

Duelo y alteridad

Mónica Santos Muñoz

Es imposible darse una razón de un hijo, esto no tiene límites. Hay una locura del parto. Durante el acontecimiento de una maternidad cada una busca domesticar esta locura.¹

Marie-Magdeleine Chatel

De modo que me crece la pirámide en el alma, el espacio sagrado, la cripta donde te llevo, entre dos costillas, entre el epigastrio y el sentimiento, y me veo en los espejos de los grandes almacenes y sólo hay una imagen en un espejo porque vives en el útero que me ha nacido para ti.²

Francisco Umbral

En su libro *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*³ Jean Allouch dedica una primera parte a discutir el planteamiento freudiano acerca del duelo. Una crítica esencial tendrá que ver con el estatuto de la realidad. Freud afirma que quién está de duelo, una vez que se enfrenta a la prueba de la realidad que indica que el objeto ya no existe más, deberá asumir su mandato para iniciar así el “trabajo de duelo”.⁴

Allouch expone diversas objeciones a esta “prueba de la realidad”, las cuales consisten en experiencias de duelo que indican que esta realidad tomada así, como si fuera un lugar común, como si la *inexistencia*⁵ del otro se tratara de un hecho comprobable por todos, como si la realidad tuviera que ver sólo con algo del orden de la percepción, en el

¹ Marie-Magdeleine Chatel, “A falta de estrago, una locura de la publicación”, tr. *Litoral 17*, EDELP, Córdoba, Argentina, 1994.

² Francisco Umbral, *Mortal y rosa*, Ediciones Destino, Novena edición, Madrid, España, 2015.

³ Jean Allouch, *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*, tr. Silvio Mattoni, EPEELE, México, D.F., 2001.

⁴ Lo cito: “...¿en qué consiste el trabajo que el duelo opera? Creo que no es exagerado en absoluto imaginarlo del siguiente modo: El examen de realidad ha mostrado que el objeto amado ya no existe más, y de él emana ahora la exhortación de quitar toda la libido de sus enlaces con ese objeto.” Sigmund Freud, “Duelo y melancolía” (1915), *Obras completas*, XIV, tr. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1996, p. 242.

⁵ Las cursivas son mías.

estado de duelo precisamente muestra su insuficiencia. Es allí cuando esa realidad, montaje simbólico e imaginario, finalmente deja de hacer de cortina a un real⁶.

Una de esas experiencias es de orden clínico y es juzgada como esencial y ejemplar por el autor. Es la siguiente:

El recién enlutado (como se dice “recién casado”) cree reencontrar, en un momento y en un lugar imprevistos para él, por ejemplo caminando por la vereda, o sentado en un auto con el que se cruza, o en una reunión en la que participa, aunque parezca imposible, al ser que acaba de morir. Esa presencia, esa vida le “salta al rostro”, apabullante sorpresa que en seguida le provoca como una extrema felicidad, como una felicidad que llega hasta el rapto⁷.

Allouch inventa un neologismo para expresar este centelleo de esa presencia viviente: “vivancia” (En francés *vivance*, *une présence vivante*)⁸.

No se trata entonces de que se esté frente a la imagen del otro, la semejanza se reduce tan sólo a uno o algunos rasgos. Pero ¿qué son esos rasgos? Un movimiento, una silueta, un tono de voz... ¿De qué se trata entonces? Claro, hay algo que participa del imaginario, de la forma, pero no es nada más eso. Se trata de algo característico de ese otro que se *me* murió, de un signo que indica su presencia, lo cual nos introduce ya al registro del simbólico también, pero entonces ¿qué era ese que se ha ido? ¿Qué es el otro?

Unas cuantas páginas más adelante habla de la realidad como un juego de signos en el sentido que Lacan le ha dado a ese término: “el (o los) rasgo(s) habría(n) representado la *vivencia*⁹ del ser amado para quién está de duelo”¹⁰. Rasgos que habrían representado la *vivencia* del ser amado, pero de ninguna manera al ser amado mismo. ¿Cómo pensar esa *vivencia*? ¿Será algo del orden del cuerpo, del goce? Allouch considera que esta experiencia implica la dimensión de un lenguaje y al mismo tiempo participa del imaginario (en el sentido de Lacan) desde el momento en que lo que está tomado en cuenta tiene el valor de un rasgo de la imagen del otro, i(a)¹¹.

⁶ *Ibidem*, p. 77.

⁷ *Ibidem*, p. 73.

⁸ *Ibidem*, p. 73.

⁹ Las cursivas son mías.

¹⁰ *Ibidem*, p. 75.

¹¹ Quiero dejar indicado aquí lo que para mí constituye una dificultad crucial, para seguir ahondado en ella posteriormente: la cuestión del signo. Allouch agrega: “El concepto de signo incluye justamente estas dos dimensiones en cuanto no distinguidas. Esta indistinción fue por otra parte la razón principal para no identificar inmediatamente la experiencia considerada como si fuera una experiencia pura y simplemente alucinatoria (retorno en el real de un significante -tomado como tal- forcluido del simbólico)” Jean Allouch, *ibidem*, p. 76. ¿Qué implica ese no distinguidas? ¿Qué es el signo? ¿Cómo sería eso que es simbólico y es imaginario al mismo tiempo, si es que algo así pudiera suceder?

