

Hoy los invito a que me acompañen a problematizar, como se dice en epistemología, esta castración del Otro, que es un invento de Lacan y en su obra, ella va adquiriendo distintas significaciones en sus diferentes tiempos lógicos de producción.

Si buscamos hacer una apertura en la clínica lacaniana con este concepto, necesariamente debemos partir por los textos fundadores, aquellos que hacen escuela. Ya que sólo hay escuela del escrito.

El Otro del discurso

Lacan introduce la escritura del llamado gran Otro, el Otro con mayúscula (A), que se distingue del otro con minúscula (que es recíproco, simétrico del yo imaginario). Digamos, en primer lugar, que el Otro es el Gran Otro (A) del lenguaje que está siempre allí. Es el Otro del Discurso Universal, de todo lo que ha sido dicho en la medida en que es pensable. Diría que es también el Otro de la biblioteca de Borges, de la biblioteca total.

Es también el Otro de la verdad, ese Otro que es un tercero respecto a todo diálogo porque en el diálogo del uno y del otro siempre está lo que funciona como referencia tanto del acuerdo como del desacuerdo, es el Otro del pacto como el Otro de la controversia. Es el Otro de la palabra que es el alocutor fundamental, la dirección del discurso más allá de aquel a quien se dirige.

En la comunicación humana, el emisor recibe su mensaje del receptor en forma invertida y así es como el Otro de Lacan es también el Otro cuyo inconsciente es el discurso, y es

también el Otro del deseo, del deseo como inconsciente. Lo que Lacan llama el Otro, es una dimensión de exterioridad que tiene una función determinante para el sujeto. En este sentido es, si se quiere, el nombre genérico de lo que Freud llama, retomando una expresión de Fechner, la Otra «escena», donde se sitúa toda la maquinaria inconsciente.

La demanda pura al Otro es lo que Lacan llama el Otro omnipotente de la demanda. En forma general, en el sujeto, el significante es sustituido a la necesidad ya que la demanda al Otro tiende por su propio movimiento a convertirse en la *demanda pura* de la respuesta del Otro, y sabemos que es allí donde se coloca el amor.

Ven Uds. que estamos trabajando sobre el discurso, y en algo nos aventuramos con relación al deseo, al considerar lo que tiene que ver con este Otro.

Pero también encontramos al Otro en la dimensión de la sexualidad y del Goce, y a ellos les propongo ir. Para Freud la sexualidad lejos de ser una condición innata, instintiva, es un producto realizado en el marco de la estructuración edípica. El cuerpo es sexualizado, por el atravesamiento del retorno de lo reprimido.

La sexualidad y los goces

Como dice Lacan en el Seminario XI, la sexualidad atraviesa los desfiladeros del significante. Dicho de otra manera, sólo hay sexualidad por la acción del significante.

Pero para ello, Lacan comienza a hacer una distinción esencial:

Desde la primera Reunión del seminario Aún («Encore»), Lacan nos plantea el término de Goce como distinto a la vez del *Lust* freudiano (placer o deseo) y del concepto de

satisfacción. El goce, dice Lacan, es eso de que habla el derecho: gozar de una cosa, es poder usar y hasta abusar – abuso que el derecho tiene la ambición de limitar. El derecho reglamenta el goce limitándolo a las fronteras de lo útil.

En nuestra lengua española, *goce* y *placer* parecen recubrir los mismos significados. Satisfacción, goce y placer se usan en ocasiones de manera indistinta.

En el psicoanálisis lacaniano el Goce se define, al contrario del placer, como eso que se opone a lo útil: es, dice Lacan, eso que no sirve para nada. Se plantea como una instancia negativa que no se deja llamar ni a la ley del principio del placer, ni a la de autoconservación, ni a la necesidad de descargar la excitación.

La idea de Lacan es que el goce sexual es por sí mismo una limitación del goce general. Y hace de límite porque depende del significante; es el efecto del significante que introduce la dimensión sexual en el ser humano.

La dialéctica que se compromete entre el goce (en general) y el goce sexual (o fálico) puede ser correlativa a la relación entre el Ser y el significante, que Lacan evoca oponiendo a Aristóteles y a Bentham, es decir, una filosofía del ser y una filosofía de la ficción.

Lacan sostiene que el ser no es anterior al significante, sino que esta producido por él. El lenguaje no debe ser tenido por una superestructura que vendría a colocarse sobre el ser, sino que él, es lo que determina este ser.

