riguroso, que se señala especialmente por su gran riqueza en eufemismos”.

En otro lugar (1975, 167-XII) informa con pesar “en su manera auténtica por sus rasgos de noble distinción y de simplicidad”. Esta parte de los fenómenos se especifica en locuciones neológicas por su forma (palabras compuestas nuevas, pero cuya composición está conforme a las reglas de la lengua del paciente) y por su empleo. Las alucinaciones informan al sujeto de las formas y de los empleos que constituyen el neo código. El sujeto les debe, por ejemplo, en primer término, la denominación de *Grounsprache* para designarlos (Lacan, 1955b, p. 519).

Lacan lleva un poco más lejos su descripción del funcionamiento de la lengua y de la palabra schreberianas:

Puede observarse que la frase se interrumpe en el punto donde termina el grupo de las palabras que podríamos llamar términos-índices, o sea aquellos a los que su función en el significante designa, según el término empleado más arriba, como *shifters*, o sea precisamente los términos que, en el código, indican la posición del sujeto a partir del mensaje mismo./ Después de lo cual la parte propiamente léxica de la frase, dicho de otro modo la que comprende las palabras que el código define por su empleo, ya se trate del código común o del código delirante, queda elidida./ ¿No es notable la predominancia de la función del significante en esos dos órdenes de fenómenos, no incita incluso a buscar lo que hay en el fondo de la asociación que constituyen: de un código constituido de mensajes sobre el código, y de un mensaje reducido a lo que en el código indica el mensaje? (Lacan, 1955b, p. 522).

Cuando Lacan habla del predominio del significante ¿es para indicar que todo ocurre como si el significante y el significado funcionaran sin “punto de capitón” sin lograr avanzar más que buscando reparar la “falta”, el significante se hace “mensaje sobre el código” y el significado “código sobre el mensaje”? En vano, sin la contribución al sentido que el uso ordinario del significante permite. Lengua fundamental y realidad delirante fracasan en su intento de reparar al Otro.

Lacan da la clave de ese funcionamiento (que sabemos secundario a la función del Nombre-del-Padre) en las “Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache” y en “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo”. En efecto, en el primer artículo afirma: “Es ahí, en la sínfisis misma del código con el lugar del Otro que yace el defecto de existencia, que todos los juicios de realidad donde se desarrolla la psicosis no llegarán a colmar” (1955b, p. 522). El término *sínfisis* designa una “unión natural”. En anatomía es una articulación poco móvil; sin embargo, en patología, que parece ser

la referencia aquí, designa el adosamiento anormal de dos capas de una serosa –o sea una membrana que recubre ciertos órganos móviles– cuyas dos hojas delimitan una cavidad virtual. Dicho de otro modo, la confusión aquí del código y del significante traiciona el tipo de defecto que conduce el sujeto a inventarse una lengua en un código que le sea propio.

En “Subversión del sujeto”, Lacan precisa:

El Otro como sede previa del puro sujeto del significante, sostiene allí la posición de dominio, antes incluso de llegar a la existencia, para decirlo con Hegel y contra él, como Amo absoluto. Pues lo que es omitido en la chata moderna teoría de la información, es que no se puede hablar de código sino si ya es el código del Otro, entonces, es claramente de otra cosa de lo que se trata en el mensaje, puesto que es de él que se constituye el sujeto, por lo cual es del Otro que el sujeto recibe incluso el mensaje que él mismo emite. Y se justifican las anotaciones A y s(A) (1960b, p. 786) [del grafo del deseo].

Podríamos situar aquí el primer estado del grafo, el llamado punto de capitón: el eje de la intención cruza el eje de la enunciación, primero en el lugar donde Lacan situará al Otro, y retroactivamente en un segundo punto donde inscribirá la significación. Pero, en ese primer tiempo, el vector parte del organismo (el grito) y produce al sujeto como efecto. Es preciso este evento para que el sujeto llegue enseguida al nivel del vector de la intención, esta vez como efecto sobre la constitución del Ideal del yo.

