

América Espinosa
Ricardo García Valdez
Liora Stavchansky Slomianski
(coordinadores)

Duelo y melancolía. Freud. Conmemoración centenaria



DUELO Y MELANCOLÍA. FREUD. CONMEMORACIÓN
CENTENARIA
(1915-17/2015-17)

AMÉRICA ESPINOSA
RICARDO GARCÍA
LIRA STAVCHANSKY
(coordinadores)



Universidad Veracruzana

Sara Ladrón de Guevara
Rectora

Leticia Rodríguez Audirac
Secretaria Académica

Gerardo García Ricardo
Secretario de Administración y Finanzas

Octavio Ochoa Contreras
Secretario de la Rectoría

Édgar García Valencia
Director Editorial

Primera edición, 17 de mayo de 2017

© Universidad Veracruzana
Dirección Editorial
Apartado postal 97
Xalapa, Ver., 91000, México
diredit@uv.mx
Tel/fax: (228) 818 59 80; 818 13 88

ISBN: 978-607-502-569-8

Hecho en México
Made in Mexico

PRÓLOGO

PRELUDIO

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL DUELO Y LA MELANCOLÍA

Rolando H. Karothy

¿POR QUÉ DUELO Y MELANCOLÍA ESTÁ INCLUIDO EN LOS TRABAJOS
SOBRE METAPSICOLOGÍA?

Daniel Gerber

EL DOLOR CONSTITUYENTE DE UNA ÉPOCA. DUELO Y MELANCOLÍA A
CIEN AÑOS

Liora Stavchansky

PARA UNA ÉTICA DEL DUELO

José-Miguel Marinas

MELANCOLÍA, NARCISISMO Y CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA

David Pavón-Cuéllar

DE UNA DESAPARICIÓN Y 43 DUELOS

Ricardo García Valdez

DUELO Y MELANCOLÍA. CON-MEMORANDO A FREUD. MÉXICO, DOLOR
MELANCÓLICO

América Espinosa

DUELO Y MELANCOLÍA: UNA LECTURA POSIBLE

María Elena Elmiger

JUSTA, ¿DUELO? ¿MELANCOLÍA?

Adalberto Levi Hambre

ALCOHÓLICO MELANCÓLICO

Cristina Jarque y Lola Burgos

SOBRE EL EXAMEN DE REALIDAD EN DUELO Y MELANCOLÍA

José Eduardo Tappan Merino

LA ESCRITURA DEL DUELO Y LA POSICIÓN MELANCÓLICA EN LA NIÑA

Alma Barrera

DUELOS Y MELANCOLÍAS

Liliana Donzis

PRÓLOGO

YO SOY, TÚ ERES, ÉL ES, TODOS SOMOS... lo que queda después de las pérdidas que sufrimos. Sufrimos por la ausencia de los objetos del amor pero seguimos soñando; el sueño y el fantasma son nuestra cura espontánea. Tan normal es que nos consolemos soñando como que nos aflijamos cada vez que perdemos algo, incluyendo las ilusiones y los ideales, las aspiraciones que no se concretaron, las fantasías que yacen en un horizonte que retrocede. De la mano van la aflicción y el sueño... como la memoria y el olvido. El duelo, al igual que el sueño, es un trabajo: *Treuerarbeit* (trabajo de duelo) y *Traumarbeit* (trabajo del sueño): ambos mantienen un tenaz parentesco que va más allá de lo fonético y de lo gramatical; es conceptual. No es fácil deshabitarse de algo o alguien que ya no aparece en los espejos. Sufre y se desangra el alma del supérstite al quitarlo de ellos. Como quien los ve reaparecer en el sueño y constata la ausencia en el despertar.

Cien años se cumplen este 2017 desde que Freud, continuando reflexiones inéditas de 20 años antes, abrió, aró y sembró el campo donde hoy prosperan los fecundos trabajos que tengo el honor de presentar a los lectores interesados en la vida anímica y sus dolores; en una palabra, en el psicoanálisis.

La reflexión sobre el tema no es profusa —¿me atreveré a decir que es raquítica?— en la avalancha de trabajos que anualmente se publican en esta disciplina fundada por Freud y enriquecida por Klein y por Lacan. Darian Leader observa, a mi entender con razón, que los sentimientos íntimos de dolor normal y patológico (“duelo y melancolía”) se han banalizado al pasar al campo de la medicina. Hoy en día son reconocidos, diluidos y desconocidos con el rótulo de “depresión”, una palabreja que todos usan impudicamente desde que la industria farmacológica le abrió el paso. Muchos son los que pretenden comprender algo significativo al emplearla, cuando lo que promueven es el disfraz y la aniquilación de la pérdida de ideales y de esperanzas a la que llaman “depresión”, en lugar de las nobles palabras que son tristeza, nostalgia, desesperanza, congoja. Las sustancias (¡tríclicos! ¿Quién rodaría en ellos?) que se recetan para “tratarla” están dirigidas a arrasar con el dolor y con el desconsuelo sin indagar en sus causas. Las drogas aplastantes o euforizantes se llevan de corbata el deseo, la libido, el amor y el goce del cuerpo viviente al recurrir y promover una química que desvitaliza y deserotiza. No es de extrañar el progreso en la tarea de medicalizar al sujeto y que se oigan, incluso, voces en la psiquiatría de hoy que propugnan volver al uso de la “terapia electroconvulsiva”, reclasificándola como un tratamiento efectivo y de “riesgo bajo”.

En este tema del duelo y la melancolía, tanto en Freud como siempre que se plantea la distinción entre “normal” y “patológico”, tropezamos con la misma dificultad. No hay una clara delimitación y se abre entre ambos una inmensa tierra de nadie, con límites difusos, imprecisos, pues la norma es que no hay normas fuera de las arbitrarias marcadas por la medicina,¹ recusadas por la clínica psicoanalítica. Si no podemos

deslindar lo normal y lo patológico es porque nos aferramos a la terminología psiquiátrica y rechazamos la solución que tenemos a la mano: la de eliminar la noción de fronteras entre ambos, olvidándonos de los dos términos simplistas que se pretenden como opuestos en el campo siempre sospechoso de la “salud mental”. No podría sostenerse que existe la “salud mental” sin caer en el pantano de la “enfermedad mental”. ¿Y cuál sería esa sino el yo, esa in-firme-dad que, mal que mal, nos afecta a todos?

Lo cierto es que la “pérdida del objeto” del doliente no se opone a la “pérdida en el yo” del melancólico, y que tanto el duelo como la melancolía nos permiten echar una mirada en la “constitución íntima” del sujeto (“del yo humano”, según las palabras ya centenarias de Freud). Al contrario: la sombra del uno cae sobre el otro. Mal podríamos tachar de patológico al sentimiento del melancólico que “ha de tener razón y ha de pintar algo que es como a él le parece”, cosa que debemos “refrendar plenamente”; hay que admitir que “tiene razón y aun capta la verdad con más claridad que otros, no melancólicos” cuando desprecia la imagen que tiene de sí mismo; tan “sólo nos intriga la razón por la cual uno tendría que enfermarse para alcanzar una verdad así” (Freud, tocando el colmo de la ironía). ¿Es que quien se desprecia está enfermo o es que ha alcanzado una lucidez que va más allá de la razón convencional del narcisismo generalizado, del desconocimiento de las propias debilidades? Freud no se engaña: muestra que el melancólico manifiesta su particular posición de sujeto en la desvergüenza ante los demás, “en una acuciante franqueza que se complace en el desnudamiento de sí mismo”. O sea, en el goce que deriva de “describir correctamente su situación psicológica”. No obstante, cuando eso sucede, es posible captar la estrategia en juego: el crudo alegato contra sí mismo esconde una acusación dirigida al otro, pues los argumentos esgrimidos se aplican más al prójimo inmediato que al yo del melancólico propiamente dicho. Las quejas son acusaciones (*Klagen sind Anklagen*) y la conmiseración que manifiesta en relación con ese prójimo encubre el goce vergonzante de la autocompasión. Al exhibir las llagas del martirio se martiriza al otro.

Los duelos y sus variantes, normales y patológicos, alentados e impedidos, vividos e imposibles, pesarosos y con reacción maniaca, dedicados al objeto perdido o desplazados, cortos o extendidos en el tiempo, singulares y colectivos, anticipados o sorprendentes, son el tema de este libro integrado por contribuciones cuidadosamente pensadas y transmitidas, que conmemoran y llaman a profundizar los hallazgos freudianos. Los textos no se superponen sino que interactúan y muestran todas las facetas que se descubren cuando los autores se adentran en los meandros de la reflexión freudiana. Se produce así un extraño fenómeno: estudiamos uno de los temas más penosos para el pensamiento: el de la muerte y nuestras reacciones ante ella y, al analizar los casos clínicos, al describir la fenomenología de la aflicción, al revisar la infinita producción poética, plástica, ficcional, en torno a la nostalgia, al duelo, a la melancolía, no sentimos que nuestras reflexiones nos inunden con sentimientos de tristeza sino todo lo contrario: al reconocernos sabedores de nuestra propia finitud y la de todo lo que amamos, podemos consolarnos al comprobar que somos la especie que se sobrepone a la muerte sopesándola, sublimándola, transformándola en el más maravilloso objeto del

pensamiento. Si en algo se muestra la grandeza humana es en la posibilidad de trascender a la muerte en el arte, la filosofía, la religión, el psicoanálisis, los rituales, el humor negro y la lamentación seguida de la esperanza; no en la de negar a la muerte y matarla, sino en la de vivirla. La de ser para la muerte (*sein zum Tode*). Pues, sabemos, vivir no es necesario, pero sí lo es navegar en nuestra travesía, escoger lo único que nos es dado escoger: el camino que nos lleva a la muerte.

Cada uno de los trabajos que integran esta obra aporta otra visión, otra perspectiva que ha sido abierta por el texto freudiano, una obra indisociable de la calamitosa guerra iniciada en 1914 y que es su trasfondo histórico, el macabro escenario en el que vio la luz. Mal podría ahora extralimitarme como prologuista y subrayar las virtudes de cada artículo de este libro, pues quitaría al lector la posibilidad de descubrirlas; omitiré por tanto los nombres propios reconociendo el valor y la originalidad de todos ellos, manifiesta en cada capítulo. Los lectores minuciosos podrán encontrar discrepancias ricas en significación entre los trabajos mismos, siendo que ninguno de los autores ha tenido conocimiento previo de lo dicho por los demás. Por ejemplo, se podrá citar correctamente a Lacan cuando sostuvo en la televisión que había que considerar a la tristeza como cobardía moral, mientras que otro de los autores señala que la tristeza no es la renuncia al duelo sino que pone en juego la dignidad misma del doliente. ¿Habría que distinguir entre la ‘depresión’ tan remanida, ese estado de abatimiento y de renuncia libidinal, y la justa ‘tristeza’, propia de quien ha perdido algo que valoraba? Con gusto subrayo observaciones que, incluso, llegan a ser críticas —como corresponde— a afirmaciones que postulan la asimilación de la tristeza a una falta o a un pecado, citando a Dante y a Spinoza. Algunos colaboradores destacan por su profundización en el escrito de Freud, hurgando minuciosamente en el texto de *Trauer und Melancholie*, explorando las sutilezas de la enunciación del polifacético artículo de 1917. Uno hay, y muy convincente, que muestra la integración de este aspecto germinal de la reflexión psicoanalítica con el conjunto de la metapsicología freudiana; otros despliegan el espectro de los matices de las posiciones subjetivas de niños y de adultos ante la experiencia de la pérdida; varios se adentran en las reflexiones lacanianas sobre la experiencia del dolor por la pérdida del yo en el remolino del agujero abierto por la falta del objeto. Ese objeto perdido que es fundante y que desde un principio está en el origen mismo de la experiencia subjetiva: ¿quién no reconoce en él al objeto *a*, un punto de vaciamiento del ser a partir del cual se instaura el objeto como causa del deseo, aquel que sostiene una representación del “plus de goce”, o sea, el goce tan renunciado, tan irrecuperable como la placenta, las nieves de antaño o las lágrimas vertidas? Somos a partir de la separación del objeto primordial, la madre, si se quiere, suplantada por una constelación de objetos parciales que evocan aquella pérdida esencial de míticos paraísos. Varios de los textos que aquí se introducen apuntan a las obras de teatro y de cine (Shakespeare, Poe, Pirandello y los y las poetas, Octavio Paz y Nezahualcóyotl y el infinito *Muerte sin fin* de José Gorostiza o la *Nostalgia de la muerte* de Xavier Villaurrutia) que han sabido ahondar en los abismos de la desesperación para hacernos presente esta dimensión esencial de la existencia. Duelos, pérdidas, oquedades, vacíos,

maderos flotantes que quedan después del naufragio de las certidumbres a los que, para liberarnos del espanto, recurrimos haciendo uso de las galas del lenguaje. Sí, pérdidas singulares de objetos y de ideales, experiencias dichosas y lamentables, momentos irre recuperables que son el esqueleto de la nostalgia.

Los contribuyentes a esta obra colectiva se esmeran en evocar el encuentro con una realidad inhóspita que exhibe sin decoro lo que no hay, lo que se ha perdido, obligando al sujeto a elegir entre la forzosa aceptación de una pérdida inaceptable o la negación de la realidad rechazando toda ‘prueba de realidad’. También vemos, en ciertos trabajos rigurosos de este libro, lo que persiste bajo la forma de duelos colectivos, memoriales de eso que nos ha sido arrancado por las potencias maléficas del Otro, por la historia de la que nuestro México es paradigma, de los duelos impedidos, de los cadáveres insepultos o arrojados como cenizas a las aguas disolventes de las identidades descarnadas e irre recuperables. El duelo y la melancolía no son autónomos; no son del sujeto: la pérdida de el o de lo amado engrana con la pérdida de los referentes espaciales, temporales, sociales, ecológicos: la imagen de lo ausente sigue apareciendo en los rincones donde “aquel” supo estar y ya no sabe.

Esenciales son los artículos que ponen de manifiesto los aspectos éticos, sociológicos y políticos del duelo y de la melancolía al confrontarlos con la ideología del narcisismo y del individualismo burgués, ese aspecto radical de la teoría freudiana que podría pasar desapercibido al tratar estos temas de la tristeza, del duelo, del agobio de la persona que renuncia a su compromiso con el mundo y pide compasión por su condición de doliente. Aparecen también las referencias, no por escasas menos importantes, a los pocos trabajos de envergadura aparecidos en los últimos tiempos que abordan este tema privilegiado por la medicina, los nombres imprescindibles para un buen lector del psicoanálisis: Marta Gerez Ambertín, Jean Allouch, Darian Leader, Roland Chemama, Julia Kristeva, el número 20 –permítaseme agregar– de la excelente revista publicada por Geneviève Morel y Franz Kaltenbeck que es *Savoirs et Clinique* (2016).

La muerte y lo muerto viven en el arte. Los autores de esta conmemoración escuchan esta contradicción entre lo manifiesto de las pérdidas y lo latente de las presencias. Tal es una de las funciones, y no la menor, del arte cuando convierte el dolor en herramienta del goce estético. El arte que, desde Egipto y la Biblia judía, desde *La Iliada* y los Evangelios, desde Shakespeare y Bach, en criptas y en mausoleos, en sonetos y en novelas, en el teatro y en el cine, nos recuerda eso que no podemos olvidar, la sustancia de la que estamos hechos, eso que fuimos, eso que perdimos. Y también, junto al arte, en el arte, se hace presente la historia, esa pesadilla de guerras y masacres de la que intentamos pero no logramos despertar, como dijo ese lacanizado James Joyce que eligió, por astucia, el camino del exilio y del silencio.

NÉSTOR BRAUNSTEIN
Barcelona, primavera de 2016

PRELUDIO

He venido a estar triste, me aflijo.
Ya no estás aquí, ya no.
En la región donde de algún modo se existe,
nos dejaste sin provisión en la tierra.
Por esto, a mí mismo me desgarró.
NEZAHUALCÓYOTL, *Estoy triste*

SIENDO EL DOLOR, COMO LO SEÑALA SCHOPENHAUER, el elemento positivo de la existencia, ¿quién podría estar exento de sentirlo? Forma parte del existir y del sentir, es la evidencia legítima de estar vivo. Dolor que inspira a sabios y poetas, dolor que marca la vida en una temporalidad necesaria para que ésta cobre su valor e importancia. Si el dolor es la condición de la existencia, el sustento mismo de toda creación literaria, no podía menos que serlo para la propia ciencia. Freud toma al dolor por el lado de la aflicción, pero también por el de su vicisitud; es la tesis sobre la melancolía su punto de anclaje hacia lo que serán los aportes que definirán la constitución misma del sujeto.

Este libro conmemorativo es un vivo diálogo con el autor y con su obra. Un autor queda atrapado en el tiempo, nunca envejece. Freud el autor está de algún modo ahí, en la letra. *Duelo y melancolía* es un escrito que puede leerse una y otra vez, y genera siempre una diferencia. Los autores aquí reunidos lo saben. Cada uno hace a su modo una lectura de este texto, o bien toman como impulso la letra freudiana para entablar un diálogo, con nuestra época como telón de fondo.

La conmemoración hecha escritura es pre-texto para reanudar las cuestiones que suscita el escrito freudiano, cuestiones que entrelazan distintos temas, vivos en la discusión sobre el sujeto, su condición subjetivante, o la desubjetivación en la que se inscriben los esquemas nosológicos señalados por el DSM-V, cuya operatividad parece haber encontrado las causas de la tristeza en la modernidad.

Duelo y melancolía no pretende ser una fórmula resolutive sobre ambos temas, sino una indagatoria de lo que Freud llamó “instancia crítica”, de tal modo que, siguiendo la investigación de “Introducción del narcisismo”, asistimos a una brecha cuya emergencia superyoica marca una pauta de la clínica en relación con la reacción terapéutica negativa. El despliegue de los textos aquí reunidos establece un diálogo con estas tesis. Una de ellas es el trabajo que implica el duelo y el desencuentro con la realidad.

Estamos advertidos del contrasentido que genera hablar de “trabajo que el duelo opera”,² el cual pasa por un “examen de realidad”³ cuya diferencia con la filosofía marca el campo donde tiene lugar la clínica psicoanalítica.

De ahí que las distintas miradas sobre el tema no buscan localizar las fisuras del texto para completarlas con otros saberes, sino localizar el impulso que anida en las mismas letras. El trabajo que el duelo busca implica para Freud la cuesta arriba con relación a su época. Ahí donde la medicina intenta localizar efectos en los órganos, ahí

mismo Freud se inscribe para construir los efectos de la ausencia de objeto en la vida anímica. La realidad percibida indica una ausencia, “sabe a *quién* perdió, pero no lo *que* perdió en él”.⁴

La indagatoria freudiana no se agota ahí, va más allá: apuesta por saber *qué* del objeto se ha perdido. La teoría de la libido abraza la ausencia y se pronuncia por la sombra del objeto. En torno a esa pérdida, Lacan hace un recorrido fructífero y original. La falta de objeto logra un estatus para el psicoanálisis inédito ya que, a diferencia de la epistemología, no se trata de algún sujeto que busca un encuentro con el objeto. La construcción del fantasma es la evidencia.

De tal modo que la discusión aquí suscitada no está lejos del texto capital freudiano *La interpretación de los sueños*, donde lo que se dice de lo soñado deja un efecto al mismo instante en que se narra. Esa construcción habla de algo que ya no está, y se habla de ello en tanto ausente: he ahí la condición para poder enunciarlo. Debe desaparecer para poder ser nombrado. En ese sentido, no es casualidad que Freud inicie *Duelo y melancolía* con esa consigna. Se trata de los sueños en el sentido tácito de algo que nunca estuvo.

Lo displacentero también insiste en los sueños, al contrario de lo que Freud tenía teorizado antes de 1920. Evidentemente, en este texto de 1915-1917 no aparece la figura de la pulsión de destrucción, pero se presenta una tendencia a estar bien en el displacer. A cien años de la publicación, esta sentencia a nadie asombra; incluso es parte del léxico de la vida cotidiana (¿de la patología de la vida cotidiana?). La época de la modernidad fabrica, sin pausa, elementos listos para presentarse como el sustituto de arranque de la sombra dejada por el objeto y rescate al yo.

El contexto de *Duelo y melancolía* no está lejos del nuestro. Allá y entonces había una guerra mundial;⁵ aquí y ahora hay una guerra civil encubierta.⁶ Tierra fértil para pensar estos temas que tienen como telón de fondo la figura de la muerte. Esta figura, ante la cual nunca hay palabra adecuada, es la herida narcisista que escinde al hombre y lo deja desarmado frente a su vida. Es interesante cómo Freud plantea lo sabido del duelo, para indagar sobre los alcances de la melancolía, donde la ausencia radical es lo mismo que la presencia de la muerte.

Freud ha mencionado, con motivo de los frescos de Orvieto, las cuestiones sobre las que nunca es suficiente hablar, entre ellas la muerte. A lo largo de los ensayos que guarda este libro, más de una vez se la encontrará, literal o tácitamente. Se trata de la ausencia y de la soledad de quien escribe por las noches. El entramado de estos ensayos es una convocatoria para no embalsamar a Freud (tampoco halagarlo), sino para seguir produciendo ahí donde es imposible lo absoluto.

El entramado de los textos que el lector encontrará aquí será una serie de puestas a prueba para armar un diálogo, a cien años de la publicación de *Duelo y melancolía*, y generar en quien lo lee un efecto similar, al ser la escritura energía que surge precisamente de lo ausente, de lo que no está, de la falta de objeto. Una vez que *Das Ding* se pierde por la palabra, tenemos noticia de ella.

La diversidad de modos de escritura atestigua la implicación del autor en cada uno

de los textos con Freud. Ambos están fuera de tiempo. Una vez que arrojan sus letras, jamás caducarán, siempre y cuando no se deje de leerlos e interpelarlos. Eso genera otras posibilidades de repetir sin reproducir.

El vehículo para la re-petición en este caso es la letra, cuya presencia es la constancia de que el objeto se ha ido. La cuestión por la pérdida del objeto de deseo remite indudablemente a la moral. No deja de tener consecuencias que Freud, antes de hablarnos del superyó, se apoye en la “consciencia moral”,⁷ cuyos efectos se registran sobre el mismo yo, que se presenta débil y a merced de este reclamo moral por no haber sido lo suficientemente bueno.

El yo aparece como lugar a donde la libido regresa una vez que el objeto ha dejado de estar. Aquí podemos ubicar la importancia del “qué”, puesto que el yo se ha identificado con el objeto perdido. Es decir, con el objeto en su estatuto de ausente. Es así que Freud hace una distinción importante: no es lo mismo el objeto presente (amado-odiado) que el mismo objeto en su ausencia. El padre muerto es distinto, en tanto juicio de atribución, al padre vivo.

En este sentido se hace presente la dimensión ética planteada en el texto, donde el objeto posee un estatuto dentro de la economía libidinal, y cuya ausencia marca las consecuencias que sólo pueden ser asequibles mediante el proceso de identificación. *Duelo y melancolía* no es un texto que hable sobre cómo se hace un duelo normal, o bien, de la melancolía como el rostro patológico del duelo, sino de la identificación; y es ahí donde Freud introduce el narcisismo como un concepto necesario.

Tocará al lector marcar las líneas que considere pertinentes y la discusión con cada uno de los textos aquí vertidos. Recorriendo *Duelo y melancolía* seremos testigos de las consecuencias que produce este libro, mismas que generarán otro tipo de interrogantes.

Para cerrar este prelude, es necesario reiterar que no se trata de un homenaje: es la conmemoración de un acto ético, donde Freud indaga sobre el estatuto del objeto, de la realidad y, en consecuencia, de la verdad. Con toda claridad Freud nos introduce por el pasaje de la constitución del sujeto ahí donde no piensa.

Si el psicoanálisis es una consecuencia de la modernidad, estos textos son consecuencia ineludible de la realidad que nos convoca a la escritura. Las siguientes páginas seguramente no serán las últimas: son parte de la producción que el Siglo de las Luces ha desencadenado al ritmo que Freud marcó con la instrucción de la pulsión y sus avatares.

AMÉRICA ESPINOSA
RICARDO GARCÍA
LIORA STAVCHANSKY

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL DUELO Y LA MELANCOLÍA

ROLANDO H. KAROTHY

EL ESCRITOR ARGENTINO JUAN FORN CONFESÓ que su entrada en la literatura se produjo en un ascensor. Cuando tenía 15 años, compartía un viaje hasta el noveno piso con un vecino del edificio, que oyó hablar sin parar a él y a dos amigos sobre la idea de hacer una revista. Ese personaje los invitó a pasar, al llegar a su departamento, y les dio libros y les recomendó películas y les puso discos. En aquel living a media luz, en plena dictadura militar,⁸ los hizo

entrar a un mundo en el que James Dean le leía a Marilyn el *Ulises* de Joyce, Dylan Thomas volvía de su última curda al Chelsea Hotel, Coltrane intentaba llegar con su saxo hasta donde Charlie Parker había comenzado su caída libre, Fitzgerald aconsejaba con su último aliento a Faulkner que huyera de Hollywood, Pollock tiraba pintura como napalm en toda tela que le pusieran delante, Sylvia Plath despertaba de su primer electroshock y Burroughs le daba un balazo en la frente a su esposa jugando a Guillermo Tell en una pensión mexicana.⁹

Juan Forn se refiere a su entrada en la literatura. Freud despejó un nuevo campo, el campo psicoanalítico y, a su vez, construyó la puerta de entrada a un dispositivo inédito a partir del encuentro fecundo entre su deseo y el deseo de la histérica. Pero en los orígenes del pensamiento freudiano y en su correspondiente práctica no deja de estar presente también el problema del duelo y la melancolía.

En la carta a Wilhelm Fliess, probablemente escrita el 7 de enero de 1895, también llamada “Manuscrito G”, Freud se refiere a la melancolía y señala una serie de cuatro “hechos evidentes” y dos “puntos de partida”.

Los “hechos evidentes” son:

1. Relaciones particulares entre la melancolía y la anestesia sexual, como lo demuestran las siguientes comprobaciones:
 - a) antecedentes de anestesia en muchos melancólicos
 - b) todo aquello que genera la anestesia interviene también en la causalidad de la melancolía
 - c) existen mujeres muy exigentes y anestésicas, en las que el deseo se convierte fácilmente en melancolía
2. La melancolía puede aparecer como intensificación de una neurastenia a causa de la masturbación

3. La melancolía se presenta en una típica combinación con angustia grave
4. El desarrollo típico y extremo de la melancolía parece ser la forma periódica o cíclica hereditaria

Por otra parte, los dos “puntos de partida” para avanzar en torno a este tema son:

1. El duelo [*der Trauer*] es el afecto correspondiente a la melancolía, o sea, la nostalgia de algo perdido, lo cual significa que en la melancolía se ha producido una pérdida en la vida pulsional [*das Triebleben*]¹⁰ del sujeto (se trata de la primera vez que Freud usa el término *Trieb*).
2. La anorexia parecería ser una melancolía en presencia de una sexualidad rudimentaria. La paciente asevera no haber comido simplemente porque no tenía apetito, y nada más. La pérdida de apetito es correlativa a una pérdida de la libido y por ello, sostiene Freud, no sería descabellado tomar en cuenta este punto de partida: la melancolía consistiría en el “duelo por la pérdida de la libido”.

La inhibición psíquica del melancólico es la consecuencia de la succión de la energía pulsional a causa de esa fractura, al modo de una “hemorragia interna”, agrega Freud. Esta “hemorragia” libidinal explica también la disminución de la “excitación del grupo sexual psíquico” mediante la cual Freud interpreta la anestesia sexual melancólica.

EL DUELO Y SU TRABAJO

Freud escribe *Duelo y melancolía* 20 años después del “Manuscrito G”. Es claro que en *Duelo y melancolía* Freud no sólo habla del duelo “normal” y de la melancolía sino que también hace múltiples referencias al duelo patológico en las neurosis.¹¹

Ahora bien, la tristeza en sí misma no se corresponde con ninguna estructura clínica en particular, sino que más bien acompaña o es parte de cualquiera, porque el deseo insatisfecho de la histérica, el deseo imposible del obsesivo o el deseo prevenido de la fobia conllevan una posible vertiente melancolizante.

El duelo es una reacción frente a una pérdida, la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces (patria, libertad, menopausia, etc.). “El duelo es, por regla general, la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc.”¹² Freud agrega inmediatamente: “Cosa muy digna de notarse, además, es que a pesar de que el duelo trae consigo graves desviaciones de la conducta normal en la vida, nunca se nos ocurre considerarlo un estado patológico ni remitirlo al médico para su tratamiento. Confiamos en que pasado cierto tiempo se lo superará, y juzgamos inoportuno y aun dañino perturbarlo”.¹³

El duelo normal y el duelo patológico comparten una desazón profundamente

dolida, una cancelación del interés por el mundo exterior, una pérdida de la capacidad de amar y cierta inhibición en la productividad.

Al comparar la melancolía con el proceso del duelo, Freud advierte que ambos presentan los mismos rasgos principales, pero la melancolía incluye una característica suplementaria: la pérdida de autoestima que se traduce en autorreproches, juicios condenatorios e injurias, llegando a veces hasta el delirio de insignificancia o a la espera del Juicio Final.

Por otra parte, mientras que el duelo constituye la reacción normal a la pérdida real de una persona querida o de un ideal, la melancolía está determinada por una pérdida más sutil y más difícil de localizar. Freud admite que seguramente se trata de la pérdida de un “objeto de amor” pero, por un lado, esta pérdida no se confunde necesariamente con la muerte de la persona amada y, por otro lado, la pérdida en cuestión permanece inconsciente: el melancólico ignora la realidad de lo que ha perdido.

En este caso, el paciente nos describe que su yo es indigno de toda estima, incapaz de todo rendimiento valioso y moralmente condenable; se dirige reproches amargos, se insulta y espera la repulsa y el castigo; se humilla ante todos los demás y compadece a los suyos por hallarse ligados a una persona tan despreciable.

Este discurso de autodesprecio es el signo de una elaboración subjetiva, comparable con el trabajo del duelo realizado en el inconsciente. No existe correspondencia entre la medida de la autodenigración y su justificación real. El sujeto melancólico, bajo el influjo de una instancia crítica hiperpotente, no presenta un arrepentimiento asociado a “la vergüenza en presencia de los otros”; más bien es necesario destacar el rasgo opuesto: una “acuciante franqueza que se complace con el desnudamiento de sí mismo”.¹⁴ Operan en el yo dos instancias paralelas y autónomas producto de su previa escisión.

Esta división resulta clara porque el sujeto se acusa. Pero la parte acusadora, en vez de mostrarse abrumada por la vergüenza y por los remordimientos como parte acusada, parece, por el contrario, experimentar una singular satisfacción. El melancólico exhibe su miseria con un particular encarnizamiento sádico y plantea sus juicios condenatorios en tono victorioso. Una parte del yo, señala Freud en *Duelo y melancolía*, se contrapone a la otra, la critica, la toma por objeto y se comporta como una auténtica conciencia moral. Más tarde, en el capítulo sobre la identificación en *Psicología de las masas y análisis del yo* y en el capítulo v de su ensayo *El yo y el ello*, reformulará esta oposición en términos de escisión entre yo e ideal del yo y, finalmente, entre superyó y yo.

El problema planteado por la melancolía es el de saber cómo puede encontrarse el yo del sujeto en posición de objeto. El interrogante se aclara cuando Freud observa, teniendo en cuenta el equívoco significante, que los lamentos [*die Klagen*] del melancólico son, como en el sentido jurídico, “quejas” [*die Anklagen*], solicitudes de enjuiciamiento o procesamiento [*An trag auf Strafverfolgung*].¹⁵

Se entiende así la pasión del melancólico: él no se queja sino que plantea quejas (querellas, acusaciones). De este modo, los reproches que se hace el melancólico demuestran ser en realidad reproches contra un objeto de amor “vuelto contra el propio

yo”.

Así, la esposa que se queja de que su marido esté con una mujer tan inútil como ella, en realidad protesta contra la incapacidad de su marido, en todos los sentidos posibles del término.¹⁶ La autoacusación del melancólico, entonces, se dirige a otro. Y si en el enunciado manifiesto este otro se confunde con el yo del sujeto, es porque, de entrada, el yo se ha confundido con el otro.

El proceso de la melancolía se desarrolla, según Freud, en tres tiempos. En primer lugar, se establece un lazo erótico entre el sujeto y el otro; posteriormente, una decepción o algo equivalente perturba esa relación y el objeto se pierde; finalmente, y a consecuencia de esa pérdida, la libido, en lugar de abandonar el objeto perdido, se desplaza e inviste al yo identificado con el objeto abandonado, de modo tal que el odio y el deseo de venganza contra el objeto perdido pueden expresarse entonces desviados hacia el yo del propio sujeto. Cuando este odio se intensifica hasta llegar al deseo de muerte, puede precipitar el suicidio melancólico.

Freud expresa las ideas anteriores en una famosa fórmula: “La sombra del objeto cayó sobre el yo, quien, en lo sucesivo, pudo ser juzgado por una instancia particular como un objeto, como el objeto abandonado”.¹⁷

EL DUELO Y SUS VARIANTES

La vida humana implica inexorablemente que todos seamos engañados por los efectos del lenguaje y por ello resulta indispensable la existencia del señuelo fálico. La pérdida originaria, que ya Freud había pensado a su modo con la vivencia de satisfacción [*das Befriedigungs erlebnis*], es un aspecto esencial de la estructura subjetiva para que hombres y mujeres establezcan su vínculo con el falo, un significante esencial para la inagotable búsqueda de objetos que orienten el deseo hacia una satisfacción plena siempre imposible de alcanzar.

Resulta así comprensible que, a partir del momento en que se produce la pérdida de un objeto, cuyo valor radicaba en el hecho de ocultar de alguna manera la pérdida fundante, se desencadene un trabajo del duelo cuya función es fundamentalmente recubrir con el velo fálico el objeto horrible que en ese momento se presenta. En este sentido, “velar” al muerto es una expresión elocuente, sobre todo si se la entiende en los dos sentidos que el verbo posibilita.

La ruptura de una relación afectiva, la muerte de un ser querido o cualquier pérdida significativa tienen como consecuencia que el otro, hasta entonces más o menos idealizado, protegido por el velo, queda en ese momento bruscamente “develado”, despojado de la máscara fálica. Su naturaleza cambia radicalmente: ahora que la pantalla que ocultaba su verdad ha desaparecido, sólo quedan sus así llamados restos mortales, caídos del mundo simbólico donde tendrán que reencontrar su lugar.

Una forma particular de rechazo de la pérdida del objeto se puede leer en el episodio titulado “Be Right Back” [Vuelvo enseguida], con el que se inicia la segunda

temporada (2013) de la [serie de televisión británica](#) *Black Mirror*, perteneciente a la corriente denominada [concernismo](#)¹⁸ y creada por [Charlie Brooker](#). Martha sufre la pérdida de su marido Ash a causa de un accidente de tránsito. Una amiga le comenta acerca de un nuevo servicio *online* que permite a las personas mantenerse en contacto con los difuntos pues, por medio del uso de todas sus conversaciones anteriores *online* y de sus perfiles en las redes sociales, se puede producir de manera virtual un nuevo Ash. Martha compra un cuerpo vacío y sintético del servicio y, siguiendo las instrucciones del marido creado artificialmente, ella permite que el cuerpo asuma las características físicas de Ash, una particular forma de clon.

El trabajo del duelo se realiza para reinscribir el resto en lo simbólico y en lo imaginario, “a regresarle su vestimenta, su investidura libidinal, su representación. La pérdida real tiene que transformarse en pérdida simbólica e imaginaria por la intervención del falo”.¹⁹ Es por ello que el duelo es el trabajo —“erótico”— de restablecimiento del valor fálico, y sus características se asemejan a las de la sublimación, que en la célebre definición de Lacan consiste en “elevar el objeto a la dignidad de la Cosa”.²⁰

Daniel Gerber, en su libro *De la erótica a la clínica*, se refiere a la importancia del velo en el proceso del duelo de una manera precisa y rigurosa:

Trabajo de reinstalación del velo, el duelo se inscribe en el espacio que puede designarse como “entre-dos-muertes”, espacio de pura pérdida que se localiza entre la muerte real y su simbolización, espacio cuya aparición es insoportable porque confronta al sujeto con su deuda esencial hacia la cultura. Deuda con el falo que debe ser reinstituido en todo su valor cuando la muerte pone en entredicho su eficacia. No por casualidad se denomina *deudos* a los allegados del muerto: a ellos les corresponde ante todo el pago de esa deuda, pago esencial para asegurar la continuidad de un orden que requiere para su funcionamiento de las máscaras y los semblantes.

Quien sobrevive se enfrenta al deber de colmar de alguna manera ese agujero que la muerte abre, de sepultar ese resto, el cadáver, que tendrá que quedar oculto bajo una inscripción simbólica destinada a hacernos olvidar, dentro de lo posible, la presencia de ese excedente que cuestiona el imperio del orden y la ley. Orden y ley del lenguaje que nada quieren saber de la existencia de un inexplicable, la muerte, que viene a cuestionar sus fundamentos.²¹

Se trata, de una manera particular, de establecer un velo sobre la verdad para que ésta no salga a la luz ya que, como lo indica Nietzsche en *El origen de la tragedia*, “consciente de la verdad intuida, ahora el hombre ve en todas partes únicamente lo espantoso o absurdo del ser...”²²

Por otra parte, en un interesante y breve texto, el escritor Juan Sasturain señala que, desde el punto de vista etimológico, los deudos son simplemente parientes pero, en el uso habitual, sólo lo son en estado latente, pues se definen como deudos ante la muerte de otro pariente en una especie de relación recíproca diferida: siempre somos parientes y, cuando uno se muere, transforma a los demás en deudos.

Los deudos son más y menos que posibles o forzosos herederos. O acreedores. Se

suele heredar la pena, el vacío también. O la culpa. Como si vivir fuera endeudarse – quedar siempre en deuda– y transferir la deuda culposa a los sobrevivientes. Se sabe, en metafórico y nunca inocente lenguaje popular: el vivo que se muere, deja el muerto. Y alguien tiene que levantarlo. Ahí está la trampa.

Así, es curioso (o no) cómo la terminología que nombra y describe la transición (¿transacción?) de la vida a la muerte, y todo lo que afectivamente genera, suele usar significantes extraídos, contaminados, corrompidos por la siempre capciosa economía. En todos los niveles. Las consabidas pérdidas, los deudos y deudas, el pagar con/malgastar una vida, que dejará o no un saldo. La muerte que pasa a cobrar lo que queda de ese capital que te dieron para gastar. Incluso espiritualmente, vivir es acumular (para el “otro lado”), y hay que cuidarse porque, al fin de cuentas, si no perdonas tus deudas, el Supremo Acreedor no perdonará las tuyas. Todo mal”.²³

CONDICIONES PARA QUE EL DUELO PUEDA REALIZARSE

Por otra parte, Freud liga la palabra “duelo” con el término “trabajo” [*der Arbeit*] y sostiene que el “trabajo del duelo”, consistente en desprenderse de un objeto ya desaparecido, es el modelo de todo trabajo.

Ese trabajo implica una rememoración, detalle por detalle, de la relación con el objeto perdido, porque el objeto está perdido en la realidad, pero vivo en cada uno. Freud explica la inhibición característica del duelo por el modo en que este trabajo le significa al yo un gran gasto de tiempo y de energía.

Para Lacan, a su vez, las inhibiciones características del duelo están en relación con la pérdida en el sujeto del lugar de objeto *a* causa del deseo. El trabajo consiste en consumir por segunda vez la pérdida provocada por el accidente del destino del objeto amado; se redobra otra pérdida, una desaparición anterior, una falta en la estructura.

La pérdida conduce a hacer el duelo por el lugar de causa que se ocupaba en relación con la falta del otro. Esto significa que uno mismo, señala Néstor Braunstein al indicar de una manera absolutamente pertinente el lugar de la *hainamoration*,²⁴ “ha desaparecido como investidura amorosa del otro, que el amor del que era objeto ya no existe, que ha perdido el objeto imaginario de su hostilidad con el que podía sostener épicas y soterradas batallas, que la muerte por la que padece no es la ajena sino la propia”.²⁵

Si bien es en el contexto donde se juega su concepto de ambivalencia, no deja de ser de enorme valor la importancia dada por Freud en el proceso de duelo a la hostilidad, “escondida en lo inconsciente”, hacia el objeto amado.

También es necesario señalar que llevamos luto y sentimos los efectos de la devaluación del duelo en la medida en que el objeto perdido era, sin que lo supiéramos, aquello que nosotros habíamos construido como el soporte de nuestra castración, de modo que ésta vuelve a nosotros.

Por otra parte, la identificación con el objeto del duelo es fundamental porque sólo

es posible hacer el duelo por aquel cuya falta fuimos, por aquel cuyo deseo causamos. La identificación con el objeto perdido en el duelo es la identificación con la falta que habita en el Otro.

El duelo presenta un punto incurable, punto en que la falta no es sustituible, punto imposible y, por lo tanto, real, por lo cual en ese agujero real, que no es posible sustituir ni colmar, es en donde se aloja la dignidad misma del sujeto. En este sentido, la tristeza no es siempre una cobardía moral sino muchas veces la dignidad misma del sujeto en duelo.