¿Por qué plantea esto?

Por lo que en otro tiempo había dicho sobre el goce, tomemos una de sus primeras

elaboraciones la de «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo . . . » que propone en 1960. Una de las cuestiones centrales de este texto de 1960 es la de saber como el ser humano saca goce de lo sexual, y como el análisis puede dar un acceso a este goce sexual, donde según Freud, la castración ahí haría obstáculo.

Hoy nosotros decimos que el ser, para poder ser, necesita de algo que lo nombre en tanto que tal. Con lo que entramos por el lado de los nombres propios, los que luego pueden ser trabajados como significantes.

¿Es la castración la que nos impide gozar?

Lacan no lo cree y demuestra en la «Subversión del sujeto . . .», que es al contrario, pues es gracias a la castración que el registro del goce sexual es abierto para nosotros. Corrige así la concepción, según la cual se prestaba el desarrollo freudiano de Tótem y Tabú. El mito freudiano parece indicar, que solo aquél que no está castrado, a saber, el padre primitivo, puede gozar, en el sentido que él puede poseer todas las mujeres. En cambio, los hijos se ven divididos entre la envidia de gozar como el padre y la creencia de ser castrados por él.

En la concepción freudiana es, entonces, el complejo de Edipo y el complejo de castración que ahí se integra, quienes hacen barrera al goce. Lacan encuentra el medio de sortear el impase complejizando la noción de goce.

En la «Subversión del sujeto. . .» plantea que es necesario distinguir dos tipos de goce, y que, en este contexto, el goce que Freud atribuye al padre primitivo no puede ser identificado al *goce sexual* propiamente dicho. Este aparece en efecto como un corte operado en el campo del goce que será, primordialmente, una cuestión del ser como tal.

De este, el significante del falo tiene por efecto separarnos, abriéndonos, por este corte, el campo de un nuevo goce, el que no está más ligado al ser sino al semblante. Existe un goce correlativo al ser, a este ser que queda en falta con relación al significante y al modo de existencia del sujeto de la cadena significativa. Este goce se manifiesta la mayor parte del tiempo, a la espera (*en souffrance*). Y cuando se activa, aparece para el sujeto como extraño, exterior, aún si es en el propio cuerpo. Este goce no es el goce sexual. Al goce sexual no entramos por el ser, sino por el significante. El significante del falo introduce así una división del goce. Revelando una doble función: por un lado, interdicta el goce, por el otro, lo permite. Es por lo que Lacan plantea en la última frase de su texto «Subversión del sujeto. . .»:

«La castración quiere decir que es necesario que el goce sea rechazado, para que pueda ser alcanzado en la escala invertida de la Ley del deseo». («Escritos 1, pág. 338)

El goce interdicto por el significante es el goce infinito, aquel que Freud supone al padre primitivo.

De ahí la escritura que nos propone en relación con la metáfora paterna:

<u>Nombre-del-Padre</u>	<u>Deseo-de-la-Madre</u> → <u>Nombre-del-Padre (A)</u>
Deseo-de-la-Madre	X -φ

Aparece la posición del sujeto (x) como consecuencia, ahí donde la metáfora paterna indica, marca, trasmuta al falo materno en un hijo incestuoso. Dado que lo pone a este en relación con un padre que aparece como Nombre y una Madre en tanto que Deseo, lo que plantea la posición de goce del hijo.

Es la metáfora, el anudamiento constituyente, lo que convierte al goce fálico en tal, y lo marca para el sujeto como incestuoso. La metáfora paterna, o los Nombres-del-Padre, no revelan lo que ya estaba dado, sino que producen, al nivel de la estructura, lo que aún no tenía condición de tal. Acá vemos que el Otro, así escrito, sin barrar, es lo que resta de la operación de la metáfora, es un Otro dónde los goces aún no se han integrado en la lógica fálica. De allí su escritura: en

(A)

-φ

está el Otro completo, y debajo, la castración en tanto que objeto que falta

(-φ)

En este lugar, el **A**(utre) refiere tanto al Otro primordial, como a una instancia en la estructura del sujeto que queda como resto de la castración.

Hablamos del llamado «tiempo de castración». Sabemos que cuando actúa la metáfora paterna el sujeto no-queda de una vez y para siempre, «fuera» del goce incestuoso. Si no, justamente, dentro.