En relación con esta “prueba de la realidad” que en el estado de duelo deja claro que no puede probar nada, Allouch afirma que el muerto no tiene el estatuto de inexistente para el deudo, más bien el de desaparecido, lo que implica que puede aparecer en cualquier momento y en cualquier lugar. Y entonces señala este punto arrollador al que se enfrenta quién está de duelo en relación a esa realidad que ha mostrado su absoluta fragilidad: “¿De qué se trata? De la imposibilidad de acertar sobre la inexistencia del otro; o por lo menos de plantear la cuestión de las condiciones de posibilidad de semejante aseveración. ¿Qué la haría verdadera- ya que esa es la palabra?”¹²

Casi al terminar su texto, después de hacer todo el recorrido que le permitió plantear su versión del duelo, versión que fue recibida por la vía de varias experiencias diferentes: la suya, la lectura lacaniana de Hamlet y la lección que recibió de Oé, en particular en su cuento *Agüi, el monstruo del cielo*¹³, y que presenta así: es un acto sacrificial gracioso¹⁴ que consagra la pérdida al suplementarla con un pequeño trozo de sí, Allouch escribe en relación a aquel

¹² *Ibidem*, p. 80.

¹³ Kenzaburo Oé, “Agüi, el monstruo del cielo”, *Dinos cómo sobrevivir a nuestra locura*, tr. Shigeko Suzuki y Elena Vilageliu, Editorial Anagrama, Barcelona, España, 1995.

¹⁴ Conservo gracioso porque es para mí más pertinente para la pregunta que me lleva a escribir este texto. Existen dos traducciones al español para el término francés *gracieux* utilizado por Allouch: En la primera versión española de 1996 se traduce como “gracioso” mientras que en la versión del 2011 del Cuenco de Plata se traduce como “gratuito”. *Gracieux* significa: 1) Que es bello, delicado, y 2) que se hace de manera gratuita (*gratuite*). Mientras que *gratuite*: 1) Característica de que es gratuito, que no cuesta nada, y 2) característica de que es sin fundamento, sin justificación. Cfr. <http://fr.thefreedictionary.com> El español gracioso proviene del latín *gratia*, la cual deriva de *gratus* (agradable, agradecido). Gratuito proviene de la misma raíz: *gratus*. En origen *gratia* en latín significa la honra o alabanza que sin más se tributa a otro, para luego significar el favor y reconocimiento de un favor. *Gratus* y *gratia* vienen de la misma raíz indoeuropea **guera* (alabar en voz alta), que nos dio agrandar y congratular. Cfr. <http://etimologias.dechile.net> Gratuito en español nos lleva directamente a la idea de que algo no cuesta, por lo que no se paga, que se da por favor así como para cosas superfluas e innecesarias como ocurre en el francés. La RAE lo define así: 1) De balde o de gracia, 2) Arbitrario, sin fundamento. Mientras que gracioso abre un abanico más amplio de significados y entre ellos una referencia más directa a la gracia. Y ese término es el que deviene crucial y susceptible de producir un viraje. La RAE ubica quince definiciones posibles para la gracia. Menciono las que me parecen esenciales: 1) Cualidad o conjunto de cualidades que hacen agradable a una persona o cosa que las tiene, 2) Atractivo independientemente de la hermosura de las facciones, que se advierte en la fisonomía de algunas personas, 3) Don o favor que se hace sin merecimiento particular; concesión gratuita, 4) Habilidad y soltura en la ejecución del algo, 5) Capacidad de alguien para hacer reír, 6) Dicho o hecho divertido o sorprendente, 7) En el cristianismo, favor sobrenatural y gratuito que Dios concede al hombre para ponerlo en el camino de la salvación. Cfr. <http://del.rae.es> En mi opinión, la traducción gratuito escamotea algo, específicamente algo en relación con el otro. Quizás la traducción gratuito tenga que ver con el hecho de que en la traducción del japonés al español del cuento “*Agüi, el monstruo del cielo*” de Kenzaburo Oé, realizada por Shigeko Suzuki y Elena Vilageliu, el término para calificar el sacrificio que al final realiza el narrador fue precisamente “gratuito”, sin embargo, falta aquí realizar el trabajo para precisar el término en japonés. Pero independientemente de esto, la elección del término realizada por Allouch indica algo que creo que deja claro aquí: “Así Oé, viviendo sin embargo en un país donde la gracia no tiene esa divina potencia que le reconocemos en Occidente, me permitió, al calificarlo de “gracioso”, nombrar plenamente ese sacrificio: un gracioso sacrificio de duelo”. Jean Allouch, *ibidem* p. 22

que ha sido perdido: “Así, de desaparecido ese alguien adquiriría el estatuto de inexistente. Así, dejaría posiblemente de aparecer, como un fantasma [*fantôme*] o una alucinación”¹⁵.