Lacan deja escuchar que el Otro de ese primer nivel no es otra cosa que “el puro sujeto de la moderna estrategia de juegos” por eso justamente no hay ninguna intersubjetividad. Pero es para confirmar que esta “cuadratura” es imposible “por el hecho de que el sujeto no se constituye sino por sustraerse a ella y descompletarla esencialmente, para ser contado allí a la vez y no hacer más función que de falta”. “El Otro como sede previa del puro sujeto del significante mantiene allí la posición de dominio antes incluso de llegar a la existencia [...] en Amo absoluto” (1960b, p. 786).

Encadeno a continuación de esa cita sobre el código: “Mensajes de código y códigos de mensaje se distinguirán en formas puras en el sujeto de la psicosis, que se basta con ese Otro previo” (1960b, p. 786). Esta notación confirma la distinción que encontramos entre un Otro reducido al código (y que permite dos tipos de mensaje): mensajes de código (un código envía un mensaje que le concierne, Lacan no escribe simplemente “mensaje codificado”) y códigos de mensajes (se trata de la transmisión del código en el que se escriben los mensajes). El Otro que lo permite, es denominado por Lacan Otro previo:

¿no es el mismo de la incorporación significativa? En todo caso este debe distinguirse firmemente del Otro del significante, que se sirve del código, cierto, pero subvirtiéndolo a partir del hecho mismo de la barrera que exige el significante con el significado (S/s) para funcionar como tal.

También ahí sabemos que el paranoico localiza el goce en el lugar del Otro, en regresión de la incorporación significativa que lo había separado de la Cosa. No es que la disyunción no opere, puesto que esta resulta del simple hecho de llevar la marca del lenguaje. Y el goce está prohibido a quien habla como tal, psicótico o no. No obstante, el sujeto no puede simbolizar este goce que pierde por hablar, y por esta razón es incapaz de hacer la cesión de goce en la cual consiste el objeto *a*, cesión que contribuiría a tal simbolización. “Él tiene el objeto en el bolsillo”. Su defensa consiste entonces en aquello de lo que sufre: él es el objeto del goce del Otro, que le persigue y que por ende goza a sus expensas.

Hace largo tiempo, un colega me informó cómo uno de sus analizantes había querido hacerse castrar antes de declararse vencido frente a la dificultad de alcanzar el ideal de pureza que se había fijado, a pesar de sus ayunos: no podía no defecar y terminó identificándose con lo real de la mierda que no lograba erradicar. Hasta pensar que el mundo estaría más limpio después de su desaparición... Otra modalidad de reducción del sujeto al objeto de un goce inmundado e imposible de evacuar.

La topología borromea permite dar cuenta de esta estructura mostrando cómo las dimensiones de las que está constituido el sujeto son equivalentes, sin principio de distinción (Nombre-del-Padre o síntoma). Así, el nudo de trébol presenta tres bucles que ciertamente pueden representar Real, Simbólico e Imaginario, pero sin nada que los distinga, al punto que la frontera entre cada dimensión es simplemente imposible de trazar: lo que demuestra la clínica de la realidad delirante y de la convicción que cobra en un sujeto que la ama como a sí mismo.

La situación es aún más confusa en la esquizofrenia, donde “todo lo simbólico es real” en el sentido en que el sujeto se estrella con lo real de las palabras sin hacer discurso. El ejemplo de Renée, la paciente de Marguerite Marie Sechehaye, autora del *Diario de una esquizofrenia*, es suficientemente esclarecedor: los objetos de la realidad no son estables, precisamente a falta de un uso del significante. Para estabilizar su mundo Renée se esfuerza en nombrar los objetos como un lingüista, para quien el vocablo es la muerte de la cosa (desde el punto de vista del psicoanálisis, el significante “asegura” la vida de la Cosa, la pone en

su lugar de causa del deseo) y según su testimonio, las palabras se ponen a bailar al lado de las cosas (*Sache*) (cf. Morin, 2006).