No hay ningún Nombre-del-Padre que marque los goces de una sola vez en el sujeto. Entonces, demos un paso más: «No hay una castración del sujeto», si por eso se entiende «La» castración, sino que hay castraciones. Podemos si, entender que hay una que se realiza en tiempo constituyente de la estructura, pero que no es suficiente para limitar, anudar lo que hay de goce.

Goces del Otro y Goces fálicos

Esta dialéctica entre dos goces recibe todo su desarrollo en el Seminario «Encore». Ahí, el significante del falo está tomado en su doble valor, como causa final, para el *goce del ser* o *goce del Otro*, como lo designa más tarde, y de causa original para el *goce sexual* o *goce fálico*.

El *goce del Otro*, ahí, está designado como un goce para-sexuado, fuera del lenguaje, que sostiene el ser o el cuerpo como tal. Lacan en este seminario, Aún, reintroduce el *goce del Otro* del lado femenino.

El *goce fálico* parte de la falta en ser, más que del ser, y se sitúa fuera del cuerpo. No está religado al cuerpo sino por el hilo del órgano sexual o de la imagen falicizada de la forma corporal. No concierne al cuerpo en su conjunto, sino solamente a ciertas partes que pueden funcionar como equivalentes del órgano genital.

Entre la concepción del 1960 y la del 72 hay una continuidad entre la distinción de los dos goces, pero también hay una diferenciación.

Una modificación capital es aportada en el seminario *Encore*, en el sentido en que funciona lo interdicto, que el goce fálico aporta sobre el otro Goce del Otro.

En 1960 Lacan parece plantear el ser y el goce infinito que él sostiene como previos al significante y al goce fálico que este hace existir. En esta línea, el significante fálico viene a colonizar un ser ya ahí, un ser al que impondrá sus límites.

En cambio, en los años 1970, Lacan hace otra lectura de esta problemática, de las

relaciones entre el ser y el significante, y por consecuencia las relaciones entre los goces.

El ser no es concebido como previo al significante, sino más bien como producido por él. Como dice: «¿acaso no es verdad que el lenguaje nos impone el ser y nos obliga como tal a admitir que del ser nunca tenemos nada?» De ahí se deduce que la idea de una realidad prediscursiva no es sino un sueño: «no hay ahí ninguna realidad prediscursiva», afirma Lacan, «cada realidad se funda y se define por un discurso». Por lo que termina planteando que el ser es un efecto de significado del discurso del amo.

Conviene reconsiderar la relación entre los dos goces.

El goce del ser, del Otro como tal, aparece como consecuencia de la interdicción y por consecuencia de la formulación del goce sexual. Y aparece, en el seminario *Encore*, como un goce hipotético o supuesto a las mujeres a partir de la operación fálica. Es el efecto más radical del significante del falo. Es evocable y situable a partir de la castración y lo plantea como un goce suplementario.



«Lo fálico aparece para la mujer en el campo del Otro, se los digo rápidamente, los distintos equivalentes fálicos son una forma de respuesta desde el campo del Otro, a lo qué quiere una mujer.

Reitero la propuesta que realicé, la feminidad no puede ser interrogada sino desde cada estructura, en diferentes tiempos, buscando necesariamente su respuesta en el campo del Otro.

Pero esto no deja de presentar problemas.

Lacan nos dice en el Seminario Aún:

“... si la libido sólo es masculina, nuestra querida mujer, sólo desde donde es toda, es decir, desde donde la ve el hombre, sólo desde ahí puede tener un inconsciente. ¿Y de qué le sirve? Le sirve como es bien sabido para hacer hablar al ser que habla, que se reduce aquí al hombre, o sea - no sé si lo habrán observado bien en la teoría analítica - para no existir más que como madre.» (Seminario Aún. Pág. 119. Paidós)

Aquí Lacan toca el punto al cual Freud hace arribar a una mujer aplicando estrictamente la lógica fálica: a través de ésta, sólo fija su posición en una identificación materna. Lo que les había señalado como uno de los elementos del «impase freudiano».