He aquí que el fin del duelo permite acceder a la inexistencia del otro. Pero ¿se trata del otro con minúscula o del Otro con mayúscula? Con respecto al otro con minúscula, esa imagen idealizada, ciertamente mostró su dimensión ilusoria. Pero se trata también de la inexistencia del Otro con mayúscula. ¿Qué implica plantear esa inexistencia?

Allouch señaló puntualmente esta dificultad el 24 de octubre de 2014 en el seminario que dictó en México D.F. *Nohay relación heterosexual*. Dijo: “Yo creo que lo que constituía y constituye un obstáculo al hecho de que la fórmula “no hay relación sexual” pueda ser apreciada, es el mismo obstáculo que está centrado en el problema de la inexistencia del Otro”. Pidió que se reflexionara un segundo en la costumbre que tenemos de llamar a eso Gran Otro, lo que calificó de una estupidez, para ponerlo en oposición al pequeño otro. Lo cito: “Ese pequeño otro, la imagen en el espejo que da lugar al ideal, en ese sentido imaginario no tiene nada de pequeño, es allí que sucede el narcisismo”. Luego está ese calificado de Gran Otro como tesoro de los significantes. Señaló una cierta fraternidad entre ese pequeño y grande y puntualizó lo incisivo de su planteamiento: “Estamos a contrapelo de lo que Lacan quiere hacer al distinguir simbólico e imaginario. La distinción de los registros no funciona. Esta dificultad no podemos considerarla como no grave, a mis ojos signa, marca que la inexistencia del Otro no es un dato. Si ustedes lo llaman Gran Otro están lejos de dirigirse a su inexistencia”¹⁶.

Si se llega a plantear la inexistencia del Otro ¿implica esto que la alteridad no existe? ¿Hay o no hay alteridad? Y si la hay, ¿de qué alteridad se trata? Esas son las preguntas de las que parto...y de mi parto surgen, con la ambigüedad de ese “mi parto”: ¿Es cuando yo nací o cuando nació mi hija? De una cuestión muy personal, para hacer referencia a Kenzaburo Oé y a su doloroso e implacable libro “Una cuestión personal”¹⁷. Mi hija nace con síndrome de Down. Mi duelo no fue porque mi hija murió, sino porque mi hija tiene discapacidad, entonces ¿cómo llegar al final del duelo? ¿En qué se convierte mi hija para mí ante ese final si no puedo planteármela precisamente como inexistente, aunque la muerte, la suya y la mía¹⁸, haya estado inevitablemente en la jugada? ¿Qué es mi hija al final?...y ¿qué soy yo?

¹⁵ *Ibidem*, p. 413

¹⁶ Tomado de las notas propias del seminario

¹⁷ Kenzaburo Oé, *Una cuestión personal*, Editorial Anagrama, Barcelona, España, 1998. Esta novela con claros tintes autobiográficos, narra el momento en el que Bird, el protagonista, tiene un hijo que nace con una hernia cerebral, y él queda enfrentado a tomar la decisión de si no operar al bebé y dejarlo morir u operarlo, con lo cual habría posibilidades de que el bebé viviera pero sin saber con certeza en qué condiciones.

¹⁸ La mía porque la deseé y la suya de dos maneras: la deseé en un primer momento, después quedé enfrentada a su enloquecedora posibilidad debido a una grave enfermedad.

Kenzaburó Oé es un escritor japonés que tiene un hijo con discapacidad intelectual. El acontecimiento del nacimiento de su hijo Hikari produce un cambio drástico en su vida y en su escritura ya que lo llevó a examinar su completa condición humana. La referencia a Oé se volvió para mí preciosa: leyendo un libro sobre el duelo escrito por un hombre que ha perdido a su hija por muerte me encuentro también con un hombre que tiene un hijo con discapacidad. A pesar de que al preguntarme por mi experiencia, en la cual mi hija no ha muerto, pareciera que establezco una diferencia entre la pérdida de un hijo por muerte y la pérdida por tener un hijo con discapacidad, desde que leí el libro de Allouch surgió la pregunta: ¿Cómo es que alguien cuya hija ha muerto encuentra en otro que tiene un hijo con discapacidad, y escribe marcado por ese evento, una lección como para plantear su versión del duelo?

Dos testimonios

Se trata de dos testimonios escritos. Uno de Piedad Bonnet. Ella escribe un libro titulado *Lo que no tiene nombre*¹⁹, en el cual habla de su experiencia a partir de que su hijo Daniel, un hombre joven, se suicidó. El otro de Francisco Umbral, quien escribió el libro *Mortal y rosa* en relación a la muerte de su hijo, niño aún.

Si bien cada uno porta una enorme riqueza en las diversas vías elegidas por los autores para dejar huella - con ese instrumento que es el nuestro, el lenguaje- de una experiencia imposible, he decidido referirme a ambos. Encuentro puntos de coincidencia en relación a lo que dicha experiencia convoca, y esto es en sí mismo revelador.