## El Otro sexo

El campo lacaniano confronta la dimensión del goce perdido al hablar, con el goce que el sujeto trata de recuperar por vía significante. La relación sexual participa de la forma en la que los sujetos intentan hacer esta recuperación. Ella supone que los sujetos toman posición en el lugar de la diferencia anatómica de los sexos (no tomar posición es por lo demás aquí una posición). ¿Esto es sin tener lo que falta a la madre, ella es sin serlo? Así como Freud percibió claramente que el falo es el significante de la *diferencia* de los sexos y no el símbolo del pene, corresponde a Lacan distinguir su estatuto imaginario y su estatuto simbólico. Sobre el plano imaginario es el objeto que permite al sujeto pensar la castración (operación simbólica cuyo agente es real y el objeto es imaginario): imaginario, pues de hecho nada les falta a las mujeres, no más que al muchacho en el plano de la realidad anatómica. Eso no impide ni el “*penisneid*”, la “envidia del pene” ni la “protesta viril”. No impide que lo real del sujeto, el goce, todo eso que el significante no logra asir en la estructura se “impulse”, insista, sea empujado (¿cuál será el verbo adecuado?) “a significar” y exija ser representado: y el falo simbólico se ofrece esta vez como el significante disponible para designar todo el resto a significar en su conjunto. Por lo que el goce, captado de ese modo, será llamado fálico.

En ese contexto la posición masculina es la del sujeto que confía en el lenguaje para captar ese goce que huye, lo que lleva a Lacan a hablar del sujeto (hablante) como masculino y a situarlo del lado izquierdo del cuadro de la sexuación; la posición femenina es la del sujeto que entra en la relación en posición de objeto, del lado de la promesa del goce que escapa, lo que lleva a Lacan a inscribir el objeto *a* del lado derecho del cuadro de la sexuación<sup>26</sup>. De ese lado una mujer espera en el fondo del (de la) compañero(a) una identificación de lo que ella es y no encuentra bajo los significantes del otro sino su insustancia: lo real de lo que ella es huye igualmente. Por lo tanto no hay relación sexual inscribible tal como ella libra a cada uno lo real de lo que es como hombre o como mujer.

¿Qué presuponen uno y otro de sus respectivos lugares? “Insondable decisión del ser”. Depende de su

forma de inscribirse en el Otro. Por una parte, para el sujeto llamado masculino, el campo lenguajero está regido por la castración. Esta supone un agente real, al menos uno que se exima de la castración, que le diga no, mientras todos aquellos que hablan están sometidos a él. Pero una mujer no está completamente sometida a la castración: no lo está más que a título de ser hablante; en ese sentido no existe mujer que no esté sometida a la castración. Solo que “no toda” ella le está sometida. Para nosotros hay dos consecuencias inmediatas: Por una parte, para todo sujeto en cierta forma se trata de verificar caso por caso si “todo” o “no todo” está sometido a la castración. Por otra parte, en tanto que “no toda” sometida, lo que hace una mujer tal, implica una dimensión real que la hace no solo radicalmente otra –Otra– a su compañero(a) sino a sí misma.

Por eso Lacan nos invita a ver en una mujer literalmente al Otro sexo. Ella está siempre dividida entre lo que es como sujeto y lo que es como objeto. De repente se plantea de nuevo la pregunta de saber si más allá del goce fálico permitido al sujeto hablante, ella tiene acceso a un goce que podría ser llamado goce femenino: adivinamos que la pregunta se plantea primero lógicamente, puesto que existe nada podría decirse de ella sin traicionarla. Dicho esto, la pregunta es igualmente clínica: y la clínica muestra que las mujeres son precisamente trabajadas por esta dimensión de un goce que excede la frontera fálica. Convendría precisar aquí, que mujer y hombre son significantes y en ese sentido no se confunden con la anatomía respectiva de los sujetos.