Otro punto para tener en cuenta en este «impase» es el lugar donde se coloca el otro en la transferencia:

» . . . en el punto en que el Otro con quien tiene que vérselas, el Otro con mayúscula, hace que ella no sepa nada, porque él, el Otro, sabe tanto menos cuanto que es muy difícil sostener su existencia - de ese inconsciente, ¿Qué puede decirse? - sino aseverar con Freud que no la hace llevar las de ganar. » (Seminario Aún. Págs. 119/120. Paidós)

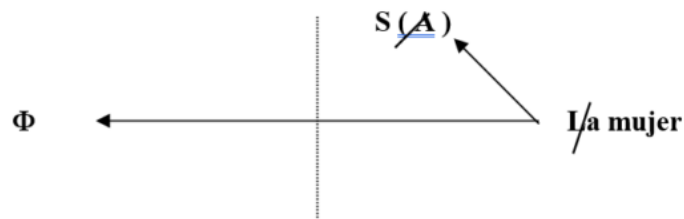
Y esto es importante plantearlo dado que al dirigirse el psicoanálisis sólo al sujeto del

inconsciente, la mujer ahí se revelaría como no-toda analizable.

¿Cuál es la respuesta del analista a la demanda femenina?, ¿el análisis no dejará a una mujer una existencia posible como sujeto del inconsciente - en tanto que hombre o madre?

La división femenina - que Lacan escribe por la barra que él pone sobre el La de L/a mujer, es constitutiva de un otro clivaje que aquel del sujeto del inconsciente \mathcal{S} . El L/a significa que una mujer está dividida entre eso que ella es como sujeto \mathcal{S} , por una parte, y eso que ella es como no-sujeto, hasta como insubjetivable por otra parte. Y esto leído desde la posición del hombre.

¿Qué es lo que toma aquí el lugar de eso que en el cuadro de la sexuación Lacan escribe como $S(\mathcal{A})$?



Es Dios.

«Dios» designa aquí al Otro, insignificable como tal por la palabra, que está concernido por eso que Lacan llama el Goce del Otro.

Es el Otro - no de la palabra - sino el que hará consistencia real más allá de su dimensión de lenguaje. Subrayo esto.

El goce femenino se religa así a otra cara del Otro.

Encontramos en «Aún»:

«A mí me parece manifiesto que el Otro, presentado en la época de **«Instancia de la letra»** como lugar de la palabra, era una manera, no diré de laicizar, pero sí de exorcizar al buen Dios. Después de todo, hay mucha gente que me felicita por haber sabido postular en uno de mis últimos seminarios que Dios no existe. Evidentemente oyen, oyen, pero desafortunadamente comprenden, y lo que comprenden es un poco precipitado.

Tal vez hoy les muestre más bien por qué existe justamente el buen Dios. . . no estoy del todo en la misma posición, porque tengo que vérmelas con el Otro. Este Otro, si sólo hay uno solito, ha de tener forzosamente alguna relación con lo que aparece del otro sexo.» (pág. 84/5. Paidós)

Marquemos esto: **si sólo hay uno solito**, ha de tener relación con lo que aparece del otro sexo. Estamos acá haciendo otra lectura del Otro.

Así como el significante engendra al ser, y como el poeta a la Dama; así la posición femenina engendra a este «Dios».

Marquemos una relación: la del Otro como lugar simbólico y la del Otro como un anudamiento de lo Real.

Sabemos que «No hay Otro del Otro».

También de «Aún»:

«Como todo eso se produce gracias al ser de la significancia y como ese ser no tiene más

lugar que el lugar del Otro que designo como A mayúscula, se ve el estrabismo de lo que ocurre. Y como también se inscribe allí la función del padre por referirse a ella la castración, se ve que con eso no se hacen dos Dioses, aunque tampoco uno solo» (Pág. 93. Paidós)

Lacan está diciendo que a los matemas que había planteado en otra época, para utilizarlos en esta nueva situación con relación a la mujer, debe darles otra significación. Porque en torno a la lógica de lo simbólico, eso se escapa.

Hagamos ahora un salto, para plantear que entre el sujeto y el Otro la relación parece análoga a aquella de Aquiles y la tortuga, que Lacan evoca al comienzo de su Seminario (Aún, pág. 15. Paidós)

Que Aquiles no sobrepase jamás la tortuga, que el sujeto no se junte con el cuerpo, no significa que ni la tortuga ni el cuerpo no estén ahí. Son bien reales, pero se sitúan en una otra dimensión que aquella de Aquiles, más allá del paso, más allá del trayecto signifiicante.

TRES SERIES:



Esa dimensión otra que aquella del paso, es el límite:

«Un número tiene un límite, y es en esta medida que él es infinito, Aquiles, está muy claro, sólo puede sobrepasar a la tortuga, no puede alcanzarla. Sólo la alcanza en la infinitud.» (Aún, 15/6. Paidós)

Y este límite está designado por $S(\bar{A})$.