Un punto esencial, es la referencia que ambos hacen al “cuerpo”, a la “carne”, que es el significante que utiliza Umbral. Bonnet cita una línea de un verso de José Watanabe: “La vida es física”. Esta línea define su experiencia de duelo, “pone el dedo en la llaga”, como se dice, lo cual se constata con sus repetidas alusiones a su profundo dolor por la vía de la pérdida del algo en relación al cuerpo... de su hijo, cito:

A pocas horas de su muerte lo que me empieza a hacer falta hasta la desesperación son las manos de Daniel, las mejillas por las que pasaba el dorso de mi mano cuando lo veía triste, la frente que besé tantas veces cuando era niño, la espalda morena de tanto sol. Su modo de reír, de caminar, de vestirse. Su olor. Una idea absurda me persigue: jamás el universo producirá otro Daniel. Siempre vendrá quien me diga que nos queda la memoria, que nuestro hijo vive de una manera distinta dentro de nosotros, que nos consolamos con los recuerdos felices, que dejó una obra... Pero la verdadera vida es física, y lo

¹⁹ Piedad Bonnet, *Lo que no tiene nombre*, Alfaguara, Colombia, 2013. Versión e-book.

que la muerte se lleva es un cuerpo y un rostro irrepetibles: el alma que es el cuerpo.²⁰

De alguna prenda me llega de pronto su olor, la mezcla de algún perfume con el de la transpiración animal de un hombre muy joven. Quisiera hundir mi cara en esas ropas, llorar a gritos, pero me quedo quieta, en silencio, sintiendo palpitaciones en la boca del estómago.²¹

Se encuentra aquí eso que Allouch menciona en relación a la común experiencia del deudo antes mencionada: unas manos, unas mejillas (por las que pasaba el dorso de mi mano), una frente (que besé), una risa (un modo de reír), un olor. Trozos de cuerpo, trozos de imágenes, trozos de sensaciones.

Vayamos ahora a Umbral. Él titula su libro precisamente para hacer alusión a la carne. Se trata de una referencia a un poema de Pedro Salinas: "...esta corporeidad mortal y rosa donde el amor inventa su infinito." Este impresionante libro, calificado acertadamente por Miguel García-Posada (quién se encarga de su novena edición) como una experiencia literaria radical narra un año en la vida del escritor, lo que en ese momento estaba experimentando: el crecimiento de su hijo. El hijo ese el eje del texto y en ese año el hijo enfermó y murió a los cinco años de edad. De sus múltiples expresiones en relación a la carne, cito dos:

Toco su pelo de luz, su rostro simple a la mirada pero minucioso al tacto, su piel de queso que ama, su carne que huele a calle, a frío, a actualidad furiosa, y aparto el dolor de que el niño que haya nacido, pueda morir. Sólo quiero sentir en mí este cuajarón de existencia, esta ráfaga de animalidad que le ha robado al hombre retazos de lenguaje, este amago de humanidad que todavía se asoma a las cuevas húmedas de las otras especies y conversa con ellas.²²

Y beso su vientre todavía abultado, caliente, con ese agujero saludable de los buenos quesos que es el ombligo, y beso allí un bulto de vida, un dulce fardel de sangre, de intestinos, de digestiones, de respiración, el último reducto poderoso y tierno de sus palpitaciones.²³

Aparece aquí también el hecho de que lo que se nos va cuando el ser amado está muriendo o se ha muerto es algo de su cuerpo, algo de él, algo que lo hacía ser él mismo, ese algo indicaba su presencia, más bien, mi vivencia de su presencia, y a ese algo apunta mi deseo de tener a ese otro que se me ha ido. Cuando se hace referencia al anhelo por ese que se ha ido parece inevitable querer un trozo, no hay manera de expresar: "¡Que no se

²⁰ *Ibidem* pos. 129

²¹ *Ibidem* pos. 242

²² Francisco Umbral, *ibidem* p. 75

²³ *Ibidem* p. 198

vaya! ¡Qué vuelva! ¡Lo quiero aquí!” sino solo refiriéndose a un cuerpo en pedazos y a la sensación de ese cuerpo: tocarlo, olerlo, oírlo, sentirlo y si acaso la mirada entra en juego, se trata de mirar un pedazo. Entonces, ¿Qué es el otro? ¿A qué estatuto pertenecen esos “pedazos” de cuerpo? ¿De qué orden es ese “algo” que experimentado, vivenciado, me entrega al otro? ¿Cómo es que esa carne hace signo?

Pero en Umbral encuentro algo más, planteado de manera arrolladoramente luminosa. En su experiencia de duelo, el queda identificado a su hijo muerto. Su ser queda reducido a un cadáver y el universo queda reducido a la ausencia de un niño²⁴. Escojo tan solo tres citas; la primera en el momento de la enfermedad de su hijo:

Hasta que comprendo que la silla me lleva a mí, que el niño tira de mí, que vamos a no sé qué despeñadero, que soy un cadáver deambulando detrás de una silla de ruedas, o que llevo en la silla de ruedas una porción mínima de muerte, un niño que no pesa, una vida que no suena. Quisiera esto para siempre, seguir cruzando puertas, corredores, sonrisas amarillas de enfermos incurables, y que durase nuestro viaje, hijo, y tenerte siquiera así, viéndote desde arriba, viendo tu cabeza rizada y tus manos mínimas y enfermas, como las manos de esas momias infantiles que a veces aparecen en el Nilo.²⁵

Luego:

Pero somos opacos y desnudos. Otoño. Astenia. La cabeza se me decapita sola. Los brazos se me lastran de sombras. Los muslos se me espesan de sueño. Soy una ropa vacía que pisa con miedo la falsa vegetación del mundo, la trampa de ramas y hojas de muerte.²⁶

Y finalmente, en un retorno a su infancia:

...No haber vivido nada de lo que me ha pasado, sino, a través del hijo, morir hacia mi barrio. Barrio de luces pobres, velero desguazado, cuando el mapa del aire se me quedaba en blanco. No haber dado el inútil rodeo autobiográfico para volver difunto al tiempo del milagro. Estoy velando un niño que soy yo mismo, extático.²⁷

El libro mismo de Umbral muestra en su materia misma un estado de desestructuración máxima. Encuentro algo equivalente a esto en el texto de Allouch cuando hace referencia a lo que experimentó en su cuerpo en el momento en el que recibe la noticia de que su hija había muerto y durante los dos o tres días que siguieron a esta noticia:

²⁴ *Ibidem* p. 96

²⁵ *Ibidem* p. 197

²⁶ *Ibidem* p. 215

²⁷ *Ibidem* p. 196

...tuve una impresión corporal de las más extrañas, por otra parte nunca experimentada antes ni después. Mi cuerpo bruscamente se había como convertido en un cuerpo de vidrio.

Más adelante continúa:

...Mi sensación era que no hacía falta gran cosa, casi apenas un coscorrón, para que ese cuerpo, hecho todo de una pieza, se rompiera en pedazos de la manera en que vuelan en fragmentos muy nítidos tales objetos de cristal...²⁸

Él lo indica con justeza, que experimentara su cuerpo como todavía no hecho pedazos implica un intento de volver el tiempo atrás, antes de recibir la espantosa noticia de la muerte de su hija. Entonces, a partir del análisis de un sueño, él encuentra que si bien la muerte de su padre lo había alcanzado en cuanto falóforo, ésta dimensión no fue vital, en cambio la muerte de su hija lo alcanza en una dimensión demostrada por esa experiencia del cuerpo de vidrio, lo alcanza al nivel de lo que él es. Allouch lo ubica particularmente al nivel del registro imaginario y en relación al “estadio del espejo” de Lacan. Él era esa imagen, esa imagen unitaria y fálica. Él duelo por su hija lo enfrenta ahora a una cuestión vital. Vital a un grado tal que ni siquiera se trata de vida o muerte, sino que se encuentra en una dimensión de no-vida, puesto que el vidrio no vive...como dice Umbral: “Estoy viviendo muerte, porque la muerte hay que vivirla en la vida. Luego, en la muerte ya no hay muerte”²⁹.

¿Qué es pues ese prójimo...?

En el seminario *De un Otro al otro*, en la sesión del 12 de marzo de 1969, Lacan retoma la cuestión del prójimo indicando que en la dialéctica del placer se trata de la búsqueda de un nivel de estimulación pero hasta cierto límite, ubicando un umbral que designa una zona central y dice: “Designo esa centralidad como el campo del goce, goce que se define como todo lo que proviene de la distribución del placer en el cuerpo”³⁰.

Esa zona central está prohibida pues el placer sería allí demasiado intenso, esta interdicción en el centro constituye lo que nos es más cercano sin dejar de ser exterior y entonces produce un neologismo, se trata de lo *éxtimo* (condensa exterior e íntimo). Así, Lacan pide que recordemos algo escrito por Freud:

No volveré a comentarles el hincapié que hice en este *Das Ding*, ya que tampoco tengo tiempo para ello. Todo lo que recordaré es que Freud introduce

²⁸ Jean Allouch, *ibidem*, p. 337

²⁹ Francisco Umbral, *ibidem* p. 231

³⁰ Jacques Lacan, *De un Otro al otro* (1968-1969), 12 de marzo de 1969, tr. Nora A. González, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2008, p. 206.

este término por la función del *Nebenmensch*, el hombre más cercano, ese hombre tan ambiguo por no saber dónde ubicarlo. ¿Qué es pues ese prójimo que resuena en la fórmula de los textos evangélicos, *Ama a tu prójimo como a ti mismo*? ¿Dónde atraparlo? ¿Dónde hay, fuera de este centro de mí mismo que no puedo amar, algo que me sea más próximo? Forzado de algún modo a reconocer su necesidad por vías deductivas, Freud sólo puede caracterizarlo como algo absolutamente primario que él llama el grito. Ese algo se identifica en una exterioridad jaculatoria, por lo cual lo que me es más íntimo es justamente lo que estoy forzado a no poder reconocer más que en el afuera. Por eso ese grito no necesita ser emitido para ser un grito³¹.