En el *Seminario 10. La angustia* Lacan plantea que si no distinguimos con claridad el objeto *a* del *i(a)*, no podemos concebir lo que Freud articula en *Duelo y melancolía* sobre la diferencia radical entre la melancolía y el duelo. El objeto *a* está habitualmente oculto detrás del *i(a)* del narcisismo; y el *i(a)* del narcisismo está allí para que el *a* quede oculto. Esto es fundamental para entender la diferencia entre el duelo y la melancolía.

El trabajo del duelo demanda tiempo y energía, pero eso no significa que los duelos sean eternos. Esa temporalidad está indicada, de una manera dramática, en una obra teatral en tres actos de Federico García Lorca, escrita en 1936 y titulada *La casa de Bernarda Alba*, en la que una madre autoritaria, Bernarda, recientemente viuda por segunda vez a los sesenta años, impone a sus hijas un duelo feroz, pero con fecha de finalización, tal como lo indican estas palabras correspondientes al primer acto: “En ocho años que dure el luto no ha de entrar en esta casa el viento de la calle. Haceros de cuenta que hemos tapiado con ladrillos puertas y ventanas. Así pasó en casa de mi padre y en casa de mi abuelo”.²⁶ Angustias, la hermana mayor, va a casarse con Pepe el Romano. También Adela y Martirio están enamoradas de ese mismo hombre, pero él ama a Adela, la hermana menor, con la que tiene una relación clandestina.

En un fragmento anterior de la obra, el mismo personaje dirige la siguiente orden a una de sus hijas: “Magdalena, no llores: si quieres llorar te metes debajo de la cama. ¿Me has oído?”²⁷ La insatisfacción de las hermanas lleva al trágico final. Bernarda atenta contra la vida de Pepe con una escopeta. Después, Martirio le dice a Adela: “Se acabó Pepe el Romano”. Sin embargo, no es verdad que él haya muerto. Adela, desesperada, se suicida pensando que su amante ha muerto.

Pero, entonces, ¿cuáles son las condiciones para que el duelo pueda realizarse?

Lacan sostiene que *Hamlet* es la tragedia del deseo y, enseguida, agrega que hay algo tan evidente que nadie se detiene en ello: “Que en *Hamlet*, de una punta a la otra, no se habla más que de duelo”. Todos los duelos que aparecen en *Hamlet* son duelos abreviados, clandestinos: el del padre de Hamlet, el de Polonio, el de Ofelia...

La madre de Hamlet se casa nuevamente cuando el cuerpo de su marido muerto está todavía caliente. Por eso dice Shakespeare: “Las comidas de los funerales sirvieron para las bodas”, es decir, no se desplegaron los imprescindibles rituales ante la muerte de un ser querido. Esto no sólo alimentará en Hamlet la sospecha del asesinato cometido, sino que lo obliga a cargar con las terribles consecuencias del duelo no realizado.

Lacan sitúa los ritos funerarios en la perspectiva de una movilización del significante, frente a ese agujero que queda en lo real: “A fin de cuentas, ¿a qué están

destinados los ritos funerarios? A satisfacer lo que se denomina la memoria del muerto. ¿Y qué son esos ritos sino la intervención total, masiva, desde el infierno hasta el cielo, de todo el juego simbólico?”²⁸

El acto de recordar la historia vivida, el llanto, la evocación de las circunstancias de la desaparición, son modos de singularizar aquello que fue único y diferente. Pero la palabra no puede capturar lo perdido y la pérdida real actualiza una paradoja de la representación signifiante, que consiste en que lo representado “está” y, a la vez, “no está” representado: el símbolo nombra y contornea pero no atrapa. La falla del signifiante para representar es un hecho de la estructura, ya que no se establece “a pesar” de que nombre, sino justamente “porque” nombra y, en ese sentido, la representación no puede sino ser inexorablemente inadecuada: ella mata, excluye, hace in-existir lo representado y cava un abismo insalvable entre la cosa y el representante.

¿Dónde ubica Lacan el agujero de la pérdida en el duelo? Lo ubica en lo real. Nos explica que en el duelo se produce una reacción inversa a la *Verwerfung*, en la que lo rechazado en lo simbólico reaparece en lo real. En cambio, el agujero de la pérdida en lo real moviliza al signifiante, en el sentido de grupo, familia y comunidad.

Recomponer el sistema signifiante, que es el trabajo del duelo, consiste en hacer coincidir la abertura u oquedad [*béance*] simbólica con el agujero en lo real. Para ello, el sujeto necesita hacer surgir el signifiante sin-sentido, marca primera que permite entramar la palabra y la muerte.²⁹

Lacan dice que el rasgo distintivo del deseo obsesivo no es el de ser imposible – pues todo deseo lo es de alguna manera– sino que “se las arregla para que el objeto de su deseo adquiera valor esencial de signifiante de esa imposibilidad”.³⁰ La neurosis ha logrado erigir un signifiante que marca una falta, y ésta solamente así se convierte en un agujero que podrá adquirir una forma por la acción del lenguaje que, proliferando a su alrededor, construye tanto la historia como el fantasma.

En la respuesta a una pregunta de Catherine Millot sobre el deseo de muerte, Lacan sostiene que se puede pensar que

todo el lenguaje no esté más que para no pensar la muerte que, en efecto, es la cosa menos pensable [...] A fin de cuentas, el lenguaje queda, permanece, resta, ambiguo: suple la ausencia de relación sexual y con este hecho enmascara la muerte, a la vez que es capaz de expresarla como una especie de deseo profundo [...] El lenguaje puede ser concebido como aquello que prolifera al nivel de esa no-relación, sin que pueda decirse que esa relación exista.³¹

Unos años antes, Lacan decía que “... ese agujero resulta mostrar el lugar donde se proyecta precisamente el signifiante faltante [...] esencial en la estructura del Otro [...] cuya ausencia torna al Otro impotente”. Y agrega: “Ese signifiante encuentra aquí su lugar. Y al mismo tiempo no puede encontrarlo porque ese signifiante no puede articularse en el nivel del Otro”.³²

Un signifiante que no se encuentra puede ejemplificarse con la muerte en la medida en que no puede ser inscripta. A través de la renegación, y con la ayuda del

Ideal, algunas ideologías o la religión pueden creer que es posible otorgarle un sentido.

En la misma línea de pensamiento, la clásica expresión “no somos nada”, tan escuchada en los velorios, intenta reconciliar el no ser con el ser, hacerlos entrar en continuidad, nombrar el ser y bordear el no-ser que es su corazón mismo, nominar lo insabido y el vacío. “No somos nada” es, de esta manera, uno de los nombres de la muerte.

Los ritos funerarios antes mencionados son otra manera de intentar el surgimiento de ese significante. Freud señaló que una de las características de los ritos es, entre los “primitivos”, la extraña e instructiva práctica del tabú en el duelo, consistente en la prohibición de pronunciar el nombre del difunto. En algunos casos, como los masai de África oriental, han recurrido a cambiar el nombre del difunto inmediatamente después de su muerte y, a partir de ahí, “... es lícito mencionarlo sin horror por su propio nombre, mientras que todas las prohibiciones permanecen anudadas al antiguo”,³³ como si ese nombre quisiera ser aislado, separado de todos los demás significantes de la lengua, ligado a la única e irrepetible existencia de un sujeto y, muy especialmente, al cuerpo real, cuando la in-existencia lo transforma en cadáver y lo corrompe. Los ritos se ubican así como esenciales para el duelo. Como dice un poeta popular: “Sin adioses, el amar y el morir/ nunca son olvido”.³⁴

Otro modo de intentar que surja ese significante imposible es a través del espectro, que Freud diferencia del ancestro, y a través del cual se desea “mantener vivo” al muerto. Como en las fobias, un significante que amenaza se instala en el agujero: el espectro aterroriza a los vivos porque, descontento de su destino, retorna para matarlos. Esa es la razón por la cual se aísla a las viudas o a los viudos con el objeto de evitar que alguna tentación sexual, satisfacción sustitutiva que va en contra del sentido del duelo, provoque la ira del espíritu. Sólo los ritos funerarios protegen, transformando al espectro en ancestro, padre y protector de su pueblo, por el que vela desde el más allá.

Lacan subraya que el espectro aparece en el espacio en que el rito no se realiza. Pero también se puede pensar al revés: en un sentido, el rito consiste en hacer existir nuevamente al padre terrible, como intento de hacer surgir el significante que organice la representación. Al estar confrontado con la castración, a través de la pérdida, el sujeto intenta renovar el pacto simbólico de sus tiempos instituyentes.

Ese pacto, operación originaria del otro sobre el ser, consta de dos tiempos claramente diferenciados, en los que deben distinguirse el sonido y la palabra.

El primer tiempo es aceptar, incondicionalmente y en forma absoluta, el lugar y el mandato del otro, lo cual está ejemplificado tanto en el sacrificio de Abraham como en el gesto de arrodillarse al entrar en una iglesia. Si el sujeto tolera esos “menoscabos a su unicidad”,³⁵ le seguirá la alianza, el pacto que le dará el uso de la palabra: la religión lo metaforiza como entrega de las Tablas de la Ley.

El trueno que acompaña la entrega de las tablas (y que el *shofar* recuerda en la liturgia) es el grito de muerte del padre terrible, el signo y la huella de la pérdida definitiva de la sustancia gozante, que abre el camino para la palabra y para la ley simbólica. El sonido queda como signo del momento originario.

El pacto opera un anudamiento entre la voz y la ley y, una vez que ésta impera, la

voz que exigía obediencia le es arrancada al otro (que de ese modo queda en falta), y podrá ser utilizada por el sujeto para “recordarle” a Dios que, a partir de allí, él es el padre simbólico, es decir, el padre muerto, efecto de un asesinato.

En el inicio, el sujeto sólo sabe de esa voz: “Lo dicho primero decreta, legisla, ‘aforiza’, es oráculo, confiere al otro real su oscura autoridad”.³⁶ Así se produce el “nacimiento de la posibilidad” mientras que, posteriormente, surge el trazo unario, un significante que es “insignia de esa omnipotencia [...] marca invisible que el sujeto recibe del significante”.³⁷

Resulta fundamental una articulación entre el sonido y el sentido, entre la voz del padre y el texto de la ley –que desde allí condiciona a todos a una legalidad–, de modo tal que lo escrito sólo puede ser eficaz unido a la presencia de quien lo escribe.

Pero la voz puede ser desprendida como un resto de la operación fundante. Resto es lo que queda de un número que no puede ser dividido exactamente por otro. La sustancia gozante tiene resto, no puede ser estructurada, contabilizada con exactitud por el símbolo.

Ese resto indica aquello que no se deja capturar en las redes del significante y, por lo tanto, no puede adquirir sentido ni significación, pues se trata de un agujero en el otro pero, al mismo tiempo, condensa lo que no tiene significación para el otro. Este último aspecto tiene un filo riesgoso: la melancolía ilustra que el sujeto puede reducirse a ese resto cuando, al no encontrar el agujero en el otro, no puede alojarse en él.

EL DUELO Y LA MELANCOLÍA

Los melancólicos viven un presente ruinoso debido a una desinvertidura del mundo exterior asociada a una verdadera pasión por la miseria. Son aquellos para los que el presente y el futuro están plagados no sólo de rabia y de dolor sino también de fe y de ausencia o, mejor, de fe en la ausencia...³⁸

Los textos de Karl Abraham sobre la melancolía y la manía logran avanzar sobre ciertos *impasses* freudianos, pues indican que, más allá de la pérdida del objeto de amor, hay que considerar la aparición del objeto pulsional más arcaico: el seno o el excremento.

El proceso melancólico se puede analizar de la siguiente manera: la pérdida de un ideal (o sea un objeto imaginario acorde con el narcisismo del yo) acarrea el descubrimiento del objeto real que camuflaba; y, al mismo tiempo, se produce la identificación del sujeto con esta segunda clase de objeto. Pero el verdadero sentido de la decepción amorosa del melancólico reside no tanto en la pérdida de la persona amada sino en la desidealización del objeto, en la caída de su brillo fálico, de modo que queda reducida al objeto real de la pulsión, en particular el objeto excremental como una de las especies del objeto *a*.

La esencia de la melancolía no es, pues, la pérdida del objeto, sino el hecho de que éste no es más amado o amable. De esta manera, el objeto con el que se identifica el yo

del melancólico es todo lo contrario del objeto de amor o del ideal narcisista, y se produce así lo que Freud denomina “una extraordinaria rebaja en su sentimiento yoico [*Ichgefühl*]”.³⁹ Pero el colapso del ideal del yo, en sí mismo, no puede explicar la identificación con el objeto *a*, resultado aparente de la melancolía, pues también en la histeria, como en los síntomas de la neurosis obsesiva, se pueden producir efectos semejantes

Como decíamos antes, no es tanto la pérdida o la caída del ideal del yo lo esencial sino, más bien, la destitución del valor fálico del objeto lo que puede explicar los síntomas de la melancolía. En el tiempo previo al episodio melancólico no se desmorona la relación con el objeto real, sino con el falo: éste sufre una destitución –que Freud denomina como un “perjuicio real” o una “decepción”– y, entonces, el objeto real queda repentinamente al desnudo y se le aparece al sujeto en toda su indignidad.

Hamlet se enfrenta a esta caída del brillo imaginario cuando el objeto del deseo de su madre se le presenta como un deseo rebajado, desvergonzado e indecente. ¿Qué sabe Hamlet? Sabe que en el reino de Dinamarca hay algo podrido, es decir, el falo. La frase aparece en la tragedia escrita por William Shakespeare en 1601. En una de las escenas de la obra que se desarrolla en la explanada del palacio real de Elsinor, el príncipe Hamlet escucha a su centinela Marcelo pronunciar la frase que se tornó célebre: “Algo huele a podrido en Dinamarca”,⁴⁰ antes de que apareciera el fantasma de su padre, rey de Dinamarca, quien se presentó para hablar a su hijo e informarle que acababa de ser asesinado por su hermano Claudio para usurparle la corona y casarse con la viuda. Inmensa fue la tristeza que embargó al príncipe Hamlet. “Quisiera que mi cuerpo se desintegrara en lágrimas”, exclamó, al saber que su madre había subido al “tálamo incestuoso”. Y se propuso asumir la venganza contra su tío, el asesino, para lo cual simuló haber caído en la locura.

El espectro del padre le revela a Hamlet no sólo el asesinato de su progenitor, sino también que él fue asesinado “en la flor de sus pecados”⁴¹ y que la madre cedió a su vergonzosa concupiscencia. Hamlet le critica ferozmente a su madre “el rancio sudor de un lecho pútrido”, donde ella hace el amor como en una “sucio pocilga”⁴² y, por lo tanto, no sólo debe vengar a su padre asesinado sino también, y sobre todo, debe hacerlo enfrentándose a lo que se le presenta como el deseo degradado de su madre, un deseo desnudo, sin brillo fálico, indigno y obsceno.

Lo femenino se transforma en un objeto horroroso. Hamlet sólo pueda percibir en Ofelia –cuyo nombre evoca *o phallos*, el falo– todas las posibilidades de descalificación de la mujer y de la madre. Por lo tanto, en la medida en que él mismo se identificaba con el falo (como objeto del deseo de la madre), Hamlet se siente en adelante destinado al sacrificio. La muerte de Ofelia es lo único capaz de restituírsela como objeto de amor, a través del mecanismo del duelo y, de la misma manera, sólo su propia muerte puede restablecer en el deseo de la madre la falta que le devolvería al falo su significación enmascarando el objeto obscuro revelado por las manifestaciones del espectro.

La melancolía, dijimos anteriormente, efectúa un trabajo inverso al de la elaboración del duelo: éste recubre con el velo fálico al horroroso objeto que se desnuda

en la melancolía.

El melancólico presenta un lazo tal con el deseo que consiste en una denuncia feroz de los semblantes, de la pantalla idealizada que cubre al objeto del deseo y, de este modo, sólo permanece el objeto *a* en su desnudez obscena, objeción a la comedia humana regida por el falo en su dimensión de señuelo, apología del mísero objeto que lo imaginario oculta con su velo pudoroso.

Resulta singular que el descubrimiento del objeto real en el deseo del Otro (es decir de la madre) provoque tanta indignidad en el sujeto. La imposible negación del objeto en su dimensión real lo lleva a la identificación con el objeto y, así, el sujeto melancólico sostiene: el indigno no es el otro, soy yo mismo.

El melancólico lleva el peso del pecado del otro, se acusa a sí mismo como abyecto, con toda la ferocidad del superyó: se condena para devolverle al otro su dignidad. Si enumera incansablemente sus defectos, sus bajezas, su ignominia, si rechaza todo deseo del otro, es porque quiere, en suma, prohibirle al otro que lo ame y lo desee como objeto real.

Que la madre quede intacta y la cosa permanezca velada por el pudor: esta es la regla que anuda al deseo con la ley y tal es la prohibición que el melancólico se esfuerza en restaurar. Este es igualmente el sentido de la consigna que el espectro le impone a Hamlet: “¡Que tu alma se abstenga de todo proyecto hostil contra tu madre!”

La pérdida real sólo puede transformarse en pérdida simbólica e imaginaria por medio de la intervención del falo, pero si este es denunciado como podrido o como un puro engaño, como ocurre en el melancólico, es imposible asumir la ruptura amorosa y el duelo, de manera tal que el sujeto está condenado tanto a identificarse con el objeto perdido, en su valor de objeto *a* propiamente dicho, como a sacrificarse en su lugar.

El melancólico sólo exhibe lo real desnudo para poder rechazarlo mejor: detrás de su despliegue de saber sobre la comedia fálica, encontramos en realidad una reivindicación de la ignorancia más absoluta. Lo demuestra la función del insulto, tan característica del discurso melancólico o maniaco. Ya sea dirigido al exterior en la manía, o vuelto hacia el propio sujeto en la melancolía, el insulto apunta a la presencia real del objeto. Pero ¿con qué fin? ¿Para qué arrastrarlo por el barro? La decepción vinculada con la destitución del falo no me parece que pueda explicar por completo esta actitud.

Una observación de Serge André me parece muy pertinente en este momento del desarrollo: “El melancólico no es un ‘deprimido’, sino ante todo un apasionado. Su pasión es menospreciarse, acusarse de todas las miserias y de todas las bajezas, realizarse como cada vez más inmundado ante la mirada del otro, demostrar que su ser es un ser de podredumbre, indigno de consideración y de amor”.⁴³

Lacan, en “Televisión”, se refiere a la tristeza y nos conduce a una dimensión que va más allá de la problemática de las “pasiones del alma”, en las que clásicamente se la ha incluido: “Se califica, por ejemplo, a la tristeza de la depresión, cuando se le da el alma por soporte, o la tensión psicológica del filósofo Pierre Janet.⁴⁴ Pero no es un estado del alma, es simplemente una falla moral, como se expresaba Dante, incluso Spinoza: un

pecado, que no cae en última instancia más que del pensamiento, o sea, del deber de bien decir o de reconocerse en el inconsciente, en la estructura”.⁴⁵

Hay que ver a la gente como “pequeños paquetes de potencia”, dice Deleuze, de manera socarrona, y pone en boca de Spinoza esa idea. En la obra de este filósofo neerlandés, el problema ético y político aparece en primer plano: para tomar y sostener el poder se necesita a aquellos sometidos a las pasiones tristes, es decir, los esclavos, en los que reina el régimen de la disminución de potencia. Se entiende por qué, según cuentan sus biógrafos, Spinoza grabó en su escudo las siguientes palabras, que juegan con su nombre propio: *¡Caute quia spinosa!* [¡Cuidado que tengo espinas!]⁴⁶

La cobardía implica someterse al amo y sostenerlo en su lugar. La introducción del cuerpo como potencialidad, para incrementar el poder del alma, es una idea extraordinaria y permite entender que lo que estaba jugándose en esa idea era también una crítica al poder político en la Holanda de la época.

Es por ello que Lacan señala el valor de la alegría: “En oposición a la tristeza está el *gay sçavoir* que es, él, una virtud”.⁴⁷ Para Spinoza no se trata entonces del dominio de la razón completamente desafectivizada, como querían los estoicos, sino de aquello que Nietzsche va a formular como el *gay saber* o gaya ciencia [*Die fröhliche Wissenschaft*].⁴⁸ Pero ¿qué significa finalmente la ausencia o la presencia verdadera de una persona?

En las últimas páginas de *El fin de la aventura*, el escritor británico Graham Greene (1904-1991) señala la falsedad de la escena habitual en que el marido, que vuelve a casa después de la muerte de su mujer, pasea nerviosamente por ella y experimenta la ausencia traumática de la esposa muerta, cuyos objetos permanecen intactos. Pero, al contrario, la verdadera ausencia –como indica Slavoj Žižek– se produce cuando la esposa está todavía viva, aunque ausente de la casa, y al marido le sobreviene la duda respecto del lugar donde se encuentra, de por qué tarda (¿estará con un amante?) Pero cuando está muerta el marido dice, hacia el final de la novela, que “... ella ahora está siempre ausente y, al mismo tiempo, no lo está nunca. Esto es, no está nunca en otra parte. No está almorzando con nadie, no está en el cine contigo. Ahora no puede estar más que en casa”. ¿No se podría considerar de esta manera la lógica de la identificación melancólica, en la que el objeto está absolutamente presente en su misma pérdida incondicional e irremediable?⁴⁹

Esta lógica tiene similitud con la que rige la relación establecida entre dos amantes en *La edad de la inocencia* de la escritora estadounidense Edith Wharton (1862-1937).⁵⁰ Un caballero de la alta burguesía, llamado Newland Archer, en el Nueva York de fines del siglo XIX, está prometido a May Welland, pero todo cambiará al conocer a la prima de ésta, la condesa de Olenska. Aunque ellos –los amantes– están todavía juntos, inmensamente enamorados, gozando mutuamente de su presencia, la sombra de su separación futura colorea ya sus relaciones, lo que les hace percibir sus placeres actuales bajo la égida de la catástrofe (separación) por venir, en una inversión exacta de la idea habitual de soportar las dificultades del presente con miras a la felicidad que habrá de surgir de ellas.⁵¹

EL DUELO SEGÚN LUIGI PIRANDELLO

“Pienso que la vida es una triste bufonada, ya que tenemos en nosotros, sin poder saber ni cómo ni por qué ni de quién, la necesidad de engañarnos continuamente con la espontánea creación de una realidad (una para cada uno y no siempre la misma para todos) que de tanto en tanto se descubre vana e ilusoria”.⁵²

Estas líneas melancólicas fueron escritas por el famoso dramaturgo y narrador italiano Luigi Pirandello. Era siciliano (como Giuseppe Tomasi di Lampedusa, Leonardo Sciascia, Gesualdo Bufalino, Giovanni Verga, Salvatore Quasimodo, Vitaliano Brancati y, últimamente, Andrea Camilleri), nacido en Agrigento el 28 de junio de 1867, en una apartada campiña llamada Caos, donde sus padres se habían refugiado de la epidemia de cólera que azotaba el país. “Literalmente hijo del Caos”, como apunta en un fragmento de su autobiografía, provenía de una familia rica, dueña de una de esas minas de azufre cuyas miserias de explotación y de explotados denunciaría Leonardo Sciascia.

La relación de Pirandello con su madre (Caterina Ricci-Gramitto, muerta en 1915) se transformó en una verdadera veneración, que tuvo su punto culminante, tras su muerte, en las hondas páginas de la novela *Entrevistas con los personajes* [Colloqui coi personaggi] de 1915.

“Soy un hijo del caos, literalmente, porque nací en un pueblo de Sicilia cercano a un bosque llamado Cavusu, cuyo nombre es una corrupción de la palabra griega *kaos*”. Con estas palabras de Luigi Pirandello, inscriptas en sus títulos iniciales, comienza *Kaos*, la conmovedora película de los hermanos Paolo y Vittorio Taviani, inspirada en cinco relatos del gran escritor italiano, recogidos en su libro *Novelle per un anno*.

El epílogo del film de los Taviani, titulado “Coloquio con la madre”, es el momento culminante de *Kaos*: viejo y cansado, el propio Pirandello (interpretado por Omero Antonutti, quien tiene un gran parecido físico con el escritor) regresa a su casa natal, en Agrigento, acudiendo al llamado de su madre muerta, respondiendo a la convocatoria de “sombras de sombras”,⁵³ como él mismo enuncia. Allí pondrá orden en el caos de unas imágenes que lo persiguen en el recuerdo y reconstruirá –un cuento dentro de otro cuento, un sueño dentro de otro sueño– una vieja historia que solía contarle su madre, que en la plasmación visual de los Taviani alcanza una dimensión que recuerda el cine de Visconti.

Así se expresa Pirandello en el “Coloquio con la madre”:

Dormí durante los dos días del viaje hasta llegar a Sicilia. No volvía desde que murió mi madre. Alguien me había mandado llamar; no sabía quién, pero con gusto dejé mi casa de Roma donde la pena de vivir se había vuelto ya insoportable: el trabajo, los hijos, mis años. No quiero explicar lo que no se explica y ya despierto me preguntaba si no dormía todavía.

... Desde que entré en la casa no me sentía solo. Algo se movía en las sombras de los rincones; sombras de sombras me miraban, me espiaban.

Me miraban con tal insistencia que me volví.

—Mamá, eres tú quien me ha llamado.

—Sí, yo, Luigi.

—Y ésta es tu música, la reconozco. Recuerdo cuando nos la cantabas.
 —Te llamé para decirte lo que no pude por tu ausencia [...] antes de dejar la vida.
 —Ser fuerte, ¿no mamá? Hoy como ayer, como siempre.
 —Te ríes de mí...
 —No, dímelo, lo necesito. Por eso he venido.
 —Debes relajarte. Ser fuerte no significa vivir siempre así [...] significa saber vivir también así.
 —¡Dios, madre, tus dedos!
 —¿Ves, Luigi, cómo el cuerpo se ha reducido? Por eso vino la muerte, debía venir [...]
 —No llores, Luigi. Si me quieres tanto debes pensarme como me ves aquí ahora, viva.
 —No lloro por eso. Te recuerdo, madre; siempre te veo como estás ahora, viva, sentada aquí en tu sillón. Pero lloro por otra cosa. Lloro porque tú no puedes pensar en mí.
 Cuando estabas sentada aquí, yo decía: si desde lejos me piensa, estoy vivo para ella. Esto me sostenía y me confortaba. Ahora que estás muerta y no me piensas más, ya no estoy vivo para ti y no lo estaré nunca más.
 —Me cuesta mucho, hijo, seguir tus pensamientos. Se volvieron muy difíciles para mí. Sin embargo, una cosa puedo decirte todavía: mira las cosas con los ojos de los que ya no pueden ver más. Ciertamente sentirás dolor, pero ese dolor las hará sagradas y más hermosas. Quizás te llamé sólo para decirte esto.

La temática del duelo es retomada en *La vida que te di* [La vita che ti diedi],⁵⁴ una obra de teatro estrenada el 12 de octubre de 1923, donde Luigi Pirandello narra la historia de un hijo que regresa a la casa de su madre (Anna Luna), después de siete años en los que no dio señales de vida y en los cuales había experimentado un apasionado romance con una mujer casada. Una enfermedad lo ha cambiado notablemente y su imagen no coincide con la que ella tenía durante su ausencia. El que tiene delante no es el hijo que ella dejó marchar. Ya no lo reconoce. Se torna otro, un extraño. El hijo muere apenas dos días después.

La madre (Anna Luna) no acepta la muerte de su hijo y explica con sólidos argumentos por qué él permanece vivo en su corazón y que el muerto no es su hijo.⁵⁵ Llega incluso a falsificar la letra de su hijo y le escribe una carta a la amada invitándola a venir. La llegada de Lucía Maubel, que abandona marido e hijos para reunirse con él, desata acciones de gran fuerza dramática, pues Anna intentará convencerla de que su verdadero hijo no ha fallecido.

En el velorio de su hijo Anna ya no llora, como se revela en este diálogo con el párroco:

DOÑA ANNA: ... No ha muerto ahora; por el contrario, lloré, escondida, todas mis lágrimas cuando lo vi llegar... cuando regresó otro, que ya nada tenía, nada, de mi hijo.
 DON JORGE: ¡Eso es —sí, cambiado— seguramente! ... Pero ya sabemos que la vida nos cambia y...
 DOÑA ANNA: Y nos parece que podemos consolarnos diciendo así: cambiado. Y “cambiado” ¿no quiere decir: otro distinto de aquél que era?

Si el que ha muerto es “otro distinto de aquél que era”, entonces el hijo de Anna verdaderamente no ha muerto, lo cual no es más que una desmentida de la pérdida, en particular de la pérdida del lugar que ella ocupaba para el otro, pues ya no es más el objeto de su amor o, mejor dicho, de su *hainamoration*.

Lucía descubre que el hombre con el que quiere reunirse ha muerto, no puede ni

quiere separarse de Anna Luna, desea convertirse en la hija de esa madre y, como está embarazada de su amante, pretende darle dos nuevas formas del hijo muerto, el hijo que espera y ella misma, pero Anna le señala su imposibilidad:

DOÑA ANNA: Aquí ya no hay nada para ti [...]

LUCÍA: ¡Yo no vuelvo allí! ¡No vuelvo!, ¿sabes...? ¡Ya no me es posible! ¡No puedo! ¡No puedo ni quiero! ¿Qué quieres que haga allí ahora ya...?

DOÑA ANNA: ¿Y yo aquí...? ¡Esa es la muerte, hija...! Cosas que hacer, se quiera o no se quiera..., cosas que decir... Ahora, consultar un horario..., luego, el coche para ir a la estación..., viajar... Somos nosotros los pobres muertos atareados... Atormentarse..., consolarse..., tranquilizarse... ¡Esa, esa es la muerte!⁵⁶

Anna Luna y Lucía están enfrentadas al imperativo a cumplir con los muertos, un mandato que consiste en una disyunción: matarlos y proseguir con la vida o matarnos y morir con ellos. El desprendimiento del objeto perdido, que equivale a matarlo por segunda vez, es fundamental para un trabajo de duelo que permita continuar con la vida.⁵⁷

La pérdida, el engaño o su fatalidad giran en la obra de Pirandello, de Lampedusa, de Sciascia y de Bufalino como la Trinacria, el antiguo emblema de Sicilia, con la cabeza de Medusa, alas, espigas de trigo, sus tres piernas flexionadas y su enigmática sonrisa burlona. Autores tan disímiles en su vida y sus libros coinciden en el mismo luto por la fugacidad de la vida humana, por la pérdida de la verdad a cambio de ilusiones insostenibles.

Coincidieron también en ser parte de la mejor literatura de su patria y, para nosotros, conforman una puerta de entrada o una bisagra por una sencilla y reveladora razón: los artistas siempre nos llevan la delantera...⁵⁸

¿POR QUÉ *DUELO Y MELANCOLÍA* ESTÁ INCLUIDO EN LOS TRABAJOS SOBRE METAPSICOLOGÍA?

DANIEL GERBER

INTRODUCCIÓN: LA METAPSICOLOGÍA FREUDIANA

¿POR QUÉ FREUD INCLUYÓ EL ENSAYO *DUELO Y MELANCOLÍA* dentro del conjunto titulado *Trabajos sobre metapsicología*? Si se toma en consideración que estos ensayos abordan diferentes conceptos teóricos que constituyen pilares del psicoanálisis como la pulsión, la represión, el inconsciente, ¿por qué un ensayo dedicado al duelo, que no es un concepto sino un fenómeno “psíquico” que tiene sus causas específicas, y a la melancolía, una entidad clínica de la que la psiquiatría de la época había elaborado amplias descripciones?

La respuesta a este interrogante debe buscarse en lo que entendió Freud, desde un comienzo, por *metapsicología*, término de su invención con el cual pretendió diferenciar su proyecto teórico de cualquier psicología. El análisis de este proyecto permitirá advertir que *Duelo y melancolía* resulta esencial para fundamentar retroactivamente todo el sentido de sus trabajos en este campo.

Es preciso recordar que Freud utiliza por primera vez el término *metapsicología* en la carta a Fliess del 13 de febrero de 1896, donde le dice: “Estoy ocupado sin cesar con la psicología, *en realidad metapsicología*”.⁵⁹ El 2 de abril de ese mismo año la palabra aparece nuevamente, ahora como adjetivo: “Espero que quieras también prestar oídos a algunas cuestiones *metapsicológicas* nuevas”.⁶⁰ Meses después, el 17 de diciembre de 1896, va a denominarla “mi hijo ideal y apesadumbrado”.⁶¹

Como se advierte, *metapsicología* es un término que Freud utilizó desde los inicios para designar lo que él nombraba *su* elaboración y lo seguirá utilizando en algunas oportunidades en la correspondencia con Fliess. Así, el 10 de marzo de 1898, literalmente le pide a su amigo una autorización para su uso: “Voy a pedirte seriamente si puedo usar el nombre de metapsicología para mi psicología que conduce *detrás de la conciencia*”.⁶²

Desde un comienzo, el prefijo *meta* aparece en Freud con un sentido análogo al de su uso en metafísica: la metapsicología está construida sobre el modelo de esta última. Fueron los presocráticos quienes la definieron a partir de su búsqueda de respuesta para lo que consideraron la pregunta fundamental; fundamental en tanto concierne al *fundamento*. Esta pregunta es ¿quién existe? o ¿qué es lo que existe?

La inquietud metafísica puede plantearse así: múltiples cosas parecen existir; sin embargo, sólo tienen una existencia *derivada*; existen porque se componen de otras

cosas o porque resultan de otras. Los componentes, los antecedentes son entonces anteriores, previos; son los supuestos, los fundamentos. De este modo, para responder a la pregunta acerca de quién existe hay que dejar a un lado esas existencias derivadas, aparentes, secundarias, para buscar qué es lo que existe en sí y por sí mismo. Así, el problema de la metafísica va a plantearse con la pregunta por el ser de las cosas: ¿cuál es el auténtico y verdadero ser?, ¿cuál es el principio de todas las cosas?, ¿cuál es aquella cosa que explica la existencia de las demás pero cuya existencia y realidad es ella misma inexplicable por ser primaria y fundamental?

Tal es el interrogante básico que da lugar a la metafísica. Ahora bien, ¿de qué modo retoma Freud este modelo? Puede decirse que su punto de partida es la afirmación de que la psicología se limita al estudio de la conciencia, pero esta no es primera, primordial. Por esto, una psicología que va a tomar en cuenta el inconsciente tendrá que ser precedida por el prefijo *meta*. En este sentido, se puede encontrar una clara expresión de esta idea en un pasaje de la *Psicopatología de la vida cotidiana* en el que, después de hacer una referencia a la superstición, Freud señala esto:

Ahora bien, yo adopto el supuesto de que esta falta de noticia consciente y esta noticia inconsciente de la motivación de las casualidades psíquicas es una de las raíces psíquicas de la superstición. *Porque* el supersticioso nada sabe de la motivación de sus propias acciones casuales y *porque* esta motivación se esfuerza por obtener un sitio en su reconocimiento, él está constreñido a colocarla en el mundo exterior por desplazamiento. Si semejante nexo existe, difícilmente se limitará a este caso singular. Creo, de hecho, que buena parte de la concepción mitológica del mundo, que penetra hasta en las religiones más modernas, no es otra cosa que *psicología proyectada al mundo exterior*. El oscuro discernimiento [...] de factores psíquicos y constelaciones de lo inconsciente se espeja [...] en la construcción de una *realidad suprasensible* que la ciencia debe volver a mudar en *psicología de lo inconsciente*. Podría osarse resolver de esta manera los mitos del paraíso y del pecado original, de Dios, del bien y del mal, de la inmortalidad y otros similares: trasponer la *metafísica a metapsicología*.⁶³

La afirmación lo establece claramente: se trata de concebir como inconsciente aquello que la visión “científica” –desde un punto de vista esencialmente positivista– excluye y proyecta a lo suprasensible. La metapsicología va a ocuparse de *eso* que el discurso no puede decir, representar simbólicamente, pero que está en el fundamento del mismo.

Después de *Psicopatología de la vida cotidiana*, Freud deja de hacer referencia a la metapsicología, y será 14 años después, en 1915, cuando va a considerar la posibilidad de elaborar un compendio de sus desarrollos teóricos. La palabra *metapsicología* regresa así al primer plano con una triple acepción:

1. Como el nombre que reúne sus hipótesis y especulaciones, con la perspectiva de conformar un sistema.
2. Como el título general de un conjunto de textos que se agruparán bajo esta denominación.
3. Como adjetivo, para definir la explicación de los “procesos psíquicos” desde los tres puntos de vista que establece: tópico, dinámico y económico.

La intención de Freud fue escribir 12 ensayos pero finalmente sólo publicó cinco. Existe la polémica acerca de si escribió o no los siete restantes, aunque en una carta a Lou Andrea Salomé de 1919 afirma no haberlos escrito. Esto abre un interrogante que es fundamental desde la perspectiva del psicoanálisis: este carácter inconcluso, parcial, de sus trabajos sobre metapsicología ¿no puede considerarse paradigmático de lo esencial del proyecto metapsicológico freudiano? Se puede decir al respecto que, más allá de lo que pudieran haber sido sus intenciones, Freud no publicó nunca un texto “completo” de su teoría. El carácter heteróclito de los títulos de los cinco artículos y la evidencia de que no forman un sistema son un testimonio de la imposibilidad de un “completamiento”. Este inacabamiento, más que una falla, es la revelación de la particular consistencia de la elaboración freudiana que, a la vez que pretende alcanzar el carácter de “saber científico”, no cesa de fracasar en el logro de este objetivo, sin menoscabo de su rigor intrínseco.

Hay una consistencia específica del saber analítico que lo distingue de los saberes llamados científicos que se transmiten en un dispositivo académico. Estos son contruidos conforme a un modelo hipotético deductivo, a partir de una axiomática desde la cual son formulados los enunciados que deben validarse en el marco de esa elaboración. No obstante que eventualmente pueden producirse crisis que ponen en entredicho esa axiomática, durante los periodos de “ciencia normal”, según la expresión de Kuhn,⁶⁴ ella se mantiene estable.

Es sabido que Freud quiso hacer reconocer el psicoanálisis como ciencia y por esto intentó construir una presentación conceptual “completa” del mismo. Sin embargo, las características particulares del objeto llamado inconsciente lo llevaron a cuestionar ese ideal una y otra vez. La metapsicología es, en este sentido, el testimonio más preciso de la tensión que se presenta en la obra freudiana entre la búsqueda de un acabamiento conceptual que pudiera hacer que el psicoanálisis cumpliera con el requisito de “cientificidad” y la incompletud que va a caracterizarlo, que es la muestra evidente de que su discurso encuentra siempre un hueco que ningún concepto particular puede colmar, porque se trata más bien de reconocerlo y de darle su lugar de causa de lo que puede ser elaborado.

De hecho, el triple punto de vista de la metapsicología responde a la pretensión de ajustarse a un modelo científico, tratando de crear un sistema “completo”, conforme al modelo físico de un sistema que pueda abarcar las fuerzas en acción –punto de vista dinámico– con sus intensidades –punto de vista económico– y sus localizaciones, es decir, el punto de vista tópico.

Desde el ángulo de su pretensión de completud en cuanto a su estructuración, la metapsicología busca inscribir al psicoanálisis en el paradigma clásico de científicidad. Sin embargo, sólo se trata de un ideal que el mismo Freud cuestionó, como lo indica el primer párrafo del primero de los cinco textos, que constituye una verdadera declaración epistemológica:

Muchas veces hemos oído sostener el reclamo de que una ciencia debe construirse

sobre conceptos básicos claros y definidos con precisión. En realidad, ninguna, ni aun la más exacta, empieza con tales definiciones. El comienzo correcto de la actividad científica consiste más bien en describir fenómenos que luego son agrupados, ordenados e insertados en conexiones. Ya para la descripción misma es inevitable aplicar al material ciertas ideas abstractas que se recogieron de alguna otra parte, no de la sola experiencia nueva. Y más insoslayables todavía son esas ideas –los posteriores conceptos básicos de la ciencia– en el ulterior tratamiento del material. *Al principio deben comportar cierto grado de indeterminación; no puede pensarse en ceñir con claridad su contenido [...]* poseen entonces el carácter de convenciones, no obstante lo cual es de interés extremo que no se las escoja al azar, sino que estén determinadas por relaciones significativas con el material empírico, relaciones que se cree colegir aun antes de que se las pueda conocer y demostrar. Sólo después de haber explorado más a fondo el campo de fenómenos en cuestión es posible aprehender con mayor exactitud también sus conceptos científicos básicos y afinarlos para que se vuelvan utilizables en un vasto ámbito, y para que, además, queden por completo exentos de contradicción. *Entonces quizás haya llegado la hora de acuñarlos en definiciones. Pero el progreso del conocimiento no tolera rigidez alguna, tampoco en las definiciones.*⁶⁵

Con claridad, el texto señala que no hay ninguna completud, particularmente cuando lo que está en juego es la elaboración de una teoría que involucra al sujeto. Se puede entender entonces que, después de esta aclaración, Freud va a introducir el primer concepto de la serie que constituye la metapsicología: la pulsión. Se trata de un concepto paradigmático porque no deja de presentar esa tensión señalada, en la medida en que si, por un lado, es definido como “un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático”,⁶⁶ lo que hace pensar en una posible articulación entre esos dos dominios, aparece por otro lado la indicación de una falta, revelada por el hecho de que consta de dos elementos: la representación y el *quantum* de afecto. Si la primera alude a lo que puede tener una inscripción simbólica, el segundo nos remite a la existencia de un *irrepresentable*, un real –en términos de Lacan– que de ninguna manera puede contar con un lugar en el plano simbólico del lenguaje y de la palabra.