¿Porqué Aquiles persigue a la tortuga, porqué el hombre busca a LA mujer, porqué el sujeto trata de reunirse con su cuerpo?

Porque la significancia de la que dependen les ofrece el significante «Uno» - este significante donde el significado es aquél que Lacan explicita por la afirmación enigmática «Y'a d'l'un» «Hay del Uno».

El significante **UNO**, sugiere al sujeto que se puede unir a este fuera del lenguaje.

El ser hablante no puede sino ser tironeado entre estos dos puntos de fuga que le presenta el lenguaje, entre el significante de la división y aquel de la unidad.

La mujer busca a Uno que escape a la castración, dicho de otra manera, un hombre que se inscriba en falta contra la castración. Esto es del mito freudiano del Edipo, tal como está en «Totem y Tabú», el que escapa a lo fálico. La excepción es el padre primitivo. Y como dijimos, este padre está fuera de lo fálico y, por tanto, más cerca del buen Dios.

Este «Al-menos-uno» («au-moins-un») “Hommoinsun» lo encontramos en la boca de las mujeres, de la histérica y es el único que puede dar cuerpo a la existencia de la RELACION SEXUAL, el único a fundar la identidad femenina.

De aquí el mito de Don Juan, quien las tiene a todas y las cuenta de a una, sabiendo eso que quiere la mujer.

Para hablar de este otro goce de las mujeres, Lacan realiza un sutil juego retórico

que, a mi juicio, testimonia el extremo cuidado con que está abordando un nuevo campo con el que pone a prueba su construcción teórica.

«Del goce, entonces, como expresar lo que haría falta que no respecto a él si no por lo siguiente: si hubiese otro goce que el fálico, haría falta que no fuese ese» (Aún, pág.74. Paidós)

«Si hubiese otro haría falta que no fuese ese».

¿Qué designa el «ese»? ¿designa lo que en la frase es el otro, o aquel del cual partimos para designar a ese otro como otro?

«Lo que aquí digo se sustenta a nivel de la implicación material porque la primera parte designa algo falso - **Si hubiese otro**, pero no hay sino el goce fálico - a no ser por el que la mujer calla, tal vez porque no lo conoce, el que la hace no-toda».

¿Maestro, hay otro goce o no lo hay?, ¿al callarlo no le da un lugar in-dicente?

«Es falso que haya otro, lo cual no impide que sea verdad lo que sigue, a saber, que haría falta que no fuese ese.» (Aún, pág.75, Paidós)

La **suposición** de Lacan de un otro goce aparece como un efecto, como el efecto

más radical del significante del falo. Es para Lacan un goce suplementario: que no forma el Uno en la mujer, sino que la escinde en la medida en que suple; es un exceso, está de más.

El goce *no fálico* Lacan lo plantea, en «Encore», a partir del goce fálico:

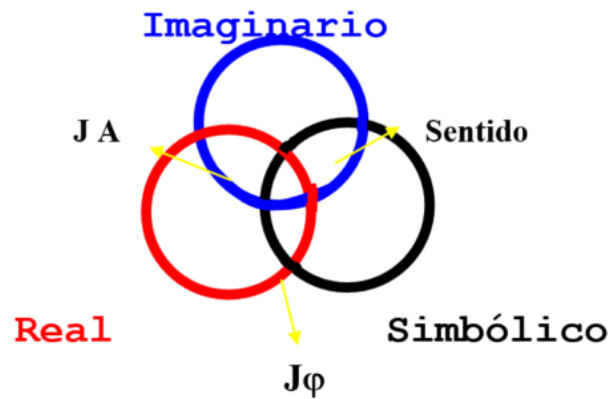
«El ser no-toda en la función fálica no quiere decir que no lo esté del todo - no es verdad que no esté del todo -está de lleno allí -Pero hay algo de más.» («Aún», pág. 90. Paidós)

Estimo que este rodeo es necesario porque un sujeto tiene que pasar por la castración para que un borde se dibuje más allá del cual un lugar se profundiza. Pero este producto de la castración está vacío, inconsistente, salvo al darle consistencia imaginaria.

Fundando la posición femenina sobre una división que es más radical que la castración, porque la castración forma uno de sus brazos, Lacan contornea la Roca. La mujer no se detiene en la castración, sino que forma su más allá.