Para hablar de ese grito Lacan también retoma el magnífico grabado de Munch *El grito* e insiste en que es esencial que de la boca torcida del ser femenino en primer plano que representa este grito no salga nada más que el silencio absoluto. Entonces, en esta cita, Lacan identifica ese grito en una exterioridad jaculatoria. Jaculatoria viene del latín *jaculatorius*, relativo al lanzamiento. Se define en el Diccionario de la Real Academia Española³² como oración breve y fervorosa. Estamos ya frente a algo dirigido a otro, que apela a algo externo. ¿Será algo del orden del lenguaje, tal como Lacan lo ubica precisando que su función no es informar sino evocar³³? Aquí hay una ambigüedad que merece ser puntualizada: ¿Un grito que no necesita ser emitido puede ser un llamado?...Pero allí está esa exterioridad. ¿Qué es ese grito? ¿Gesto de dolor? ¿Expresión de un llamado imposible? ¿Orificio expuesto?

Lacan está tratando de precisar algo en relación a ese prójimo y se pregunta: ¿Ese prójimo es lo que llamé el Otro, que me sirve para hacer funcionar la presencia de la articulación significativa del inconsciente? Ciertamente no, responde, el prójimo es la inminencia intolerable del goce. El Otro no es más que el terraplén limpio de él³⁴. Continúa precisando esta afirmación al decir que El Otro es justamente eso, un terreno limpio de goce. En el Otro está el inconsciente estructurado como un lenguaje. Lacan indica la necesidad de reconocer esa limpieza para poder concebir la impasibilidad y la formalización del deseo planteada por Freud. Para éste el deseo inconsciente se mantiene impasible en su estabilidad, transmitiendo las exigencias del pasado, lo cual es completamente reductible a lo formal.

Si no es el Otro, entonces ese prójimo ¿es el otro con minúscula? Ciertamente tampoco, no es el semejante, el otro especular. ¿Qué es pues?

³¹ *Idem.*

³² Cfr. <http://buscon.rae.es/drae/srv/search?type=3&val=jaculatoria>.

³³ Jaques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1953), *Escritos I*, Siglo Veintiuno Editores, México, D.F., 2001, p. 288.

³⁴ Jacques Lacan, *De un Otro al otro*, *op. cit.*, p. 207.

Freud y el grito

Vayamos a Freud para ubicar ese punto preciso en el que Lacan indica que éste ubicó al prójimo como algo primario que él llama el grito. Freud habla del grito cuando intenta dar cuenta de un encuentro con el *Nebenmensch* (prójimo, el ser humano de a lado), pero no sólo habla de él. La referencia que hace a *Das Ding* en relación al complejo del prójimo es la tercera en su texto *Proyecto de psicología*. Hay dos anteriores: La primera para definir el yo y la segunda para describir lo que sucede frente a un estado de deseo en el que es imprescindible determinar cuándo decretar la descarga y cuándo no, esto requiere de la capacidad de discernir si el objeto deseado es real. Aquí pueden suceder varios casos pero el más frecuente es el que entraña una lección: se trata del segundo que expone y es aquel en el que “la investidura-deseo está presente, y junto a ella una percepción que no armoniza con ella del todo, sino sólo en parte”³⁵. Freud describe la situación así:

En términos generales la investidura-deseo alcanza neurona a + neurona b; las investiduras percepción, neurona a + neurona c. Puesto que ha de ser este el caso más frecuente, más aún que el de la identidad, reclama una ponderación más exacta. También aquí la experiencia biológica enseñará que es inseguro iniciar la descarga cuando los signos de realidad no corroboran el complejo íntegro, sino sólo una parte. Pero ahora se hallará un camino para perfeccionar esa semejanza hasta llegar a la identidad. El complejo-percepción se descompondrá, por comparación con otros complejos-percepción, en un ingrediente neurona *a*, justamente, que las más de las veces permanece idéntico, y en un segundo, neurona *b*, que casi siempre varía. Después el lenguaje creará para esta descomposición el término *juicio* {*Urteil*; <parte primordial>}, y desentrañará la semejanza que de hecho existe entre el núcleo del yo y el ingrediente constante de la percepción [por un lado], las investiduras cambiantes del manto y el ingrediente inconstante [por el otro]; la neurona *a* será nombrada la *cosa del mundo* {*Ding*}, y la neurona *b*, su actividad o propiedad –en suma su *predicado*-³⁶.

Desde este momento Freud ya indica, aunque sutilmente (al escribir “el caso más frecuente”), que el objeto deseado, nunca es vuelto a encontrar, se requiere de un trabajo de pensar para llegar a considerar que esa nueva percepción es la misma que la imagen-recuerdo. He aquí la idea del objeto como fundamentalmente perdido que será tomada por Lacan pero para darle un giro más. Y también se encuentra esa ambigüedad freudiana que presenta al objeto así: al mismo tiempo que perdido, este objeto estuvo allí, dejó una impresión y ahora ésta, es decir, esa imagen-recuerdo conlleva la presencia del objeto. De esta forma ahora Freud plantea que es posible alcanzar la satisfacción por la vía de volver a

³⁵ Sigmund Freud, “Proyecto de psicología” (1895), *Obras completas*, I, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1996, p. 373.

³⁶ *Idem*

encontrarlo; la percepción de la imagen del objeto, su impresión, vale por el objeto tal como lo señala Allouch en su texto³⁷.