La división de la posición femenina explica que Lacan pudiera avanzar que La mujer –esa que sería “toda” bajo un significante que la identificaría: no existe, salvo al ser el igual a Dios o la excepción de la función fálica. De ahí la escritura L/a mujer (La tachada). De hecho no hay sino tres posiciones lógicas en la enseñanza de Lacan: ya sea que el sujeto esté “todo entero” instalado en el campo significante, aunque no puede estarlo sino al precio de la castración del goce detrás del cual corre. Ya sea que “no esté todo” en el campo significante, no todo sometido a la castración y está entonces dividido entre S y *a*, el que es capaz de encarnar para otro (como sujeto tiene otros objetos *a*). Finalmente, el sujeto se exceptúa de la castración: lógicamente se sitúa en el lugar del padre real y de La mujer (no tachada). El *a* indexa lo que hace la singularidad del sujeto, lo que del sujeto, recordémoslo, no puede capturarse con el significante.

En el cuadro de la sexuación, Lacan introduce la escritura de L/a tachada sobre el modo de *A* tachada (el Otro falta, como La mujer, no existe). Sitúa igualmente S (*A* tachada) Lo que podría parecer más

26 Correlacionar con el hecho de que Lacan evoca a las mujeres como analista-nata.

sorprendente: indicando así, que por el hecho de la elección de su posición sexuada, una mujer tendría más intimidad con el significante de una falta en el Otro. Es sin duda lo que valen precisamente las enunciaciones de los místicos que saben hacer resonar este goce que el otro no logra significar.

No obstante, suponemos que la clínica de la perversión (con la denegación de la castración) y de la psicosis (sin castración por el hecho de la forclusión del Nombre-del-Padre) pueden impactar la relación del sujeto con el significante (con el Otro) y la asunción de su sexo. Suponemos, igualmente, que el rechazo de la castración por el Discurso Capitalista puede prohibir a los sujetos tomar posición con relación a la diferencia de los sexos: lo que es confirmado tanto por la multiplicación de los géneros como por tantas modalidades de goces<sup>27</sup> suma-toda-fálica, pero, en el sentido en que sin la castración el falo está en todo, no es localizable.

El fin del análisis modifica la posición del sujeto pues descubre ese real que él es y que hace fracasar al saber, es aquel del cual es fabricado (del cual él ha fabricado) la carne del padre real, dios, la excepción del cuadro de la sexuación: en lo cual *a* es el agente de la castración. Cada uno, en ese sentido, es susceptible de encontrarse en este:  $\exists x$  no  $\phi x$ <sup>28</sup>.

## El Otro del pase

¿El analista ocupa el lugar del Otro para aquel que le supone saber descifrar sus síntomas? Sin duda. Pero, hay que precisar que eso implica que no se tome por el Otro: extrajo de su propia cura que no dispone del saber que restauraría lo real del analizante. Ocupa el lugar del Otro, porque encarna de él por su presencia y su resistencia se podría decir, el objeto *a* que lo agujerea y objeta la existencia de un Otro que sería “todo”<sup>29</sup>. Se sirve de lo que su cura le ha enseñado a ser como objeción al Otro, para hacer semblante de la objeción que recela el síntoma del analizante del cual este no tiene idea. En ese sentido el analista convoca sin duda un Otro “todo”, que no existe para

restaurarle su estructura de A tachado, del cual el analizante identificará (¿producirá?) el significante [S(A tachado)].

¿No es esta experiencia del analista con eso que hace su verdad (la relación con lo real inasible salvo por el síntoma) que evoca ese pasaje del *Atolondradicho*?:

Tú me has satisfecho hombrecito [*petithomme*]. Tú has comprendido, es lo que hacía falta. Ve, de atolondradichos no hay demasiados para que te devuelva la tarde [*midit*]<sup>30</sup>. Gracias a la mano que te responderá a lo que Antígona tú llamas, la misma que puede desgarrarte de lo que yo esfingo<sup>31</sup> mi notoda, tú sabrás en la noche incluso hacer el igual de Tiresias y como él, de haber hecho el Otro, adivinar lo que te he dicho<sup>32</sup>.