Precisamente esto es lo que permite a Freud formular una teoría de la génesis del yo y de la realidad, que va a retomar en textos posteriores, absolutamente opuesta a toda psicología que hace del primero la instancia que se constituye por la influencia de la segunda, por lo cual puede lograr la plena adaptación por medio de un completo dominio de lo pulsional.

Freud formula más bien la concepción de un comienzo mítico, en el cual hay un yo para quien la realidad es indiferente, no está constituida todavía. No hay en ese momento una marcada distinción entre el adentro y el afuera, y es a partir de aquí que el núcleo del “afuera” se va a instituir por la expulsión de lo que para el yo, aún indiferenciado, es fuente de displacer.

En un primer momento, el yo tiene el carácter de un “yo placer purificado” y el mundo exterior –identificado con lo que se rechazó– se confunde con lo malo, lo detestable, lo que constituye fuente de displacer, que tendrá que expulsarse desde lo más

íntimo del yo para tomar el lugar de una alteridad radical, que será el núcleo de la realidad.

Con esto, Freud elabora una estructura básica que da cuenta del origen del yo, y que podrá aplicarse también para el proceso de constitución del sujeto. Esta estructura reaparece 10 años después en su texto sobre la denegación⁶⁷ donde, invirtiendo el orden lógico tradicional, distingue los juicios de atribución y existencia porque considera que la función del juicio se establece a partir de la oposición primordial de las pulsiones y no del presunto reconocimiento de la “realidad”. En este sentido, lo bueno será lo que quiero incorporar –conforme al modelo de la pulsión oral– y lo malo lo que quiero expulsar, de acuerdo con el funcionamiento de la pulsión anal.

Esto quiere decir que la afirmación de la existencia dependerá en un primer tiempo de la cualidad de bueno del objeto y la negación de esta será consecuencia de que aparezca como “malo”: “El yo-placer originario quiere [...] introyectarse todo lo bueno, arrojar de sí todo lo malo. Al comienzo son para él idénticos lo malo, lo ajeno al yo, lo que se encuentra afuera”.⁶⁸

De este modo, Freud retoma la tesis expuesta ya en su texto “Pulsiones y destinos de pulsión”, para afirmar que lo exterior se forma por una primera expulsión (*Ausstossung*), primer rechazo sobre el cual se edificará la realidad. Pero para que esta quede constituida será necesario que a ese rechazo siga una *Bejahung*, una afirmación, que equivale a una simbolización, a una inscripción simbólica.

El registro de lo simbólico se funda así en una exclusión primordial; una *forclusión*, podría decirse en términos de Lacan; forclusión primera correlativa de la represión originaria. Este es el mito del origen del sujeto en lo simbólico, mito fundante que está en el trasfondo de la afirmación de Freud que ubica a la pulsión en su dimensión precisa: “La doctrina de las pulsiones es nuestra mitología, por así decir. Las pulsiones son seres míticos, grandiosos en su indeterminación”.⁶⁹

El concepto de pulsión remite a lo mítico porque el mito es la única manera posible de aproximarse a lo real. Cuando los medios operatorios de lo simbólico revelan su insuficiencia, sólo es posible recurrir al mito para designar *eso* real imposible de representar. En este sentido, cuando Freud dice *mitología* da a entender que el concepto de pulsión no tiene nada que ver con la biología: la mitología es la única articulación posible del lenguaje con lo real que es lo real del goce como efecto de la captura del cuerpo viviente en las redes significantes.

De esa afirmación freudiana Lacan puede elaborar el concepto de la pulsión como una cadena signifiante inconsciente que produce, como su objeto específico, goce. Este objeto es *nada*, nada que pueda concebirse como un objeto particular, un objeto empírico específico sino, como aparece en el piso superior del grafo del deseo, una cadena signifiante inconsciente que está en correlación con la del piso inferior, “consciente”, en donde la palabra tiene efectos de significación.

Quiere decir que, más allá de los efectos de significación del signifiante que dependen del “capitonado”, de Λ , lo que éste produce es una satisfacción que puede concebirse como un objeto, ese objeto que Lacan llamará posteriormente *plus-de-gozar*,

objeto que es de algún modo una “compensación” para la pérdida de goce causada por el ingreso al campo del significante. Por esto la pulsión es lo que queda de la palabra, siempre articulada como demanda –demanda de amor– cuando el Otro ya no tiene palabras con que pueda responder; es, sí, una demanda, pero no de la palabra del otro sino de la presencia del goce en ese lugar que es el de lo indecible, el lugar de la falta del otro, $S(A)$. De ahí la pregunta que no puede dejar de aparecer cuando la pulsión se hace presente: “¿Cuando gozas, me quieres?”

El lugar de la pulsión es el del límite, pero el límite de lo que la palabra puede articular. Por esto, el intento de decir lo que ella es remite necesariamente al mito: si en “Pulsiones y destinos de pulsión” Freud piensa la pulsión como eso que articula lo somático con lo psíquico, años después, en “Angustia y vida pulsional”, con su nueva teoría de las pulsiones, va a sostener que esa articulación sólo puede ser mítica. La elaboración de Lacan permite leer eso que Freud llama “psíquico” como lo que depende de lo simbólico, del significante, en relación con el cual lo somático sería lo real que se constituye como esa exterioridad íntima imposible de aprehender. Nada, por lo tanto, más real que el cuerpo y la pulsión, lugar de una invencible resistencia a toda pretensión de captura simbólica.

La metapsicología entonces –y se trata de una afirmación esencial para ubicar en ella el fenómeno del duelo– no es sin lo real o, más radicalmente, es lo real en tanto –literalmente– ese *más allá* de lo simbólico que es también su *más acá*. Si el ensayo sobre las pulsiones es el trabajo inaugural, la razón no puede ser otra que el hecho de que ella se configura a partir de la pulsión. Este es su concepto inicial, su fundamento; pero no tiene “último término” porque se sitúa precisamente en el lugar de la falla, la falta que ahueca el orden simbólico. Así lo admite Freud implícitamente cuando, en 1937, intenta dar cuenta de aquello que podría entenderse por “domeñar la pulsión”, es decir, someterla al significante:

Domeñamiento (*Bändigug*) de la pulsión: esto quiere decir que la pulsión es admitida en su totalidad dentro de la armonía del yo, es asequible a toda clase de influjos por las otras aspiraciones que hay en el interior del yo, y ya no sigue más su camino propio hacia la satisfacción. Si se pregunta por qué derroteros y con qué medios acontece ello, no es fácil responder. Uno no puede menos que decirse: “Entonces es preciso que intervenga la bruja” (Goethe, *Fausto*, parte 1, escena 6). La bruja metapsicología, quiere decir. Sin un especular y un teorizar metapsicológicos –a punto estuve de decir: fantasear– no se da aquí un solo paso adelante.⁷⁰

La referencia es, efectivamente, al *Fausto* de Goethe. En el pasaje al que Freud alude se relata que Fausto busca el rejuvenecimiento, pero desconfía del poder de la bruja. Pregunta entonces a Mefistófeles si no hay un medio mejor para lograrlo. El diablo le responde que sí: trabajar duro la tierra, nutrirse con alimentos naturales, vivir como un animal más. A Fausto esta vida no le resulta atractiva, ante lo que Mefistófeles responde: “Entonces es preciso que intervenga la bruja”.⁷¹

La bruja va a intervenir allí donde la palabra encuentra su límite. Se puede agregar que la ciencia no convoca a las brujas porque pretende la formalización plena de un

saber riguroso, pero por esto mismo no puede dejar de excluir un innombrable, lo real imposible que escapa a toda formalización. En este contexto el psicoanálisis asume la apuesta de nombrar aquello sin nombre y para esto tiene forzosamente que convocar a la bruja: ella es lo que viene a tomar el lugar de la teorización cuando ésta se encuentra con su propio límite. La bruja es así una figura imaginaria a la que se apela para tratar de sostener la consistencia de la elaboración simbólica; no es casual que, no obstante su siempre presente exigencia de rigor científico, Freud se atreva a emplear aquí el verbo “fantasear”.

Metapsicología significa entonces la imposibilidad del completamiento. El prefijo *meta* indica ese *más allá* de la elaboración simbólica que constituye más bien su *más acá* real, el fuera del alcance de lo simbólico que es causa de toda elaboración en este registro, así como del duelo inevitable por lo imposible del “pleno” en esta dimensión. El hecho de que el texto *Duelo y melancolía* “cierre” de alguna manera los trabajos sobre metapsicología puede constituir también la indicación de ese duelo necesario.

En *La interpretación de los sueños*, Freud inventa esa extraordinaria metáfora que es la del “ombligo del sueño” para hacer referencia a ese real en torno del cual se organizan las redes de representaciones. Más allá de su carácter de “cumplimiento de deseo”, el sueño es también el modelo de toda teorización que, en el punto en que se encuentra con su límite inevitable, tiene que apelar a “la bruja”, figura imaginaria de quien tendrá que hacer algo con nada, con esa nada.

De este modo, el término *metapsicología* es paradigmático de una tensión que es el motor de la elaboración teórica y de la práctica de Freud; tensión entre un ideal de teorización completa, conforme a las exigencias de científicidad que se impone y el reconocimiento de la existencia de eso que, a la vez que escapa a todo intento de formalización científica, es causa de una interminable elaboración que no puede más que rodear ese lugar de lo informulable, precisamente lo *meta*, procurando la mayor proximidad.

EL DOLOR DE EXISTIR Y EL PLUS-DE-GOZAR

La metapsicología freudiana tiene como tesis básica el señalamiento de una exclusión, una pérdida como condición de existencia del sujeto. Esta existencia es indisociable de lo que Freud designa como institución del examen de realidad: “Discernimos una condición para que se instituya el examen de realidad: *tienen que haberse perdido objetos* que antaño procuraron una satisfacción objetiva”.⁷²

Esta pérdida constitutiva es, para Lacan, consecuencia de que, para el sujeto, existir sólo sea posible por el lenguaje, estructura que marca la existencia con el sello de eso que en el texto citado de Freud es central: la negatividad radical que impone en el mundo. “El símbolo se manifiesta en primer lugar como asesinato de la cosa”,⁷³ y en la teoría psicoanalítica este asesinato tiene un nombre: castración simbólica o, en otros términos, mutilación del goce.

Es así como, desde antes de su llegada al mundo, a la vez que introduce la muerte en el viviente como condición de vida, el lenguaje marca un límite a la satisfacción que éste puede obtener. Pero, además, por ser una estructura que carece de un “más allá” que pueda constituirla como cerrada en sí misma –“no hay metalenguaje”–, carece de saber acerca de aquello que articula al sujeto con ella: el sexo y la muerte.

Ya en *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis* Lacan señala que “el primer símbolo en que reconocemos la humanidad en sus vestigios es la sepultura, y el expediente de la muerte se reconoce en toda relación donde el hombre viene a la vida de su historia”.⁷⁴

El sujeto es efecto del lenguaje, pero sólo existe en tanto representado por él. *Existe*: su ser está irremediablemente fuera del significante, es ser en falta o, al decir de Lacan, el sujeto es falta en ser. La condición de ser hablante, de *parlêtre*, es causa del dolor de existir como inherente a la condición humana.

La institución del sujeto se escribe $\$$; la barra que lo atraviesa indica su división por el significante que lo representa para otro significante, con la consecuencia de la falta-en-ser que esto conlleva. Esta división va a reactivarse cada vez que el sujeto se (re)presenta como tal: el significante produce efectos de *des-ser* que son de desierto (de goce), de carencia, de dolor de existir.

No hay existencia sin dolor. Pero la mutilación del goce que la caracteriza tiene, para Lacan, una compensación en lo que denomina los objetos plus-de-gozar, productos en primer lugar de la incidencia del lenguaje sobre el cuerpo, aunque también sobre la naturaleza; producciones del significante que están ahí para ofrecer cierta compensación a lo inevitablemente perdido.

Hay una pérdida de goce, pero esta pérdida tiene una consecuencia lógica que se desprende de ella: la función del objeto plus-de-gozar. Este objeto, denominado *a* por Lacan, no es ningún objeto sino el nombre de la pérdida que es efecto de la entrada en el lenguaje: esta pérdida de goce fundante del sujeto se escribe con una letra, *a*; escritura que implica que algo viene “en más” en el lugar mismo de la pérdida. El plus-de-gozar responde a la pérdida de goce, de modo que el objeto *a* es simultáneamente una pérdida de goce y el plus-de-gozar que la “repara” tomando su lugar.

Esto significa que el dolor de existir no se presenta regularmente en estado puro, sino combinado de alguna manera con aquello que está para “compensarlo”. Y eso que realiza simultáneamente la negativización del goce como su positivización, el significante que articula el goce con la castración, es el falo.

El falo es, en primer lugar, el significante del goce. No es, por lo tanto, sin la castración. Y en la medida en que no hay sujeto sin ésta, es también el significante de la vida, el que ante la falta del otro contiene cierta promesa de satisfacción y de ser que la sostiene, aliviando en alguna medida al hablante de ese dolor de existir. Hay que recordar que, en el esquema R,⁷⁵ Lacan coloca el falo en el vértice superior izquierdo, encima de la *s* (todavía no tachada) del sujeto. Con esto da a entender que el sujeto se constituye en el lugar donde *era* –míticamente– el falo; y esto como efecto de lo que aparece en el vértice inferior derecho: el Nombre del Padre en el lugar del Otro,

indicando precisamente la castración, que no implica una aniquilación del goce sino su regulación.

Hay entonces, en la institución del sujeto, un duelo; duelo que se le impone por el goce perdido desde siempre, aunque el lenguaje le proporciona también aquello que puede resarcirlo relativamente de lo perdido. Esta consideración es fundamental para el abordaje del tema del duelo y del dolor desde la perspectiva psicoanalítica.

El goce está perdido desde siempre porque se encuentra en oposición a toda satisfacción “natural”; es consecuencia de que el hombre es un viviente que habla. El lenguaje incide sobre el ser humano hasta lo que podría considerarse lo más “natural” de él mismo: sus necesidades, sus afectos, su organismo. Capturado por el lenguaje, el hombre ya no es esencialmente un ser viviente sino un sujeto, es decir, el efecto de que el ser viviente que viene al mundo sólo puede existir en tanto es apresado por la red del lenguaje. Esta captura que crea al sujeto determina que lo que era ese ser viviente “puro”, en su naturalidad puramente biológica y “prelingüística”, se pierda absolutamente. De esta manera, la relación del ser humano con su cuerpo y con el de los otros no es en ningún caso una relación “natural”. El efecto del lenguaje puede definirse como de desnaturalización y desvitalización del cuerpo.

El nacimiento del sujeto no es un acontecimiento biológico sino del lenguaje. Este es su causa: “El efecto de lenguaje es la causa introducida en el sujeto. Gracias a ese efecto no es causa de sí mismo, lleva en sí el gusano de la causa que lo hiende. Pues su causa es el significante sin el cual no habría ningún sujeto en lo real”.⁷⁶ Ser efecto del significante tiene un precio que es un déficit, una pérdida: la pérdida del goce “natural” de la vida. Pero este goce “pleno” de la vida, supuestamente perdido, es un goce al que sólo cabe considerar como mítico porque el lenguaje preexiste al sujeto, está ahí antes de que este último llegue al mundo. La pérdida de que se trata no puede concebirse como la de un goce que alguna vez se tuvo sino como una falta, una falla estructural en el ser hablante.

Sólo de un modo retroactivo, desde la falta que nos define como sujetos, podemos suponer un estado anterior de goce pleno del cual sólo es posible tener alguna clase de representación en la medida en que, perdido, se busca o se imagina. Lo imaginamos –lo que no es sin consecuencias para la existencia, así como para el lazo social– en todos los lugares posibles menos en nosotros mismos: en nuestros semejantes, en el porvenir o en alguna época “dorada” de la historia e, incluso, en la naturaleza, precisamente allí donde no hay lenguaje, es decir, donde jamás podremos habitar.

El hombre como ser hablante tiene una existencia de ser vivo absolutamente ajena a lo “natural”. Esto significa que su aptitud para el goce se encuentra claramente perturbada. Ninguna de las funciones destinadas a posibilitar su supervivencia y su adaptación al medio le proporciona automática y exclusivamente el bienestar. Hasta el acto más simple, como el de alimentarse, está sometido a complicados rituales simbólicos, cargado muchas veces de síntomas diversos como anorexia o bulimia. Lo que convencionalmente se denomina actividad sexual tampoco escapa a esta regla: inhibición, síntoma, angustia son inseparables de ella. En este sentido, la relación entre

los sexos nada tiene que ver con una relación puramente “natural”, destinada a la reproducción de la especie. Del mismo modo, la satisfacción sexual es algo totalmente ajeno a una satisfacción puramente natural, instintiva.

La condición de hablante tiene como consecuencia que las necesidades del organismo viviente se encuentren profundamente trastocadas en el ser humano, perdidas en lo que se refiere a su “naturalidad” biológica, por estar “contaminadas” por el lenguaje, que introduce otro modo de satisfacción que es la específica del ser humano. Esta satisfacción es la que Freud definió con el concepto de pulsión y Lacan, con el de goce. Éste último es consustancial al doble efecto del lenguaje sobre el cuerpo: por un lado el de la pérdida del goce “natural” que se le podría atribuir; por el otro, el de “recuperación” de ese goce perdido, pero bajo la forma de “otro modo” de satisfacción, de otro modo de gozar específico del ser humano, que nada tiene que ver con un goce “natural”.

La noción lacaniana de goce tiene como característica fundamental su clara diferencia con el placer, respecto del cual se sitúa más bien en oposición. El llamado por Freud principio de placer funciona como una limitación del goce. Si en un primer momento lo consideró el principio rector de la vida psíquica, a partir de 1920 –con *Más allá del principio de placer*–, mostró que el sujeto que aparentemente busca su placer limitando su satisfacción a la obtención de bienestar está gobernado por una exigencia ilimitada, una exigencia de goce absoluto que lo empuja constantemente a sobrepasar los límites del principio de placer, exigencia a la que llamó pulsión de muerte.

En su vida, el sujeto no va a encontrarse con el placer esperado sino con esa extraña satisfacción que no le proporciona alguna clase de “contento” sino que confina con el sufrimiento y el dolor. A esta satisfacción paradójica Lacan la llama goce, y en él se anuda indisolublemente el placer con el dolor, la satisfacción con la insatisfacción, Eros con la pulsión de muerte.

Puede comprenderse por esto que el síntoma, que se vive como sufrimiento, aporte una satisfacción: de ese sufrimiento que le es inherente por su condición de hablante, el sujeto extrae un goce aberrante, extraño, paradójico; una satisfacción que no puede reconocer como tal en la medida en que, lejos de procurarle placer, le causa algún displacer o dolor. Pese a esto, como la clínica lo muestra, no puede dejar de permanecer adherido a ese síntoma, que puede definirse como lo que dura, lo que se repite, lo que vuelve una y otra vez en la vida de un sujeto porque conlleva una satisfacción; satisfacción inconsciente que quien la experimenta no puede reconocer como tal.

El goce presenta así dos dimensiones: por un lado, es imposible en tanto el lenguaje constituye un límite irrebasable para toda búsqueda de satisfacción “plena”; pero por otro no deja de hacerse presente como un plus que el lenguaje mismo engendra. En su elaboración de este concepto, Lacan privilegió al comienzo el primer aspecto, hacia fines de los años cincuenta, para revelar el segundo en los años setenta; en un primer momento –particularmente en el seminario *La ética del psicoanálisis*–,⁷⁷ lo definía como aquello situado fuera de lo simbólico, para pasar progresivamente a caracterizarlo como aquello que lo simbólico produce como excedente, a la vez que es el

núcleo mismo de su estructura. Hacia 1972-1973, en el seminario *Encore*,⁷⁸ a contrapelo de afirmaciones anteriores, Lacan considera el lenguaje un “aparato de goce”.

En la época en que formuló el aforismo “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”, Lacan procuró determinar lo que significa el complejo de Edipo planteado como una estructura en la que el deseo se genera como efecto de una limitación del goce. Lo hizo en términos de una metáfora donde el Nombre-del-Padre, como significante, sustituye al deseo de la madre; expresión equívoca ésta última porque, si del lado de la madre hay deseo, quiere decir que la ley, la castración, el Nombre-del-Padre tienen su lugar en ella desde *antes* de convertirse en madre.

De esta sustitución resulta una simbolización del falo, lo que permite al sujeto situarse en una posición sexuada que implica el acotamiento del goce. Con esta elaboración, Lacan reformuló el complejo de Edipo –que en Freud tenía el carácter de una historia o de un mito– con referencias de la lingüística y de la antropología estructural para mostrar su estructura básica, oculta bajo la apariencia del relato mítico.

Pero hacia los años sesenta dará un paso más y va a afirmar que esa estructura misma es también un mito, un mito del cual sólo puede dar cuenta una estructura más fundamental, que se ubica más allá no sólo del relato sino de los conceptos de Deseo de la Madre, Nombre-del-Padre y otros conexos. Lo que va a sostener será entonces que el efecto del Nombre-del-Padre es el del lenguaje como tal, en la medida en que la estructura misma del lenguaje tiene un efecto de aniquilamiento del goce, de un goce supuesto como primordial. Se tratará para él de llevar hasta sus últimas consecuencias afirmaciones de los primeros seminarios, marcadas por cierta influencia hegeliana, como la ya citada anteriormente –“la palabra es la muerte de la cosa”–, cuya consecuencia es que “el goce está interdicto a quien habla como tal”.⁷⁹

El recurso del lenguaje lo liberó de la necesidad teórica de contar con la referencia edípica, porque es más bien la estructura misma del lenguaje la que tiene efectos sobre el goce, esencialmente un efecto de vaciamiento de éste. Así, hacia fines de los años sesenta, exactamente en la sesión del 13 de abril de 1976, en el seminario *El Sinthome*,⁸⁰ retoma la función del padre en Freud, pero para mostrar que es posible prescindir de él a cambio de poner en función precisamente al lenguaje como aparato del no-goce, al lenguaje como *anti-goce*. En este contexto, el lugar del Otro es definido como un lugar en donde el goce está, o debe estar, evacuado, lo que plantea el problema que suscita la posibilidad de que no lo esté suficientemente.

Al atribuirle al complejo de Edipo una estructura lingüística, Lacan lo saca del plano de lo anecdótico. Pero al producir esta desmitificación del Edipo, definiéndolo como una estructura lingüística, presenta al significante como separado del goce: el significante mata al goce. Ahora bien, no lo mata totalmente: queda un resto que resiste y se refugia en zonas especiales, esas zonas llamadas por Freud erógenas, zonas “reservadas” que, en el seminario *La ética del psicoanálisis*, denomina con un término que proviene de la biología: *vacuolas*. En este campo, ellas se definen como “pequeña cavidad en el organismo que puede estar llena de líquido o de gas”. Alude entonces Lacan a algo que, sin dejar de estar incluido –en algún órgano–, no es del mismo tejido

que lo que lo rodea. Íntimo y a la vez extraño, el estatuto de este objeto es el del goce que es presentado como una vacuola reservada y, de alguna manera, inalcanzable para el sujeto que se pasa el tiempo hablando porque es lo único que puede hacer.

Pero años después, en *Encore*, hay un viraje fundamental, un viraje que implica ir inclusive más allá de la desmitificación del Edipo. Un cambio cuyo eje fundamental es definir al lenguaje mismo como un “aparato de goce”. En este contexto, en lugar de definir al lenguaje como un dispositivo de “des-goce” (*déjouissance*, literalmente “des-goce”, pero derivado de *déjouer*, hacer fracasar), de sustracción de goce que apuntaría a reducirlo a cero (aun cuando siempre quedaría un resto), lo que ahora formula es que lenguaje y goce van plenamente articulados.

En síntesis, hasta 1972/1973, Lacan define el goce como un resto, un resto con relación al lenguaje que, desde esa ubicación excéntrica, insiste, a la vez que siempre está localizado, precisamente como resto. Pero, a partir de *Encore*, plantea más bien la idea de un goce que está en todas partes. La afirmación clave, que reitera en varios momentos, es: “Todas las necesidades del ser que habla están contaminadas por el hecho de estar implicadas en otra satisfacción”.⁸¹ “Otra satisfacción” es aquí una expresión ambigua, porque quiere decir a la vez que las necesidades están implicadas en otra satisfacción que la de ellas mismas –el elemento libidinal que se introduce– y que están alteradas por otra satisfacción más, diferente de esa satisfacción sexual que las acompaña, que se vincula con la referencia a “el ser que habla”, que será designado con un neologismo que inventa en esta ocasión: el *parlêtre*. Imposible de traducirse, no es exactamente lo mismo que el sujeto; podría decirse que es el sujeto, pero también es algo más, el goce que lo habita en tanto hablante como su “sustancia”.

El término sujeto, que se escribe con el matema $\$$, es el correlato del lenguaje definido como *vaciado de goce*, pues esta es su función. Como efecto de ella, el sujeto está, por lo tanto, *muerto* en lo simbólico, representado por un significante para otro. Es entonces un concepto correlacionado con el lenguaje, que en este contexto es entendido no como aparato de goce sino como desvitalizante, aniquilador del goce.

Con la introducción del *parlêtre* se advierte que el término sujeto le resulta insuficiente a Lacan, porque necesita considerarlo incluyendo ese resto de goce perdido por efecto del lenguaje, pero que no se separa de él, como ya lo indicaba en la fórmula del fantasma ($\$ \diamond a$). Pero aquí destaca claramente que ese goce alude al ser del sujeto. El ser hablante incluye así el goce, y su “sustancia” gozante es el cuerpo. En *Encore*, Lacan promueve el término ser, detrás del cual está el goce. *Parlêtre* alude al sujeto que habla o es hablado, pero dando a entender que, en el hecho de hablar, el goce está presente en él, no separado y caído fuera.

Lacan retoma así el concepto de *ser*, tratado en los primeros años de su seminario, pero de otra manera. En un inicio domina en su enseñanza la noción de *falta-en-ser*, como efecto de la captura del viviente por el significante; pero ahora, en este segundo movimiento, el *ser real* –que se definía como falta en ser, la falta del sujeto– reaparece bajo la forma del *parlêtre*, que conjuga dos términos opuestos: la falta-en-ser y el goce inherente al lenguaje. El *parlêtre* lleva incluido en sí el goce del cuerpo.

Esto supone un rescate, más allá del sujeto, del viviente. Cuando Lacan consideraba al sujeto como mortificado por el significante, aquello que le quedaba de vida estaba concentrado en el falo; lo demás estaba muerto. En *Encore* se consuma un pasaje hacia el lado opuesto: el goce está en todas partes, particularmente en el cuerpo, como lo manifiesta el juego que hace con la homofonía entre *encore* y *en-corps* (en cuerpo). Si el \$ es falta en ser, el *parlêtre* surge para “completarlo” con el cuerpo en tanto cuerpo de goce, lo que permite afirmar que la frase “todas las necesidades del ser que habla” no alude solamente a que están contaminadas por su subordinación a la demanda que las trastorna, sino también por un goce que se encuentra en el mismo plano que la palabra.

Cambia así el concepto del otro, que ya no es presentado como un campo evacuado de goce; también el de significante, que ya no está ahí esencialmente para producir efectos de significado. Ahora “el significante se sitúa a nivel de la sustancia gozante”⁸² y “el inconsciente es el ser que hablando goza”.⁸³ El significante no se sitúa por encima para venir a aniquilar el goce previo y reducirlo a un goce localizado, convertido en desecho, en reserva, en vacuola, cuyo acceso es siempre difícil. Pasa, más bien, a ser la causa del goce.

Lo novedoso es que, más allá de su efecto de significado, el significante tiene un efecto de goce, y de esto Lacan desprende inclusive una teoría de la cultura: lo que liga a los sujetos no es solamente compartir un significante que los unifica –el ideal del yo al que se refería Freud– sino un modo de goce que toma el lugar de lo imposible de la relación sexual. De modo que ante la pregunta ¿qué es lo que anima y hace necesario el discurso?, la respuesta es: la ausencia de relación sexual. Se trata de taponar esa hiancia por medio del significante, del lazo social. El lazo social es el término que toma el lugar de la ausencia de relación sexual: a falta de relación sexual viene el lazo social.

Debe recordarse que el concepto de goce aparece por primera vez en el seminario *La ética del psicoanálisis*, donde se presenta como un campo en cierta medida limitado, apartado, evitado, campo determinado por el principio de placer como su “más allá”. Es, en este sentido, un campo al que se accede por transgresión, término que aparece con insistencia, porque el goce se presenta como ese espacio “prohibido” al cual sólo se accede por un pasaje que franquea un límite, por un forzamiento “heroico” en relación con el goce. Esto explica que el seminario culmine con la referencia a la figura de Antígona transgrediendo todos los límites para avanzar hacia una zona que implica el horror, el desgarramiento, por pasar más allá de lo que cierra el campo del goce.

El goce es presentado en primer término como un campo cerrado por la existencia de una barrera, que es la barrera del placer, por el principio de placer como principio de homeostasis. Desde este punto de vista, el placer está en la rutina, en lo que no molesta, en “irla pasando”. El goce, en cambio, evoca imágenes opuestas de intensidad, forzamiento, transgresión, a lo que sólo acceden sujetos de excepción, que se aventuran más allá del principio del placer. Por eso en ese seminario aparece la idea de “forzar el acceso a la Cosa”, considerado eventualmente como un privilegio del artista o del sacrificado. Se piensa aquí el goce con el modelo del deseo, en la medida en que tendría

que ver con la posibilidad de un deseo verdaderamente serio, no vacilante.

En *Encore* hay un viraje. Aquí el goce ya no aparece como un campo reservado, cerrado, infranqueable. No es necesario, por lo tanto, ningún franqueamiento para acceder a él, ninguna transgresión. Lacan llega a afirmar: “No se transgrede nada”. El problema ya no es el del acceso al goce sino el de las diferentes formas de goce, de modos diferenciales de goce. Ya no se está en el goce único como lugar al que sólo se puede acceder por efecto de un forzamiento.

Desde un comienzo Lacan presenta el goce como una perturbación, y este carácter lo conserva siempre, aunque en la última etapa de su enseñanza ya no es por lo infranqueable, que lo definía al principio, sino por lo imposible que lo caracteriza. Se pasa así de considerarlo inaccesible por lo infranqueable de la barrera simbólica que sólo se atraviesa al precio de un forzamiento que puede llegar a costar incluso la vida, a lo imposible, a lo que inscribe lo que Lacan llama lo imposible de la relación sexual.

En lugar de la infranqueable barrera hacia el goce —que el sujeto sólo puede franquear por su cuenta y riesgo— está lo imposible de la relación sexual, que no se franquea. Hay un imposible lógico, pero en la medida misma en que no es franqueable, no se presenta para nada como esa zona reservada y atroz de la cosa. No es la barrera del principio de placer lo que está en cuestión; en sentido estricto, es una hiancia y un *impasse* intrínsecos a la estructura.

Desaparece así la oposición entre lo simbólico y el goce, porque éste supone el funcionamiento del orden simbólico. El goce es un efecto del significante que se concibe como un “aparato de goce”. De modo que si en *La ética del psicoanálisis* el goce aparecía como forzamiento, ahora se presenta como efecto del funcionamiento mismo del significante. Donde había transgresión habrá simplemente repetición, repetición insistente del mismo fracaso.⁸⁴ Se puede decir entonces que toda conexión significativa s_1-s_2 , toda relación entre significantes, tiene efectos de goce, y esto determina que la cosa, confrontada al conjunto del funcionamiento del orden simbólico, pasa a ser lo que Lacan llama *plus-de-gozar*.

El plus-de-gozar es lo mismo que la cosa, que el goce *de* la cosa, con la salvedad de que en el seminario de la *Ética* aparece en cierto modo como el otro del orden simbólico, masivamente: de un lado el conjunto del significante y, del otro, la zona enigmática, nociva, nefasta inclusive, de la cosa, a la que sólo se accede por transgresión. Por el contrario, a partir de los años setenta, Lacan afirmará que la articulación significativa tiene siempre como efecto, y más precisamente como producto, goce, plus-de-gozar. Si en la *Ética* está de un lado todo lo simbólico y del otro ese enorme agujero negro de la cosa —lo que le proporciona su vertiente encantadora y trágica a la vez—, Lacan afirma ahora que ya en la articulación mínima del significante se produce, tiene lugar la cosa, como resultado del funcionamiento significativo mismo.

El goce ya no aparece aquí como la zona reservada a la cual sólo se accede a través de la transgresión y del desgarramiento trágico: está más bien por todos lados, desde el momento en que hay articulación significativa. Con esto desaparece de alguna manera la distinción entre placer y goce: el placer no es más que el goce atemperado por el

significante; pero el funcionamiento del principio de placer apoyado en el significante tiene siempre un efecto de *plus-de*, plus-de-gozar. De hecho este mismo término *plus-de-gozar* sólo tiene sentido porque la diferencia entre placer y goce se diluye.

Cuando Lacan establecía la diferencia entre placer y goce, el goce era en sí mismo un exceso en relación con la homeostasis del placer. Con su nuevo concepto de plus-de-gozar extiende el uso del término ‘goce’ hasta recubrir lo que antes llamaba placer, y esto lleva a nombrar la antigua zona de la cosa como plus-de-gozar. La enseñanza de Lacan muestra así un deslizamiento continuo, sin rupturas, en el cual su razonamiento conduce, sin solución de continuidad, al reverso del punto de partida. El reverso es aquí este planteamiento que ubica el plus-de-gozar como resultado de la existencia y empleo del lenguaje. Dicho de otro modo: mientras que en el punto de partida la existencia y el empleo del lenguaje tienen un efecto de mortificación, de aniquilamiento del goce, al final del recorrido se advierte que el efecto es más bien de plus-de-gozar.

Esto es la causa de que la posición del sujeto se caracterice por una notable complejidad: por un lado, la captura del ser viviente por el lenguaje produce un efecto que puede definirse como un menos, menos de goce o mortificación; pero hay, por otro lado, un efecto suplementario que se puede representar con un más, el plus-de-gozar. El efecto de pérdida producido por la articulación significante se liga siempre con la producción correlativa de un más, un plus-de-gozar. Si desde cierto punto de vista hay pérdida, hay un menos, desde otro hay un más, una “bonificación”, un “plus”.

Es así como el significante, que en el comienzo es definido por Lacan por su efecto de pérdida de goce, al término de su recorrido es también causa de goce: este es impensable sin el significante. Con esto se modifica el concepto mismo de significante, es decir, la respuesta que puede darse a la pregunta de por qué se habla, incluyendo también ¿por qué se va a hablar al analista? En la primera perspectiva planteada por Lacan se habla con el propósito de dirigirse al otro para obtener de él el reconocimiento que pueda compensar esa pérdida que el significante causa. En la segunda, sin invalidar del todo la primera respuesta, es preciso tomar en cuenta la fórmula de que la repetición significante apunta al goce. Cambia pues la concepción de lo que está en juego en la experiencia analítica: su finalidad ya no aparece, al menos exclusivamente, como la del reconocimiento mortificante de la pérdida sino que apunta a un saber hacer con ese plus-de-gozar que el significante produce y que encarna generalmente en el síntoma.

Esto implica considerar el síntoma como algo más que un mensaje cifrado que puede resolverse por medio de un desciframiento significante. Ahora se define más bien como un modo de goce, de materialización del plus-de-gozar. No se puede entonces franquear, hacer caer, no se puede atravesar. ¿Cuál es la solución posible? Lacan afirmará: identificarse con él. Se debe vivir con él. El síntoma designa aquello con lo que se debe vivir y el final del análisis puede definirse como un cierto “hacer con eso”. Se trata de un punto muy polémico, que puede plantearse a partir de la pregunta: ¿en el análisis, hay que ir contra el goce? A veces parece que esa es la propuesta. Es una propuesta problemática porque lleva a pensar que el progreso del análisis se evalúa por la mortificación, es decir, la acción del significante. Lo que Lacan señala es diferente: el

síntoma como goce es aquello con lo que uno deberá componérselas, es decir, “arreglárselas con eso”. Identificarse con el síntoma implica afirmar “soy como gozo”. A partir de aquí el sujeto, con ese goce, sabrá qué hacer.

Además de las consecuencias clínicas que esto implica, una importante teoría de la cultura puede desprenderse de estas afirmaciones. Por un lado, puede definirse a ésta como discurso en tanto conjunto de lazos sociales resultantes de la inexistencia de relación sexual, es decir, de goce: la ausencia de la relación sexual lleva a intentar colmar ese vacío por medio del significante, a cubrir por medio de la *socialidad* en general una “socialidad” fundamental que falta, la “socialidad” sexual. Por otro lado, el efecto del significante es el de producir cierta forma de goce allí donde su función sería limitarlo: en el discurso, en el lazo social. A falta del goce de la relación sexual habrá otros goces, de tal modo que lo que puede llamarse “degradación” del lazo social es su característica fundamental: la presencia en su seno del goce como producción inevitable del significante. La reflexión freudiana sobre la vida amorosa es el paradigma de todo análisis del lazo social: ¿no se refirió explícitamente a la más *generalizada*⁸⁵ degradación de esa vida como la verdad misma de ésta? Para Lacan, esta degradación no es sino ese *plus-de-gozar* indispensable para que haya lazo social.

Se puede decir que toda conexión significativa, toda relación entre significantes, tiene un efecto de goce que Lacan llamará *plus-de-gozar*. De modo que el funcionamiento del principio de placer, apoyado en el significante, tiene siempre como efecto la producción de un plus que es resultado de la existencia y empleo del lenguaje. Hay entonces, simultáneamente, un efecto de pérdida, que es consecuencia de la articulación significativa y, a la vez, la producción correlativa del plus-de-gozar. Esto significa que si bajo un aspecto hay pérdida –lo que implica un menos–, bajo otro aspecto hay un más, un excedente. Así, hablar implica más que demandar, más que formular una demanda de amor. Es también, a través de la articulación significativa, producir un plus-de-gozar que no demanda nada a nadie, un excedente que indica cómo el sujeto *se* satisface él mismo, autoeróticamente.

La satisfacción total es imposible. Y, sin embargo, el sujeto experimenta algo, un plus-de-gozar que compensa de algún modo la falta de goce y encarna en el síntoma. La renuncia al goce es condición de emergencia de ese plus-de-gozar, nombre que Lacan asigna a la noción freudiana de *ganancia de placer*. Es, en otros términos, ese excedente con respecto al punto de equilibrio del placer, que para Freud tiene el carácter de un concepto puramente negativo porque lo define como la sola ausencia de dolor.

Por esto, el exceso es un más allá de vértigo, vecino al júbilo, al extrañamiento, a la muerte. En Lacan, el menos de goce –de ese goce imaginado total– es condición del más, que es un más *en menos*, un excedente que se disipa: designa un punto de afirmación de lo humano más allá de lo utilitario, un gasto, un consumo literalmente improductivo y que no sirve para nada porque es goce de nada.

El goce tiene una doble faz: implica, por un lado, una pérdida, un menos, un algo extraído al sujeto que éste no recupera jamás. Por otro lado, supone un más, un excedente, un plus. En tanto pérdida de un lado y recuperación del otro, la estructura del

goce guarda una homología básica con la del sujeto, que, por el hecho mismo de constituirse en el lenguaje, sufre esa pérdida ya mencionada, que Lacan formaliza de varias maneras: pérdida del goce “natural” de la vida, o también pérdida del ser e, inclusive, de la identidad del sujeto que carece de ser en tanto sólo puede *ex-sistir* como representado en el campo del significante, representación que es causa de esa pérdida de “identidad” –no puede ser *idéntico* a él mismo– que se llama objeto *a*.

Lacan liga estrechamente la pérdida de identidad inherente al sujeto del significante con la pérdida de goce cuando afirma que el sujeto no goza en la medida en que no es idéntico a sí mismo. La falta de unidad del sujeto es homóloga a la pérdida del goce. Es la pérdida de identidad consigo mismo que el sujeto sufre por constituirse en el lenguaje. De este modo, el plus-de-gozar es, si se evoca el concepto de plus-valía creado por Marx en el que se inspira Lacan, la plusvalía que el lenguaje le extrae al ser hablante. Así, este plus se anuda con el sufrimiento si se recuerda el nombre con que Freud designa este último: malestar en la cultura, malestar por la ausencia del goce a la vez que por su inevitable retorno, encarnado en el superyó obscuro y feroz.

Así, el síntoma tiene valor de verdad; valor de verdad que tiene que traducirse en palabras para hacerse discurso, saber en el lugar de la verdad, decir a medias. El saber es lo que le falta a la verdad y la verdad habla sin saber. El saber es radical y estructuralmente inconsciente en lo que se refiere al plus-de-gozar que el discurso produce. En relación con él, la conciencia es incauta respecto del goce que es su núcleo real. El plus-de-gozar es la verdad del síntoma, la plusvalía que extrae el lenguaje al ser hablante; de modo que para el psicoanálisis no se trata de hacer triunfar la verdad sino de hacer posible el saber en el lugar de ella y así perder el goce que ella comporta.