Más adelante Freud se refiere a la *cosa del mundo* como un resto que se sustrae a la apreciación judicial³⁸, también como una parte inasimilable, no comparable, a diferencia del sector variable que es una parte consabida por el yo por su propia experiencia, lo que se llama comprender.³⁹ ¿Cómo quedaría registrada esa parte entonces? ¿Qué implica que no se pueda asimilar, que no se pueda comparar? ¿Quiere decir que no queda huella alguna de ella, no queda ninguna representación de ella?...Y sin embargo se vuelve a encontrar... He aquí *Das Ding* tal como Lacan lo definió dándole su justo lugar y sacándolo irremisiblemente de esa mimesis, de ese narcisismo⁴⁰ en el que Freud lo había dejado: El objeto, la cosa, no es representable, ese objeto nunca fue perdido, aunque se trate esencialmente de volver a encontrarlo⁴¹.

Vayamos ahora a la tercera referencia en el texto de Freud, esa en la que aparece el grito, para intentar dilucidar de qué manera éste alude a *Das Ding* en relación con el prójimo:

Supongamos ahora que el objeto que brinda la percepción sea parecido al sujeto, a saber, un *prójimo*. En este caso el interés teórico se explica sin duda por el hecho de que un objeto *como este* es simultáneamente el primer objeto satisfacción y el primer objeto hostil, así como el único poder auxiliador. Sobre el prójimo, entonces, aprende el ser humano a discernir. Es que los complejos de percepción que parten de este prójimo serán en parte nuevos e incomparables – p. ej. Sus *rasgos* en el ámbito visual-; en cambio, otras percepciones visuales – p. ej. los movimientos de sus manos- coincidirán dentro del sujeto con el recuerdo de impresiones visuales propias, en un todo semejantes, de su cuerpo propio, con las que se encuentran en asociación los recuerdos de movimientos

³⁷ Para Freud el objeto *es* su representación mientras que para Lacan es imposible de representar. Allouch señala la radical diferencia de concepción del objeto entre Freud y Lacan. Especialmente en páginas 95-112. Cito: "...Percepción sin objeto", es cierto, dentro de este pensamiento clásico, para toda representación del objeto del deseo. "Sin objeto" quiere decir que el objeto nunca está allí más que miméticamente representado; no está allí y en ese sentido se halla siempre ya perdido; pero está allí en cuanto no lo está, y en ese sentido está allí rotundamente. ¿Cómo? ¿Bajo qué forma? En la marca gestáltica que permanece y atraviesa el juego espejeante de las imágenes e imágenes de imágenes (imágenes recuerdos, imágenes recuerdos de imágenes recuerdos, imágenes de otros recuerdos cercanos, etc)". Jean Allouch, *ibidem*, p. 111.

³⁸ Sigmund Freud, *ibidem*, p. 379.

³⁹ *Ibidem*, p. 414.

⁴⁰ Uso este término para hacer referencia a una conclusión de Allouch: Freud no puso el narcisismo (en el sentido lacaniano del término) en el mismo lugar que Lacan. Lo cito: "...si en efecto uno decide definir lacanianamente el narcisismo como la incidencia de la forma como tal en la experiencia subjetivada de la satisfacción, entonces se halla en Lacan del lado del sujeto y en Freud del lado del objeto". Jean Allouch, *ibidem*, p. 101.

⁴¹ Jaques Lacan, *La ética del psicoanálisis*, sesión 16 de diciembre de 1959, tr. Diana S. Rabinovich, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1988, p. 74.

por él mismo *vivenciados*.⁴² Otras percepciones del objeto, además –p. ej. si grita- despertarán el recuerdo del gritar propio y, con ello, de *vivencias*⁴³ propias de dolor. Y así el complejo del prójimo se separa en dos componentes, uno de los cuales impone por una ensambladura constante, se mantiene reunido como una *cosa del mundo*, mientras que el otro es *comprendido* por un trabajo mnémico, es decir, puede ser conducido a una noticia del cuerpo propio⁴⁴.

Entonces tenemos tres ejemplos de percepciones del objeto, dos visuales: Sus rasgos y los movimientos de sus manos, y otra: el grito. ¿Con cuál de estos ejemplos Freud se refiere a *Das Ding*? Según Lacan con el grito. Veamos.

Freud primero compara las dos percepciones visuales señalando que los rasgos son para ejemplificar una percepción nueva e incomparable, mientras que los movimientos de sus manos coinciden con los recuerdos de los propios movimientos. ¿Esa percepción nueva e incomparable es el ingrediente constante, la *cosa del mundo*? ¿Cómo puede ser constante si es nuevo? Pero sí, como ya se mencionó, Freud llega a definir a *Das Ding* como no comparable por lo que tendríamos que hablar de ese elemento de forma paradójal: es nuevo, no comparable y constante. Y bien pareciera que sí, que Freud está señalando que los *rasgos* en el ámbito visual serían *Das Ding*.

Luego agrega otra percepción: el grito. Si grita, esta percepción remite a algo propio, al gritar propio, al igual que los movimientos de las manos. Aquí pareciera que Freud concluye que tampoco en esta percepción se trataría de *Das Ding* puesto que también es una parte que puede ser reconducida a una noticia del cuerpo propio. Insisto en el pareciera porque la cuestión no es clara en Freud. ¿Gritar es una noticia del cuerpo propio? ¿Ver los movimientos de las propias manos es una noticia del cuerpo propio? ¿Cómo saber que son “el cuerpo propio”?