Un análisis debe pues permitir al sujeto avizorar eso que es como objeción al Otro, lo que es como real inasible por el significante. Ese real está localizado en el síntoma que desligado de su dimensión patológica Lacan nos enseñó a llamar *sinthome*. Afirmé que el sujeto “avizoraba” para evitar el verbo *saber* y usar un término que convoca el objeto de la mirada. A decir verdad, eso depende de cada cura, pues en sentido estricto lo que descubre el sujeto es que sólo el *sinthome* sabe (Pierre Bruno).

En un sentido es el fin del sujeto supuesto saber, pues el analizante que llega a la cura para aprender qué es él, descubre que es la objeción a lo que otro responde: el *sinthome* guarda lo real de esta objeción. El efecto es a veces de alivio y es sin duda lo que hace que algunos digan que el Otro no existe.

Es la ocasión para volver sobre el paso dado en “Subversión del sujeto y ética del deseo”:

Lo que el neurótico no quiere y rehúsa encarnizadamente hasta el fin del análisis es sacrificar su castración al goce del Otro, dejándolo servirse de ella. Y claro, no está errado, pues aunque en el fondo él se sienta lo que hay de más vano en el existir, una falta-de-ser o un de-más, ¿por qué sacrificaría su diferencia (todo menos eso) *al goce de Otro, que no lo olvidemos, no existe? Sí, pero, si*

27 Cf. Isabelle Morin, “Sexe maudit, réel transcendant”, *Psychanalyse* 2014/2 (n° 30, pp. 7-27); “La perversion de la loi, II”, *Psychanalyse* 2014/3 (n° 31, pp. 17-28); “Intersexualité et sexuation”, *L’heur du réel, Psychanalyse* 2016/3 (n° 37, pp. 57-78).

28 *N. de la T.* Evidentemente se trata de la primera fórmula de la sexuación, a la izquierda y arriba del esquema de Lacan.

29 “[...] debemos [...] ver en suma vaciarse lo que llamé la última vez el en-forma de ese *a*, es un nombre nuevo que hacemos a nuestra usanza, el enforma del A, a saber el *a* que lo agujerea” (*De un Otro al otro*, lección del 14 de mayo de 1969, documento de trabajo de la ALI). El término “enforma” merecería más que esta nota.

30 *N. de la T.* Los términos entre corchetes forman una sola unidad en el texto de Lacan y vehiculan un sentido nuevo (*en plus*) p. e. La escritura ‘*midit*’ agrega el sentido de “medio dicho”.

31 El neologismo que usa Lacan en calidad de verbo es *sphynge*, de manifiesta proximidad con el sustantivo *sphinge*, ‘esfinge’, lo verbalizo también forzando el castellano.

32 Lacan continúa en el mismo sitio: “De dónde el analista, de otra fuente que de este Otro, el Otro de mi grafo y significado de S de A tachado: *notoda* ¿de dónde sabría encontrar qué redecir de eso que prolifera de la chicana lógica cuya relación al sexo se extravía de querer que esos caminos vayan a otra mitad?” (Lacan, 2012c).

acaso existiera él gozaría de ello. Y es eso lo que el neurótico no quiere. Puesto que se imagina que el Otro pide su castración. Lo que la experiencia analítica testimonia es que la castración es en todo caso lo que regula el deseo en lo normal y en lo anormal. (Lacan, 1960b, p. 806).

Confieso mi dificultad con la expresión “sacrificar su castración”: lo que podría significar “renunciar a ella”. Sin embargo, el fin de la frase desmiente esta lectura: “dejándola servir para ello”. Lo que se comprende entonces como “ofrecer al Otro el goce del cual uno está castrado”. Rehuser eso hasta el fin de la cura puede decirse en términos freudianos “envidia del pene” o “protesta viril”. De golpe, ¿de qué Otro se trata aquí? Aparentemente de cierto ogro que se alimenta del goce que le quita al sujeto, que haría del sujeto, tal como se observa en la convicción paranoica, el objeto de su goce. Este Otro no existe, en el sentido en que el Otro no es un sujeto, y no tiene Otro para compensar esta falta (no hay Otro del Otro).