El plus-de-gozar es la verdad del síntoma del sujeto, cuya función es sostener la ficción del otro que goza, darle cuerpo y darle el cuerpo. Pero es también, en tanto atribución de goce al otro, lo que ocupa el lugar de la verdad, es decir, de la castración del otro. Permite así mantener la creencia de que el otro goza.

Es necesaria entonces –y el psicoanálisis puede contribuir a esto– la producción de un saber en el lugar de esa verdad de la falta, que pueda denunciar en el lazo social la presencia de ese plus-de-gozar situado en el otro como una “verdadera” insignificancia, tanto en el sentido de su irrelevancia como en el de estar fuera de la significancia, de la acción del significante. Es la condición para posibilitar una pérdida de goce que no conduzca a encontrarlo constantemente en el plus-de-gozar que se sitúa del lado del otro, sino que pueda tomar la función de causa del deseo.

EL DUELO: SEPARACIÓN DEL PLUS-DE-GOZAR, INSTITUCIÓN DE LA CAUSA DEL DESEO

La consumación de esta pérdida de goce, asociada a la imposibilidad de “encontrarlo” en el plus-de-gozar atribuido al otro, es un aspecto fundamental de lo que se denomina “trabajo del duelo”. En su texto príncipes sobre el tema, *Duelo y melancolía*, Freud

define el primero como “la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc.”⁸⁶ Lo califica como “normal” para distinguirlo de la melancolía que, en este contexto, es caracterizada como “psiconeurosis narcisista”, es decir, próxima a la psicosis. El duelo es un proceso imposible de eludir cuando se produce una pérdida y toma un tiempo que no puede establecerse de antemano hasta llegar al “desasimiento” del objeto perdido. En términos de Freud, el principio de realidad impone romper los lazos con el objeto que, sin embargo, continúa existiendo “psíquicamente” durante mucho tiempo, porque el yo mantiene las investiduras libidinales que le dan su especial importancia, lo que es motivo de displacer y sufrimiento.

Para Freud es “natural” que, ante la orden de la realidad de dar por perdido el objeto, la libido haga objeción y se oponga: ningún sujeto abandona de buen grado las posiciones e investiduras que la libido ha establecido, incluso cuando se ha encontrado un “sustituto” del objeto perdido. De todos modos, Freud no llega a dar una explicación económica de esta larga y lenta realización que lo satisfaga plenamente. Hay que destacar que el texto forma parte de los *Trabajos de metapsicología* y, sin embargo, señala que no llegamos a comprender la economía del proceso por medio del cual las manifestaciones “mórbidas” como la inhibición, la ausencia de interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad para amar, el debilitamiento de las funciones vitales, después de un cierto tiempo desaparecen. La sombra de la muerte cae sobre el yo de una manera muy diferente de la que se produce en la melancolía, incluso si después de un cierto lapso las manifestaciones mórbidas parecen desaparecer también en esta última.

Conviene recordar que el término “duelo” tiene una doble raíz etimológica. Por una parte, proviene del latín *dolus*, ‘dolor’; por la otra, también del latín *duellum*, ‘guerra’, derivado a su vez de *duo*, ‘dos’. En el diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, entre las diferentes definiciones que proporciona, pueden destacarse: “combate o pelea entre dos, a consecuencia de un reto o desafío”, “pundonor o empeño de honor”, “dolor, lástima, aflicción o sentimiento”, “demostraciones que se hacen para manifestar el sentimiento que se tiene por la muerte de alguien”. Si el duelo es dolor psíquico, pesar, aflicción, asociados con una pérdida, también tiene la connotación de un desafío: el reto que la estructura –afectada por la pérdida– le plantea al sujeto, quien se encuentra ante la exigencia de reinstituir esa falta, que le es constitutiva como sujeto del significante.

La pregunta que se impone aquí es entonces: ¿acaba el duelo en algún momento? Si esto es posible, el trabajo de duelo podría lograr el olvido del objeto perdido por medio de una completa sustitución por otro, efecto que se produciría a partir de la desaparición del primero. En *Duelo y melancolía*, Freud parece dar a entender que el trabajo del duelo supone la idea del olvido y la sustitución sin resto del objeto perdido. Sin embargo, también habla allí de la pena por tener que renunciar a ese objeto al que la libido sigue enganchada, incluso cuando un sustituto se presenta: “El examen de realidad ha mostrado que el objeto amado ya no existe más, y de él emana ahora la exhortación de quitar toda libido de sus enlaces con ese objeto. A ello se opone una comprensible

renuencia; universalmente se observa que *el hombre no abandona de buen grado una posición libidinal, ni aun cuando su sustituto ya asoma*".⁸⁷

Se trata de una comprobación esencial: no puede haber sustitución completa, queda siempre un resto, algo irremplazable que no se abandona nunca. El inconsciente no puede reabsorber lo perdido en sus equivalencias y sustituciones simbólicas y, más allá de toda elaboración, permanece un real del objeto en su alteridad radical con el significante, pero también un imaginario imborrable que hace que cada amor sea único e inolvidable.

Esta idea es reiterada por Freud con mayor fuerza, años después, en una carta a Ludwig Binswanger fechada el 12 de abril de 1929. Allí hace referencia a la muerte de un hijo de ocho años de este último: "Aunque sabemos que después de una pérdida así el estado agudo de pena va aminorándose gradualmente, también nos damos cuenta de que *continuaremos inconsolables y de que nunca encontramos con qué rellenar adecuadamente el hueco, pues aun en el caso de que llegara a cubrirse totalmente, se habría convertido en algo distinto. Así debe ser. Es el único modo de perpetuar los amores a los que no deseamos renunciar*".⁸⁸

A este respecto, se puede recordar que Lacan habla del duelo como de un afecto vinculado con la privación. Esta se define como un "agujero en lo real" que exige la movilización de todo el dispositivo simbólico durante un tiempo imposible de determinar *a priori*. La pretensión de establecer un tiempo "estándar", muy propia de los enfoques psiquiátricos, se deriva del hecho de que la psiquiatría nada sabe ni quiere saber del duelo y de sus particularidades subjetivas, que son las que marcan su singularidad; impone así el empleo de un psicotrópico que prescribe cronometrar la duración del duelo conforme a un plazo preestablecido desde el otro social, con el propósito de callar ese dolor necesario, porque nuestra época y la funcionalidad exigida a los sujetos lo quieren así. No sólo del dolor, tampoco de la angustia intolerable que acompaña al duelo la psiquiatría nada quiere saber y procura aniquilarlos farmacológicamente.

La pérdida del objeto supone, pues, una privación, un "agujero real" en la trama simbólica. Lacan afirma que el duelo es de otro, de quien podemos decir que éramos su falta, que estábamos en el lugar de su falta, causando su deseo. En este sentido, le éramos "indispensables"; por esta posición teníamos valor para él. Su ausencia definitiva significa ya no causar su falta, de modo que ningún significante puede llenar el agujero que se abre en lo real. Como lo dice Freud, no hay inscripción de la muerte en el inconsciente: "En el inconsciente cada uno de nosotros está convencido de su inmortalidad",⁸⁹ lo que equivale a decir que no hay significante propio de la muerte. Este real imposible de colmar será entonces eso imperecedero del objeto perdido, ese "en ti más que tú mismo"⁹⁰ que lo hace único e insustituible.

Por esto, como lo afirma Lacan, solamente se puede hacer el duelo de aquel cuya falta fuimos, de aquel cuyo deseo causamos. La identificación con el objeto perdido es identificación con la falta que marca al otro, no una identificación con algún rasgo significativo:

... esa identificación con el objeto que Freud nos designa como siendo el resorte mayor de la función del duelo es la definición implacable que Freud supo dar del duelo, la suerte de reverso que designó de las lágrimas que son consagradas al difunto, ese fondo de reproches que comporta el hecho de que, de la realidad de aquel que se ha perdido, uno no quiera recordar sino lo que dejó de pena.⁹¹

Al dolor causado por su falta –falta de la que ya no somos lo que la causa– se une el reproche que se le dirige por “atreverse” a dejarnos; uno y otro son las reacciones inevitables ante esa falta que determina que ya nada causemos.

En este punto sólo caben los ritos del duelo que rodean el lugar de ese objeto que falta, que no es sustituible en su dimensión de aquel de cuyo deseo fuimos causa. Lo esencialmente perdido es entonces ese lugar del sujeto como causa de deseo. Podrá, en su momento, ser nuevamente causa de deseo para otro, pero ya no del mismo modo. Este es el punto irreductible, incurable, del duelo; el punto donde no hay sustitución posible, punto de lo real inasimilable a lo simbólico.

El duelo se inicia en el momento de la pérdida del objeto investido con todos los rasgos significantes que lo hacen querido y amable entre todos. Estos rasgos son la vestimenta narcisista del objeto *a* que sostiene al sujeto en su relación con el mundo. De estos rasgos se hace el inventario por medio de los ritos funerarios que están destinados a dejar vivo su recuerdo:

La orden que [la realidad] imparte no puede cumplirse enseguida. Se ejecuta pieza por pieza con un gran gasto de tiempo y de energía de investidura, y *entre tanto la existencia del objeto perdido continúa en lo psíquico*. Cada uno de los recuerdos y cada una de las expectativas en que la libido se anudaba al objeto son clausurados, *sobreinvertidos*, y en ellos se consume el desasimiento de la libido.⁹²

Este inventario se construye con la serie de las cualidades exaltadas del difunto, y los sentimientos de tristeza, lamento y remordimientos que invaden al sujeto son efecto de esa exaltación que genera la vivencia de no haber amado lo suficiente a quien fue tan valioso, pero también de reproches hacia él por el abandono que su muerte ha causado.

La función del duelo es la de subjetivar la pérdida inscribiendo un trazo nuevo para recubrir ese agujero en lo real producido por la pérdida. Los ritos funerarios están destinados a nombrar allí donde nada habla ya, trabajo necesario para que lo que murió en lo real muera en lo simbólico. En este sentido, la sustitución aparentemente fácil del objeto perdido impide ese trabajo en la medida en que resulta de un equívoco, el de confundir el objeto causa de deseo –lo que éramos para quien ya no está– con el objeto que puede ocupar su lugar. Así, esta presunta sustitución es más bien una huida de esa situación insostenible que es la de ocupar el lugar de “causa perdida”, de una causa que a nadie causa, la posición de ya no ser causa de nada, de ya no causar algo.

La pérdida de un objeto deseado y amado causa pena y dolor, reactiva el dolor de existir. Las amarras significantes y objetales del sujeto se rompen con la consecuencia de que la vida pierde todo sentido al quedar privada del deseo y condenada al desamparo y a la miseria; pero hay que recordar que a este lugar el sujeto sólo accede por efecto de otra pérdida, fundamental, que es la de ser el objeto de goce del otro. Constituirse como

objeto causa de deseo sólo es posible por esa pérdida de la condición de objeto de goce; en el destete, por ejemplo, más que la pérdida del pecho por parte del niño, lo que se pone en juego es el hecho de que la madre pierde al niño como objeto de su goce, aunque podrá recuperarlo como objeto causa de su deseo, y es esto lo que permite la producción del corte por medio del cual el niño va a situarse en el lugar de la falta del otro, de la falta en el otro, en la medida en que la posición de objeto de goce tiende justamente a obturar la falta en la que habita el deseo.

Hay entonces dos dimensiones del duelo que deben distinguirse. Por un lado, el del sujeto como objeto de goce del otro, pérdida necesaria para tomar el lugar de causa del deseo de este último, posicionándose en la falta en tanto deviene objeto perdido; por el otro, ante la pérdida del otro de cuyo deseo el sujeto está en el lugar de causa, el duelo es por ese lugar específico. Desde este punto de vista, la identificación con un rasgo del objeto perdido, que Freud considera resolutive del duelo, constituye fundamentalmente una identificación con el lugar mismo de la causa, el vacío, el agujero en el otro.

Es una precisión importante si se recuerda que Freud concibe el duelo como una lucha entre el yo y el objeto, en la cual o bien el yo triunfa o bien es la sombra del objeto lo que cae sobre él, llevándolo a la melancolía. En este último caso, el sujeto se identifica con el objeto como desecho porque éste sólo funciona como objeto de goce con el que se confunde, y no como objeto causa de deseo, como un objeto no separable que no entra en el juego de conjunción-disyunción con el sujeto, como puro lastre de goce en la melancolía o despojado de su función de necesario referente real de la metonimia significativa en el acceso maniaco.

Estas consideraciones permiten concluir señalando que en el trabajo del duelo hay un primer tiempo de idealización del otro con la consiguiente desmentida de su falta. Idealización de quien ha devenido otro por su muerte, otro más allá de lo que el significativo puede decir, porque la pérdida del objeto supone para el sujeto pérdida provisional de significantes. Ante el agujero que se abre en el otro, el fantasma del sujeto vacila, no puede obturar el dolor, el goce que lo arrastra más allá de lo simbólico. El segundo tiempo lógico es el del trabajo del duelo propiamente dicho, que puede “rizar el rizo” hasta llegar a su conclusión cuando el objeto perdido es separado de sus insignias, de su investidura narcisista –su brillo fálico– y pasa a ser finalmente ese despojo, el “resto mortal”. Del estatuto que el fantasma le confiere, el de objeto deseado y amado, pasa al de des-ser (*desêtre*), como puro objeto *a* inasimilable, que se puede dejar descansar en paz por la eternidad. Esto permite al sujeto la realización (real-ización) de su pérdida y, en consecuencia, le abre la posibilidad de retomar los significantes que invisten el objeto perdido para poder proyectarlos sobre un nuevo objeto: el agujero en el otro es bordeado de nuevo, el duelo queda cumplido.

La pérdida *real* de un objeto que venía a ocupar la posición de plus-de-gozar –o la de una promesa de esto– que compensaba la falta de goce produce un agujero que el significativo no alcanza a suturar. En esta circunstancia el sujeto es confrontado a ese agujero real, vive la experiencia de la privación y queda él mismo privado de la posibilidad de nombrar para cercar esa falta en lo real. Será necesario que se produzca

una reconstitución de la trama simbólica para lograr hacer un trazo sobre este real, que pasa a ser la causa perdida del deseo.

La función del duelo es la de subjetivar esa pérdida por medio de la inscripción de un trazo nuevo que haga borde en torno a ese agujero en lo real. Aquí se sitúa la dimensión simbólica del duelo que se trata de cumplir por medio de los ritos funerarios que tienen la función de nombrar, de tal modo que quien murió en lo real pueda morir en lo simbólico. Con los funerales como el acto paradigmático del duelo, se trata de la preservación del nombre que permite conservar el lugar en lo simbólico y, de este modo, lo que constituye esencialmente la dignidad del sujeto.

Los ritos funerarios son esenciales entonces para la consumación del trabajo de duelo. Allí donde se impiden, ese trabajo encuentra un obstáculo que lo deja en suspenso, y queda detenido este proceso en su primer tiempo, tiempo de desmentida de la pérdida. Esta desmentida es causa de angustia, porque si la falta –el deseo del otro del que el sujeto es la causa– no se ha perdido, se tiene esa experiencia que puede definirse como “me falta la falta”; y una de las definiciones de la angustia propuestas por Lacan es precisamente “la falta de la falta”. Los ritos funerarios posibilitan la tramitación de la angustia en tanto permiten la realización de una inscripción simbólica sobre el agujero en lo real. El detenimiento del duelo, en cambio, conduce a la eternización del dolor. Así, puede pensarse la depresión, llamada “el mal de la época”, como la otra cara de la reducción al mínimo y hasta la desaparición del trabajo de duelo en el mundo contemporáneo gobernado por el imperativo de la felicidad obligatoria y la prohibición del dolor. En estas circunstancias, la angustia crece a niveles intolerables ante la falta de tramitación del dolor, y la respuesta de la “ciencia” es la del empleo de psicofármacos que obturan el trabajo del duelo.

De lo que se trata, en síntesis, es de restituir la trama significativa desgarrada por ese agujero real causado por la pérdida. Restituir esa trama para recuperar la función de causa del deseo que es lo que esencialmente el sujeto ha perdido, objetivo imposible de cumplir si el otro –que puede llamarse psicoterapia, ciencia o religión– aparece exento de falta, conteniendo el plus-de-gozar. El duelo exige más bien un otro que sea lugar del deseo, lo que supone que esté separado de ese plus como condición de posibilidad del despliegue del discurso que pueda conducir a subjetivar ese imposible de la muerte.

En esto radica lo que puede responder a la pregunta que hace de título de este trabajo: *Duelo y melancolía* forma parte de la metapsicología –entendida como lo real que es núcleo y origen de todo discurso– porque el duelo es ese trabajo por medio del cual el sujeto puede recuperar su lugar de causa del deseo en la medida en que debe consumir su separación con el objeto perdido que se situará “más allá”, como el nombre de la pérdida, el nombre de objeto *a* plus-de-gozar.

EL DOLOR CONSTITUYENTE DE UNA ÉPOCA. DUELO Y MELANCOLÍA A CIEN AÑOS

LIRA STAVCHANSKY

Cada vez que es necesario adoptar una posición simbólica, sólo hay vacío. Este es exactamente el problema del melancólico: el otro simbólico no está ahí para situarlo, y entonces todo lo que le deja es su propia imagen, sin anclaje y sin ataduras, abandonada a la misericordia, no del otro simbólico sino del otro real [...] Y entonces, tal vez, viene la certeza de ser indigno, no deseado o condenado. Y, tal vez, de ahí la identificación misma con los muertos que hemos visto que está en el corazón de la melancolía.

Darian Leader, *LA MODA NEGRA. DUELO, MELANCOLÍA Y DEPRESIÓN*

I. AGUJERO EN LO PSÍQUICO

LA LECTURA QUE INTRODUCE FREUD PARA PENSAR LA MELANCOLÍA es un hito en el siglo XX y en lo que va del XXI, por introducir la noción de las mociones inconscientes en su explicación y en su abordaje clínico. Aunque el texto más citado respecto de este tema es *Duelo y melancolía*,⁹³ es importante mencionar que, desde el “Manuscrito G”, Freud propone cuestiones fundamentales sobre este tema al problematizar la anestesia:⁹⁴

- a. Existen llamativos vínculos entre melancolía y anestesia [sexual]. Ello es testimoniado: 1) por el descubrimiento de que en numerosos melancólicos existió mucho antes una anestesia; 2) por la experiencia de que todo cuanto provoca anestesia promueve la génesis de la melancolía, y 3) por un tipo de mujeres psíquicamente menesterosas, en quienes la añoranza se vuelca con facilidad en melancolía y que son anestésicas.
- b. La melancolía se genera como acrecentamiento de neurastenia por masturbación.
- c. La melancolía se presenta en combinación típica con angustia grave.
- d. Tipo y extremo de la melancolía parece ser la forma periódica o cíclica de la melancolía.⁹⁵

Recordemos que este texto es de 1895, lo cual indica que Freud reflexionaba sobre la etiología de las diversas afecciones psíquicas desde la teoría del trauma. Es decir, pensaba en la existencia de un elemento verificable que diera cuenta del desencadenamiento, en este caso, de la afección melancólica. Así, el registro de la anestesia, como campo experiencial del enfermo, es el que daría la brújula para aproximarse al tratamiento de la melancolía. El supuesto es interesante: Freud propondría que un posible cese de las causas podría dar cuenta de la suspensión del malestar producido por la afección. En el caso particular de la melancolía ligada a la

anestesia, si se pudiese ubicar la causa de anestesia, vía el método hipnocatártico, sería posible cancelar los efectos melancólicos.

Sin embargo, Freud no deja de ser riguroso puesto que, al colocar a la melancolía en el campo de los afectos, nos ofrece un análisis más formal, cuyo resultado es una hipótesis clínica sostenible:

- a. El afecto correspondiente a la melancolía es el del duelo, o sea, la añoranza de algo perdido. Por tanto, acaso se trate en la melancolía de una pérdida, producida dentro de la vida pulsional.
- b. La neurosis alimentaria paralela a la melancolía es la anorexia. La famosa *anorexia nervosa* de las niñas jóvenes me parece (luego de una observación detenida) una melancolía en presencia de una sexualidad no desarrollada. La enferma indicaba no haber comido porque simplemente no tenía apetito, nada más que eso. Pérdida de apetito: en lo sexual, pérdida de libido.⁹⁶

La brújula clínica que orientará la lectura de la melancolía en el trayecto que traza Freud está pensada desde estos apartados. Es decir, la melancolía comparte afectos con el duelo; sin embargo, la pérdida que en el duelo opera por la añoranza de lo perdido se presenta como extravío que en lo pulsional promueve un movimiento desastroso para el estatuto del yo.

Las tesis que Freud plantea en este recorrido temprano por el campo de la melancolía son las siguientes:

- La melancolía consistiría en el duelo por la pérdida de libido.⁹⁷
- Efectos de la melancolía: inhibición psíquica con empobrecimiento pulsional y dolor por ello.⁹⁸
- Recogimiento dentro de lo psíquico, que tiene un efecto de succión sobre las magnitudes contiguas de excitación. Las neuronas asociadas tienen que librar su excitación, lo cual produce dolor. La soltura de asociaciones es siempre doliente.
- Hemorragia interna: empobrecimiento de la excitación psíquica, que se manifiesta en otras pulsiones y operaciones.

Freud ubica en la melancolía una semejanza con la neurastenia, “puesto que en la neurastenia se genera un empobrecimiento totalmente similar por el hecho de que la excitación se escapa como por un agujero, pero en ese caso se bombea en vacío s. S. (sexual somático), mientras que en la melancolía el agujero está en lo psíquico”.⁹⁹ Lo anterior será punto diferencial para ubicar a la melancolía no dentro de las neurosis sino, debido a su mecanismo, en el grupo de las psicosis.

Hasta este momento, el “Manuscrito G” muestra las aportaciones que en 1895 Freud planteó con relación a la melancolía. Es importante señalar que el “Manuscrito H”,¹⁰⁰ escrito alrededor de las mismas fechas que el G, aborda una de las explicaciones

más puntuales acerca de la paranoia. Extendiendo la explicación sobre la alucinación como defensa de representaciones insoportables, plantea lo siguiente: “En todos los casos, la idea delirante es sustentada con la misma energía con que el yo se defiende de alguna otra idea penosa insoportable. Así, pues, aman al delirio como a sí mismos. He ahí el secreto”.¹⁰¹

De acuerdo con lo anterior: *el melancólico ama al agujero (dejado por la pérdida) como a sí mismo.*

II. NARCISISMO

Con “Introducción del narcisismo”¹⁰² Freud puede hacer una propuesta en la que el yo tiene las características de objeto investido libidinalmente y, a partir de esta idea, esclarece la explicación que nos brinda en *Duelo y melancolía* acerca de la posición melancólica:

Antes de seguir adelante debo tocar dos cuestiones que nos ponen en el centro de las dificultades del tema. La primera: ¿qué relación guarda el narcisismo, de que ahora tratamos, con el autoerotismo, que hemos descrito como un estado temprano de la libido? La segunda: si admitimos para el yo una investidura primaria con la libido, ¿por qué seguiríamos forzados a separar una libido sexual de una energía no sexual de las pulsiones yoicas? ¿Acaso suponer una energía psíquica unitaria no ahorraría todas las dificultades que trae separar energía pulsional yoica, libido yoica y libido de objeto?¹⁰³

Este es el punto que abre una dimensión diferencial entre neurosis de transferencia y melancolía. Si en la neurosis de transferencia es posible pensar en la investidura del objeto como si fuese el yo propio, es decir, los afectos amor-odio aparecen ubicados en el tratamiento analítico, en la melancolía presentará una imposibilidad de investir libidinalmente los objetos, revirtiendo ese movimiento hacia el yo propio, el cual ha sido perdido junto con la desaparición del objeto amado. Ante esta situación, el melancólico no puede acceder siquiera a una investidura libidinal del yo, sino del agujero; se invierte la herida y se acrecienta la llaga melancólica.

Continuemos con lo propuesto por Freud en “Introducción del narcisismo”:

Sobre la primera pregunta, hago notar: es un supuesto necesario que no esté presente desde el comienzo en el individuo una unidad comparable al yo; el yo tiene que ser desarrollado. Ahora bien, las pulsiones autoeróticas son iniciales, primordiales; por tanto, algo tiene que agregarse al autoerotismo, una nueva acción psíquica, para que el narcisismo se constituya.¹⁰⁴

Es este rasgo constitutivo del narcisismo el que dará paso al establecimiento de la libido de objeto. El deslizamiento entre yo y otro estará apuntalado en el narcisismo primario, al quedar (el yo) establecido como radical exterioridad y ser así como el yo objeto se

arma (fuera) a partir del narcisismo. La identificación (que es aspecto prínceps para ubicar la importancia del narcisismo) será indicador crucial en la posterior aproximación de Freud al campo de la melancolía.

(PARÉNTESIS)

Vayamos a “Ligeia” de Edgar Allan Poe,¹⁰⁵ pretexto para dar cuenta de ese dolor de época al que nos remite Duelo y melancolía de Sigmund Freud. Años antes de que Freud se dispusiera a formalizar aspectos ligados a un tratamiento de la afección melancólica, Edgar Allan Poe, desde la potencia de la escritura literaria, sacaba a la luz dimensiones fundamentales constitutivas de la tristeza.

Edgar Allan Poe es personaje iconoclasta, impresiona tanto a Baudelaire como a Cortázar, y nos permite colocarlo como uno de los referentes del estilo gótico contemporáneo.

Poe plantea una escritura punzante que hace eco desde la pérdida. Desde lo insalvable que hace marca irreversible de la mujer amada que se vierte vacío. Objeto elevado al estatuto de la cosa, que después cae de manera estrepitosa, para así establecer la labor de Sísifo del melancólico, pues trata de restituir a como dé lugar eso de lo que se tiene certeza que está perdido y que, sin embargo, regresa en el espanto del delirio.

Nos diría Poe, viejo lobo de mar de la melancolía, con palabras que ponemos en su boca maldita: “La pierdo para amarla, sólo perdida será marca en mí, huella imborrable de los tiempos, huella que vendrá en los apacibles viajes propiciados por el opio, Berenice, Ligeia, Usher, ella, yo, me pierdo...”

La pasión poética de Poe, la pérdida, la desgarradura que abre los mares de la ensoñación de la luz en la oscuridad.

Ligeia elevada a la altura de la cosa, belleza inigualable de la cual se prende el misterioso personaje elaborado por Poe.

Para los ojos no tenemos modelos en la remota antigüedad. Quizá fuera, también, que en los de mi amada yacía el secreto al cual alude lord Verulam. Eran, creo, más grandes que los ojos comunes de nuestra raza, más que los de las gacelas de la tribu del valle de Nourjahad. Pero sólo por instantes —en los momentos de intensa excitación— se hacía más notable esta peculiaridad de Ligeia. Y en tales ocasiones su belleza —quizá la veía así mi imaginación ferviente— era la de los seres que están por encima o fuera de la tierra, la belleza de la fabulosa hurí de los turcos. Los ojos eran del negro más brillante, velados por oscuras y largas pestañas. Las cejas, de diseño levemente irregular, eran del mismo color. Sin embargo, lo “extraño” que encontraba en sus ojos era independiente de su forma, del color, del brillo, y debía atribuirse, al cabo, a la expresión.¹⁰⁶

Belleza inigualable, descripción de la perfección de Ligeia, extrañeza ominosa que hace

de esta mujer el loco elemento del amor, amor elevado a la altura de los dioses, sufrirá una caída tremenda cuando la alegoría de la belleza se convierta en el terror y misterio que mantendrán abierta la herida de nuestro escritor Edgar Allan Poe.

De su amor no podía dudar, y me era fácil comprender que, en un pecho como el suyo, el amor no reinaba como una pasión ordinaria. Pero sólo en la muerte medí toda la fuerza de su afecto. Durante largas horas, reteniendo mi mano, desplegaba ante mí los excesos de un corazón cuya devoción más que apasionada llegaba a la idolatría. ¿Cómo había merecido yo la bendición de semejantes confesiones? ¿Cómo había merecido la condena de que mi amada me fuese arrebatada en el momento en que me las hacía? Pero no puedo soportar el extenderme sobre este punto. Sólo diré que en el abandono más que femenino de Ligeia al amor, ay, inmerecido, otorgado sin ser yo digno, reconocí el principio de su ansioso, de su ardiente deseo de vida, esa vida que huía ahora tan velozmente. Soy incapaz de describir, no tengo palabras para expresar esa ansia salvaje, esa anhelante vehemencia de vivir, sólo vivir.¹⁰⁷

Sin embargo, a pesar de su pasión por vivir, Ligeia muere, de manera inexplicable. Sus ojos, su erudición, su perfección sucumben. Sin embargo, el fantasma de Ligeia seguirá presente en la historia que el narrador nos comparte. Después de unos meses de opio y de desesperación, conoce a Lady Rowena Trevanion de Tremaine, de cabello claro y de ojos azules, de quien se enamora y con quien contrae matrimonio. Sin embargo, no puede dejar de lado el espectro de Ligeia. El espectro que se anuncia, pero que no termina de hacerse presente; la amenaza del espectro de Ligeia hace marca en el devenir amoroso del narrador.

Poco tiempo después del matrimonio, Lady Rowena muere; durante la agonía, el narrador se aferra, asegura que hay signos de vida en Lady Rowena. Intenta revivirla con las técnicas de reanimación que conoce; sin embargo, ella perece. Estando el narrador en una pieza contigua a la del cadáver, tiene una visión: envuelta en mantos se coloca frente a él una presencia, la cual, asegura, podría ser Lady Rowena quien, cual Lázaro, se ha levantado de la tumba; sin embargo, no es Lady Rowena. Lo que retorna es el espantoso y sublime espectro:

¿Podía ser realmente Rowena, Lady Rowena Trevanion de Tremaine, la de los cabellos rubios y los ojos azules? ¿Por qué, por qué lo dudaba? El vendaje ceñía la boca, pero ¿podía no ser la boca de Lady de Tremaine? Y las mejillas —con rosas como en la plenitud de su vida— ¿sí podían ser en verdad las hermosas mejillas de la viviente Lady de Tremaine? Y el mentón, con sus hoyuelos, como cuando estaba sana, ¿podía no ser el suyo? Pero, entonces, ¿había crecido ella durante su enfermedad? ¿Qué inenarrable locura me invadió al pensarlo? De un salto llegué a sus pies. Estremeciéndose a mi contacto, dejó caer de la cabeza, sueltas, las horribles vendas que la envolvían y, entonces, en la atmósfera sacudida del aposento, se desplomó una enorme masa de cabellos desordenados: ¡eran más negros que las alas de cuervo de la medianoche! Y lentamente se abrieron los ojos de la figura que estaba ante mí. “¡En esto, por lo menos —grité—, nunca, nunca podré equivocarme! ¡Estos son los grandes ojos, los ojos negros, los extraños ojos de mi perdido amor, los de Lady... los de LADY LIGEIA!”¹⁰⁸

El agujero-expresión ubicado en el fondo de los ojos de Ligeia, trazo prínceps del carácter melancólico. En la melancolía presentada por Edgar Allan Poe hay un objeto loco que retorna para tratar de llenar el agujero de lo perdido; sin embargo, lo único

que hace este objeto que retorna de manera alucinatoria, además del espanto, es el incremento de la desgarradura, de la herida melancólica.

III. DUELO Y MELANCOLÍA

En 1915-1916, en el contexto de publicación de los trabajos sobre metapsicología, Freud establece el ya citado artículo destinado al abordaje de la melancolía: “Tras servirnos del sueño como paradigma normal de las perturbaciones anímicas narcisistas, intentaremos ahora echar luz sobre la naturaleza de la melancolía comparándola con un afecto normal: el duelo”.¹⁰⁹

Como ya mencionamos, a partir del “Manuscrito G”, Freud problematiza la melancolía desde el campo de los afectos, colocándola –a partir de lo ya propuesto en “Introducción del narcisismo”– como una de las afecciones que recaen sobre los rasgos del narcisismo primario. Por consiguiente, marca una herida imposible de resarcir por los mecanismos del yo. El yo está herido de muerte y la melancolía es su lamento:

La melancolía se singulariza en lo anímico por una desazón profundamente dolida, una cancelación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de toda productividad y una rebaja en el sentimiento de sí que se exterioriza en autorreproches y en autodenigraciones y se extrema hasta una delirante expectativa de castigo. Este cuadro se aproxima a nuestra comprensión si consideramos que el duelo muestra los mismos rasgos excepto uno: falta en él la perturbación del sentimiento de sí. Pero en todo lo demás es lo mismo.¹¹⁰

Desde un plano descriptivo, las anteriores observaciones son exactas. Freud realiza en primer plano toda una explicación fenomenológica de la posición melancólica. En la melancolía se operativiza una identificación con el objeto perdido. El melancólico tiene la certeza de que ha perdido algo; sin embargo, no puede definir del todo qué es lo que perdió. Para Freud es claro el panorama de afectación del yo en el sujeto melancólico, su divorcio con los objetos del mundo, el tomarse a sí como el agujero producido por la pérdida del objeto amado. Si para Freud la manía y la melancolía están del lado de la psicosis, es importante resaltar que el abordaje clínico se vería establecido por una dificultad: la imposibilidad de instauración de la transferencia. Si hay una cancelación en la posibilidad de amar, la transferencia se ve seriamente imposibilitada. En este texto ya no es la teoría de la anestesia la que le da fuerza al análisis realizado sobre los mecanismos constitutivos de la melancolía. Desinvestidura de las representaciones del mundo, vuelta hacia sí, encuentro con el agujero dejado por el objeto, confirmación del desangrado libidinal, dominio del principio del placer, del cual tenemos noticias vía el estado dolido del melancólico.

Pasemos a la explicación metapsicológica. Freud plantea un “talante dolido” característico del sujeto melancólico. El dolor desde una aproximación económica, dada la debacle del yo, aparecería como lo que hace agujero, apuntalado en el principio del

placer, desfigurando los mecanismos que posibilitarían una tramitación del dolor desde el principio del placer. Ante la dificultad de articular una formación de compromiso, vía el trámite del principio de realidad, el síntoma melancólico aparece como pura descarga. El agujero es la única posibilidad de formación que emerge, ante el fracaso de la represión. En la melancolía, el agujero está en lo psíquico;¹¹¹ ya nos lo refería Freud en el “Manuscrito G”.

La oralidad es un aspecto que Freud aborda en el campo de la melancolía. El dolor de confirmar la ausencia de voz propia, el languidecer que provoca la ausencia no dejan otra salida más que dejarse morir de inanición. Ya sea a la manera de Eco rechazada por Narciso, o de Narciso imposibilitado de hacerse uno con su propia imagen, la melancolía es el rasgo en el que la voz se presenta como grito de sirena varada en la media noche de los tiempos. El melancólico se puede tomar a sí mismo como objeto, dado que la sombra del objeto perdido se encarna como su yo de manera unidireccional; no hay viraje de un otro a otro.

El melancólico hace de sí el agujero del mundo. El yo se ve rebasado, la represión fracasa, el principio del placer opera una configuración desesperada: la búsqueda de una salida implica en ocasiones hacerse él mismo la herida del mundo. Los cortes en el cuerpo, la propensión al salto por la ventana: el melancólico intenta escapar de su condición de agujero, agujereando su mundo que es su cuerpo. Soliloquio de ausencias, el melancólico ha exigido perder interlocutores después del desgarró provocado por la pérdida de la cual él es garantía.

Kristeva nos brinda una bella aproximación al registro de la melancolía y de la depresión, planteando las aristas desde las cuales la melancolía se coloca como imposibilidad existencial del sujeto:

Una tristeza voluptuosa, una ebriedad tristona constituyen el fondo trivial del que se desprenden a menudo nuestros ideales o nuestras euforias, cuando no se trata de esta lucidez fugaz que desgarró la hipnosis amorosa enlazando dos personas, una a la otra. Conscientes de estar condenados a la pérdida de nuestros amores, quizás nos enlutamos más al percibir en el amante la sombra de un objeto amado anteriormente perdido. La depresión es el rostro oculto de Narciso, el que lo llevará a la muerte, pero que él ignora cuando se admira en un espejo. Hablar de depresión nos conducirá de nuevo hacia la comarca pantanosa del mito narcisista. Sin embargo, en esta oportunidad no veremos la brillante y delicada idealización amorosa sino, al contrario, la sombra lanzada sobre el yo frágil, apenas disociado del otro, precisamente por la pérdida de ese otro necesario. Sombra de la desesperación.¹¹²

La tristeza es voluptuosa, está saturada de *eros*. Un *eros* negro que insiste desde la imposibilidad del llenado del vacío constitutivo de la ausencia. Sol negro que quema desde la voluptuosidad de su esplendor mortífero. La pregunta que la tristeza introduce genera una ampliación del vacío dejado por la pérdida, ubicando el límite tenue que la melancolía coloca entre psicosis y neurosis, aunque, más allá de la estructura, la melancolía se muestra como una de las pasiones del ser con las cuales la escucha psicoanalítica se encuentra día a día. La melancolía toma distancia del psicoanalista. El psicoanalista se ve incluso llevado a puntualizar, escandir, proponer, desplazándose de

su lugar de semblante de transferencia. Al psicoanalista le atrae ese objeto negro que la melancolía representa, el sujeto melancólico brilla con un extraño sol que no desea ser reconocido: “El depresivo narcisista está de duelo no por un Objeto, sino por la Cosa. Denominamos de esta forma lo real rebelde a la significación, polo de atracción y repulsión, morada de la sexualidad de la cual se extrae el objeto del deseo”.¹¹³

El melancólico se ausentará ante cualquier intento de parte del psicoanalista de señalarle su “fantasma”, la brújula del deseo. Para el melancólico, el deseo se ha ido al vacío, el fantasma lo encarna él. El analista parecería un bufón motivador al tratar de hacerle saber que “la cobardía radica en ceder el deseo propio”, cuando precisamente el melancólico reconoce, desde la carne, que nada del deseo le es propio. Lacan denomina cobarde al melancólico. Cobardía moral:¹¹⁴ así plantea la posición del depresivo. Es el que “cedió”. El melancólico toma distancia, sabe que las palabras que evocan deseo son parte del cáncer que lo consume. El melancólico decidirá partir lejos de cualquier intento de captura de su vacío constitutivo en la palabra del otro.

Sin embargo, algo apuesta el psicoanálisis como salida de la posición melancólica: ese objeto perdido, del cual el sujeto melancólico no puede hacer elaboración, es el objeto que se instala como sombra en el yo, desencadenando la posición melancólica. La melancolía plantea el límite, ese espacio en el que la palabra se ve puesta en cuestión, y lo que aparece es precisamente el vacío como una pasión del ser. La cosa, en tanto remanente de lo real que padece por los efectos de lo simbólico, se muestra tal y como es: una imposibilidad insoportable. El sujeto experimenta duelo únicamente en relación con aquel objeto del cual fue causa de deseo. El sujeto melancólico se encripta en el duelo imposible, dado que no es duelo por el objeto, sino por la cosa. La agonía de *eros* envuelto en la potencia de la cosa da cuenta de una posición clínica compleja: la roca dura del psicoanálisis, su derrotero, es la melancolía. El melancólico se deja caer, o en palabras de lady Ligeia:

¡Vedla! ¡Es noche de gala
en los últimos años solitarios!
La multitud de ángeles alados,
con sus velos, en lágrimas bañados,
son público de un teatro que contempla
un drama de esperanzas y temores,
mientras toca la orquesta, indefinida,
la música sin fin de las esferas.

Imágenes del Dios que está en lo alto,
allí los mimos gruñen y mascullan,
corren aquí y allá; y los apremian
vastas cosas informes
que el escenario alteran de continuo,
vertiendo de sus alas desplegadas,
un invisible, largo Sufrimiento.

¡Este múltiple drama ya jamás,

jamás será olvidado!
Con su Fantasma siempre perseguido
por una multitud que no lo alcanza,
en un círculo siempre de retorno
al lugar primitivo,
y mucho de Locura, y más Pecado,
y más Horror –el alma de la intriga.

¡Ah, ved: entre los mimos en tumulto
una forma reptante se insinúa!
¡Roja como la sangre se retuerce
en la escena desnuda!
¡Se retuerce y retuerce! Y en tormentos
los mimos son su presa,
y sus fauces destilan sangre humana,
y los ángeles lloran.

¡Apáguese las luces, todas, todas!
Y sobre cada forma estremecida
cae el telón, cortina funeraria,
con fragor de tormenta.
Y los ángeles pálidos y exangües,
ya de pie, ya sin velos, manifiestan
que el drama es el del “Hombre”, y que es su héroe
el Vencedor Gusano.¹¹⁵

PARA UNA ÉTICA DEL DUELO¹¹⁶

JOSÉ-MIGUEL MARINAS

LA SEPARACIÓN, LA PÉRDIDA, EL DOLOR QUE QUEDA en el corazón y que forma un hueco incolmable son experiencias que atraviesan nuestros tiempos personales y comunes, como dice el dicho: desde que el mundo es mundo. Pero también están presentes –quién lo diría– en estos tiempos más recientes, en los que el duelo y el dolor están prohibidos, precisamente porque les hemos encontrado sustitutorios: la televisión y los antidepresivos. En ese espacio nos movemos, a medias entre la exhibición televisada del mal (que nos enseñan a atribuírselo en exclusiva a otros que son malos por esencia: los ejes del mal) y el ocultamiento del daño real que hacemos personal y colectivamente (que nos enseñan a achacarlo a las tendencias del mercado global o a lo que se insiste en que es natural, inevitable, daños colaterales...)