Es que precisamente ese es el problema, ¿cuando se trata del goce se puede hablar de cuerpo propio? Continuemos, Lacan dice que la única manera en que Freud pudo caracterizar a *Das Ding* fue el grito. Aquí Lacan está diciendo algo distinto a Freud y su indicación es precisa. ¿Por qué el grito y sólo el grito? ¿Qué diferencia de estatuto tiene el grito con respecto a las otras dos percepciones: ver los rasgos del otro, ver el movimiento de las manos? Freud mismo, más adelante en su texto, asocia el grito con lo más primitivo del lenguaje, digamos con el paso previo al lenguaje. Es que aquí el grito no es un rasgo, no se refiere a un tono de voz, a una particular modulación de la voz o entonación que podría distinguir a uno de otro, el grito es “un grito” nada más, es decir, puede ser de cualquiera.

⁴² Las cursivas son mías.

⁴³ Las cursivas son mías.

⁴⁴ Sigmund Freud, *ibídem*, p. 376.

En el grito prácticamente no hay nada a lo que asirse, ni imaginario ni simbólico, me refiero a un grito así como el de Lacan, al grito silencioso. El grito es siempre de dolor⁴⁵. El grito es la alteridad ya sea que lo emita yo mismo o el otro. Es precisamente como si el grito implicara el enfrentarse a ese punto de agujero en el real, en donde no hay yo ni otro ni Otro, sólo hay eso y eso es la alteridad. A eso se enfrenta quién está de duelo. Los restos del otro a los que el doliente se aferra acaban mostrando su insuficiencia y su límite. Y en ese límite surge el dolor más profundo y la posibilidad del deseo.

Pero entonces ¿qué son los otros rasgos? ¿Los signos? ¿Esos que coinciden: Allouch, Umbral y Bonnet, Freud? ¿Esos trozos de otro? Esos son los signos de la presencia/ausencia del otro, son los signos de mi *vivencia* del otro, son tan suyos como míos. La verdad es que son los signos de mi anhelo de él, de mi deseo por él que, en el fin del duelo, deberán ser vaciados de él. Una vez vacíos quedan como un punto de referencia que orienta mi brújula, es decir, queda sólo la vía, el trazo del deseo. Sin ellos quedaría colocado en el goce absoluto, sin ninguna dirección. Porque, esos ojos, ese olor, esa forma de moverse, de andar, no son el otro, son más bien aquello que de mi deseo se anuda a un punto que me es ajeno. Signos de la alteridad. El otro...no sé y nunca sabré qué es o quién es el otro. Ajenidad absoluta, misterio...en eso se convierte mi hija. Signo encarnado de mi falta, de mi deseo, vaciado de ella y de mi.

Y es que yo...identificada a ella tampoco creo saber quién soy... Eso que mencioné con respecto a mi muerte y a la de mi hija, eso que encontré en Umbral y Allouch con respecto al cuestionamiento absoluto y vital con respecto a lo que son, eso aparece también en Oé: En su libro *A healing family*, una narración sobre su vida y la de su familia con Hikari, él escribe: “Aún así, esa línea en el diario contiene más que sólo mi culpa, porque también me recuerda que habiendo decidido [operar a su hijo para que viviera], después de dudar, finalmente yo, también, renací junto con Hikari”⁴⁶. Lo que implica que él, como se conocía, murió. Esa especie de identificación, que no tiene que ver con la identificación regresiva freudiana sino que más bien tiene que ver con algo que Allouch precisa, se trata al final, de una identificación al servicio del acto⁴⁷, de un acto que busca hacer que concluya lo que ha quedado inconcluso y que me permite por fin decir junto con Oé: “Pienso que

⁴⁵ Jaques Lacan, “Psicoanálisis y medicina”, tr. Diana S. Rabinovich, en *Intervenciones y textos 1*, Ediciones Manantial, Argentina, 2002, trabajo original presentado en 1966. Él dice: “Es en ese campo (el lugar del Otro) donde se hace la junción con lo que llamé el polo del goce.” ¿No es precisamente esto el grito? Un poco más adelante dice: “...lo que yo llamo goce en el sentido en que el cuerpo se experimenta, es siempre del orden de la tensión, del forzamiento, del gasto, incluso de la hazaña. Incontestablemente, hay goce en el nivel donde comienza a aparecer el dolor, y sabemos que es sólo a ese nivel del dolor que puede experimentarse toda una dimensión del organismo que de otro modo permanece velada” (p. 95).

⁴⁶ Kenzaburo Oé, *A Healing Family*, Kodansha International, tr. Stephen Snyder, Tokyo, Japan, 2001. La traducción es mía.

⁴⁷ Jean Allouch, *ibidem* p. 141

estoy del lado de los seres deformados, como los discapacitados, “los idiotas”. Es mi punto de partida. ¿Qué es lo opuesto al monstruo y a las anomalías? La burocracia”⁴⁸.

e-diciones de la elp

⁴⁸ Citado por Jean Allouch *Ibidem* p. 341