Desde el seminario 10 de *La angustia*, Lacan ha sostenido que este miedo de la castración imaginaria no es imposible de franquear como creía Freud. Me sorprende esta notación de Lacan en “Subversión...” pues parece perennizar hasta el final de la cura la creencia en la castración imaginaria, aun cuando él la deportó desde lo imaginario hacia lo simbólico: el sujeto es completamente capaz de simbolizar la falta que lo constituye y que sostiene su deseo. El imposible al que la cura confronta es entonces el de la relación entre los sexos, tal como lo revela a cada uno la clave de lo que él es (como lo expuse antes). Es lo que sin duda, uno puede esperar de una cura, llevada hasta el punto en que el analizante sostiene su versión de la imposibilidad de escribir la relación sexual.

En ese contexto ocurre que una vez el analizante llega justamente a ese punto, decide hacer servir su descubrimiento en la cura de otro y poner en juego lo que descubrió como objeción para hacer semblante de la objeción de la cual quiere ser “curado” el nuevo analizante que él acoge, antes de descubrir a su vez que él es en cierto modo esta objeción<sup>33</sup>. La garantía que un psicoanálisis confiere a un analista de que habría satisfecho la prueba, la experiencia, el *performance* del pase (de la manera que la abordamos) no puede ser acordada desde que aquel sabe justamente que no hay garantía: que el Otro que validaría esta experiencia no existe.

## Concluir: saber hacer con el Otro

Dimitris Sakellariou me recordó algo así como un epitafio que Lacan pronunció el 15 de enero de 1980: “El Otro falta [...] Si ocurre que me vaya, digan que es a fin de ser Otro finalmente. Uno puede contentarse con ser Otro como todo el mundo, después de pasar una vida queriendo serlo a pesar de la ley” (1980). Al término de nuestro periplo, tengo la impresión de que ese texto se aclara un poco. La ley es que el Otro es inaccesible: falta en el doble sentido de que no contiene el significante que me libraría mi ser y en el sentido de que él no puede darme seguridad. Él ex-siste.

Lo que no impidió que Lacan pasara su vida –además de ofrecerse a sus analizantes como lugar de dirección– dándonos los significantes que necesitamos para decir nuestra experiencia con el psicoanálisis –a pesar de la ley, entonces–. Es así como comprendo que pudiera decir que nosotros éramos lacanianos mientras él era freudiano. O también:

No hay modo de seguirme sin pasar por mis significantes, pero, pasar por mis significantes comporta ese sentimiento de alienación que les [a los alumnos] incita a buscar la pequeña diferencia. Desgraciadamente esta pequeña diferencia les hace perder el alcance de la dirección que yo les he designado (1973)<sup>34</sup>.

¿Es decir que como enseñante Lacan se hacía el Otro? Si bien aceptaba la transferencia de los alumnos que podían ponerle en este lugar, nos ha indicado que enseñaba como analizante, en posición de sujeto \$ (el enseñante es el sujeto en todos los discursos, afirmaba): ponía al auditorio en la posición de sujeto supuesto saber. Se explicaba con lo que no sabía, con lo que no encontraba en el Otro freudiano ni ningún Otro, soportaba el agujero de su síntoma, al que se comprende que haya podido identificar a su invención de “lo real”.

Luego de su muerte, el nombre de Lacan se confunde con esa enseñanza: Otra finalmente y ese destino no cambia en nada la exigencia que se nos dirige –el deber de explicarse menos con Lacan, que de servirse de él para explicarse lo real con que trata el Discurso Analítico. Lacan es para nosotros a la vez “tesoro del significante” e ilegible, o sea lo que conviene para ponerse a trabajar si consentimos en ello.

Toulouse, 15 de marzo de 2016  
Atenas, 18 a 20 de mayo de 2016

33 “El psicoanálisis no accede, sino por la entrada en juego de Otra dimensión a la cual se abre por que el animador (del juego) “haga semblante” de ser el efecto mayor de lenguaje, el objeto por el cual se (*a*)nima el corte que ella permite: es el objeto (*a*) para llamarlo con la sigla con que lo afecto” (Lacan, 2012c).