Es la cultura que prohíbe el duelo y que no sabe qué hacer con el dolor, porque inhibe su reconocimiento, su representación, su tramitación abierta y saludable. Recurriré a algunos ejemplos del corpus psicoanalítico y trataré de leerlos desde el presente de nuestra cultura. Recorreré cuatro puntos: 1. Las dos vertientes del duelo. 2. El ritual social. 3. El trabajo íntimo del duelo y 4. Requisitos de una ética del duelo y del dolor.

1. LAS DOS VERTIENTES DEL DUELO

El duelo es el proceso en que cada cual trata de rehacerse ante la pérdida de quien le es querido. Es una pérdida que no admite mirada externa, demográfica. Aquella o aquel a quien pierde cada cual es alguien único, irrepetible, como lo es la misma vivencia de perder: no estaba uno propiamente preparado para lo que –una vez dentro de ese mar o de esa noche– vive, sufre y trata de nombrar, ordenar, aliviar, entender. El duelo es una experiencia de umbral. Es un tiempo y un espacio que atravesamos, que nos atraviesa y del que salimos transformados. O bien enfermos (*infirmitas* es la endebles en el llevar la vida) o bien robustecidos por la capacidad de vivir con un hueco, con alguna forma irreparable de manquedad,¹¹⁷ de inacabamiento.

Nuestro tiempo, como Benjamin apunta en célebre pasaje,¹¹⁸ es pobre en experiencias de umbral, de transformación. Esas experiencias necesarias para que el tiempo nos vaya haciendo suyos con nuestro consentimiento y saber y nos apropiemos del tiempo y sus efectos con todo nuestro ser. De esos rituales de antaño que –sin valor ejemplar alguno, sino con la abrupta necesidad de ordenar, articular los sentires personales y de la comunidad– regulaban el nacer, el desear, el holgar, el engendrar, el

parir, el criar, el trabajar, el enfermar, el morir y la transmisión de cada una de estas experiencias a quienes venían detrás, de todo eso ¿qué queda?... Tan sólo parecen quedarnos, apuntaba Benjamin en el *Libro de los pasajes*, los rituales del paso de la vigilia al sueño y viceversa. Aquellos procesos relativamente inteligibles desde fuera de una cultura concreta han sido sustituidos por la experiencia de umbral, de mutación, que son los pasajes comerciales: esta es una alegoría de algo que vivimos y tiene que ver directamente con nuestro problema. Los ceremoniales del consumo, los ritos de iniciación y metamorfosis del consumo nos cambian el cuerpo, el alma, la edad, el nacer, el morir. Prohibido envejecer. Prohibido morir. Vedado está vivirlos a la vista de los consumidores del espectáculo general, que se arreglan, se exhiben, seducen, simulan, medio viven y medio mueren según otro guion.

El síntoma que nos conviene analizar lo pone el momento actual de nuestra cultura, en la que el espectáculo del dolor del mundo –sobre todo de la mayor región del mundo que se constituye en la exclusión– sustituye a la experiencia, y no parece haber rituales (espacios y tiempos y acciones y sujetos) que acompañen el duelo, el dolor y que, a través de ellos, exploren y enseñen una ética y una política que nos haga aptos para convivir con el déficit constitutivo que forma nuestra condición. Déficit constitutivo (*manque*) que no nos basta con reconocer y hacer metafísica lacanista o heideggeriana (o incluso resucitar la idea de que somos finitos, tan cara a los pastores de todo tipo): déficit que nos ayude a sacudirnos la modorra de la omnipotencia que el mercado nos promete a condición de entregarnos a sus rituales que enmascaran, suplen, simulan, sustituyen ciclo vital, duelo, muerte, vida en suma.

La cultura del consumo y de la exclusión, del individualismo omnipotente en la fantasía virtual, fusional, y del individualismo desposeído en la inmensa realidad parece que no tolera dolor, duelo, déficit. Se establece y se enseña de nuestras vidas mediante la promesa de lo completo: todo lo podemos tener, más, mejor, lo nuevo, lo antiguo, a condición de no preguntarnos ni desvelar las claves urgidas de nuestra intimidad, compartida o no; a condición de entregarnos al ritual de la promesa de fusión.

Esto ya está dicho y analizado en numerosas ocasiones recientes. Pero no olvidemos que, en cuanto a la enajenación, aún estamos en proceso. Por eso propongo aquí reflexionar sobre qué tipo de ética críticamente establecida y, consiguientemente, qué posición moral caben ante esta realidad desapareja: un mundo feliz que no mira su cara doliente; una intimidad que no sabe dolerse ni hacer duelo y, por ello, transformarse en abertura a nuevos modos menos omnipotentes y fundamentalistas de sociabilidad. Se trata de pensar la ética y la política del duelo.

Para ello es preciso reconocer, recorrer el itinerario de la experiencia del psicoanálisis. De los hallazgos de Freud se tiene la impresión de que lo más peculiar que éste ofrece no es sólo una mirada clínica al sufrimiento en situaciones de duelo (el deslinde entre duelo y melancolía) sino la atención al contexto, a lo que con lo íntimo está tejido (su contexto): las reglas de duelo comunitarias respecto de las cuales el trabajo de duelo se establece como necesariamente referido no sólo a la intimidad peculiar sino a la ley. Este recuerdo, necesariamente sucinto, nos permite visualizar que

hay una progresión: tras los trabajos clínicos primeros (hasta la *Traumdeutung* y sus secuelas) hay un interés por los componentes públicos, la comunidad como referente del duelo (esta línea de análisis cristaliza en el excelente y pletórico de sugerencias *Tótem y tabú*). Y de ahí hay una vuelta enriquecida a lo peculiar de la cura, a los componentes íntimos, al trabajo del duelo. El duelo y la experiencia del análisis nos sirven de referencia para pensar de otro modo el contexto presente, en la medida de las preguntas que hasta aquí hemos recorrido.

Si puedo mostrarlo en síntesis, lo presento del modo siguiente, añadiendo el punto de llegada de cada uno de esos dos momentos que ahora ya son dos vertientes que se entrecruzan (como la banda de Moebius), punto de llegada que consiste en detectar que, si nos quedamos sólo con el ritual, no hacemos justicia a su punto de articulación, más bien lo denegamos: respectivamente la culpa y el déficit, o el faltar constitutivo (*manque*).

REFERENTES TEXTUALES	DIMENSIÓN	LO DENEGADO
<i>Tótem y tabú</i> <i>Duelo y melancolía</i>	Pública: el ritual Íntima: el trabajo del duelo	Culpa Manquedad

El ritual, lugar del duelo que Freud sugiere explorar, lleva a la relación duelo y culpa. El trabajo del duelo íntimo (que atraviesa desplazando sus sentidos primeros a los conceptos de síntoma, dolor, duelo, melancolía, angustia) apunta a otra dimensión radical, aquella que la cultura enajenante y opulenta pretende hurtarnos: la inclusión del límite en la condición humana.

2. RITUAL DE DUELO

El muerto parió al santo
DICHOS DE LA SANTERÍA

En el principio era el velorio. Los componentes comunitarios del duelo fueron expresados en numerosas ocasiones por el pensamiento occidental: desde la historiografía de la vida cotidiana hasta las primeras aproximaciones antropológicas a los rituales. Enunciados como el que encabeza este apartado –“el muerto parió al santo”– nos sitúan desplazando vigorosamente nuestros rituales complejos y multiformes propios, como decimos, de sociedad postindustrial, para establecer un punto de reflexión en el que coinciden varias corrientes de la filosofía política y de la ética actual: se trata de explorar *lo comunitario recuperado*. Es decir, la avidez de comunidad que, entre los desajustes, simulacros, tecnologías veloces del espacio societario globalizado, se deja ver como un síntoma. Ante este fenómeno, la dimensión ritual-pública del duelo sufre, exige una reformulación: no es sólo que la comunidad expone –en el antiguo régimen, en

el mundo preindustrial, en las sociedades de solidaridad mecánica— los sentimientos de pérdida, los momentos de desgracia y de dolor convividos, para que estos se tramiten de manera no obturada, no insana. Es que, a través de estas experiencias (reivindicar el sentimiento de comunidad en medio de los desajustes individualistas y masificadores), se barrunta una realidad mayor: la culpa por la pérdida de sentido de los vínculos sociales, el vaciamiento de lo político en sentido básico, central, de la *polis* como escena de la cultura común.

Freud detectaba este nexo profundo que da sentido, escenifica y configura (en términos de Claude Lefort) el duelo. Lo hace en sus afinados análisis de varias obras en torno a la redacción de *Tótem y tabú*.

Lo comunitario, en el sentido de las formas que fueron, es irrecuperable. Hemos de aprender a hacer el duelo de esas formas mismas (seguramente no son posibles formas de democracia deliberativa directa, asamblearia, autogestionaria como fueron en unos pocos momentos del pasado), y también hemos de saber airear su ambivalencia constitutiva (saber que, bajo lo que líricamente consagramos como primitivo, sencillo, natural, se esconden formas de dominación, machismo, explotación infantil, pobreza, exclusión).

Como nos enseña Roberto Esposito en su trabajo *Communitas*,¹¹⁹ lo propio de la *communitas* no es una vida en común, en el sentido de homogénea, uniformante: es un vínculo no en torno a lo lleno, sino a lo vacío; no en torno a lo que uno aporta, sino a la carencia (al déficit), que es condición común de *polis* y ciudadanía.

Ese sentido retroalimentario de la *communitas* preindustrial, el de “el muerto parió al santo”, el de congregación exigiendo las vidas de sus miembros (no físicamente, sino con la sumisión moral al dictamen de una tradición vacía, gesticulación huera más que puro ritual, opresora), no se puede consagrar como modelo. Sobre todo porque detrás de aquélla, de su metafísica o de su ideología, siempre surge alguien que dice tener su clave última y trata de ocupar, colmar, denegar ese límite, ese borde o hueco que debe ser mantenido. Doctrina y dominación.

Ese espacio nos lleva a una mirada que, a mi entender, está prefigurada por el Freud que abre la discusión del tótem al tabú, esto es, de la serie de prohibiciones a la internalización de lo vedado.

La hipótesis de la culpa de la llamada horda primitiva apunta a la reflexión sobre la condición traumática, violenta, de la constitución de ese *munus* (que circula en la *communitas*). Tras los rituales en que el animal totémico es temido, sacrificado, incorporado, surge un proceso en el que la fuente del poder se mantiene a distancia, en lo que dan en llamar “inefable” (término que aborrezco porque suele encerrar manipulación: es inefable para ti que eres ignorante, pero yo me comunico directamente con la divinidad así que...)

Esa distancia es la que nos ayuda a pensar que, más allá de la culpa, podemos acceder a representarnos una dimensión fundante: la otra cara del vínculo. La sociedad no es autofundante, siempre está sobre una dimensión no colmada. Nos movemos en prácticas y formas de interacción, pero siempre —como muestran los rituales públicos,

antiguos y modernos, del duelo— apuntando a, generando un espacio vacío, superior, ideado... El espacio de lo sagrado, de lo anómalo, de lo prohibido...

Duelo es la experiencia sin nombre de la pérdida, es la singularidad, lo peculiar, lo irrepetible, lo único que no se sosiega si no es en el enraizamiento con lo simbólico, con el plano del discurso, la representación ceremonial que lo comunitario pone (constitutivamente). No es un mero “airear la pena”, es pensarla en su necesario estatuto de lenguaje entre lenguajes arrogantes (como el lenguaje del amor, en las *Figuras del discurso amoroso* de Roland Barthes), atravesado por el duelo común que la sostiene y no acierta a decirla, lo mismo que el duelo común no se agota (recordemos los atentados en Madrid, el 11 de marzo) en el sentir dolor de cada cual.

Nuestra cultura está confrontada continuamente en un proceso menudo, apenas perceptible, que se me ocurre llamar de “duelo por lo imperfecto”, la competitividad feroz como tributo a una vida regida —dicen que lógicamente— por la rentabilidad. Competimos y nunca llegamos. Enseñamos a competir y tememos que no lleguen. Pero también tememos llegar, tememos el triunfo, porque supone estar ya del otro lado... Supone denegar definitivamente el duelo, dar antidepresivos cuando de lo que se trata es de asumir el vendaval que a uno le lleva, para transitarlo y poder salir nuevo de él.

Las esquelas de difuntos tenían antaño una fórmula retórica. Venía el nombre del finado, luego los de sus deudos y terminaban diciendo: “Al comunicar tan sensible pérdida”. Ese es el reto: cómo comunicar —que no es imponer—, es decir, cómo hacer que el trabajo del duelo sea íntimo y éxtimo a la vez. Cómo pasar del espectáculo del duelo (se consumen duelos, como se consumen escenas de guerra, violencia familiar, agresión y muerte de las mujeres...) al duelo asumido como episodio de una condición humana que es abierta y finita. Frágil pero capaz de autoproducirse.

Como sabemos, el lento, el tremendo proceso de incorporar al otro perdido es el meollo del trabajo del duelo. Y para ese trabajo, que no depende de la lógica productiva sino de la lógica del deseo y su apropiación, se requiere un dispositivo, un ámbito, el que llamamos procedimiento o ritual (o regla o dirección de la cura): aquel que *a)* se pliega y atiende al *tiempo interior* (al tiempo sin tiempo de lo inconsciente), es decir, al juego de corrientes y contracorrientes, olas y rostros, imágenes de la mismas personas en distintos tiempos, o huellas de tiempos fugaces sobre un mismo rostro; *b)* se pliega a este tiempo pero accede a él a través de la *representación*: el mar interior se da a ver caótico y doloroso, el proceso de apropiación se externaliza, pide reconocimiento —mi duelo es ante todos vosotros, no en exhibición, sí en lo que deja de salida del umbral—, y ese proceso doble *c)* genera nuevas formas de interacción, tiene efectos sobre la moral de la comunidad: no esconderemos el dolor, dejaremos que el grupo lo vea, lo acompañe siquiera en silencio, no lo haremos espectáculo ni culebrón televisivo, no taparemos el dolor de la vida, ni dejaremos de intentar, como Bataille decía, amar la vida incluso en la muerte.

Este proceso de cambio, entre lo social y lo propio del duelo antiguo y del moderno, lo expresa bien Freud en este fragmento de *Tótem y tabú* (1913), que me sirve de cierre del apartado:

Si abarcamos en ojeada panorámica el vínculo de los supérstites con los muertos en el curso de los tiempos, es innegable que su ambivalencia se ha relajado extraordinariamente. Ahora consigue sofrenar la hostilidad hacia los muertos, inconsciente pero siempre pesquizable, sin que para ello necesite de un gasto anímico particular. Donde antes se combatían el odio satisfecho y la ternura dolida, hoy queda como una cicatriz la piedad, que exige “De mortuis nil nisi bene”. Sólo los neuróticos siguen enturbiando el duelo por la pérdida de uno de sus deudos con ataques de reproches obsesivos, cuyo secreto es, según revela el psicoanálisis, la vieja actitud ambivalente de los sentimientos. No podemos elucidar aquí los caminos por los cuales se produjo esa alteración, ni la medida en que participaron en su causación una alteración constitucional y un mejoramiento real de los vínculos familiares. Pero de la mano de este ejemplo uno se vería llevado al supuesto de que *a las mociones anímicas de los primitivos, en general, les corresponde una medida de ambivalencia más alta que la que se encuentra en los hombres de cultura hoy vivientes. A medida que disminuyó esa ambivalencia, poco a poco desapareció el tabú, síntoma de compromiso del conflicto de ambivalencia.* Acerca de los neuróticos, que están constreñidos a reproducir esta lucha y el tabú que de ella surge, podríamos afirmar que han recibido una constitución arcaica como resto atávico y ahora se ven obligados a compensarla al servicio del requerimiento cultural a costa de un enorme gasto anímico.¹²⁰

3. TRABAJO DE DUELO

Cuando todas tus hermanas
estén poniéndote el velo,
oirán las tristes campanas
cómo repican a duelo.
TATA NACHO, *El día que te cases*

Como sabemos, Freud y los suyos, los primeros suyos, se pusieron muy pronto –poco después de la *Traumdeutung*– a recorrer analíticamente otros relatos no clínicos para detectar en ellos (porque detectaban en ellos) figuras semejantes a las de lo inconsciente (estructurado como un lenguaje) que en el síntoma brotaban. Resultado de esto son los interesantes trabajos (en los que todos participan: Abraham, Ferenczi, el propio Adler) sobre las tragedias (griegas o shakespearianas) o sobre los cuentos populares y el folclor... Con esta mención quiero invitar a hacer el nexo con la otra vertiente apuntada: la de la tarea íntima del duelo. Cuando decimos que es íntima, ya lo sabemos, estamos afirmando que es éxtima, que circula y pide reconocimiento en lo visible, en lo ritual e interactivo de nuestra vida cotidiana. Pero hay un momento que implica recogimiento o, incluso, sobrecogimiento interior, el momento de la palabra impar y de a dos (el espacio de la sesión) o de las lágrimas como palabra de quien sufre y el silencio por réplica de quien acompaña. Ese momento es el del trabajo del duelo que, como el trabajo de sueño, tiene su tiempo propio, su ritmo peculiar.

En su esencia Freud nos enseña de qué se trata, al tiempo que nos enseña a distinguirlo de la melancolía. Freud comienza por esta vertiente –que es la de la experiencia de la cura y luego va a la ponderación de su vertiente social–, y desde sus primeras hipótesis halla un nexo entre las dos formas de pérdida. Por ejemplo, en el llamado manuscrito G:

Para conseguir algo con este material hacen falta unos puntos de partida firmes. Parecen proporcionarlos las siguientes consideraciones:

a. El afecto correspondiente a la melancolía es el del duelo, o sea, la añoranza de algo perdido. Por tanto, acaso se trate en la melancolía de una pérdida, producida dentro de la vida pulsional.

b. La neurosis alimentaria paralela a la melancolía es la anorexia. La famosa anorexia nervosa de las niñas jóvenes me parece (luego de una observación detenida) una melancolía en presencia de una sexualidad no desarrollada. La enferma indicaba no haber comido simplemente porque no tenía apetito, nada más que eso. Pérdida de apetito: en lo sexual, pérdida de libido.

Por eso, no estaría mal partir de esta idea: la melancolía consistiría en el duelo por la pérdida de la libido.¹²¹

De los textos tempranos quiero destacar también este de una carta a Fliess, en el que Freud mismo condensa su duelo mayor: el fallecimiento del padre.

Carta 50

... Tengo que contarte un lindo sueño de la noche que siguió al entierro; estaba en un local y leía ahí un cartel:

“Se ruega cerrar los ojos.”

Al local lo reconocí enseguida como la peluquería que visito diariamente. El día del sepelio tuve que esperar algo ahí y por eso llegué un poco tarde a la casa del duelo. Mi familia se mostró entonces descontenta conmigo por haber yo dispuesto que los funerales fuesen discretos y sencillos, lo cual luego se reconoció muy atinado. También me echaron un poco en cara el retardo. La frase del cartel es de doble sentido y quiere decir, en ambas direcciones: “Uno tiene que cumplir con su deber hacia el muerto”. (Una disculpa, como si yo no lo hubiera hecho y necesitara indulgencia; y el deber tomado literalmente.) El sueño emana, entonces, de aquella inclinación al autorreproche que regularmente se instala en los supérstites.¹²²

Es llamativo este fragmento, además de ser conocido, precisamente, por vincular tres dimensiones internas del trabajo del duelo: *a)* la relación con el deber, es decir, con la ley moral (prefiero decir *ley moral* en vez de simplemente *ley*, porque aquí entramos en lo que Kant nombra como la orientación formal de la voluntad, no una limitación general extrasubjetiva), *b)* el ritual social que expresa y funda el vínculo familiar comunitario y *c)* la representación del sujeto.

Se trata en este caso de un Freud que se reconoce proclive a la visita diaria al peluquero (en su ancianidad, como sabemos por biógrafos, el peluquero va a diario a su casa a recortarle barba y pelo). Un sujeto que se representa acicalado, presentable, que se cuida, y por ello se retrasa en cumplir su deber y la norma social.

“El sueño –el trabajo que es el sueño– emana”, concluye Freud, “de la inclinación al autorreproche que regularmente se instala en los supérstites”. Me permito llamar la atención sobre algo también sabido: que el sueño es la vía de exploración del trabajo (fallido o no aún no se sabe) del duelo, como lo es el síntoma. El autorreproche de los supérstites es una expresión que, además de convenirle a una severa novela gótica, nos abre a la vertiginosa realidad del duelo como vínculo truncado: yo sobrevivo, luego soy culpable.

El *quid pro quo* está en que, al tiempo que experimento esto, me acontece detectar los siniestros sentimientos vergonzosos del desear la muerte del padre. Esa es la

ambivalencia, la doble vertiente del Edipo. Esa es la tensión tremenda del trabajo del duelo. Entre sentirme culpable por sobrevivir y sentirme desgraciado por la pérdida, resulta más “presentable” en la moral social –matriz del victimismo, y presente en numerosos relatos populares– la segunda posición. Así que el trabajo de duelo permitido sería subrayar el sentirme desgraciado por la pérdida.

La otra dimensión se actúa en el síntoma. Y me limito a apuntar un par de ejemplos también tempranos de Freud.

El primero es del anexo a la carta 64 a Fliess, llamado “Manuscrito N [Anotaciones III]” del 31 de mayo de 1897, donde formula el deslizamiento a la neurosis: el duelo como puerta (no sé si cerrojo) de la neurosis.

Los impulsos hostiles hacia los padres (deseo de que mueran) son, de igual modo, un elemento integrante de la neurosis. Afloran conscientemente como representación obsesiva. En la paranoia les corresponde lo más insidioso del delirio de persecución (desconfianza patológica de los gobernantes y monarcas). Estos impulsos son reprimidos en tiempos en que se suscita compasión por los padres: enfermedad, muerte de ellos. Entonces es una exteriorización del duelo hacerse reproches por su muerte (las llamadas melancolías) o castigarse histéricamente, mediante la idea de la retribución, con los mismos estados [de enfermedad] que ellos han tenido. La identificación que así sobreviene no es otra cosa, como se ve, que un modo del pensar, y no vuelve superflua la búsqueda del motivo.

Parece como si en los hijos varones este deseo de muerte se volviera contra el padre, y en las hijas contra la madre. Una muchacha de servicio hace de ahí la transferencia de desear la muerte de su patrona para que el señor pueda casarse con ella.¹²³

Lo destaco por la conexión íntimo-público, ya apuntada en este Freud, que culmina la interpretación de los sueños. Retengamos el término exteriorización del duelo que consiste en hacerse reproches o en enfermar histéricamente como aquellos cuya muerte se nos puso delante por obra y gracia del deseo, y a la que espantamos de palabra, pero se instala en nuestro cuerpo.

Este es el ejemplo del caso canónico Elisabeth von R., recogido en los *Estudios sobre la histeria* (1893-1895):

Hay buenas razones para que el cuidado de un enfermo desempeñe tan significativo papel en la prehistoria de la histeria. Una serie de los factores eficientes en ese sentido es evidente: la perturbación del estado corporal por dormir a saltos, el descuido del propio cuerpo, el efecto de rechazo que sobre las funciones vegetativas ejerce una preocupación que a uno lo carcome; sin embargo, yo estimo que lo esencial se encuentra en otra parte. Quien tiene la mente ocupada por la infinidad de tareas que supone el cuidado de un enfermo, tareas que se suceden en interminable secuencia a lo largo de semanas y de meses, por una parte se habitúa a sofocar todos los signos de su propia emoción y, por la otra, distrae pronto la atención de sus propias impresiones porque le faltan el tiempo y las fuerzas para hacerles justicia. Así, el cuidador de un enfermo almacena en su interior una plétora de impresiones susceptibles de afecto; apenas si se las ha percibido con claridad, y menos todavía pudieron ser debilitadas por abreacción. Así se crea el material para una “histeria de retención”. Si el enfermo cura, todas esas impresiones son fácilmente desvalorizadas; pero si muere, irrumpe el tiempo del *duelo*, en el cual sólo parece valioso lo que se refiere al difunto, y entonces les toca el turno también a esas impresiones que aguardaban tramitación y, tras un breve intervalo de agotamiento, estalla la histeria cuyo germen se había instilado mientras se cuidaba al enfermo.

En ocasiones, este mismo hecho de la tramitación con posterioridad [*nachträglich*] de los traumas reunidos durante el cuidado al enfermo se encuentra también donde no se genera la impresión global de la

condición patológica, pero el mecanismo de la histeria se ha mantenido. Así, conozco a una señora de elevadas dotes que padece de una leve afección nerviosa; todo su ser testimonia a la histérica, aunque ella nunca ha importunado a los médicos y jamás se vio obligada a interrumpir el cumplimiento de sus deberes. Esta señora ya ha cuidado hasta la muerte a tres o cuatro de sus deudos queridos, y cada vez hasta llegar al total agotamiento físico, pero luego de esas tristes operaciones no contrajo enfermedad alguna. Sin embargo, poco después de la muerte del enfermo empieza en ella el trabajo de reproducción que vuelve a ponerle ante los ojos las escenas de la enfermedad y de la muerte. Cada día recorre una de esas impresiones de nuevo, llora por ella y se consuela –uno diría: en su tiempo libre–. Semejante tramitación se le enhebra a través de los quehaceres del día sin que ambas actividades se enreden. Y el todo va pasando en ella por orden cronológico. Si el *trabajo de recuerdo* de un día coincide exactamente con un día del pasado, yo no lo sé. Conjeturo que ello depende del tiempo libre que le dejan los quehaceres hogareños.¹²⁴

De aquí retengo el tiempo del duelo y su límite con el tiempo del negocio y del ocio, o de la enfermedad y del cuidado. Así como el carácter *a posteriori* del reconocimiento (del trabajo de recuerdo) que abre lo cerrado por la presentable ética social.

En *Duelo y melancolía*, Freud apunta a una distinción radical que se verá corroborada por Lacan, pero también desplazada por él. No se trata de compensaciones del orden de la carencia o de la falta, de lo que falta que puede ser devuelto. Por eso nuestra insistencia, tozuda, en que *manque* no lo traduzcamos mecánicamente por falta o por carencia. Detrás de estas experiencias de pérdida en la relación de objeto, Lacan acaba mostrando que son metonimia de una experiencia mayor: la de la manquedad que es la nuestra como seres mortales. No seres para la muerte, de forma individual y aislada, sino de seres para el otro: la muerte, como la pérdida, es vincular. No es algo que le acontece a un ser, o a un átomo de él: el individuo.

Este es el umbral del análisis de la melancolía. “Lemancolía” (acabo de cometer esta errata y la destaco) apunta a la manquez esencial (*le manque*) que nos constituye. Ese es el punto de llegada, el soporte de ambos procesos (duelo y melancolía), pero el duelo tiene que ver con la pérdida que se refiere, que nos remite a un objeto. Un objeto que se pierde; que, sobre todo, se *nos* pierde. Se me pierde a mí.

La reparación, el trabajo del duelo, tiene que ver con la capacidad de incorporar (nunca se ha dicho tan literalmente) al otro objeto de mi deseo *precisamente como ya perdido*.

La transubstanciación del tótem en objeto tabú y por ello tratable (es inasible y lo tengo al alcance de la mano) que ocurría en la primera vertiente, la ritual, del duelo, se opera aquí de una manera estructuralmente homóloga, pero experiencialmente diversa. ¿En qué sentido? Pues posiblemente la diversidad, difícilmente salvable, tenga que ver con un indicio de nuestro entorno cultural. Lo describo con todo cuidado y con mero valor de hipótesis.

Hace un momento veíamos que los rituales de duelo, rituales comunitarios, cumplen un papel potencialmente saludable de reconstrucción simbólica, ceremonial, de los vínculos comunitarios, de la transmisión. Manifiestan y hacen consistir la experiencia del linaje, de la transmisión de la cultura. Y seguramente son saludables porque se mantienen en ese margen, en ese borde de la celebración, señalan la otra cara del orden

profano que constituye nuestra vida social. El vínculo social, el que se resquebraja y se afirma en cada experiencia de pérdida y de duelo, está hecho de dos caras: lo profano (visible, pautado, normal) y lo sagrado (prohibido, invisible o detectable en los márgenes espaciales o temporales, anómalo). Por eso en los rituales, como vemos, se atisba el fundamento, como diría Durkheim, el par necesario de opuestos para formar las estructuras elementales de la vida religiosa (religiosa, me apresuro a aclarar, en un sentido que nada tiene que ver con las confesiones establecidas que prohíben lo sagrado y lo administran desde lo santo¹²⁵), es decir, de la vida social en sí.

Por aquí accedemos a señalar y a poner como inaccesible algo muy importante: el reverso de lo social. Esa otra cara –la que Bataille llamaba *la parte maldita*– que está configurada, como sabemos muy bien a través de la experiencia del análisis, por el multiforme mundo del deseo, del sujeto de lo inconsciente. En ella, Tánatos pugna por revertir y hacer cesar el pulso de la individuación, de la fundación que es hija de Eros... y lo hace –si me permiten que cambie de clave– porque lo real (acaso el verdadero nombre del tánatos freudiano) muestra con su *impresencia* (no es representable ni presentable) el límite radical de lo que hacemos dentro y fuera, peculiar y común.

Estructuralmente, parece que eso mismo ocurre en el trabajo del duelo individual. El indicio cultural que por fin enunció dice así: ¿cómo es posible que habiendo aún, en ciertas culturas, rituales que sirven de espacio y de tiempo a la representación del duelo de la comunidad, el trabajo del duelo particular encuentre expresiones difíciles, redundantes, que bloquean y no dan salida?

No me refiero sólo –si empiezo por lo más superficial (que seguramente será lo único profundo que quiero decir)– a la coexistencia (más en México que en España) de fiestas de muertos (en México dicen ‘muertitos’, diminutivo cariñoso que supera el mocho “festividad de los fieles difuntos”, tan español y tridentino), a la coexistencia de rituales que, al menos desde fuera (como ocurre con la Semana Santa española), parecen tramitar una cierta catarsis, una expresión del vínculo de pertenencia antiguo, del nexo comunitario, aun en medio de la fragmentación societaria de las metrópolis o de este mundo ancho y ajeno. Estos rituales coexisten con un repertorio infinito de canciones de ardido, baladas, neoboleros, pseudodanzas, en las que quien canta no ejecuta otra cosa que el lamento incesante del duelo no resuelto. Como Manuel Machado dice: “Mi pena es muy mala porque es una pena/ que yo no quisiera que se me quitara”. Es decir: *ya sé que vas a casarte, ¿no?* Y lo sé precisamente porque “a mí me lo ha dicho el viento”; bueno, pues, que sepas que “un mismo día serán mi muerte y tu casamiento”. Perpetuo mariachi del victimismo que es gozo.

Esto en la superficie, es decir, en la parte importante de la hipótesis. A lo que abre es a la pregunta más formal: ¿qué es lo que impide el trabajo del duelo, lo convierte en proceso irresuelto de repetición, que cae al plano indecible del síntoma? La teoría de la cura tiene respuestas y trabaja en ellas en el presente. Mi apunte se queda en el contexto de la clínica: ¿qué es lo que hace que en nuestra cultura se tapone, se obture el trabajo del duelo, su vivencia y su expresión? Esa es la transformación que a Freud preocupaba, en la medida en que salpica sus escritos de referencias al dolor y al duelo distinguiendo,

con la sobriedad que le caracteriza, entre experiencias normales de duelo (que duran uno o dos años, que duelen pero no matan) frente al ingreso en el estado de muerte que es la neurosis. De muerte en el sentido de repetición, cabeza vuelta atrás, no fluir de la propia energía fundante, incapacidad para querernos vivos.

4. HACIA UNA ÉTICA DEL DUELO

Deseando una cosa
parece un mundo,
luego que se consigue
tan sólo es humo.
COPLA FLAMENCA

Como ya hemos visto, la experiencia del análisis ayuda a diferenciar el duelo de la melancolía (Freud) y nos introduce en una dimensión nueva respecto de la pérdida. Esta, la pérdida, es vía del conocimiento de nuestra manquedad o incompletud constitutiva (*manque*). Si esto es así, deberíamos poder exigir, querer construir una sociedad, unas formas de vinculación y de cooperación que no sigan tapando esto. Que no lo sigan denegando. No se trata de poner en plazas y salones relojes con el *dictum* barroco *memento mori*. Sobre todo porque no es sólo algo que adviene (pérdida, duelo, muerte), posiblemente porque del análisis hemos aprendido a barruntar una potente y secreta verdad: no son acontecimientos que sin más sobrevienen, como de una bóveda barroca bajando a cada mortal, sino que tienen que ver, mantienen vínculo con el deseo del sujeto.

La sociedad y la cultura en que vivimos han ido perdiendo experiencias y rituales de duelo en los cuales poder elaborar dicha dimensión fundante. Al prohibir representar, elaborar el dolor y su experiencia, al prohibir la expresión del duelo, la intimidad queda cortada de su propio potencial ético, en el sentido en que moralizar la vida no es seguir ritualmente códigos, sino construir valores, que no son títulos de bolsa, sino que son senderos para vivir y morir.

Si tuviéramos que sintetizar en unos pocos elementos y fundantes lo que podríamos llamar una ética del duelo que no niegue la experiencia del dolor (de la pérdida, de la muerte), podríamos situarnos en la posición en la que Lacan abre su gran pregunta sobre la ética del psicoanálisis: al fin y a la postre, viene a decir: ¿qué se puede decir que la experiencia psicoanalítica aporte como experiencia moral? Como recordamos, la respuesta se sintetiza en el claro pero no fácil de traducir *nepas ceder quant à son désir*: no cejar, no bajar la guardia en lo que toca al propio deseo. No dejar de examinar los procesos de duelo, lo que se deja atrás, lo que se deniega, lo que reconsidera. Si toda época sueña la siguiente (dice Benjamin siguiendo a Michelet), tenemos mucha tarea en el análisis de lo soñado y no actuado. Generacionalmente, comunitariamente. Sabemos que Lacan –de quien poco he hablado, pues doy por supuesto que aquí se trabaja con detalle su aportación– desborda la mirada de Freud, en una doble dirección: supera su

acotación clínica (médica, dice Allouch) en la medida en que las experiencias del duelo no se detienen en lo normal de su duración sino que se abren a otro registro, más allá de la culpa, pero a través de ella; pero también descubre que, en la esencia misma de la experiencia del análisis, el duelo, la ventana abierta a la dimensión de pérdida de la condición humana, es central.

La corrección de las miras de Freud aparece por doquier, entre otros lugares en este fragmento del *Seminario 6. El deseo y su interpretación* (22 de abril 1958):

Se permanece en algo vago, que explica la detención de toda especulación alrededor de esta vía abierta, sin embargo, por Freud, alrededor del duelo y la melancolía, por el hecho de que la pregunta no fue articulada convenientemente. Atengámonos a los primeros aspectos, a los más evidentes, de la experiencia del duelo.

El sujeto se hunde en el vértigo del dolor, se encuentra en una relación en cierto modo aquí ilustrada de la manera más manifiesta, por lo que vemos que ocurre en la escena del cementerio: el salto de Laertes en la tumba y el hecho de que abraza, fuera de sí, el objeto cuya desaparición es la causa de este dolor que, en realidad, en el tiempo, en el momento de este abrazo, es, de la manera más manifiesta, una especie de existencia tanto más absoluta que no corresponde a nada que exista.

En otros términos, el agujero en lo real, provocado por una pérdida, una pérdida verdadera, esta especie de pérdida intolerable al ser humano que provoca, en el duelo, ese agujero en lo real, se encuentra, por esta misma función, en esta relación que es la inversa que aquella que promuevo delante de ustedes bajo el nombre de *Verwerfung*.¹²⁶

El desplazamiento del interés por el duelo de la clínica de las neurosis a la de las psicosis lleva a Lacan a sugerir la necesidad de hacer un trabajo de base etnográfica en el que mostrar que es todo el aparato simbólico el que se pone en juego en los rituales. Pero, de fondo, hay más. En el seminario sobre *La transferencia* o sobre *El Banquete* de Platón (28 de junio de 1961), implanta y reúne los diversos sentidos de la experiencia del duelo al ponerla en el centro mismo del análisis:

Lo que Sócrates sabe, y que el analista debe entrever, es que en el plano de *a* minúscula la cuestión es muy distinta de la del acceso a ningún ideal. El amor sólo puede rodear esta isla, este campo del ser. Y el analista, por su parte, sólo puede pensar que cualquier objeto puede rellenarlo. He aquí adonde nosotros, analistas, nos vemos conducidos a oscilar, en ese límite en el que, con cualquier objeto, una vez que ha entrado en el campo del deseo, se plantea la cuestión ¿qué eres tú? No hay objeto que valga más que otro —éste es el duelo a cuyo alrededor se centra el deseo del analista.

Vean ustedes, al final de *El Banquete*, a qué apunta el elogio de Sócrates —al tonto entre los tontos, el más tonto de todos, el único tonto integral. Y tengan en cuenta que es a él a quien se le concede que diga, bajo una forma ridícula, lo más verdadero que hay sobre el amor. No sabe lo que dice, hace el burro, pero no importa, y no por ello deja de ser el objeto amado. Y Sócrates le dice a Alcibiades: —Todo lo que me dices a mí, es por él.¹²⁷

La realidad, que se le desdibuja al “duelista” (al doliente) de Freud, se ve desplazada por la postulación del tercer anillo borromeo: lo real. Y desde ese impresentable, el duelo no encuentra ocasión de sedarse con simulacros. Pide cuentas a la comunidad, pero pide también cuentas a quien lo tapa o lo deniega en su dimensión profunda. No se desprende de la supuesta condición hueca del ser el entregarnos a la consagración nihilista de lo

trágico y de la dominación (diciendo que es inevitable). De la condición de límite se desprende más bien una ética del cuidado que atienda al tiempo del duelo, de la pérdida en cada cual y en el espacio vincular.

La ética del duelo parece, pues, fundarse en la responsabilidad por las pérdidas. Ser responsable supone hacerse cargo de lo que se prefiguró y del paso a su actuación, de los sujetos en proceso que se implicaron y de lo que supieron o pudieron dar de sí, en el sentido de engañarse o no sobre su deseo. Como dice nuestro poeta Antonio Gamoneda en el título y contenido de su deslumbrante libro: *Arden las pérdidas*.¹²⁸ Ese fulgor conviene que no lo apaguemos.

MELANCOLÍA, NARCISISMO Y CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA

DAVID PAVÓN-CUÉLLAR

YA HEMOS JUSTIFICADO CON ANTERIORIDAD, al ocuparnos de la “Introducción del narcisismo” de Freud, nuestra concepción del cuadro narcisista como una configuración ideológica.¹²⁹ Partiremos ahora de tal concepción, fundada en un intento de articulación entre nociones marxistas y psicoanalíticas, tanto al releer otro clásico freudiano, *Duelo y melancolía*, como al reconsiderar nuestras aproximaciones previas al cuadro melancólico.¹³⁰ Manteniéndonos en la intersección del marxismo con el psicoanálisis, plantearemos en las siguientes páginas una posible revalorización de la melancolía como forma de crítica radical dirigida precisamente al aspecto ideológico del narcisismo.

Nuestro planteamiento exigirá que reexaminemos el espinoso problema de la relación que la teoría freudiana establece entre el narcisismo y la melancolía. Tendremos que discutir, pues, la explicación del cuadro melancólico por la identificación narcisista. Con este propósito, además de analizar algunos pasajes tan ambiguos como reveladores que encontramos en la obra de Freud, recurriremos a la enseñanza de Lacan y, específicamente, a dos operaciones teóricas del psicoanalista francés que implican una profunda reformulación de la teoría freudiana: por un lado, la asimilación de todo amor al narcisismo; por otro lado, la distinción entre los objetos respectivos del duelo y de la melancolía.

Al confinar el duelo y el amor al marco narcisista, y al considerar simultáneamente que el melancólico supera y trasciende tal marco, Lacan aportará las coordenadas conceptuales que necesitaremos al revalorizar la melancolía como una forma existencial de crítica del narcisismo como ideología rectora del amor y del duelo en la sociedad capitalista moderna occidental. Esta revalorización habrá de permitirnos reconducir el conjunto de nuestras ideas al plano discursivo-ideológico, lo cual, a su vez, habrá de ayudarnos tanto a redimensionarlas en la perspectiva marxista como a reubicarlas en un contexto cultural-histórico preciso. Es lo que haremos al ilustrarlas a través de dos órdenes sucesivos de manifestaciones del delirio melancólico de inmortalidad en la psiquiatría francesa del siglo XIX. Veremos cómo, en el transcurso de este siglo, la posesión por los demonios, en la que ya se reconoce un interior demoníaco más allá de la superficie especular del narcisismo, cedió su lugar a la posesión por las cosas, en la que se denuncia la cosificación, la enajenación, la otredad, la falta de vida y el carácter impersonal del yo narcisista en el contexto del sistema capitalista liberal. Estas dos críticas melancólicas del narcisismo nos harán sostener, al final, que el propio Narciso, quien dio nombre al concepto de Freud, no pudo haber sido narcisista precisamente por haber sido melancólico en una de sus manifestaciones mitológicas, una relatada por el

viajero griego Pausanias, por la que empezaremos nuestra breve reflexión.