En Roma, en el año 1974, Lacan realiza una conferencia que titula «La tercera», en ella reafirma lo que viene planteando en el tiempo de su seminario «Encore»:

» . . .este goce del Otro, para-sexuado, no existe, no podría, no sabría siquiera existir más que por intermedio de la palabra . . . » a lo que más adelante agrega: «. . .en este goce del Otro, es donde se produce lo que muestra que así como el goce fálico está fuera del cuerpo, así el goce del Otro está fuera del lenguaje, fuera de lo simbólico, pues es a partir de allí . . . en que se capta . . . lo más vivo o lo más muerto que hay en el lenguaje, es decir, la letra; es únicamente a partir de allí que tenemos acceso a lo real.» (Ed. Petrel, pág. 184)



Nuevamente aparece el Goce del Otro, también condicionando su existencia, ahora al uso de lo que Lacan llama la «letra», concepto lacaniano con relación a lo que hace de límite a partir y por fuera de lo simbólico.

Lacan necesita de este Goce del Otro para poder escribir en su nudo, los goces que no se anudan en la estructura de un sujeto como goces fálicos.

De aquí, tenemos que tomar la vía de las últimas escrituras de Lacan, me refiero al nudo borromeo, y a la posición de los goces en él, lo que nos va a abrir otra perspectiva.

Los goces del Otro son diversos

En sus seminarios sigue escribiendo este goce del Otro, y también dándole las características de lo imposible.

El 26 de febrero de 1977, Lacan habla en Bruselas:

«La castración no es única, el uso del artículo definido no es sano, es necesario siempre utilizar el plural: Hay siempre castraciones.»

Y comienza a explicar porqué:

«Para que el artículo definido se aplique, es necesario que se trate de una función no automorfa sino autoestructurada, quiero decir que tiene la misma estructura. «Auto» no queriendo decir otra cosa sino estructurado como sí mismo, [...] anudado de la misma manera. . . . El empleo de «el, la, los» es siempre sospechoso porque hay cosas que son de estructura completamente diferente y que no podemos designar por el artículo definido, porque no hemos visto como se han hecho.»

» [...] No podemos decir «*la* castración» sino cuando hay identidad de estructura, mientras que hay 36 estructuras diferentes, no automorfas. ¿Eso es lo que se llama el goce del Otro, un encuentro de identidad de estructura? Lo que quiero decir, es que *el goce del Otro* no existe, porque no lo podemos designar por «el». El goce del Otro es diverso, él no es automorfo» (lo destacado en el texto, es mío)

Entonces la cosa parece estar definida en este tiempo de los textos de Lacan, donde dice que tenemos que plantearnos al igual que con las castraciones, lo de los Goces del Otro, porque ellos son diversos. Dicho de otra manera, Lacan formula en este texto que los goces del Otro son una diversidad. Queda claro entonces que gozar no es sentir, y menos todavía sentir placer. Por lo que no implica la conciencia y el reconocimiento de una sensación.

Todos los goces están localizados en la estructura, y aunque decimos que los goces

tienen una ex -istencia, podemos hablar para el sujeto, de un encuentro con el goce.

Del encuentro con algo que estaba allí. En «Aún» dice Lacan:

«El goce es un límite. . . el goce sólo se interpela, se evoca, acosa o elabora a partir de un semblante» (pág. 112. Paidós)

Lo que por otra parte nos viene muy bien para lo que quiero plantearles, ese Otro, ex-sistente a lo Simbólico, en el cual escribimos una diversidad de Goces, es lo que nos va a permitir comprender como un sujeto puede a un nivel de su estructura, integrar un goce escópico como goce fálico, y a otro nivel, siendo la misma estructura, tomar otro goce escópico como goce del Otro.

Un goce que está comprometido en la estructura, bajo la primacía de lo fálico, y otro, que no ha sido tocado por ella. Es por ello que los lacanianos hablamos de la castración del sujeto y de la castración del Otro.

¿De qué clase de elementos clínicos estamos hablando?

Se los digo rápidamente, no podemos considerar a lo Imaginario en su sujeto como evadiendo completamente a la castración o totalmente integrado en ella.

Lo Imaginario al igual que lo que referíamos del goce del Otro, también es diverso. Y la clave la tenemos que buscar en este tiempo, en lo que este Otro, de los goces, posibilita en cuanto a un Imaginario que se enlaza a lo Real y a un Simbólico transformado en letra, cadaverizado, como litoral de lo Real.

Ricardo Landeira

Si desea enviar un comentario sobre el texto al autor, puede dirigirlo a
ricland@netgate.com.uy

Reunión de Interrogantes Clínicas de 4 de julio de 2022