34 Lacan, J. (sin edición comercial) *Le séminaire livre 11: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, lección del 3 de junio de 1964 del documento de trabajo establecido por la ALI.

## Referencias

- Assoun, P. (2005). *Fundamentos de psicoanálisis*. Buenos Aires: Prometeo.
- Chémama, R. y Vardermersch, B. (2004). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1982). Más allá del principio del placer. [1920]. En *Obras completas. Volumen 18*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 1-62.
- Freud, S. (1982). Proyecto de una psicología para neurólogos. [1895]. En *Obras completas. Volumen 1*. Buenos Aires: Amorrortu, pp.323-393.
- Kaufmann, P. (1996). *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1953). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. [1985]. En *Escritos 1*. Barcelona: Siglo XXI, pp. 227-310.
- Lacan, J. (1954). Introducción al comentario a Jean Hippolyte sobre la *Verneinung* de Freud. [1985]. En *Escritos 1*. Barcelona: Siglo XXI, pp. 354-365.
- Lacan, J. (1955a). La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis. [1985]. En *Escritos 1*. Barcelona: Siglo XXI, pp. 384-418.
- Lacan, J. (1955b). De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis. [1985]. En *Escritos 2*. Barcelona: Siglo XXI, pp. 513-564.
- Lacan, J. (1958). La significación del falo. [1985]. En *Escritos 2*. Barcelona: Siglo XXI, pp. 665-675.
- Lacan, J. (1960a). Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache. [1985]. En *Escritos 2*. Barcelona: Siglo XXI, pp. 627-664.
- Lacan, J. (1960b). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. [1985]. En *Escritos 2*. Barcelona: Siglo XXI, pp. 773-807.
- Lacan, J. (1973). *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Le Seminaire livre XI*. [1964]. París: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1975). *Encore. Le Seminaire livre XX*. [1972-1973]. París: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1978). *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, Le Seminaire livre II*. [1955]. París: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1980). L'Autre manque. *Ornicar? 20-21*, p. 12.
- Lacan, J. (1984). *Las psicosis. Seminario 3*. Barcelona: Paidós.
- Lacan, J. (1985). *Escritos 1 y 2*. Barcelona: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1986). *L'éthique de la psychanalyse. Le Seminaire livre VII*. París: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1991a). *Le transfert. Le Seminaire livre VIII*. [1961]. París: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1991b). La tercera. [1967]. En *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Manantial, p. 102.
- Lacan, J. (1994). *La relation d'objet. Le Seminaire livre IV*. [1956-1957]. París: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (2006). *La angustia. El Seminario de Lacan, libro 10*. [1963]. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (inédito). *L'objet de la psychanalyse, Le Seminaire livre XIII*. [1966-1967].
- Lacan, J. (2008). *De un Otro al otro. El Seminario de Lacan, libro 16*. [1968 -1969]. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (inédito). *El saber del psicoanalista. El seminario libro XIX bis*. [1971-1972].
- Lacan, J. (2012a). Discurso de Roma. [1953]. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, pp.147-179.
- Lacan, J. (2012b). Radiofonía. [1970]. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, pp. 425-471.
- Lacan, J. (2012c). El atolondradicho. [1972]. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 473-522.
- Laplanche, J. y Pontalis, J-B. (1996). *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Morin, I. (2006). Les mots et la Chose. *Revue Psychanalyse, 8*.
- Roudinesco, E. y Plon, M. (1999). *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Sauret, M. (1991) *De l'infantile à la structure*. Toulouse: PUM, les Séries de la Découverte freudienne.
- Schreber, D. (1975). *Mémoires d'un névropathe*. París: Éditions du Seuil: Points.

## Cibergrafías

- Versiones de los seminarios de Lacan en Psicolibro [PK]
- Lacan, J. (inédito). Seminario 13 *El objeto del psicoanálisis* [1965-1966]. Versión en línea, disponible en [www.bibliopsi.org/docs/lacan/16%20Seminario%2013.pdf](http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/16%20Seminario%2013.pdf)