LAS DOS VERSIONES DEL MITO DE NARCISO

Pausanias llegó hasta la cima del Helicón, visitó la Fuente de Narciso y conoció dos leyendas asociadas con ella. Una, la que todos conocemos, contaba que Narciso, “mirándose incesantemente en la fuente y no sabiendo que lo que veía no era sino su reflejo, se enamoró de sí mismo”.¹³¹ La otra leyenda, menos conocida, refería que Narciso tenía una hermana gemela “perfectamente semejante a él”, con “el mismo aire en el rostro”, de la que terminó enamorándose; pero ella murió y él, “sumido en la melancolía, venía a la orilla de la fuente, cuyas aguas eran como un espejo” y, al verse reflejado en ellas, “creía ver a su hermana”.¹³²

Las dos versiones del mito de Narciso presentan al joven enamorado contemplando su propia imagen reflejada sobre la superficie del agua. La escena es la misma en las dos leyendas, pero aparentemente no significa lo mismo en cada una de ellas. Mientras que la primera muestra la satisfacción de Narciso en su amor por sí mismo, la otra deja ver su melancolía en el amor por la hermana gemela que ha perdido. Sin embargo, en ambos casos, el sentimiento amoroso está dirigido hacia el mismo reflejo del amante sobre la superficie del agua. Narciso ama su reflejo, ya sea como imagen de sí mismo o bien como imagen de una hermana gemela que, de cualquier modo, era también como su propio reflejo, como una imagen de sí mismo, *perfectamente semejante a él y con el mismo aire en el rostro*, como lo enfatiza Pausanias.

Es como si la segunda leyenda, la que incluye a la hermana gemela, fuera un simple rodeo para llegar al mismo desenlace de Narciso ante su reflejo sobre aquellas aguas que son *como un espejo*. Este reflejo, de hecho, se desdobra en el rostro de la hermana gemela que también es *como un espejo, perfectamente semejante a Narciso*, quien por esto *crea ver a su hermana* cuando se ve a sí mismo. Digamos que Narciso, en el momento del enamoramiento, empezó por sentir amor hacia la hermana gemela, en la que adivinaba su propio reflejo pero, luego, en el momento de la melancolía, terminó amando su propio reflejo en el que adivinaba la imagen de su hermana, es decir, la imagen de su propia imagen, el reflejo de su propio reflejo. En este punto se desvanece la diferencia entre las dos variantes de la misma leyenda.

Ya sea que ame su reflejo o el reflejo de su reflejo, el caso es que Narciso ama su propio reflejo, y es por eso que permanece estático ante la superficie del agua. La escena es lo importante y significa fundamentalmente lo que muestra. Difícil distinguir aquí lo significativo de lo significado. ¿Cómo distinguirlos cuando no conseguimos distinguir a los gemelos, cuando son *perfectamente semejantes*, cuando el propio Narciso *crea ver a su hermana* cuando se ve a sí mismo reflejado sobre las aguas, que son *como un espejo*?

Narciso debería distinguirse de su hermana para que pudiéramos distinguir las dos versiones del mito. A falta de una distinción entre los gemelos, da igual que Narciso crea ver a su hermana o que se vea a sí mismo. Significa lo mismo.

El camino de la significación, cuando no extravía, reconduce al punto de partida en el significante. Mejor quedarse en este punto, es decir, en la Fuente de Narciso, en lo dicho por el mito, atendiendo exclusivamente a la escena mítica. Después de todo, lo que importa es lo que ocurre, lo que se dice: Narciso que se contempla sobre las aguas que son *como un espejo*, que le muestran su imagen que, en una leyenda, él *no sabe* que es la suya y que, en la otra leyenda, él *cree que es la de su hermana* porque ella es *perfectamente semejante* a él.

EL NARCISO MELANCÓLICO Y SU HERMANA GEMELA

Una lectura literal nos hace buscar el reflejo de Narciso en el rostro de su hermana gemela. Esta búsqueda es una buena forma de ahondar en lo que leemos literalmente, conociéndolo mejor, pero sin abandonar su literalidad. Podemos restablecer aquí, en lo que se lee y en su lectura, dos principios freudianos que fueron desglosados y sistematizados por Lacan: un principio teórico descriptivo de lo imaginario, el de *buscar al yo en el otro*, que reconstituimos a partir de lo enseñado por el mito de Narciso y de su hermana, y un principio metodológico prescriptivo de lo simbólico, el de *ceñirse al significante*, que es lo que nos ha permitido aprender lo enseñado por el mito.

Al atenernos a la escena de Narciso y al buscar su reflejo en su hermana gemela, vislumbramos la diferencia fundamental entre las dos versiones del mito que Pausanias recogió en su viaje. Esta diferencia no es un significado que esté oculto y que debamos desentrañar, sino algo tan patente que tal vez nos pase desapercibido. Me refiero a la falta intrínseca en el reflejo del Narciso melancólico, el que perdió a su hermana gemela, el cual, aunque vea su reflejo sobre la superficie del agua, no se ve a sí mismo inmediatamente reflejado, sino que se ve desaparecer al aparecer a través de la mediación de alguien desaparecido, muerto, faltante.

Falta la hermana gemela en cuyo rostro buscamos el reflejo de Narciso. Ha desaparecido ese *otro* en el que se reflejaba su *yo*. Se ha perdido el reflejo. Se ha roto el espejo. Se ha desvanecido lo imaginario. Al ver la superficie del agua, el Narciso melancólico no se ve a sí mismo reflejado, sino que ve el reflejo de su hermana gemela, es decir, el reflejo de su reflejo. Aquí, en el reflejo del reflejo, lo que falta es el reflejo del que sólo queda un reflejo. Lo que falta, en efecto, es el reflejo en sí mismo, el reflejo del melancólico sobre el agua, pero también sobre el rostro de la hermana. Los dos reflejos, de hecho, parecen corresponder a un mismo reflejo. Sólo así podemos comprender que, al desaparecer la hermana gemela, desaparezca también la imagen del Narciso melancólico sobre el agua.

En lugar de ver su propio reflejo, el Narciso melancólico ve el de su hermana muerta. Lo que se ve así, una vez desaparecido el reflejo de Narciso, es el reflejo de su reflejo desaparecido. Esta imagen viva de su hermana muerta, este reflejo palpitante de su reflejo inerte, es todo lo que descubre Narciso cuando contempla estático esas aguas que ya no son como un espejo. Al mirarse en el espejo que se ha roto, nuestro

melancólico no se encuentra consigo mismo, sino con la hermana en la que se ha perdido.

NARCISO, EL NARCISISMO Y LOS TRES MOMENTOS DE LA MELANCOLÍA EN FREUD

¿Qué mejor caso que el del Narciso melancólico, tal como es reportado en Pausanias, para ilustrar la teoría freudiana del fundamento narcisista de la melancolía? Ni siquiera necesitamos desentrañar supuestos indicios de narcisismo en la figura legendaria que le ha dado nombre a la categoría propuesta por Freud. Que Narciso haya sido narcisista es, desde luego, una cuestión carente de sentido. Pero no deja de resultar digno de atención que Narciso haya sido quien fue y que haya sabido hacer honor a su nombre. Y, además, por si quedara alguna duda sobre la clarividente utilización freudiana de la mitología griega, Narciso fue melancólico y lo fue precisamente en el mismo sentido en que Freud entendió la melancolía cuando la fundó en su teoría del narcisismo.

Según la hipótesis freudiana, fundada en una observación de Otto Rank, “la disposición a contraer melancolía se remite al predominio del tipo narcisista de elección de objeto”.¹³³ El sujeto potencialmente melancólico “se buscaría a sí mismo como objeto de amor” y elegiría entonces a su objeto “según el modelo de su persona propia”.¹³⁴ Es así como nuestro Narciso, en un primer momento, se habría tomado a sí mismo como objeto de amor al amar a su hermana, la cual, recordemos una vez más, era *perfectamente semejante a él* y tenía *el mismo aire en el rostro*. Ella era como él, igual a él, indiscernible de él. Al amarla, él estaba conservando su amor para sí mismo. Esto es precisamente el narcisismo. Es lo que le habría permitido a Narciso pasar por su hermana para llegar a sí mismo. En definitiva, según los términos de Freud, su *persona propia* era lo amado en su hermana gemela, moldeada, evidentemente, según el *modelo de su persona propia*.

En un segundo momento, al perder a la hermana gemela, Narciso recondujo su amor a su reflejo en lugar de buscar otro objeto de amor. Freud nos explicaría que su “libido libre no se desplazó hacia otro objeto, sino que se retiró sobre el yo”, en una “identificación del yo con el objeto resignado”: una “identificación narcisista con el objeto” como “sustituto de la investidura de amor”.¹³⁵ Narciso volcó así todo su amor sobre su propio reflejo identificado con su hermana gemela. Según Pausanias, en efecto, Narciso *creía ver a su hermana* al verse reflejado sobre las aguas, que *eran como un espejo*. El yo especular se confundía con el otro muerto. La confusión era tal que la imagen de la hermana difunta era todo lo que Narciso veía en su propio reflejo sobre la superficie del agua. Es como si el *yo* hubiera sido *recubierto* por el objeto amado y perdido. O como reza la enigmática fórmula freudiana: “La sombra del objeto cayó sobre el yo”.¹³⁶

Narciso desaparece tras la sombra de su hermana desaparecida. La desaparición del objeto amado suscita la desaparición del yo melancólico. Después de amarse a través de

su hermana y de recobrar este amor al perderla, Narciso parece perderse a sí mismo en la hermana perdida. Llegamos aquí al tercer momento que Freud identifica en el drama del melancólico: el de la “pérdida en su yo”.¹³⁷

El yo lógicamente se pierde tras encontrarse en el otro y perderlo. Vemos aquí, de manera clara, el encadenamiento lógico entre los tres momentos de la ecuación freudiana de la melancolía: primero *buscarse y encontrarse en el otro*, luego *perder al otro en el que uno se ha encontrado* y finalmente *perderse con el otro que se ha perdido*. La pérdida no es entonces únicamente del otro, sino de uno mismo identificado con el otro.

NARCISISMO, DUELO Y MELANCOLÍA

Freud supone que el precio melancólico del narcisismo, del goce narcisista de amarse a uno mismo en el otro, es que uno mismo se pierde cuando el otro se pierde. Al perder al ser amado, en efecto, el narcisista se perdería también a sí mismo, ya que sería intrínsecamente inseparable del ser amado. Pero ¿acaso no podríamos decir lo mismo de cualquier sujeto amante o enamorado? ¿*Cómo amar de verdad sin correr el riesgo de perderse de algún modo al perder a quien se ama?* ¿*Cómo perderlo sin perder algo en uno mismo?* Esto es lo que explica, al menos en parte, la profunda semejanza entre la experiencia del melancólico y la de un sujeto abatido y desconsolado por la desaparición de un ser amado. Es también lo que justifica el esfuerzo de Freud para distinguir el duelo de la melancolía.

Como hemos visto, Freud recurre al narcisismo como criterio distintivo al comparar al sujeto enlutado con el melancólico. El elemento narcisista, presente en la melancolía y ausente en el duelo, es el que suscitaría una experiencia de *pérdida en el yo* por la que se distinguiría el cuadro melancólico. Sin embargo, como también lo hemos apuntado, esta experiencia no parece faltar en el duelo. Quizás incluso podamos decir que la experiencia melancólica de *pérdida en el yo*, de falta en uno mismo, es una de las vivencias más características del duelo.

El trabajo de duelo, tal como lo concibe Freud, consiste precisamente en un “desasimiento” de la libido que se mantiene “anudada” con el objeto.¹³⁸ Este desasimiento permitiría liberarse de la “existencia del objeto perdido” que permanecía “en lo psíquico”.¹³⁹ Lo que aquí duele es perder en el psiquismo lo que ya se perdió en la realidad. Lo doloroso es la pérdida en uno mismo, en el yo, y el correlativo “angostamiento del yo”.¹⁴⁰ Freud no duda en reconocer de manera explícita que el objeto perdido en el duelo, al igual que el perdido en la melancolía, es uno de aquellos que “incorporamos, por así decir, a nuestro yo”.¹⁴¹ Es como si lo propio del duelo fuera justamente aquello, la *pérdida en el yo*, que el mismo Freud considera propio de la melancolía en contraste con el duelo.

Casi podríamos preguntarnos: ¿*cómo hacer duelo sin caer en la melancolía?* Esta pregunta, después de todo, sería equivalente a la que ya nos hemos planteado anteriormente: ¿*cómo perder a quien se ama sin perder algo en uno mismo?* Ahora bien,

si esta experiencia de *pérdida en el yo* es una evidencia de narcisismo, como lo es para Freud, quizás entonces debamos aceptar la existencia general de un elemento narcisista no sólo en la melancolía, sino también en el duelo normal y, por ende, igualmente en el amor que precede y subyace al duelo. Esta es la convicción de Lacan.

LACAN Y EL NARCISISMO DEL AMOR

La concepción lacaniana del amor se fundamenta en la idea freudiana del narcisismo. Esta idea es la que le permite a Lacan reconducir cualquier sentimiento amoroso a la “relación erótica” del niño con su propia “imagen en el espejo”.¹⁴² El propio reflejo especular, tal como se concibe en la perspectiva lacaniana, es como una matriz en la que se moldea cualquier objeto digno de ser amado. Esto hace que, de algún modo, siempre “sea el propio yo el que se ama en el amor”.¹⁴³

En la teoría lacaniana, el amor está invariablemente dirigido hacia el propio yo. Amar es amarse. En lugar de permitirle al yo trascenderse y llegar al otro, el amor lo encierra en sí mismo, en su esfera inmanente, en su propia imagen en el espejo. Lo reflejado es aquí lo único amado. El enamoramiento, “la *Verliebtheit*” de Freud, es “fundamentalmente narcisista”.¹⁴⁴

El narcisismo del amor será señalado por Lacan una y otra vez, no sólo al principio de su enseñanza en los años cincuenta, sino también al final, en los setenta, cuando el psicoanalista francés continuará sosteniendo tajantemente que “el amor en su esencia es narcisista”¹⁴⁵ y que, por ello, “no permite jamás a nadie salir de sí mismo”.¹⁴⁶ Este carácter esencialmente narcisista del amor hace que Narciso no sea únicamente la figura mítica representativa del amor de sí mismo sino del amor en general. Cualquier amante procederá como Narciso, mirándose ya sea en la superficie del agua o en el rostro de su hermana gemela. Y así como la muerte de esta hermana parece haber constituido una pérdida en la persona misma de Narciso, así también cualquier amante perderá también algo en su yo al perder a quien ama.

En virtud de la esencia narcisista del amor, *perder al ser amado* significa siempre también *perderse a sí mismo como ser amado*. Esta pérdida ya no es definitiva de la melancolía, sino de cualquier duelo, pues cualquier duelo presupone un sentimiento amoroso que, a su vez, implica una estructura narcisista. Digamos que el duelo tiene siempre una tonalidad fundamentalmente melancólica, justificada por el amor narcisista que lo provoca.

Si aceptamos que basta enamorarse del otro para encontrarse en el otro, entonces debemos aceptar igualmente que basta perder al otro para perderse en el otro. El *riesgo melancólico*, en la base misma de la predisposición al duelo, resulta indisociable del narcisismo inherente a cualquier amor. Si amar nos expone a un dolor potencial como el vinculado con el duelo, es por condenarnos a la realidad narcisista de encontrarnos en el otro y a la resultante posibilidad melancólica de perdernos al perder al otro. Al menos esto es lo que se deduce de la teoría lacaniana del amor.

FREUD, LACAN Y LA MELANCOLÍA EN EL DUELO

Para el propio Lacan, en consonancia con lo que hemos deducido, el narcisismo resulta indisociable del proceso de duelo. Este proceso, en términos lacanianos, “buscaría mantener los vínculos por los que el deseo está suspendido no al objeto *a* sino al *i(a)* por el que todo amor está narcisísticamente estructurado”.¹⁴⁷ La relación amorosa narcisista con el otro imaginario especular, el *i(a)*, sería constitutiva de cualquier duelo. Por lo tanto, en cierto sentido, uno haría siempre duelo de uno mismo, de su propio yo, de *lo suyo perdido en el otro* o, mejor dicho, de *lo otro perdido en uno mismo*. El narcisismo sería el elemento explicativo y distintivo del duelo.

Mientras que Freud había recurrido al elemento narcisista para explicar la melancolía y distinguirla de un duelo ordinario, Lacan recurre al mismo elemento narcisista para la distinción y la explicación del propio duelo. A primera vista, dada la importancia del narcisismo en la teorización psicoanalítica de tales fenómenos, pareciera que la concepción lacaniana del duelo coincide con la concepción freudiana de la melancolía. Estas dos concepciones, de hecho, resultarían indiscernibles e intercambiables.

En su lectura de Freud, Lacan habría descubierto que el médico vienés fracasó al intentar aprehender el rasgo patológico distintivo de la melancolía. Este rasgo narcisista, aunque ciertamente patológico, sería compartido con el duelo normal, el cual, por lo tanto, no sería *tan normal* como supone Freud. Pareciera, por cierto, que el propio Freud sospechó esto al referirse a la conducta del sujeto en duelo, que “si no nos parece patológica, ello sólo se debe a que sabemos explicarla muy bien”.¹⁴⁸ La desconcertante certeza en el propio saber explicativo, única garantía de normalidad para el duelo normal entendido como *fenómeno explicable*, desfallece dos párrafos más adelante, cuando el fundador del psicoanálisis, al buscar una razón para el “displacer doliente” ligado al duelo, debe admitir, con su genial honestidad, que “no puede indicarse con facilidad en una fundamentación económica”.¹⁴⁹ Y aquí “lo notable”, como el mismo Freud lo reconoce, es que “nos parece natural este displacer doliente”.¹⁵⁰ Entendemos entonces que tal aparente naturalidad fue lo que hizo imaginar a Freud, unos pocos renglones antes, que podía explicar lo que poco después debió admitir que no podía explicar. Y como el carácter explicable condensaba el aspecto normal del duelo, este aspecto acabó desvaneciéndose.

Freud acabó concediendo sin quererlo, casi a su pesar, que el duelo normal no es verdaderamente normal. Tropezó así, una vez más, con *la patología constitutiva de la supuesta normalidad*. Este insistente hallazgo del psicoanálisis, este lado patológico de lo normal, se precisa un poco más en el caso que nos ocupa cuando Freud intuye que el narcisismo es tan definitorio del duelo como de la melancolía. En definitiva, si el sujeto en duelo no se pierde al final con su objeto, es porque “el yo, preguntado, por así decir, si quiere compartir ese destino, se deja llevar por la suma de satisfacciones narcisistas que le da el estar con vida y desata su ligazón con el objeto aniquilado”.¹⁵¹ Si el yo desata esta ligazón, lo hace entonces, curiosamente, por sus *satisfacciones narcisistas* y no por

la prueba de realidad, por el principio de placer y no por el de realidad, por el narcisismo y no por la normalidad, por la patología propia de la melancolía y no por su exclusión en el duelo supuestamente normal.

En una suerte de acto fallido, Freud terminó encontrando la patología en *la normalidad, el narcisismo fuera del narcisismo y la melancolía en el mismo duelo que intentaba distinguir de la melancolía*. Esto será lo destacado posteriormente en la reconsideración lacaniana de la teoría freudiana del duelo y de la melancolía. Cuando seguimos a Lacan, en efecto, empezamos por tener la impresión de que el principal mérito de Freud fue descubrir en un lugar incorrecto, el del cuadro melancólico, la patología del narcisismo que había presentado en un lugar correcto, el del duelo normal.

DUELO Y MELANCOLÍA EN LACAN

Gracias a Lacan, hemos llegado a la primera impresión de que Freud, al vislumbrar el aspecto patológico narcisista del duelo normal y al atribuírselo a la melancolía, ciertamente hizo ya un gran descubrimiento, pero a través de una confusión que le impidió conocer lo propio del cuadro melancólico. Sin embargo, cuando nos detenemos un poco más en la cuestión, detectamos otro aspecto decisivo que Freud adivina en la melancolía y no en el duelo, que no se deja reducir al narcisismo y que se torna el eje rector del acercamiento lacaniano a la cuestión. Este aspecto queda resumido en la caracterización freudiana del estado enigmático en el que se encuentra quien sufre melancolía, quien “sabe a quién perdió, pero no lo que perdió en él”.¹⁵²

Aquello que no puede saberse, aquello perdido en aquel a quien se pierde, remite a lo que Lacan elabora conceptualmente a través de la noción de objeto *a*. Es en este objeto, y no en el narcisismo, en donde Lacan encuentra lo propio de la melancolía. Mientras que el melancólico atravesaría el espejo y se relacionaría directamente con el objeto *a*, el sujeto en duelo se detendría en el umbral de lo imaginario, ante la superficie del espejo, y sólo tendría que ver con el reflejo especular del narcisismo que Lacan resume con la expresión $i(a)$.

La hipótesis lacaniana distingue, pues, entre un duelo situado en la “relación narcisista” con el otro imaginario, el semejante en el espejo, y la melancolía definida por su “referencia radical al objeto *a*, más arraigante para el sujeto que cualquier otra relación, pero también profundamente desconocida, enajenada, en la relación narcisista”.¹⁵³ El narcisismo, como vemos, opera tanto en la melancolía como en el duelo, pero lo hace de manera totalmente diferente en cada caso. El objeto del duelo es narcisista, mientras que el de la melancolía se ve mistificado y disimulado por el narcisismo.

El objeto *a* de la melancolía, tal como es conceptualizado por Lacan, resulta inasimilable a la esfera narcisista. No tiene cabida en la superficie especular. No se refleja en el espejo, sino que se hace notar cuando el espejo se quiebra o se rompe. Y no se presenta entonces al mostrarse, al ofrecerse a la vista, en lo que se ve, en su aspecto

exterior, sino en sus efectos, en lo que produce, en lo que *se* produce, en lo que ocurre, en la ruptura misma del espejo, en el acto, en lo que se desencadena en el sujeto. Es el caso del suicidio en la melancolía. Cuando el melancólico salta por la ventana, vemos claramente un efecto del objeto *a* que rompe el espejo, atraviesa el umbral de lo imaginario y “se deja caer”.¹⁵⁴ Tenemos entonces, para Lacan, un “suicidio del objeto”.¹⁵⁵

EL OBJETO SUICIDA

Si el objeto aparece como el suicida en Lacan, es porque el yo, como bien lo notó Freud, “sólo puede darse muerte” cuando “puede tratarse a sí mismo como un objeto”.¹⁵⁶ Este objeto es entonces el que se da muerte en el suicidio melancólico. Lo que aquí aporta Lacan es la paradójica definición del objeto del que se trata, el objeto *a*, un objeto cuya presencia puede resultar mortal y cuya ausencia funda la existencia de quien vive. Se trata de un objeto que parece condensar el ser mismo del sujeto, que rige su trayectoria vital, que huye y acecha, que atrae y no se deja atrapar, que resiste a cualquier figuración o representación, que provoca el deseo lo mismo que la repulsión, y que se percibe como angustiante y amenazante, pero también como siempre faltante y al mismo tiempo como algo insignificante, prescindible, despreciable, que sobra y debe dejarse caer, lo que nos permite comprender que termine suicidándose.

Además de ayudarnos a entender el suicidio melancólico, la noción lacaniana del objeto *a* es una pieza clave para la elucidación de aquel fenómeno característico de la melancolía que Freud describe sucesivamente como “rebaja en el sentimiento de sí”,¹⁵⁷ como “extraordinaria rebaja en su sentimiento yoico”, como “enorme empobrecimiento del yo”¹⁵⁸ y como “delirio de insignificancia”.¹⁵⁹ Lo más interesante aquí es que para Freud, en su descripción de este fenómeno, una convicción delirante como la de ser insignificante, por más delirante que sea, entraña una verdad que sólo puede alcanzarse a través de un delirio como el que se desenvuelve en la melancolía. Freud llega incluso a preguntarse por qué “uno tendría que enfermarse para alcanzar una verdad así”,¹⁶⁰ e insiste en que el melancólico “tiene razón” y “se acerca bastante al conocimiento de sí mismo”, muestra una “acuciante franqueza que se complace en el desnudamiento de sí mismo” y “capta la verdad con más claridad que otros, no melancólicos”.¹⁶¹

La extraña lucidez melancólica le permite al sujeto reconocer claramente su condición de objeto caracterizado por su “insignificancia” y sólo digno de “repulsión”.¹⁶² Este es el objeto que Lacan supo vislumbrar y que Freud acertó a considerar como algo lógicamente condenado a suicidarse, a desecharse, a dejarse caer. En la teoría freudiana, en efecto, el triste destino del objeto resulta del autoconocimiento de su propia condición.

Al darle toda la razón al melancólico, Freud está prácticamente justificando su impulso a suicidarse. La cruel autodestrucción de quien sufre melancolía no es más que un acto consecuente con su penetrante autocrítica. Por lo demás, tal gesto crítico, independientemente de su consumación en el acto suicida, tiene valor por sí mismo, y

hasta podría ser edificante al aplicarse a todos aquellos a quienes Freud juzga peores que el melancólico: aquellos que son “en verdad inservibles para todo” y de quienes “nada bueno sabríamos decir”.¹⁶³

AUTOCRÍTICA Y AUTODESTRUCCIÓN

Desgraciadamente, la crítica melancólica no se dirige a quienes quizás más la merezcan, sino sólo al propio yo. Se trata de una autocrítica. De hecho, para Freud, lo criticado por el melancólico no es ni siquiera todo su yo, sino sólo una parte de él. Hay aquí, en efecto, una partición interna del yo que se escinde entre una parte crítica y otra criticada. Como lo explica el propio Freud: “Una parte del yo se contrapone a la otra, la aprecia críticamente, la toma por objeto”.¹⁶⁴

Freud traza una clara distinción entre, por un lado, el precedente del futuro superyó, el agente de la “conciencia moral”, el “yo crítico”, la “instancia crítica escindida del yo” y, por otro lado, el resto del yo, el objeto criticado, el yo asimilado al ser amado y perdido, un “yo identificado con el objeto resignado”, un “yo alterado por identificación”.¹⁶⁵ Este segundo yo, el objeto de la crítica del primero, es el que se constituye de manera narcisista. Es entonces el que de algún modo se pierde al perderse el ser amado. Si recibe las más duras críticas de la otra parte del yo, es porque el ser amado y perdido con el que se identifica era también un ser odiado, cuya pérdida se deseaba. Este odio provoca, tras la realización de la pérdida que se deseaba, un sentimiento de culpa que puede satisfacerse, gracias a la identificación, con el retorno del odio hacia el yo identificado con el ser perdido, amado y odiado.

El retorno del odio hacia el propio yo puede revestir la forma de la autodestrucción, el suicidio, la pérdida total del yo con la que se consuma la identificación con el objeto perdido. Pero el mismo retorno del odio puede simplemente manifestarse en la autocrítica, es decir, en la crítica de aquella parte del yo identificada narcisísticamente con el objeto perdido. Quizás esto sea porque el objeto perdido sólo parece merecer la crítica y no la muerte, o bien, porque no ha muerto, sino que simplemente se ha mostrado indigno de amor. En el cuadro narcisista melancólico, tal como lo describe Freud, existe efectivamente la posibilidad de que la pérdida del objeto no haya consistido en una muerte, sino en una simple decepción, en una ofensa o abandono, en una “situación de afrenta, de menosprecio y de desengaño”.¹⁶⁶

Tras la decepción, la instancia crítica del yo puede vengarse del ser que la decepcionó sobre la otra parte del yo identificada con él. Es verdad que esta venganza, ya sea que se detenga en la autocrítica o que vaya hasta la autodestrucción, tiene por objeto al otro perdido, amado y odiado, y no exactamente al yo identificado con él. Pero también es verdad que este yo resulta indiscernible de su reflejo narcisista especular en el otro perdido, el cual, después de todo, sólo es amado y odiado por la identificación que lo une al yo.

Tras encontrarse a sí mismo en el otro, el yo encuentra al otro en sí mismo, pero el

otro encontrado es tan sólo un reflejo de su reflejo. Al criticarse o al destruirse a sí mismo, el yo ciertamente critica o destruye al otro, pero sólo al otro como reflejo de sí mismo. Es así como el yo puede volver finalmente a sí mismo, ya sea en la autocrítica o en la autodestrucción, después de haberse enajenado en el otro. Sin embargo, como ya vimos gracias a Lacan, este juego de espejos, como despliegue imaginario del narcisismo, no es todo lo que hay en el cuadro melancólico. Hay algo más, algo más allá de la superficie del espejo, más allá del yo y de su escisión, más allá de lo imaginario, más allá de su narcisismo y de su identificación con el otro.

Más allá del reflejo y de su reflejo, más allá del yo y de su imagen en el otro que se pierde y se recupera en el yo, están el sujeto y su objeto *a*, su objeto irrecuperable y siempre ya perdido, mistificado y disimulado por el yo y por el otro, pero también atisbado en su crítica y en su destrucción, en el carácter insignificante y repulsivo de lo destruido y de lo criticado. Esto es lo revelado por esa lucidez que se obtiene de la melancolía y que fue reconocida por Freud y por tantos otros antes que él. Es por esto que hay que tomar en serio al melancólico y escucharlo con la mayor atención. Es aquí en donde radica el gran valor, si no de su actitud autodestructiva, sí de su gesto autocrítico.

LA MELANCOLÍA COMO CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA

El gran valor de la autocrítica melancólica es que profundiza en la superficie imaginaria del narcisismo hasta el punto de atravesarla y, así, acceder a lo simultáneamente disimulado, filtrado, exteriorizado y distorsionado por ella. Esta profundización resulta crucial para quienes consideramos que el narcisismo, al igual que otras categorías teóricas freudianas, designa una orientación fundamentalmente ideológico-discursiva que no puede abstraerse de su raigambre histórico-sociocultural y que subyace a formas particulares de subjetivación propias de las sociedades modernas occidentales. Estamos convencidos, en efecto, de que es en este mundo social específico, y no en el universo humano en general, en donde nos encontramos con un yo como el conceptualizado por Freud: un yo reflejado en el otro, perdido en el objeto perdido y atrapado en el juego de espejos al que nos hemos referido para describir el despliegue imaginario del narcisismo.

Al ser capaz de trascender el juego especular narcisista, el melancólico se encuentra en una posición privilegiada para criticar no sólo su yo reflejado en el espejo, sino el fenómeno mismo del yo como producto de la historia de la sociedad y de la cultura. Su melancolía, como Lacan ha empezado a mostrárnoslo, implica en sí misma un cuestionamiento radical de la dimensión especular como tal, del reflejo imaginario constitutivo de la identidad y de la orientación ideológico-discursiva del narcisismo, así como de otras orientaciones afines, emparentadas e intrínsecamente imbricadas con ella, como el individualismo y el psicologismo. Todo esto desfallece ante aquella despiadada lucidez melancólica en la que adivinamos, al igual que en otras formas de sagacidad patológica valorizadas por Freud, el retorno crítico reflexivo de la cultura sobre sí

misma.

Es como si la trama cultural del sujeto, curvada y retorcida en él por el malestar que le provoca, se volviera sobre sí misma y se hundiera en su propio seno hasta revelarse todo lo que se oculta. Los ojos penetrantes del melancólico verían así a través de su propio yo reflejado en el espejo. Al traspasarlo, vislumbrarían decepcionados el objeto repulsivo e insignificante que lo sostiene por dentro. Percibirían aquí lo que faltaba, lo prohibido e inalcanzable, que resultó ser lo que sobraba, lo descartado e inasimilable. El melancólico entendería que esto es todo lo que hay además de lo que existe, pero vería también que es prácticamente nada y que ni siquiera tiene derecho de existencia.

Quien sufre de lucidez melancólica terminaría cayendo en la cuenta de que su propio ser, no pudiendo existir, debe dejarse caer. Sin embargo, no queriendo renunciar tan fácilmente a este objeto en el que al fin se habría conocido más allá de cualquier falso reconocimiento ideológico, el sujeto debería enfrentarse al dilema de sublevarse o soltarse a sí mismo. En ambos casos, en su protesta lo mismo que en su cadáver, tendría que descubrirnos lo que descubrió. Es así como se vería obligado a denunciar con su propia existencia concreta, con sus propios gestos autocríticos y autodestructivos, lo que Žižek ha identificado en abstracto, por vía especulativa, como el objeto de la ideología.¹⁶⁷

EL OBJETO MUERTO E INMORTAL

Quizás uno de los rasgos más reveladores del objeto de la ideología, tal como es denunciado por el melancólico, sea su condición de residuo inerte, inanimado, ya muerto y, por lo tanto, paradójicamente inmortal, indestructible, ineliminable. Tal condición resulta indisociable de la persistencia del deseo y de su causa, pero también de la intemporalidad propia del inconsciente y de la ideología con sus respectivos funcionamientos en “circuito cerrado”.¹⁶⁸ La misma condición de muerte e inmortalidad se aprecia en el “símbolo” como concesión a perpetuidad, como eterna “sepultura” de la “cosa”¹⁶⁹ y, específicamente, en el capital que Marx describe acertadamente como un “vampiro”, como una criatura sin vida e inmortal, como un trabajo muerto que no deja de animarse al “chupar el trabajo vivo”.¹⁷⁰

Mientras haya vida explotable como fuerza de trabajo, el vampiro del capital puede reproducirse y acumularse indefinidamente. Ocurre lo mismo con otras expresiones del significante que subsiste mientras haya quien lo enuncie, lo encarne y lo anime. Nuestra existencia está siempre aquí, disponible, desempleada, lista para inmortalizar el símbolo. Esta inmortalización de lo muerto, en la que estriba el poder infinito de lo simbólico, subyace a la ilusoria persistencia de cualquier producto ideológico, incluido el yo imaginario narcisista que da la bien conocida ilusión de sobrevivir al sujeto en carne y hueso, para ofrecerse una vida eterna en el cielo de los reflejos especulares. Pero la verdadera eternidad no es la de un reflejo que puede evaporarse en cualquier momento, sino la del meollo inerte que recela, el objeto de la ideología, el resto ineliminable al que

ha sido reducido nuestro propio ser, ese resto irrecuperable por el que nos mantenemos pegados al espejo y por el que nos dejamos explotar en el sistema simbólico del capital, de la cultura y del lenguaje.

Pareciera que la mencionada inmortalidad de lo muerto, la incesante insistencia del objeto de la ideología, es ya existencialmente denunciada por la eternización del duelo en la melancolía. ¿Cómo terminar el duelo de nuestro propio ser perpetuado por su aniquilación? Rendir testimonio de lo indestructible es aquí una manera de recordar lo que se destruyó desde un principio.

Otra denuncia más explícita es la que encontramos en uno de los delirios melancólicos más elocuentes, el de inmortalidad, que suele acompañar la certeza de estar muerto en cuadros como la *damnomanía*, la *demonomanía* y el Síndrome de Cotard. Si este delirio, bien estudiado en la psiquiatría francesa del siglo XIX, merece que nos detengamos en él un momento –lo que haremos en los siguientes dos apartados–, es porque parece dar voz precisamente a lo que se ha dado la muerte para mantener con vida todo lo demás, todo lo muerto que vive de nuestra vida, como es el caso del sistema capitalista, desde luego, pero también la palabra y la identidad misma, el discurso y su realidad, el sistema simbólico de la cultura en general y todo aquello que proyecta sobre la pantalla de lo imaginario.

LOS DEMONIOS Y LA INMORTALIDAD

De pronto lo muerto habla, se abre paso entre las palabras, enunciando y denunciando su condición al pronunciarse con su voz de ultratumba. Lo escuchamos tal como se expresa. Es como si escucháramos directamente lo perdido, aquello que se nos ha matado, nuestro ser descartado y acallado, eso tan inerte como ineliminable, habitualmente silencioso e invisible, oculto detrás del espectáculo ideológico de la vida en la superficie del espejo.

Las primeras descripciones clínicas del delirio de inmortalidad, en la primera mitad del siglo XIX, se asocian generalmente con la *damnomanía* y la *demonomanía*. Una muerta viva, quizás denunciando la cauterización de la sensibilidad vital en la cultura, “no se siente ya”, y es por eso que se considera “condenada” e “inmortal”.¹⁷¹ Otra está segura de que “nunca podrá morir”, pero no deja de sentirse al sentir a un demonio que “desgarra sus entrañas”.¹⁷² Otro, de igual manera, sabe que “no morirá nunca” y que tendrá que soportar eternamente a “dos demonios que roen sus entrañas”.¹⁷³ En estos dos últimos casos, resulta difícil resistirse a pensar en todo aquello simbólico, ideológico o económico, social y cultural, que podría personificarse a través de los demonios que roen o desgarran el interior de los sujetos. Pero quizás lo más cauto sea limitarse a constatar que lo roído y desgarrado se ubica en la otra escena, en un lado invisible interno, detrás de la superficie visible del cuerpo, más allá de lo que puede aparecer en el profundo espejo de la ideología.

El delirio melancólico de inmortalidad nos permite saltar las vitrinas, los aparadores y los mostradores, y salir del ámbito bidimensional del consumo y de la

circulación, de realización de lo producido, para penetrar en las entrañas tridimensionales de la producción misma. Es lo que están empezando a hacer, exactamente en la misma época, los jóvenes Engels¹⁷⁴ y Marx.¹⁷⁵ Ya sea en el discurso económico-político de los fundadores del marxismo o en el discurso religioso de los mencionados melancólicos, atravesamos la ideología narcisista, individualista y psicologista de la sociedad burguesa liberal europea de la época.

Tras el yo que se agita en el marco del narcisismo, descubrimos lo roído y desgarrado, cuya muerte lo mantiene con vida. Nos encontramos aquí, tras bambalinas, con los obreros desangrados y con el vampiro del capital que hunde sus colmillos en ellos, pero también con el drama de cada vida condenada, explotada como fuerza de trabajo enunciativa por el lenguaje como sistema simbólico de la cultura. Es la base de la sociedad, el interior de las manufacturas, el infierno en el que se fabrica la civilización, el inframundo en el que se roen y desgarran las entrañas de lo que somos. Todo esto, en su propia densidad simbólica, nos remite indudablemente a algo del orden de lo real que no consigue aflorar a la superficie de lo imaginario sino figurado a través de máscaras como las de los condenados, vampiros y demonios.

LAS COSAS Y LA INMORTALIDAD

En el transcurso del siglo XIX y hasta principios del siglo XX, después de las figuraciones imaginarias de la damnomanía y de la demonomanía, el delirio melancólico de inmortalidad pasa por un proceso de modernización y secularización, en el que tiende a depurarse de lo imaginario hasta alcanzar el grado máximo de formalización simbólica por el que termina insertándose en el “delirio de negaciones” descrito por Cotard.¹⁷⁶ Lo imaginario subsiste, desde luego, pero no deja de reconducirse a una experiencia inmediata del cuerpo en la que parece disiparse. Este cuerpo, tal como es experimentado por los muertos inmortales, puede sufrir profundas transmutaciones materiales.

Ocurre que el cuerpo “deje de ser de carne y hueso”,¹⁷⁷ o bien, muy a menudo, que se vuelva de “piedra”, ya sea que esta piedra tenga la forma de un “planeta”,¹⁷⁸ de una “estatua”¹⁷⁹ o, incluso, de una “especie de cosa o suciedad”.¹⁸⁰ En algunos casos, el cuerpo conserva su composición orgánica, pero se ve reducido a un tejido en putrefacción. Puede ser descrito entonces, por ejemplo, como un “pequeño girón de carne podrida” [*petitlambeau de chairpourrie*] que “estaría destinado a sufrir siempre y a no morir nunca”.¹⁸¹

La descripción del cuerpo como *girón de carne*, al igual que su representación como una *especie de cosa o suciedad*, llama la atención por la manera perspicaz en que parece captar aquello que años después Lacan designará con la noción de objeto *a*. No hay que olvidar, además, que tal noción está emparentada con la reflexión lacaniana en torno a la concepción del cuerpo como cosa. Esta concepción justifica el delirio de inmortalidad en quienes se perciben literalmente como *cosa* en general, pero también, de modo más preciso, como *suciedad, piedra, estatua o girón de carne*. Podrían

mencionarse, de hecho, muchas otras cosas en las que se convierten los melancólicos inmortales y a las que no hemos hecho referencia, muchas de ellas con un claro sentido fúnebre, como los “esqueletos”¹⁸² y los “carneros” de “hierro”.¹⁸³

En todos los casos, las cosas desplazan a las personas y ocupan su lugar, tal como sucede, según Marx, en un mundo moderno capitalista cuyo “fetichismo” hace que todo lo humano esté centrado no en las personas sino en las cosas, en las “mercancías”, en los “objetos materiales”.¹⁸⁴ Estos objetos, como nos lo ha mostrado Marx, han sido los sujetos de la sociedad liberal que ha permitido el desarrollo del capitalismo desde el siglo XVIII hasta ahora. Hemos vivido así durante varios años en una *sociedad de cosas*. Es una sociedad en la que giramos en torno a las cosas, las obedecemos y solemos estar poseídos por ellas, es decir, por lo que supuestamente poseemos. Es la misma sociedad en la que ya vivían los melancólicos inmortales franceses de finales del siglo XIX, los cuales, no por casualidad, ya no solían ser poseídos por demonios sino por cosas.

A medida que avanzamos en el siglo XIX, los demonios ceden su lugar a las cosas en el delirio melancólico de inmortalidad, pero también en una sociedad que poco a poco se libera de las últimas reminiscencias de feudalismo y entra de lleno en el capitalismo. En su forma final capitalista, esta sociedad, que seguramente fue bien conocida por nuestros melancólicos inmortales, tan sólo asegura la libertad de circulación y otros derechos para las posesiones que nos poseen, para las cosas, pero no para las personas poseídas por ellas. *Alguien* tan sólo puede hacerse valer aquí a través de su posesión, de su riqueza o de su propiedad, es decir, a través de *algo*. Entendemos entonces que *alguien* pueda querer confundirse con *algo*.

En la sociedad capitalista liberal, en la que aparentemente no falta nada, las cosas lo llenan todo y no dejan lugar para las personas a las que podría faltarles algo. ¿Qué puede faltar cuando sólo hay cosas? Esto se comprueba incluso en la más profunda intimidad narcisista. Como bien lo constató Lacan en su momento, el propio yo no es en definitiva más que una “cosa” comparable a un “pupitre”.¹⁸⁵ ¿Acaso esto no se denuncia ya en la autocritica de quien sólo ve una cosa en su yo?

A MODO DE CONCLUSIÓN

Aunque no descubra siempre una cosa reflejada en el espejo, quien sufre el delirio melancólico de inmortalidad se percata, por lo menos, de que su propio reflejo no tiene vida propia y de que por eso no puede morir. ¿Cómo habría de morir lo que ya está muerto? El reflejo está efectivamente muerto, sin vida propia, sin voluntad ni movimiento, para quien lo ve con esa lucidez propia de la melancolía. Para él, para el melancólico, un cadáver es todo lo que se ve reflejado en el espejo de la autoconciencia. Aquí, sobre la superficie del agua, Narciso no ve más que a su hermana muerta.

Al ver a su hermana en lugar de verse a sí mismo, Narciso pone en su lugar a un muerto que no es él. Es así como denuncia, en cierto modo, no sólo que su reflejo no tiene vida propia, sino que no es verdaderamente su reflejo. Lo que se refleja, en efecto,

es alguien más, la hermana, y no él, Narciso. Es como si el Narciso melancólico se diera cuenta de que su yo no es verdaderamente suyo. En este sentido, al menos en este sentido, Narciso no corresponde al perfil del narcisista en psicoanálisis.

Narciso trasciende el narcisismo al reconocer que el yo es otro y que, además, está muerto. Adivinamos el mismo presentimiento en los melancólicos inmortales a los que nos referimos, los cuales, desde luego, saben que su existencia no es la de piedras o estatuas. Quizás es por eso que muchos de ellos optaron por el suicidio aun cuando se creían ya muertos e inmortales. El yo criticado, autocriticado, no se confundió así con el sujeto destruido, autodestruido. Lo existente, lo vivo, supo deslindarse de lo consciente, de lo muerto, de lo aniquilado, pero también de lo despersonalizado, de lo cosificado y de lo enajenado. La ideología se refutó por el mismo gesto suicida por el que perdió su fundamento en la realidad corporal y existencial.

Quizás el suicidio sea el único medio eficaz para consumir la crítica melancólica de la ideología, la cual, para ser auténticamente inmanente y, por tanto, consecuente con el marxismo, debe referirse a la existencia y no sólo a la conciencia. La crítica en cuestión, en otras palabras, tiene que terminar siendo autodestructiva y no sólo autocrítica. Después de todo, si la práctica es la continuación de la crítica por otros medios, ¿cómo concebir la continuación de la autocrítica si no es por una transformación radical del sujeto que tal vez presuponga también un gesto ineludible de autodestrucción?

DE UNA DESAPARICIÓN Y 43 DUELOS

RICARDO GARCÍA VALDEZ

... las reacciones afectivas frente a una separación nos resultan familiares y las sentimos como dolor y duelo, no como angustia.

SIGMUND FREUD, *Inhibición, síntoma y angustia*, 1926

Yo, su papá y sus hermanos, seguimos esperando a mi hijo. Lo espera su casa y su familia, lo estamos esperando con los brazos abiertos porque sabemos que está vivo y que lo vamos a encontrar; que se sienta confiado.

YOLANDA GONZÁLEZ, MADRE DE JONÁS TRUJILLO

EL DUELO ANTE LA DESAPARICIÓN DE 43 ESTUDIANTES

LA DESAPARICIÓN FORZADA DE 43 ESTUDIANTES de la Escuela Normal Rural Raúl Isidro Burgos –ubicada en Ayotzinapa, Guerrero– la noche del 26 de septiembre de 2014 fue un acto del Estado mexicano orientado a la exclusión radical de un pensamiento opositor profundamente extraño a él, a la vez que –en forma curiosa– muy familiar al mismo. Este acto signa un procedimiento de época que consiste en el intento de *normativización* de los sujetos y de “homogeneización” social, realizado por medio de la exclusión total de un otro diferente, en este caso, de aquellos 43 estudiantes que se oponía a los ideales dominantes.¹⁸⁶

Si bien la exclusión del otro es una práctica que ha persistido en todas las épocas de la humanidad, es en el moderno siglo xx cuando el desarrollo tecnológico y científico facilitó el auge de las prácticas de segregación eugenésica. La gran cantidad de personas ultimadas en los campos de concentración nazis durante la Segunda Guerra Mundial son un ejemplo claro de cómo la exclusión del sujeto desemejante alcanzó, durante aquella época, dimensiones insospechadas hasta entonces.

De tal suerte, la práctica de la desaparición forzada genera cuestiones centrales a la teoría psicoanalítica sobre el duelo, dado que es un fenómeno que trastoca la lógica inconsciente que este proceso implica.

Si se asume que el proceso “normal” suponía, para los padres de los 43 desaparecidos, una *prueba de realidad* que testificara que los objetos-hijos catectizados, es decir amados, ya no existían, y dicha prueba, por simplemente... haber(la) desaparecido, no contaba ya con el cadáver o algún elemento que confrontase a los dolientes con la pérdida real, nos cabe la duda: ¿cómo fue su duelo? ¿Hubo un duelo? Todo México ha sido testigo, de alguna manera, de que –a diferencia de quien se

enfrenta con la certeza de la muerte de otro, insistimos, reafirmada por la existencia de un cadáver¹⁸⁷ (y de un ritual funerario además)— los desconsolados padres de cada uno de los 43 desaparecidos se han visto envueltos en diversos *enigmas*, para decirlo suavemente, que desde el propio discurso del Estado recubren la verdad. Se enfrentan por lo tanto a un vacío de saber sobre lo sucedido que, sistemáticamente, les ha generado un imperioso deseo de respuestas y los mantiene —hasta la fecha— en una constante búsqueda.

Estos pocos elementos abren la cuestión acerca de las consecuencias que la desaparición tiene en el trabajo de duelo. Es fácil suponer que el hecho de mantener la esperanza de que el hijo perdido reaparezca impide a los padres dolientes desligar la libido de su objeto amado. Esto permite proponer, de forma introductoria, que frente al fenómeno de la desaparición existe en los dolientes la imposibilidad de elaborar un duelo. Más, nos parece una posición excesiva ante la viabilidad de que el duelo por la desaparición sea elaborado de otra manera. Para ello, los sujetos y las sociedades pueden todavía apelar a mecanismos particulares y colectivos que permitan que un proceso, a primera vista irresoluble, sea efectivamente tramitado.

Las dos vertientes propuestas, la imposibilidad de la elaboración del duelo tras esta práctica del Estado, o la existencia de mecanismos que facilitan este proceso, se presentan como caminos posibles de análisis. Habremos de centrarnos —en este breve capítulo— en la reflexión del proceso de duelo como posibilidad subjetiva para que un sujeto ingrese, desarrolle y concluya su elaboración *tras la desaparición de un familiar*. Dejaremos de lado por ahora los mecanismos colectivos que aprehenden el duelo (tales como la impartición de *justicia* y los *rituales* religiosos).

EL DUELO COMO “TRABAJO” DEL APARATO PSÍQUICO

En *Duelo y melancolía*, el autor se pregunta por la labor psíquica del proceso de duelo. Plantea que la pérdida de un objeto que está cargado libidinalmente implica para el aparato psíquico una perturbación íntima; el duelo se activa entonces como un “trabajo”¹⁸⁸ que busca ligar el excedente de excitación producido por este evento.¹⁸⁹ La pérdida del objeto rompe la lógica que subyace al funcionamiento cotidiano del aparato psíquico y lo conduce a tramitar la condición traumática que extralimitó sus posibilidades de metabolizar anímicamente los estímulos. El “trabajo” de duelo busca hacer soportable lo insoportable del evento, permitiendo al sujeto recobrar la energía necesaria para la vida, a través de la *elaboración*.¹⁹⁰

En la descripción del duelo como *trabajo*, Freud propone que, en un primer momento, la prueba de realidad¹⁹¹ le hace evidente al sujeto que su objeto amado ya no existe y le demanda que la libido renuncie a todas sus ligaduras con él. El “principio de realidad” le impone al sujeto el real de la pérdida en la materialidad y le exige renunciar a sus fuentes de satisfacción libidinal. Ante esta demanda del principio de realidad, surge antitéticamente una *resistencia* del sujeto, cuya respuesta es la *negación*, la cual se

explica por la comprobación de que el hombre no abandona gustoso ninguna de las posiciones de la libido, aun cuando les tenga ya un objeto sustituto.¹⁹² En la respuesta negativa se evidencia la porción de vida psíquica que, libre de confrontación con la realidad externa, queda sometida únicamente al *principio del placer*. Esta parte de la vida anímica domina en este momento el trabajo de duelo y determina que, ante la confrontación con un estímulo doloroso que la invade, ella se defiende *negando la realidad de la pérdida* y manteniendo psíquicamente la fuente que le brinda el placer.

Pero además de entender a la *negación* como una defensa del aparato psíquico ante el displacer, se articula aquí la conjetura freudiana de que *el principio del placer está al servicio de la pulsión de muerte*, pues responde a la tendencia de conservar constante el montante de excitación (o llevarla al punto más bajo posible).¹⁹³ El aparato psíquico, dominado en ese momento por tal principio, no quiere moverse de su fuente de satisfacción, no desea saber nada sobre lo real de la pérdida y no quiere renunciar a su objeto, todo lo cual se dirige en el sentido que el empuje de la pulsión de muerte le indica. No obstante, una conservación indefinida de esta respuesta negativa, lejos de brindar al sujeto la conservación del placer anhelado, *lo anclará en un permanente dolor* —en el cual Thánatos encuentra su satisfacción gozosa.

El siguiente movimiento del trabajo del duelo implica que, posterior a la negación de la pérdida, es “normal” que lo real material obtenga el triunfo, pero el encargo es llevado a cabo de modo paulatino, con gran gasto de tiempo y de energía, *mientras continúa la existencia psíquica del objeto amado*. En este momento, emerge la inhibición y restricción del yo (propias, precisamente, del trabajo de duelo). Este proceso modificará la orientación del trabajo que estaba dominado hasta ahora por el *proceso primario* propio del principio del placer, y quedará regido entonces por el *proceso secundario* del “principio de realidad” (el cual ligará las cargas de energía provenientes del evento traumático), mientras que el yo permanece *inhibido* para cualquier otra función.

Pero, si bien, lo *normal* es que lo real de la muerte triunfe en el trabajo del duelo, persisten aún algunos movimientos económicos, previos a un total apartamiento de la libido del objeto amado. Cada uno de los recuerdos y esperanzas que constituyen un punto de enlace de la libido con el objeto será sucesivamente sobrecargado e irá realizándose en él la *sustracción* de la libido.¹⁹⁴ Dado que la representación psíquica del objeto se encuentra articulada con múltiples conexiones, la libido deberá irse apartando de todas ellas.

LA LADERA DEL DUELO SIN CUERPOS: DE LA ANGUSTIA POR LO REAL *PROVISIONAL* AL DOLOR POR LO REAL DEFINITIVO

En la distinción que Freud establece para las respuestas de *angustia*, *dolor* y *duelo* frente a la pérdida de objeto, propone que la angustia se genera ante el peligro de perder el objeto amado y el dolor se afianza en la percepción de una pérdida *consumada*.¹⁹⁵ El

duelo, recordemos, es el proceso que el aparato psíquico realiza para tramitar lo insoportable de la pérdida.

Frente a la desaparición forzada de estos 43 estudiantes, probablemente se mezcló desde el inicio la respuesta de angustia con la de dolor en cada uno de sus deudos. El no poder discernir entre *lo provisional* y *lo definitivo* de la pérdida abre en los padres las vías para los dos tipos de reacciones. Sin embargo, la pérdida del objeto adquiere en forma progresiva una condición de dolor por la imposibilidad de satisfacer la *tensión de apetito* (carga de anhelo)¹⁹⁶ que se dirige, en función del placer, al hijo perdido. Este *apetito* se convierte en el contenido principal del vínculo que sostiene al sujeto-padre con el objeto-hijo, pero que, al permanecer *insatisfecho*, colma este vínculo con una respuesta *dolorosa*. El tiempo cronológico de desaparición le va señalando al padre el estatuto de *definitividad* de la pérdida del objeto-hijo que garantizaba su “protección” (a partir de la *negación*) y, por ende, su *satisfacción*; así, el dolor se afianza como única forma de resguardar el lazo con un ser que ya no está más en lo real material (pero que se sostiene todavía en la vida psíquica del padre).

El dolor por el familiar desaparecido se presenta como un afecto que el sujeto-doliente (conscientemente) *no desea*, lo que se vislumbra en la continua aflicción por haber dedicado gran parte de su energía a la tristeza, y por haber abandonado el resto de sus intereses y de su vida.¹⁹⁷ Sin embargo, en el plano *latente*, el dolor más bien se perpetúa *como la única posibilidad de satisfacción*, pues *permite al sujeto-padre, madre, abuelo, abuela sostener el vínculo con el objeto-hijo desaparecido y no confrontarse con la renuncia definitiva*. El testimonio de algunos de los padres de los 43 estudiantes desaparecidos refleja lo que muchos dolientes expresan de diversas formas en un duelo “normal”.¹⁹⁸ Algunos, desde el momento de la desaparición, *mantienen un altar (en ocasiones con la fotografía de su hijo) al que todos los días le rezan y le lloran*.¹⁹⁹ Puede imaginarse que el hecho de acudir frecuentemente al altar genera un dolor continuo que probablemente conserva los montos de intensidad, como el primer día. Probablemente también haya días en los que se sientan un poco menos tristes, con “menos” dolor, pero en esos momentos tal vez se sientan terriblemente culpables, aunque... siempre podrán regresar al altar para “reencontrar” su dolor. Pedro Salinas nos advierte, al decir en su poema *No quiero que te vayas, dolor*: “No quiero que te vayas,/ dolor, última forma/ de amar”.²⁰⁰ De esta suerte, *renunciar al dolor implica abandonar la última forma de sostener el vínculo con un hijo idealizado y confrontar el vacío que su pérdida causa*.

El perpetuarse en el dolor ha permitido a los padres resguardarse de la exigencia que hace el duelo de cambiar necesariamente el estatuto psíquico del objeto (de *desaparecido* a *muerto*). El perpetuo sufrimiento les permite evitar el encuentro con la verdad objetiva de la inmolación del hijo amado, el cual queda ubicado (psíquicamente) como “desaparecido”, es decir, *como capaz de volver a aparecer*. Quizá una de las dificultades más grandes para la elaboración del duelo por los 43 desaparecidos es justamente que al sujeto-padre *le toca íntimamente dar muerte psíquica al hijo amado*, acto con grandes dificultades que obstaculizan el inicio de su elaboración. Al enumerar las resistencias para este proceso, Rojas-Baeza afirma:

... la muerte es imprecisa, muy difícil de aceptar y elaborar. Esta contradicción se traduce en severos cuadros depresivos, estados de desestructuración emocional, con síntomas de angustia y desesperanza; actitudes de negación y no aceptación de la posibilidad de la muerte. Asumir la muerte no reconocida oficialmente, significa responsabilizarse de ella.²⁰¹

El no renunciar al hijo amado “desaparecido” y el perpetuarse en el dolor se traduce para un padre en una existencia colmada de una intensa tristeza que no le deja energía para el resto de la existencia. Este afecto, llamado cada vez con más frecuencia *depresión*, y definido por Lacan como “cobardía moral”,²⁰² generará en el padre afectado por la desaparición una imposibilidad de recuperar la libido necesaria para la vida. Tal sometimiento a la tristeza parece ser la elección más común de quien no asume la renuncia al objeto perdido. La opción subjetiva por el dolor, contradictoria para quienes consideran que *las personas* tienden de manera natural a la salud y al bienestar, remite al planteamiento psicoanalítico sobre *la elección que cada sujeto hace con respecto a su manera de gozar*.²⁰³ En este sentido, el sujeto es sólo responsable de la *posición* que asume frente a la pérdida (aunque ella derive de una elección inconsciente que le fue heredada).

En su artículo “La depresión ¿felicidad del sujeto?”, Skriabine enfatiza la manera de proceder de la clínica psicoanalítica, defendiendo que ésta examina el modo de *implicación* del sujeto “deprimido” en la manifestación depresiva de la que se queja, misma que:

... puede reflejar tanto un momento como una posición, incluso un estado; interroga el estatuto de estos fenómenos depresivos que, si en todos los casos se presentan como afectos, no se elevan a la dignidad de síntoma; destaca el alcance ético de estas respuestas del sujeto: *ceder en la posición simbólica, sustracción ante la pérdida, renuncia pulsional, o manifestación desesperada frente a un imposible de soportar*.²⁰⁴

Ante tales vías éticas comenta:

... o bien el yo triunfa a través del duelo, o bien es la sombra del objeto que cae sobre el yo, y es la melancolía. El sujeto se encuentra entonces identificado al objeto como desecho, rechazo; el objeto no funciona para él más que como objeto de goce con el cual se confunde, y no como objeto causa del deseo. El objeto no es más separable, no entra más en el juego de conjunción-disyunción, es puro lastre de goce.²⁰⁵

El autor plantea, además, que el sujeto es “feliz” en todas las formas de reencuentro con el objeto, *así sea por la vía de la tristeza que le garantiza no enfrentar la falta que la pérdida trae consigo*. Por lo tanto, los padres, que tras la desaparición de cada uno de los 43 hijos amados, se perpetúan en el dolor, conservan, con este afecto, el objeto perdido y se sostienen en un ocultamiento de la falta en el que renuncian al deseo y... se saturan de goce melancólico.

EL DUELO COMO ACTO

Jean Allouch inicia su libro *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca* con la propuesta: “Que el duelo sea llevado a su estatuto de acto”,²⁰⁶ y sugiere considerarlo ya no basado en el concepto de “trabajo” que leíamos en Freud, sino acudiendo a la noción lacaniana de *acto*. Esta noción le permite afirmar que el duelo implica para el doliente una *subjetivación de la pérdida* y no únicamente el *trabajo* de su aparato psíquico.

En la clase 1 del seminario denominado *El acto psicoanalítico*,²⁰⁷ Lacan define el acto como un paso que implica un comienzo para un sujeto. Lo plantea como un *inicio* al que sucede una renovación, el cual se constituye como algo *creador*. El acto es un atravesamiento que rompe un estado previo –por eso es transgresor– y suscita en el sujeto un nuevo deseo bajo la lógica del compromiso.

Para adelantar en la noción de “acto de duelo”, Allouch muestra que para Lacan hay una diferencia radical entre la situación del sujeto antes y después del duelo. Sobre esta *transformación* subjetiva, señala que tras el proceso de duelo *no hay la posibilidad del encuentro con un objeto sustitutivo*, “ya que por sostenido que sea el esfuerzo de hacer de un nuevo objeto un objeto de sustitución, quedará el hecho mismo de la sustitución como *diferencia ineliminable*: la segunda vez nunca será la primera”.²⁰⁸ Para Lacan, resulta imposible resolver el duelo por la vía del objeto libidinal sustituto porque, para él, *el objeto de deseo no puede hallar ninguna correspondencia con un objeto de la realidad*. Con base en esta tesis, Allouch formulará su propuesta básica sobre el duelo como *acto*:

El duelo en Lacan revelará que tiene un alcance que se puede calificar de creador, de instaurador de una posición subjetiva hasta entonces no efectuada. No se trata de reencontrar un objeto o una relación con un objeto, no se trata de restaurar el gozar de un objeto en su factura particular; se trata de un trastorno en la relación de objeto, de la producción de una nueva figura de la relación de objeto.²⁰⁹

En la noción freudiana de *trabajo de duelo*, el principio del placer empuja al sujeto a *no renunciar al objeto perdido a través de la negación de la pérdida*; asimismo, el goce empuja a dicho sujeto a permanecer ligado –dolorosa y melancólicamente– a aquél, conservando “vivo” el lazo. El acto, en cambio, implica una posición de *renuncia* al goce. El duelo aquí llama al sujeto a inclinarse por la vida y le exige desprenderse del objeto amado *sin apetecer o anhelar ya un reencuentro*. Si hemos visto que el psicoanálisis define al sujeto por la relación peculiar que establece con su goce, en la noción de *acto de duelo* se encuentra que la forma de goce en relación con el objeto perdido se desvanece, *cae*, y el sujeto se transforma en su singularidad. Tras el acto de duelo, el sujeto no tiene ya más ímpetu para inscribirse en el goce melancólico que lo hunde en el dolor; *transforma su subjetividad y emerge en un nuevo posicionamiento*.

EL ACTO DE DUELO FRENTE A LA DESAPARICIÓN FORZADA

Hemos señalado que el duelo consiste en un proceso que impone al sujeto la aceptación de la pérdida, la progresiva separación del objeto amado, que habrá de culminar con la recuperación de importantes montos de libido que deberán ponerse a disposición de la vida. Por otro lado, señalamos que el dolor se funda en el anhelo insatisfecho del objeto amado y no implica necesariamente la realización del duelo por él. Señalamos, además, el acto de duelo como aquel en el que un sujeto, al transformar su relación con el objeto perdido, puede renunciar a su posición de goce con respecto a él y reabrir el camino de su deseo.

En este punto articulamos la noción del *acto de duelo* con la problemática de la *desaparición forzada* de 43 estudiantes mexicanos, y proponemos que es posible que un padre, tocado por la desaparición del hijo amado, ponga un límite al dolor e ingrese y concluya la elaboración del duelo al pasar de *víctima pasiva a actor de su proceso*. Esta propuesta implica aceptar la tesis de que el duelo tras la desaparición depende esencialmente del movimiento psíquico del sujeto que ha perdido (y no del reencuentro con el objeto amado, *ni siquiera bajo la forma del hallazgo de su cadáver*). Así, aunque es este un evento que, por sus características particulares, impone dificultades para el inicio y el desarrollo de su elaboración, proponemos que, además de algunas opciones colectivas, como el ritual y la justicia, hay una salida posible que está *del lado del sujeto*.

Retornaremos aún al planteamiento trabajado en un apartado anterior respecto a que para realizar el duelo no es necesario *reencontrar* un objeto ni la relación que se tenía con él. No se trata, tampoco, de conservar ni de restaurar la forma de goce particular que vincula al sujeto con el objeto. En alguna forma, los familiares y amigos de los estudiantes desaparecidos han hecho depender su entrada al duelo de la posibilidad de reencontrar el objeto amado o, al menos, su cadáver. La demanda que estos padres formulan para que les informen dónde están los cuerpos de sus seres queridos adquiere una dimensión simbólica en el orden de poder dar una sepultura con un nombre a quienes han sido quemados o asesinados. La sepultura es una forma de inscribir en el significante a un sujeto como muerto y honrado por una comunidad. En este sentido, las exigencias que se formulan al Estado mexicano para recuperar a los hijos (sus cadáveres) tienen el estatuto de un llamado al orden simbólico para responder a lo real del asesinato.

Sin interrogar la eficacia simbólica que tiene la sepultura, es necesario plantear que aún no es la recuperación del cadáver tras este evento la que garantiza el inicio de la elaboración del duelo. Al respecto, se conocen los casos de familiares de desaparecidos que, tras hallar el cuerpo de su ser amado, se sostienen en un dolor sin fin que no moviliza el duelo. Por otro lado, hay sujetos que sin encontrar nunca el cadáver del desaparecido logran ingresar y concluir su proceso de duelo. Esto nos confirma que la condición para el duelo por los desaparecidos no está determinada por la recuperación del ser perdido ni de su cadáver.

No se trata tampoco en el duelo de restaurar *la forma particular de goce que vincula al sujeto con el objeto*. El goce, en su dimensión repetitiva, dolorosa, melancólica y constante, invita al sujeto a conservar esa forma específica del vínculo con

el objeto perdido o con un sustituto que lo represente *para no asumir la castración que la pérdida del otro pone en evidencia*. El sujeto “elige” no renunciar a su objeto amado y sostiene el taponamiento de la falta por la vía de preservar el dolor. El mantenimiento o restauración de esa particular forma de gozar deja al sujeto atrapado en una situación agobiante, en la cual es “dolorosamente feliz”, según lo ha planteado Skriabine.

Pero si no es por la vía del reencuentro con el objeto como el duelo por los 43 desaparecidos se abre, y si conservar el anhelo por el desaparecido tampoco garantiza el inicio de la elaboración, concluimos que este proceso requiere de un *cambio en la relación de objeto*, en donde el estatuto del objeto psíquico se modifica de desaparecido a muerto, mientras el sujeto mismo también se transforma. La dimensión de “acto” que con Allouch hemos atribuido al duelo implica que, tras éste, *el sujeto renuncia al objeto* y a la forma particular de goce que lo une a él. Es en esta transformación del sujeto con respecto a su goce donde puede residir el *carácter creador* con el que Lacan caracteriza el proceso del duelo.

Vislumbramos en tal caso que, tras la desaparición del ser amado, puede haber un recorrido que afine el proceso que antecede al comienzo del duelo; posteriormente, el ingreso a él y, luego, el desarrollo de su elaboración. Hasta hoy hemos testificado la insistente búsqueda del reencuentro con el objeto; ésta ha pasado por la conservación del vínculo por medio del anhelo y del dolor, pero ¿llegará a un momento en que decaiga psíquicamente esta forma de perpetuar la relación y se abra de nuevo para estos padres la vertiente del deseo frente a la vida? Sólo el reconocimiento de que ya el anhelo se extinguió y de que no se espera más el regreso de los hijos podrá introducir en lo que es dable llamar el “momento” del duelo. Ponerle un límite a la esperanza sobre el regreso de los 43 desaparecidos implicaría *reconocerlos* (como irremediablemente perdidos); esto es, modificar su estatuto psíquico donde dejarían de inscribirse como desaparecidos para asumirlos como muertos. Este sería un paso que, desde luego, no les brinda a los padres el finiquito del duelo; sólo les abriría las vías para que comiencen una elaboración que muy probablemente estaría plagada de los afectos ambivalentes y dolorosos que la separación con el objeto perdido conlleva.

El “pare de sufrir” que un sujeto puede enunciar(se) con respecto al anhelo y al dolor produce una modificación interna en la que ya no goza de la misma manera y le genera un acto creador a partir de la falta.

Con el sucinto recorrido que hemos realizado concluimos que, aunque la lógica de la desaparición forzada de 43 estudiantes normalistas mexicanos empuja a que la respuesta previsible sea la permanencia de un dolor en la volatilidad del humo, existen mecanismos colectivos y particulares que pueden ayudar a que los padres movilicen los obstáculos e ingresen en la elaboración del duelo. El planteamiento del duelo como *acto creador que pone un límite al goce*, concepción que toma vida en los sujetos que, tras la desaparición de un ser amado, deciden hablar de ello, permite afirmar que, además de algunas salidas colectivas, existe en lo particular la posibilidad de elaborar el duelo tras la desaparición forzada. Esta salida implica que los padres que han perdido a un hijo por desaparición están concernidos en su proceso y son responsables de la elección: o bien

por el dolor melancólico, o bien por el duelo que podrán elaborar tras la pérdida del hijo amado. Optar por la vertiente del duelo implica el reconocimiento de la castración que la pérdida del otro devela, mientras que el taponamiento de la falta perpetuará a los padres en el dolor e implicará para ellos la vertiente del goce. El reconocimiento de ésta permitiría movilizarse hacia la elaboración del duelo, tras la cual los padres asumirían una creación simbólica frente a su vida y reencontrarían las vías de su deseo.

DUELO Y MELANCOLÍA. CON-MEMORANDO A FREUD. MÉXICO, DOLOR MELANCÓLICO

AMÉRICA ESPINOSA

INTRODUCCIÓN. IMPLICACIONES Y CONTEXTOS

ESTE LIBRO, SI BIEN ES UN HOMENAJE QUE CONMEMORA a Freud y a un escrito suyo en particular, también es un tejido singular de afectos que intentan, desde lo real de la cercanía con la muerte, dar paso a lo simbólico, para resignificar los tiempos y sus pérdidas. Aunque todo tiempo es tiempo de pérdida, y sólo así podemos pensar y construir pensamiento, la escritura es un intento de elaboración simbólica y una constancia del estar y sentirse vivo.

Freud nos propone en su obra, desde una mirada particular y *sui generis*, que lo anímico es pensamiento... inconsciente; que lo anímico llamado erótico se juega en una relación, externa e interna al mismo tiempo, entre el yo y el llamado objeto. Que lo inconsciente se produce en esa relación con el afuera que va constituyendo al mismo tiempo el adentro, y que el lenguaje permite su manifestación. En palabras de Lacan: *el inconsciente estructurado como un lenguaje*.

Entonces, la creación, también llamada producción –un texto por ejemplo–, se realiza como una posibilidad de vida frente a lo ineluctable de la muerte. Toda creación, toda producción es una negación, es el recurso que tenemos frente a esa inmanencia.

Ahora bien, si en el contexto dicha negación no alcanza a velar el ruido de la muerte, la alternativa de la escritura se torna mucho más imperiosa. *Duelo y melancolía* está escrito en un clima de guerra, forma parte de un grupo de textos que Freud concibió en medio de una gran preocupación por la muerte. Para Freud, este cuidado derivó en una alta productividad, ya que en poco más de seis semanas, iniciando a mediados de marzo, logró escribir cinco ensayos que pueden ser considerados, por su calidad y su profundidad, producciones científicas incomparables. En este mismo periodo, según lo narra Ernest Jones,²¹⁰ escribió siete ensayos más que, por alguna razón no esclarecida, nunca fueron publicados; peor aún, no se conservaron los manuscritos. Jones plantea al respecto:

Mi hipótesis personal es que representaban el final de una época, el compendio de todo el trabajo de su vida. Habían sido escritos cuando no se registraba signo alguno de ese gran periodo que comenzaría en 1919. Probablemente los conservó hasta el final de la guerra y, entonces, cuando comenzaron a asomar ideas nuevas y revolucionarias que habrían significado la necesidad de rehacer esos trabajos, se decidió simplemente a hacerlos pedazos.²¹¹

Ese mismo año Freud publicó cuatro trabajos más; entre éstos figuró precisamente uno titulado *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, que registra su gran desencanto –dada la expectativa cultural– ante la falta de capacidad de las grandes naciones para dirimir en paz sus diferencias. Para Freud, lo que la gran conflagración venía a confirmar era el reconocimiento de esa especie de necesidad –biológica y psicológica– del sufrimiento en la economía de la vida humana, en la que el odio aparece como fuerza imperante en lo anímico y en lo social, ya que los logros obtenidos por la cultura no se mostraron suficientes para solventar el problema de las grandes posiciones en pugna.

Freud, a pesar de su rechazo por la guerra, no es imparcial, está sujeto a su propia implicación: la participación de sus hijos en el conflicto, hecho que lo llevó a expresar un cierto nacionalismo en defensa de su país, tal cual se observa en el siguiente párrafo:

Y hasta una de las grandes naciones cultas es objeto de una malquerencia tan universal que se intentó excluirla por “bárbara” de la comunidad de la cultura, aunque desde hace tiempo ha demostrado su aptitud mediante las más grandiosas contribuciones. Alentamos la esperanza de que una historiografía imparcial habrá de demostrar que precisamente esta nación, esa en cuya lengua escribimos y por cuya victoria combaten nuestros seres queridos, ha sido la que menos infringió las leyes de la convivencia humana.²¹²

Freud, si bien asume una posición a favor de la causa nacionalista, no deja fuera la reflexión en torno a la injusticia que ejercen los Estados en su control y su monopolio de la violencia.

El Estado beligerante se entrega a todas las injusticias y violencias que infamarían a los individuos. No sólo se vale de la astucia permitida, sino de la mentira consciente y del fraude deliberado contra el enemigo [...] Denuncia los tratados y compromisos con que se había obligado frente a los otros Estados, y confiesa paladinamente su codicia y su afán de poderío, que después los individuos deben aplaudir por patriotismo.²¹³

Duelo y melancolía forma parte del desarrollo teórico del inicio de sus formulaciones sobre la condición pulsional de la vida anímica y su consecuente represión, que se agrupa en cinco escritos que Freud llama su metapsicología. Aquí la condición del psiquismo en la enunciación del yo y una instancia censora que posteriormente nombrará ideal del yo o superyó cobran una gran importancia para explicar la condición del duelo y de los estados melancólicos. El Freud teórico de este tiempo es un Freud todavía en transición, que va construyendo la condición de un psiquismo donde la ambivalencia se juega entre el amor y la hostilidad; donde lo que se ha considerado psicopatológico o enfermo forma parte de la constitución subjetiva de todo ser mortal. El psiquismo constitutivo se forja y se resuelve desde un afuera –el objeto– que forma parte del mismo yo; faltaría un tiempo más para que Freud considerara a la agresión como una pulsión con el mismo estatuto de la libido o, mejor aún, para que viera en la pulsión de muerte el imperativo consustancial de la constitución psíquica de lo que más adelante será el sujeto del inconsciente. *Duelo y melancolía* muestra teóricamente este intrincado, donde la agresividad ejerce su poder contra el propio yo, un yo que requiere de unidad para

sostenerse. Este retraimiento del yo con respecto del mundo exterior, que se observa en la melancolía, si bien se parece al duelo vivido por la pérdida de un objeto, va más allá en la medida en que el yo se muestra mortificado con autorreproches y castigos que, incluso, pueden culminar en el suicidio. El luto en el duelo es transitorio, es temporal; en la melancolía cobra una cronicidad mortífera.

Los elementos vertidos en el texto aquí homenajeado conforman los hilos conductores que Lacan retomará para pensar al duelo como parte de una manifestación pulsional necesaria frente a la inminente presencia de lo innegable e inmanente de la muerte que, como *agujero*, se enfrenta como castración.

DOLOR EN Y POR LA MUERTE

Sabemos que la historia de la humanidad ha sido marcada tanto por las creaciones artísticas y tecnológicas como por la forma de la muerte colectiva, sea por las guerras o por cualquier otro género de acto genocida. Podemos pensar en dos caminos hacia la muerte. Por un lado, el camino singular y subjetivo a partir del cual cada sujeto produce su propio lugar ante ella; por esta vía cada sujeto va construyendo su forma de morir en sus propias elecciones conscientes e inconscientes. Por otro lado, la muerte infame: aquella que está dada de la mano de otro... quizá perverso, cuya intención y acto reducen la condición humana a una condición de objeto de desecho; esto es, actos que quedan fuera de lo que podría llamarse la categoría sustantiva y sustancial de toda Ética, el sostenimiento y respeto a la condición humana y a la subjetividad como imperativo de la vida misma.

Con respecto al primer camino hacia la muerte, ya no podríamos hablar del sentir del fallecido, sino del sentir de los que viven la pérdida. Se puede decir que, para cualquiera –incluso para los psicoanalistas–, enfrentar la muerte de un ser amado implica ser llevado a un momento de reflexión profunda en torno a la vida y sus determinaciones; ante la terrible noticia del amado fallecido, miramos hacia atrás como queriendo cambiar la realidad, recordando las escenas vividas en torno a todo lo que nos ligó a su persona y los momentos que se nos escaparon, que no fueron aprovechados junto al que ya no está más. El dolor por la pérdida obnubila el pensamiento y queda con-fundido entre amor, culpa y sufrimiento. Las preguntas aparecen en un escenario sin respuestas: ¿por qué ocurrieron las cosas así?, ¿cómo pudimos evitar que esto ocurriera? Aunque tal sentimiento de culpa esté ligado a una condición construida imaginariamente, se vive muy profundamente, se hunde en lo más íntimo. Eso que lleva al silencio, eso de lo que no se puede hablar, está ligado al dolor como una forma sustituta del amor por el ser querido fallecido.

Los psicoanalistas no podemos menos que identificar en todas estas preguntas un dejo de culpa y de dolor por la pérdida de uno mismo en la muerte de nuestro amado. No podemos decir, como solicitaba cierta canción en la radio, “Ayúdame, Freud”; indudablemente, el dolor por la pérdida del ser amado es profundo, lastima, aporrea,

deprime, desguanza, aletarga. La libido baja el interés por todo lo que no sea la presencia de nuestro ser querido en el pensamiento. La relación con el amado perdido se vuelve intensa, está presente en todo este tiempo del duelo. Seguimos nuestro camino, ya sin él o sin ella, adoloridos del alma. Con un solo pensamiento: “Nunca te olvidaré, vivirás en mí por siempre”, el mundo se mira a través de nuestro amado o amada perdido; tendrá que pasar un buen tiempo para recomponer, elaborar, resignificar este lugar de su ausencia ahora, que evoca nuestra propia muerte.

El proceso de duelo se experimenta igual con las tesis de Freud encima que sin ellas. Vemos a la gente llorar, lloramos también. Sin embargo, el análisis –el nuestro, el psicológico– nos ha provisto de un movimiento reflexivo profundo en torno a la condición doliente que la vida misma tiene. Desde nuestro propio lugar de ser en falta, desde nuestro advenimiento como sujetos de lenguaje, se nos priva de lo eterno, de lo absoluto, de lo total, y acusamos una pérdida sustantiva que deviene en un duelo incurable, que el psicoanálisis nos muestra como condición de seres hablantes, sujetos determinados por lo simbólico.

La vida y la muerte se viven desde los significantes puestos como cadenas discursivas que constituyen al sujeto en su ex-sistencia. En este sentido, la vida está armada de palabras que dan sentidos, que otorgan lugares, que colocan a los sujetos en su relación con lo finito, con el límite, en un vaivén de posibilidades. Vida y muerte cobran distintas significaciones que finalmente recubren un solo lugar, el del vacío, el de la hiancia.

Así pues, en relación con la muerte de un ser querido, se observa una singular diferencia entre el creyente y el no creyente, misma que se expresa en las formas de despedida y re-signación ante la muerte del amado. Ambos normalmente experimentan una pena profunda que es necesario re-signar de alguna manera; sin embargo, a los creyentes la sumisión a la disposición divina les brinda atenuantes al dolor; el no creyente debe procurárselos desde sí mismo.

El duelo, no obstante, es singular, y escasamente pueden tomarse algunas consideraciones generales que nos permiten esclarecerlo; como lo señala Freud en un artículo del mismo año (1915/1916), el duelo es un gran enigma. Al respecto dice:

El duelo por la pérdida de algo que hemos amado o admirado parece al lego tan natural que lo considera obvio. Para el psicólogo, empero, el duelo es un gran enigma, uno de aquellos fenómenos que uno no explica en sí mismos, pero a los cuales reconduce otras cosas oscuras. Nos representamos así la situación: poseemos un cierto grado de capacidad de amor, llamada libido, que en los comienzos del desarrollo se había dirigido sobre el yo propio. Más tarde, pero en verdad desde muy temprano, se extraña del yo y se vuelve a los objetos, que de tal suerte incorporamos, por así decir, a nuestro yo. Si los objetos son destruidos o si los perdemos, nuestra capacidad de amor (libido) queda de nuevo libre. Puede tomar otros objetos como sustitutos o volver temporariamente al yo. Ahora bien, ¿por qué este desasimiento de la libido de sus objetos habría de ser un proceso tan doloroso? No lo comprendemos, ni por el momento podemos deducirlo de ningún supuesto. Sólo vemos que la libido se aferra a sus objetos y no quiere abandonar los perdidos aunque el sustituto ya esté aguardando. Eso, entonces, es el duelo.²¹⁴

Si bien el duelo como una herida profunda por la pérdida del ser amado, como

sufrimiento intenso, empuja al vacío, al hueco, colocando al sujeto en el ámbito del agujero, como lo señala Lacan –agujero en lo real–, implica también la oportunidad de reposicionarse, de un reordenamiento en lo simbólico, anudado desde pérdidas de antaño, para no ceder al dolor y a la muerte de sí.

Desde el momento en que se elige un objeto de amor, esta elección es narcisista, señala Freud. En ese sentido, su pérdida implicará un despojo del propio yo, el cual se verá en la necesidad de reacomodar, “recoger los harapos que queden” de la expoliación, para reintegrarse a la vida y continuar con la misma. El trabajo de duelo requiere de una tarea precisa, la renuncia a la presencia del objeto amado y, en consecuencia, su desasimiento libidinal. Evidentemente, esto no es tarea sencilla. Es quizá imposible que pueda olvidarse y no sentir amor-dolor por el amado o amada fallecida. Más bien, el reacomodamiento se produce en términos de una nueva relación con éste, desde otro lugar ya resignificado; el sujeto ya no es el mismo, un pedazo de sí se ha ido con él o con ella, el Otro ha encarado su propio lugar en falta.

Los tiempos y las formas del proceso de duelo están ligados a la condición singular de la subjetividad. El sujeto experimenta en el duelo una pérdida, pero más específicamente la condición de falta en ser. Juan David Nasio señala:

¿Qué perdemos cuando alguien muere? Cuando alguien muere, perdemos fundamentalmente la armazón imaginaria que nos permitía amarlo mientras vivía. Esto es lo que perdemos, pero no es esta pérdida la que suscita el dolor del duelo. Insisto: el dolor proviene del hecho de encontrarnos una y mil veces, como se encuentra un hilo entre los innumerables nudos del telar, de encontrarnos, pues, con la representación del objeto amado y perdido, pero sin el sostén imaginario que el Otro significaba cuando vivía. ¿Cuál es este sostén imaginario?: mi propia imagen devuelta por el Otro vivo y amado. Ahora que ya no está, vuelvo a descubrir huellas y su amor sin reencontrar por ello mi propia imagen. El trabajo de duelo consiste en habituarme a estar en el silencio de la presencia del Otro perdido, pero sin el soporte de mis imágenes. Expresado en términos lacanianos: en el trabajo del duelo, tengo que amar al Otro sin yo ideal, es decir, sin la imagen del Otro, y sin mi propia imagen.²¹⁵

Nasio puntualiza que el duelo no es por la separación de la representación del objeto amado pues, por lo contrario, se establece una ligazón más fuerte con tal representación, sólo que ahora sin el sostén de aquella imagen de uno mismo que el Otro era capaz de devolver. Entonces, una de las cosas que más dolor produce es justamente “no verse reflejado en la mirada del Otro”. Siguiendo a Lacan, Nasio señala que la causa del dolor producido por la pérdida del ser amado es que ya no está más el soporte especular desde donde uno se sostenía como ocupando el lugar de su falta, ocupando el lugar de objeto del deseo.

El sujeto buscará defenderse del dolor que esta falta le produce, lo que puede derivar en una negación. En la clínica hemos observado muy diversas manifestaciones subjetivas derivadas de la negación frente a la muerte. Tal es el caso de Marita, una joven de 22 años quien, cuando falleció su hermana menor, de 13 años, con diagnóstico de disfunción renal crónica, quedó postrada en cama repitiendo el mismo comportamiento que había tenido su hermana antes de morir. Mientras la hermana estaba siendo velada, ella en cama repetía su necesidad de que le mojaran los labios por la

sed.²¹⁶ Mantuvo ese comportamiento durante varios días hasta que poco a poco fue restableciéndose y enfrentando la pérdida de la hermana. Ese duelo probablemente incitó su posterior salida de la ciudad y su decisión de emigrar a otro país. Esta condición identificatoria que se cumple al punto de casi una desestructuración subjetiva, que no tiene nada de patológica sino que es singular, brinda elementos precisos en torno al carácter de la constitución del sujeto en su relación de otredad; esto es, cada sujeto muestra en los acontecimientos de la vida su propio lugar frente a su falta en ser, falta que es obturada por lo que Lacan refiere con el término de fantasma, como aquello por lo cual el sujeto se sostiene en el nivel de su deseo.

A cien años de haber sido escrito, *Duelo y melancolía* marca el inicio de una importante reflexión que le sirve a Lacan para construir sus tesis en torno a la condición de privación y de castración constitutivas del sujeto, en su relación imaginaria y simbólica con el objeto.

El texto que aquí conmemoramos estaba encaminado a revisar la melancolía en su relación con el duelo como “la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc.”²¹⁷ Freud puntualiza allí la existencia de situaciones de pérdida que llevan a condiciones extremas de dolor que, se sugiere, no han podido ser elaboradas como se esperaría en los estados del duelo. Supuso en esas condiciones un estado de profunda desazón que denominaría melancolía, cuyas características se expresarán en una “... cancelación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de toda productividad y una rebaja en el sentimiento de sí que se exterioriza en autorreproches y autodenigraciones y se extrema hasta una delirante expectativa de castigo”.²¹⁸ La diferencia entre el duelo y la melancolía será que en el primero falta la perturbación del sentimiento de sí que en la melancolía está presente. En el duelo pueden observarse manifestaciones de culpa, pero estas son elaboradas sin llegar a la condición de reproche y castigo que conforma la melancolía; el grado de esta última condición es testificado al subyacer al suicidio como una de sus causas importantes.

El proceso de duelo consistiría, para Freud, en desasir toda libido de los enlaces con el objeto amado y desaparecido, cuestión no tan sencilla como se querría. De ahí la importancia del poder curativo del tiempo y de los apoyos que las personas puedan tener por parte de familiares y amigos, desde donde el doliente esté ligado afectivamente para realizar un proceso paulatino de elaboración de la pérdida. Freud señala que este proceso “se ejecuta pieza por pieza con un gran gasto de tiempo y de energía de investidura, y entretanto la existencia del objeto perdido continúa en lo psíquico”.²¹⁹ ¿Qué elementos se juegan en esta resignación o no ante la condición que se sufre de pérdida del ser querido (objeto)? ¿Qué condiciones ha de tener el contexto de elaboración de duelo para que se produzca dicha elaboración? ¿Es la melancolía una condición patológica aun cuando los contextos de la pérdida están ligados a contextos especiales o especialmente particulares?

RITUALES Y FORMAS DE ELABORACIÓN DE DUELO

En México, el común de las personas comparte una particular creencia frente a la muerte. Ciertamente se concibe como una condición de pérdida; sin embargo, la creencia en la “vida eterna” como parte de la enseñanza religiosa mayoritaria en el país genera las peculiaridades de una actitud que, en un grado álgido de devoción, supone una condición gozosa de encuentro con Dios que reivindica el suceso de la muerte. En este ámbito de experiencia impera la fórmula “morir es, al mismo tiempo, vivir en plenitud con el Señor (Dios)”. Llama la atención la pronta resignación de quienes profesan esta creencia, personas que en el mismo acto funerario de un ser querido pueden llegar a mostrar una firme aceptación y referir casi como una fortuna el deceso, pues implica para el fallecido gozar de la presencia de Dios, estar ya en un lugar privilegiado con éste.

Los rituales que brinda la cultura en la forma de usos y costumbres forman parte de esos medios para asirse, para sostenerse, para elaborar lo irremediable de la muerte. En México, siendo creyente gran parte de la población, se tiene a disposición para los actos funerarios una serie de prácticas de carácter religioso como los rezos y las ofrendas, además del acompañamiento a los deudos que, como una especie de reunión social, sirve para crear espacios elaborativos; por ejemplo, en los velorios suele cumplirse un sostenido flujo de conversaciones cuyo tema central es la persona fallecida.

Tanto en México como en otros países latinoamericanos se observa, como formas culturales de elaboración de duelo, una serie sincrética de rituales que mezclan la visión religiosa católica-cristiana con costumbres prehispánicas tales como rezos, cantos y ofrendas de flores y alimentos, desde el momento del acompañamiento en el velorio hasta el momento del sepelio, amén de una secuencia posterior conformada por diversos momentos de rezos (rezo de los nueve días, las misas o rezos mensuales, rezos de cabo de año). Actualmente, en nuestro país, junto a las prácticas funerarias religiosas (en las comunidades rurales pervive de hecho un vínculo mayor con las tradiciones prehispánicas) se desarrollan prácticas de corte más secolar que comúnmente se reducen a la manifestación moderada de condolencias (es costumbre dar expresión material a éstas por medio de arreglos florales).

En la época prehispánica, la cosmogonía mexicana suponía el tránsito del alma de la vida a la muerte como una continuidad; la muerte era el límite del cosmos y el espacio de la divinidad.²²⁰ El Mictlán o “la región de los muertos” era el sitio del más allá. La muerte formaba parte de la vida y el destino final no dependía del comportamiento sino del lugar obtenido en el transcurso de la vida misma. Heyden señala, citando a Muñoz Camargo, que en el México antiguo “... después del entierro la gente iba a casa del difunto, donde comían espléndidamente y hacían fiestas con bailes y cantares durante veinte o treinta días”.²²¹ En el mundo prehispánico se observaba una diversidad de costumbres y ritos funerarios, algunos de los cuales, como referimos arriba, han permanecido, entremezclados con rituales cristianos (como los nueve días o el cabo de año, en un marco ornamental de flores y velas, alimentos –pan, tamales– y bebidas –suaves para las mujeres, fuertes para los hombres–, elementos todos cargados de una determinada significación sobre la vida y la muerte, que forman el contexto de rezos cuyo motivo dominante es la intercesión por el difunto). Octavio Paz refiere:

Para los antiguos mexicanos, la oposición entre muerte y vida no era tan absoluta como para nosotros. La vida se prolongaba en la muerte. Y a la inversa. La muerte no era el fin natural de la vida, sino fase de un ciclo infinito. Vida, muerte y resurrección eran estadios de un proceso cósmico, que se repetía insaciable. La vida no tenía función más alta que desembocar en la muerte, su contrario y complemento; y la muerte, a su vez, no era un fin en sí; el hombre alimentaba con su muerte la voracidad de la vida, siempre insatisfecha.²²²

La concepción de Nezahualcóyotl²²³ sobre la muerte se desdoblaba en la idea de la muerte como camino y como lugar. Así, se pregunta:

¿A dónde iremos

donde la muerte no existe?

Mas, ¿por esto viviré llorando?

Que tu corazón se enderece:

Aquí nadie vivirá por siempre,

aun los príncipes a morir vinieron,

los bultos funerarios se queman.

Que tu corazón se enderece,

aquí nadie vivirá para siempre.²²⁴

[...]

Aunque se oculten en cajas de jade,

pueden hallarse a los príncipes:

así somos, somos mortales,

De cuatro en cuatro nosotros los hombres

todos habremos de irnos,

todos habremos de morir en la tierra...

Nadie en jade, nadie en oro se convertirá:

en la tierra quedará guardado.

Todos nos iremos allá, de igual modo.

Nadie quedará,

conjuntamente habrá que perecer,

nosotros iremos así a su casa.

Como una pintura nos iremos borrando,

como una flor nos iremos secando, aquí sobre la tierra

cual ropaje de plumas del ave zacuán,

del precioso quetzal, del azulejo;

nos iremos acabando, nos vamos a su casa.²²⁵

Cultura, sexualidad y muerte son elementos que están presentes en la obra literaria de Nezahualcóyotl, así como un cuestionamiento de Dios y de la verdad que sólo pudo derivar de la adversidad vivida por las circunstancias de traición y muerte que hubo de enfrentar.

La vida, para Nezahualcóyotl, trasciende la materialidad del oro y del jade. El hombre es frágil y encuentra su fuerza en un Dios omnipotente, bueno, pero también arbitrario. Ese Dios es su guía. El hombre nunca podrá estar por encima de ese Dios. La

vida y el destino no son verdaderos; tampoco se ha venido aquí para ser felices. Nezahualcóyotl asume que “una vez muertos iremos a su casa. ¡No lloremos a los que desaparecen, porque igual destino nos espera, más bien démonos gusto!”

El dador de vida es inventor de todo y de sí mismo; nadie puede ser su amigo. Él crea las formas, él se manifiesta en lo audible mediante la palabra. Una palabra invocadora de poesía. No ante la mirada que busca el control de los hombres y de la naturaleza. Un Dios oculto que no puede ser controlado por el aguijón humano del poder, y que se burla de los poderosos que exigen ser reconocidos como artífices y jueces supremos.²²⁶

La cosmogonía religiosa ofrece la posibilidad de mantener un lazo con un Otro divino, enigmático y sagrado, que ostenta una representación de omnipotencia frente al carácter de fragilidad mortal que constituye la condición humana. La constitución del psiquismo, vía la subjetividad al estar supeditada al orden simbólico, tiene en lo sagrado una relación estrecha e ineludible con la condición del límite inherente a lo no representable, a lo no simbolizable que está en el ámbito definido por Lacan como lo real.

Freud señala en *El malestar de la cultura* la amenaza de sufrimiento –producida por el hecho de que el propio cuerpo esté destinado a su degradación y desaparición–, aunada al juego de la constitución simbólica del sujeto que genera la agresividad y su consecuencia, la violencia. La vida es así, una lucha permanente entre el límite y la contención de la destrucción inmanente y su negación a través de la creación.

Cada cultura, de acuerdo con su particular cosmovisión, ofrece un tratamiento al acto de morir y posee una representación particular de la muerte. Los rituales que cada tratamiento genera están relacionados con las formas de concebir la relación entre la vida y la muerte, formas de simbolización que permiten darle continuidad a la vida y van resignando los lugares frente al destino funesto como único orden existencial.

DUELO INADMISIBLE FRENTE A LA MUERTE DEL HIJO

Si la constitución de la subjetividad pende de la dimensión de otredad, o de la condición del deseo del otro y, desde ese lugar, se constituye el yo –a través de lo que Freud denomina narcisismo–, entonces justamente el otro próximo que nos sostuvo y participó en nuestra conformación psíquica como principal referente, así como nuestra propia descendencia, forman las ligazones fundamentales de las cuales, como sujetos, quedamos sostenidos.

El amor al hijo y lo que éste representa es producto de un narcisismo puro, en cuanto caracteriza la condición de sostenimiento de ese sujeto que se continúa y se repliega a sí mismo, a condición de la otredad en el hijo. Ciertamente no todos los sujetos fecundan, aunque sí la mayoría. El hijo es irrevocablemente la continuidad de un narcisismo constituyente en la vida misma. Su muerte temprana conduce a una desestructuración subjetiva que será difícil, cuando no imposible, de recomponer. El

sujeto, ya de por sí constituido desde el lugar de la pérdida imaginaria convertida en falta simbólica, sufre una doble pérdida de sí que lo llevará –si bien camina el duelo– a una estado de serena melancolía, que será su estancia afectiva, hasta el final de sus días.

La muerte de un ser amado evoca la propia muerte. En el caso de la del hijo, se revierte como dolor todo un sufrimiento que implica una condición fallida, de reclamo y de culpa por no haber cumplido con la función y misión de la paternidad o de la maternidad. La pena de sí es el tributo al hijo muerto, es muestra de lealtad. Pero también es pena para sí, por el proyecto truncado, por la realización no cumplida, porque en esa continuidad generacional que daría la trascendencia de vida se crea la ilusión de una no muerte, de una existencia de sí que hubiera de trascender al cuerpo. La muerte del hijo rompe la ilusión, quebranta y presenta la condición inobjetable –en ambos sentidos– de la muerte, del límite, de la castración.

El dolor por la pérdida del hijo quizá aminore con el tiempo, pero su lugar nunca será sustituido, no hay reemplazo para el lugar del hijo perdido. Quizá con el tiempo la relación pueda tornarse en otra relación, una relación con el que ya no está, con el que descansa en el mundo de los muertos; pero la añoranza y la melancolía queda como huella de su existencia, a diferencia de otros duelos, donde puede presentarse una suplencia amorosa –retiro libidinal y nuevo investimento– de la persona perdida por nuevos amores encontrados. En este sentido, las tesis planteadas en *Duelo y melancolía* tendrían el agregado que Freud mismo propuso más adelante en torno a ese “más allá del principio de placer” ligado irremediabilmente a la condición de pérdida inicial, descrita como pulsión de muerte. La melancolía no sería entonces un estado patológico diferente a un posible estado de “salud” o “normalidad”, sino –en el caso de una pérdida como la de un hijo– una reformulación de la vida misma. Esto implicaría que sólo podemos significarnos la vida en cuanto a la vivencia de una pérdida como lo es la pérdida de un hijo.

En una carta a Max Halberstadt, su yerno, fechada el 25 de enero de 1920, escrita por el reciente fallecimiento de su hija Sophie, Freud refiere:

Sabes cuán grande es nuestro dolor y no ignoramos tu sufrimiento. No intentaré consolarte; tampoco tú puedes hacer nada por nosotros [...] ¿Por qué te escribo, pues? Creo que lo hago porque no estamos juntos, ni podemos reunirnos en esta miserable época de cautiverio, de modo que no puedo decirte las cosas que repito frente a tu madre y tus hermanos: que habernos arrebatado a Sophie ha sido un acto brutal y absurdo del destino, algo acerca de lo cual no podemos protestar ni cavilar, sino tan sólo bajar la cabeza, como pobres y desvalidos seres humanos con los que juegan los poderes superiores.²²⁷

Posteriormente, ante el fallecimiento de su nieto Heinele, el hijo de Sophie, Freud escribe, en una carta a Kata y a Lajos Levy, el 11 de junio de 1923, de su profundo dolor y quebrantamiento afectivo y de la pérdida de interés que dicha muerte le deja:

Trajimos de Hamburgo a Heinele, el hijo menor de Sophie [...] Un chiquillo encantador, y yo mismo me daba cuenta de que jamás había querido tanto a un ser humano y, desde luego, nunca a un niño. Por desgracia, era muy débil, nunca dejó de tener fiebre. Era uno de esos niños cuyo desarrollo mental avanza

a costa de su fortaleza física [...] Nuestro Heinele volvió a enfermar hace catorce días, [...] durante largo tiempo no tuvimos un diagnóstico y, al final, la certidumbre cada vez mayor de que estábamos ante un caso de tuberculosis miliar y por lo tanto no cabían esperanzas [...] Esta pérdida me resulta muy difícil de llevar. Creo que jamás he experimentado una pena tan grande. Quizá mi propia enfermedad influya en mi desazón. Hago mi trabajo por obligación, pues, en el fondo, ya nada tiene significado para mí.²²⁸

Ese grado de dolor que puede en muchos casos resultar insoportable para la vida quizá explique, casi como si fuera un tabú, que no exista una palabra que defina al padre que pierde mortalmente a un hijo, como existe viudo/viuda, huérfano/huérfana. Se sabe que en hebreo la palabra *shjol* designa a aquel padre/madre que ha perdido un hijo. En otros países, tal es el caso de México, no existe un vocablo que señale esa condición. Quizá en culturas como la nuestra, frente a un dolor tan profundo que se torna inimaginable o insoportable, prive una negación anticipada que sea la razón de esta faltante lingüística.

MÉXICO MELANCÓLICO, CON UN DOLOR INCURABLE POR SUS HIJOS ASESINADOS

Los crímenes de Estado han producido en la sociedad duelos, muchos de ellos irresolubles, porque han asesinado a jóvenes y a niños. Existen muchos casos de muertes que no se explican bajo una lógica civilizatoria. Sólo son explicables desde la lógica de la perversión y del goce. Intereses económicos y de poder han llevado a ciertos grupos poblacionales a un estado de vulnerabilidad y de indefensión, generados por la arbitrariedad, la ambición y el autoritarismo del Estado.

Un caso muy presente aún en la memoria colectiva es la tragedia de los 49 niños fallecidos el 5 de junio de 2009, en la guardería ABC, en Hermosillo, Sonora, México, que estaba situada en una bodega carente de medidas básicas de seguridad, lo que impidió la evacuación adecuada de los niños durante un incendio suscitado ese día. El dolor que invadió no sólo a los padres de dichos niños, casi bebés, sino a todo el país fue muy grande, tan grande que aún después seis años las heridas no han sanado y no se sabe si sanarán. Un ejemplo de ello es la madre de Julio César –“Yeye”, como le decían de cariño–, un niño de tres años de edad. Ella sigue sin poder asumir dicha pérdida. Al respecto, el padre narra lo siguiente:

Siempre pasábamos por él antes de las dos de la tarde, porque después era la hora de la siesta y no nos gustaba despertarlo. Ese día llegamos después, cuando ya no había nada y cuando ya habían sacado a todos los niños... Ya no encontramos nada, nos dijeron que los niños que habían sacado estaban en una de las casas de enfrente. Lo fuimos a buscar y no estaba. Hoy, con el tiempo, me doy cuenta de que mi hijo murió adentro o afuera unos minutos después de sacarlo.²²⁹

Su esposa aún no se recupera, “padece alucinaciones. Empieza a ver a nuestro hijo, lo escucha cuando estaba vivo. La verdad es muy muy fuerte lo que nos pasa. Ha sido complicado, pero estamos saliendo juntos porque nos amamos y es lo que nos

sostiene”.²³⁰ La mujer fue internada en hospitales psiquiátricos varias veces. La normalidad de la familia ya no existe; a lo que aspiran, a lo sumo, es a que las crisis de la madre no sean demasiado frecuentes, y puedan estar un poco tranquilos —expectativa que no se cumple como ellos quisieran—. Duelo melancólico difícil de resolver, que muestra el vaciamiento de una madre por la muerte de su hijo, con todos los elementos, sobre todo de culpa y de angustia desestructurante.

Un caso diferente, pero también extremadamente doloroso, no sólo para los padres y para las madres del pueblo de Ayotzinapa, en Tixtla de Guerrero, pues es un caso que ha sacudido incluso a la opinión internacional, es el caso de los estudiantes de la Escuela Normal Rural de Ayotzinapa que fueron atacados por policías, lo que resultó en la muerte de seis de ellos y en la desaparición de cuarenta y tres. Los funcionarios municipales y estatales, coludidos con la delincuencia organizada, ordenaron este crimen por la única razón —es la presunción de buena parte de la opinión pública— de acallar voces críticas al sistema de corrupción imperante no sólo en el estado de Guerrero, sino en todo el país. Animados por una estrategia de terror, en un marco ético corrupto y perverso, las autoridades municipales, protegidas por los gobiernos estatal y federal, dieron la orden de asesinar a los estudiantes normalistas, participantes constantes en manifestaciones antigubernamentales y en contra del modelo económico imperante en nuestro país. Cabe subrayar que este tipo de acciones —tortura, desaparición forzada, masacres colectivas— son parte inherente a la estrategia de Estados represivos, con fines de dominación y de control de la población, por medio del terror.

Este crimen de lesa humanidad implicó la *desaparición de los cuerpos* de los 43 estudiantes, por lo que hasta la fecha no han podido ser sepultados por sus padres, hecho que, de darse, les permitiría a éstos iniciar un duelo que ya de por sí sería difícil de ser re-signado. Esta desaparición de los cuerpos, aunada al despedazamiento e incineración a los que se presume fueron sometidos los 43, da cuenta de un poder perverso que ha supuesto de hecho la denigración del estatuto humano de esos jóvenes, corolario extremo que ha derivado en el ambiente de gran agitación, desaliento, rabia y reclamo que ha privado en las movilizaciones que en todo el país se han multiplicado por este suceso. La condición de *desaparecidos* de los 43 habla más de lo que los mismos represores criminales trataron de acallar: una barbarie del Estado, una perversión sin más límite de lo que un cuerpo-como-objeto de goce pueda dar hasta el punto de su fragmentación.

El rechazo de este acto criminal muestra lo que la misma sociedad constituye como subjetividad en el lazo social; un lazo vulnerado que produce un dolor muy difícil de sanar. Este tipo de actos produce una socavación del estatuto civilizatorio que habría de sostener la vida social sobre un fundamento ético. El imperativo ético necesario para el sostén de la sociedad es justamente el reconocimiento de la condición humana y de la subjetividad, que niega el derecho de vulnerar o discriminar y, sobre todo, el derecho a privar de la vida, so pena de juicio y de sentencia condenatoria. Esta es justamente la problemática de estas desapariciones forzadas, que han producido un dolor difícil de elaborar porque contienen dos elementos que resultarían fundamentales para su reelaboración: por un lado, no hay un cuerpo en lo real que permita una sepultura digna

de un sujeto reconocido en su subjetividad, que pueda producir un proceso de duelo y de re-signación; y, por otro lado, no hay quién pague la deuda del acto homicida, ya que hasta la fecha los responsables no han sido cabalmente juzgados.

La pregunta que daba inicio a este texto era ¿qué condiciones ha de tener el contexto de elaboración de duelo para que se produzca dicha elaboración? ¿Es la melancolía una condición patológica aun cuando los contextos de la pérdida están ligados a contextos especiales o especialmente particulares? Los contextos de muerte de seres queridos nos remiten a condiciones particulares, muchas de las cuales podrían considerarse de orden traumático, que resultan de difícil re-signación. La problemática es más de fondo cuando no se ha terminado de comprender que lo único que podríamos realmente pensar como homogéneo y globalizado sería el respeto a la condición humana, a la subjetividad y al derecho como su regulación; de tal manera que la ética, en este sentido, sería el único discurso que tendríamos que compartir en el marco de una gran diversidad de creencias, de formas de vida, de acompañamiento y de re-signación frente a la muerte.

La dignidad de la condición humana es lo fundamental. Es la enseñanza que nos deja Sófocles, al mostrar a Antígona defendiendo el honor de su hermano, incluso a costa de su propia vida, al darle a éste sepultura aunque en vida hubiera traicionado a su patria.

DUELO Y MELANCOLÍA: UNA LECTURA POSIBLE

MARÍA ELENA ELMIGER

Cosa rara, su voz que conocía tan bien, de la que se dice que es el grano mismo del recuerdo (“la querida inflexión...”), no la oigo. Como una sordera localizada...
ROLAND BARTHES, *Diario de duelo*, 2009, p. 24

ACLARACIÓN PRELIMINAR

“DUELO Y MELANCOLÍA: UNA LECTURA POSIBLE” es un capítulo del libro *Duelo público, duelo privado, duelo íntimo. Subjetivación de la pérdida*, que se encuentra en la “cocina” de la editorial Argus-a, Artes y Humanidades, de Los Ángeles, muy próximo a su publicación. Por lo tanto en su lectura aparecerán referencias a otros capítulos aquí inexistentes. Se ha preferido conservar el formato, dado que no incide en la transmisión del texto.

Agradezco a Néstor Braunstein por la recomendación, a América Espinosa, a Liora Stavchansky y a Ricardo García por la generosidad de permitirme participar de este homenaje a cien años de *Duelo y melancolía*, texto que aun hoy es una brújula en los complejos caminos por los que nos lleva el duelo y sus paradojas.

“INTRODUCCIÓN DEL NARCISISMO”: UN TEJIDO EPISTEMOLÓGICO PARA EL DUELO

En 1914, “Introducción del narcisismo” incluye un concepto que cambiaría para siempre la episteme freudiana. Freud se permitió, en medio del horror de una de las guerras más sangrientas, aportar las nociones de autoerotismo, amor objetal, narcisismo primario y narcisismo secundario, identificaciones, nuevo acto psíquico (la conformación del yo) y la valiosísima idea de conciencia moral, además de abrir las puertas al segundo dualismo pulsional que alimentará la noción del superyó por el camino que se trazará luego de *Más allá del principio del placer* (1919-1920). El entramado de ideas que desarrolla permite avanzar en la teorización y en la clínica del duelo justamente en 1914 cuando, por primera vez en la historia de Occidente, los rituales sobre la muerte se apagaban, y la muerte y el duelo se transitaban en soledad, sin ceremonias. La catástrofe fue devastadora. Todo sistema lingüístico y social que demarcara la muerte, al muerto y al deudo había declinado su valor. Seguramente con este panorama se confrontó Freud en su consultorio desde 1914: el duelo en soledad, sin ritos y hasta sin cadáveres. Sujetos arrasados por la angustia le llevaron psicosis alucinatorias, reproches obsesivos o la

crueledad de la autopunición, que le permitieron esbozar la ferocidad del superyó. Pero, en definitiva, Freud era testigo del pasaje de lo que llamó “duelo normal” –acompañado hasta entonces por el Otro Social– a ese duelo que denominó “patológico”: pesados, obsesivos, melancólicos, es decir, los diferentes modos en que la crueldad se dirigía al sujeto sin el recurso del Otro, en tanto ese Otro como sistema había devenido anómico.²³¹ Seguramente el psicoanálisis intentaba armar algo allí. ¿Cómo poder significar la pérdida? Con esa devaluación de los pactos simbólicos, ¿cómo contabilizarla?

En 1914, la teoría freudiana lleva a cabo un verdadero avance epistemológico. “Introducción del narcisismo” es la primera puntada de lo que serán sus trabajos sobre metapsicología: *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915), *La represión* (1915), *Lo inconsciente* (1915), *Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños* (1917-[1915]) y *Duelo y melancolía* (1917-[1915]). Desde esa trama teórico-clínica que esboza un camino al concepto de superyó como heredero del ello y del complejo de Edipo, es posible pensar por qué el duelo no puede encorsetarse en las categorías binarias “normal-anormal”. Es que *Duelo y melancolía* no es un trabajo acabado sino un paso, una vía para transitar el enigma del duelo.

Freud aporta la noción del yo (lo imaginario enmarcado por lo simbólico) como ficción unificante y lo llama *nuevo acto psíquico*. Y así como el deseo del sujeto está en relación con el deseo del Otro, es necesario pensar que el yo también es resultado de su mirada amorosa. La ficción unificante del yo va a producirse porque hay alguien que mira, cuida, habla y espera al niño que adviene, y esa mirada tejida con palabras y deseos presta un espejo que le permitirá, más temprano que tarde, reconocerse con júbilo: “Ese soy yo”. Así el *infans* construye su yo. El nuevo acto psíquico es una ficción fundante de la subjetividad; por eso el amor embellece y el desamor empobrece al yo: este se “maquilla”, se “adorna” según las miradas y los deseos del Otro, que fueron constituyentes en los primeros tiempos, pero que habitarán para siempre al niño que vive en el adulto de hoy.

Cuando eso no ocurre, cuando esa operación no se inscribe, las consecuencias pueden ser verdaderamente aniquiladoras. Porque el nuevo acto psíquico, narcisismo redivivo de los padres, permite la unificación del yo sobre el primitivo autoerotismo, posibilita las identificaciones secundarias y es el cimiento de las edípicas. Por eso Freud puede decir que el yo es un “cementerio de identificaciones”: cementerio de miradas, palabras, amores y goces de otros. Se insiste: el yo se sostiene en la mirada deseante del Otro. ¿Cómo no habría de pensar Freud tan importantes conceptos si el Otro de la época había decidido que ninguna vida tendría valor?

Tanto en “Introducción del narcisismo” como en *Duelo y melancolía* Freud parte de las psicosis como referencia de las neurosis. En el primer texto trabaja la esquizofrenia como la fractura del narcisismo; en el segundo, la melancolía psicótica como el exilio del duelo. Estos dualismos freudianos pueden pensarse en movimiento pues, más allá de las diferencias clínicas neurosis-psicosis, proponen un yo en el que habitan otros *yoes*, los espejos amorosos que permiten la ilusión de unidad del yo, pero también los espejos vacíos de palabras y deseos con los que se encuentran tanto el

esquizofrénico como el melancólico. Por esto, mientras en la psicosis fracasa la ficción unificante, en la neurosis se produce la ilusión de unidad. Sin embargo, la neurosis no garantiza mucho pues, por ser efecto del inconsciente y del goce del Otro, el yo está estructuralmente dividido y puede también escindirse del Otro, romperse y hasta atentar contra sí mismo.

DE “INTRODUCCIÓN DEL NARCISISMO” A *DUELO Y MELANCOLÍA*

Los aportes freudianos desde el narcisismo al duelo son los siguientes:

1. El concepto de yo como *nuevo acto psíquico*, que permitió pensar el yo como ficción que unifica el cuerpo. Sin ese espejismo no sería posible inscribir una falta. Lacan hablará luego de razón armónica, Φ , (registro simbólico) que permite un orden, una legalidad, sin la cual no sería viable registrar que algo no está en ese lugar. Es decir, que sólo en el entramado de las identificaciones (narcisismo secundario e identificaciones edípicas) se produce la ilusión de unidad del yo. Lo simbólico organiza lo imaginario. En el caso del duelo, al desgarrarse esa ilusión, puede inscribirse en el yo lo que Lacan llama privación, agujero en lo real (¿dónde se registra la pérdida sino en el cuerpo? El dolor del duelo se siente, no pasa desapercibido. El duelante se percibe “enfermo” aunque sepa que no lo está. No es raro escuchar en los recientes enlutados relatos sobre desmayos, hemorragias, vómitos u otras alteraciones en el cuerpo al recibir el golpe de la muerte). Decíamos: el agujero de la privación es real y el objeto es simbólico, Φ . La razón armónica es la medida de la falta del Otro, tanto en su versión de deseo como en la de goce. Es decir: hace falta una estructura en la que sea posible inscribir el desgarrar, y esta no se da en la psicosis, salvo con una prótesis delirante. El neurótico, en cambio, luego del golpe, si bien es tentado por el requerimiento pulsional, podrá también comenzar a sombrear el horror con actos, con palabras, con textos, con relatos minuciosos que van realizando la separación.

2. La diferencia entre autoerotismo y elección de objeto: mientras el autoerotismo está ligado a las pulsiones parciales, desconectadas entre sí, tributarias de la psicosis melancólica, en la elección de objeto las pulsiones aparecen disfrazadas, perdidas (antes se habló del yo como ficción unificante). En el duelo, el objeto que se pierde es un objeto *sustituto* de la pulsión, sustituto del autoerotismo. Esto le permite decir a Freud que en la melancolía no hay objeto perdido (con posibilidad de convertirse en otra cosa) sino que el sujeto queda en el campo del autoerotismo. Freud habla en ese caso de *hemorragia libidinal*. Se trata de un vaciamiento subjetivo: no hay ficción, hay captura pulsional. En la melancolía hay un espejo vacío, no hay palabras ni deseos del Otro que sostengan las identificaciones; por tanto, no puede haber objeto perdido por la prohibición. En el duelo, en cambio, se pierde el objeto de amor, que es ya un objeto sustituto de la pulsión. Por eso cuando se pierde (el objeto ya perdido de la pulsión), *el mundo* (simbólico-imaginario, ficcional) se hace pobre y vacío. El doliente pierde interés por “las cosas mundanas”. El mundo revela crudamente su estatuto de ficción. ¿No es

eso lo que cantaba Gardel, con letra de Le Pera: “Sus ojos se cerraron y el mundo – simbólico-imaginario– siguió andando”? Aquí se abre la posibilidad del duelo; en la melancolía ese camino es imposible.

Pero aun siendo posibles, en los lutos se transita por caminos sinuosos y escarpados, dada la fragilidad subjetiva del deudo. Cuando el mundo revela su estructura de ficción, el cuerpo se fragiliza y el sujeto puede bordear “la hemorragia libidinal” fácilmente: puede enfermar, querer morir o quedar vacío y que nada le importe; en definitiva, ceder al requerimiento pulsional. No hay que olvidar las quejas de Freud ante la guerra, en las que plantea que en éstas los pueblos se ofrecen a la muerte sin más (*De guerra y muerte. Temas de actualidad*, 1915, y *¿Por qué la guerra?*, 1932), o la apatía del poeta taciturno amigo de Freud, de quien habla en *La transitoriedad* (1916), para el que, justamente, nada parecía tener valor. Sin embargo, por eso mismo, porque el mundo revela su estatuto de ficción, muchas veces el duelo convoca al acto. Todo lo que antes importaba, enredando al sujeto en banalidades, deja de importar; y un acto tantas veces postergado se realiza.

3. Cuando habla de psicosis alucinatoria de deseo, enuncia que la alucinación es estructural en el duelo. La relaciona con la renuencia a aceptar la muerte del ser que se ama, pero la liga al yo –como nuevo acto psíquico– y al yo ideal –como lo superado–. Luego lo relacionará con la conciencia moral y con el superyó como heredero del ello.

Se dijo arriba que Freud plantea un yo en el que habitan otros *yoes*, en tanto proviene del deseo del Otro. El yo no es autónomo. Ante la catástrofe que produce la muerte de alguien querido, la estructura ficcional del yo trastabilla, lo simbólico se conmociona y lo imaginario pulula en su versión de alucinación o en su versión de *acting-out*. (¿Quién no siente la presencia, aún amable, de un muerto querido?) Otro rostro nada amable, montado también en lo imaginario, es lo siniestro. La angustia, anudada a la culpa en lo real, ofrece un rostro –terrorífico, pero rostro al fin– al agujero del trauma.

Veamos los aportes de los conceptos de ideal del yo y yo ideal que Freud trabaja en el capítulo III de “Introducción del narcisismo”. El ideal del yo, articulado a la castración, permite al yo actual medirse con el ideal. En cambio, el yo ideal no ofrece medida. Mientras el ideal del yo reconoce la falta y las diferencias, el yo ideal las pierde, o no las adquiere nunca en la psicosis porque, narcisismo redivivo de los padres, mora en todo sujeto, y si en la neurosis lleva la marca de la castración, en la psicosis no la posee. El delirio de grandeza en la psicosis es un intento de cura, un intento de sostén del yo (es mejor ser Napoleón o la mujer de dios, que fragmentos de cuerpo despedazados); en la neurosis, en cambio, la irrupción del yo ideal nos habla de la suspensión de la medida que da la castración, y es la fuente de las alucinaciones o del pulular de lo imaginario que tiene derecho de ciudadanía en el duelo: dada su fragilidad, el sujeto se sostiene muchas veces en ese débil apoyo imaginario. Desde él, el superyó y la pulsión –lo siniestro– adquieren su lugar.

Lacan los hilará con el *acting out* y con la fragilidad del mundo simbólico. Las locuras y los *acting out* tienen que ver, justamente, con la vacilación de la medida fálica

que acota lo imaginario. Dado que la castración y la represión no son movimientos perfectos, cuando la vida simbólica del sujeto se conmociona, peligra la medida fálica y el sujeto se disgrega. Son tan probables las actuaciones, las locuras, las infatuaciones como la omnipotencia del pensamiento y la paranoia en la neurosis. Cuando Freud enuncia en *De guerra y de muerte* que la ofensiva “ha arrojado en la confusión a tantas de las más claras inteligencias”,²³² que “la ciencia ha perdido su imparcialidad exenta de pasiones”²³³ y que “el antropólogo tiene que declarar inferior y degenerado al oponente, y el psiquiatra, proclamar el diagnóstico de su enfermedad mental o anímica”,²³⁴ dice que la medida de las naciones se ha perdido y que la locura, la soberbia, el delirio de grandeza, el *acting out* y hasta el pasaje al acto están empujando al mundo a su destrucción.

En síntesis: yo ideal, alucinaciones, ideas delirantes y espectros se montan en lo pulsional con un tinte imaginario porque la cobertura simbólica del mundo subjetivo muestra brutalmente su vulnerabilidad.

4. La inhibición en el duelo y la inhibición melancólica:

La inhibición en el duelo se manifiesta porque al doliente no le interesa nada, salvo lo relacionado con su ser querido muerto. En la melancolía, la –extraña– inhibición se acompaña de autorreproches, autodenigraciones y delirante expectativa de castigo.

En la melancolía –psicótica–, Freud ubica: delirio de insignificancia –al que llama *predominantemente moral*–, insomnio, repulsa del alimento, desfallecimiento de la pulsión que aferra a la vida y autocrítica extrema. Pero a pesar de esa autocrítica y del autorreproche, no hay reconocimiento de una falta, no hay pudor o vergüenza. El impudor melancólico saltea toda inhibición en la obscena exhibición de su autodenigración y de sus quejas.

5. La identificación melancólica y la identificación en el duelo:

Como se había dicho, la identificación que plantea Freud en la melancolía es la identificación primaria, canibalística (por incorporación; es probable que Nicolas Abraham se acerque a Freud en este tipo de identificación al hablar de “la cripta”). Esta abona la representación de *cosa*, la represión primaria, que más tarde –desde 1920– relacionará con pulsión de muerte, ello y superyó como heredero del ello. Dice:

En otro lugar hemos consignado que la identificación (primaria) es la etapa previa de la elección de objeto y es el primer modo, ambivalente en su expresión, como el yo distingue un objeto. Querría incorporárselo, en verdad, por la vía de la devoración, de acuerdo con la fase oral o canibalística del desarrollo libidinal. A esa trabazón reconduce [Karl] Abraham, con pleno derecho, la repulsa de los alimentos que se presenta en la forma grave del estado melancólico.²³⁵

Los destinos de la pulsión que Freud plantea en la melancolía son la conversión en lo contrario y la vuelta sobre sí mismo. No traza ni el retorno de lo reprimido ni la enigmática sublimación. Por eso puede decir del melancólico: *sus quejas son querellas*. Recordemos lo que viene planteándose como culpa: debieran ser querellas contra alguien próximo y atroz a quien no se juzga, pero el melancólico dirige contra sí (vuelta sobre sí

mismo) los reproches que habría de hacerle al otro. Freud no ha conceptualizado aún el superyó; por lo tanto, anuda conciencia moral a pulsión y afirma que la conciencia moral es “una instancia que *puede enfermarse sola*”²³⁶ (las bastardillas me pertenecen). Esta situación coagula al melancólico en la monotonía gozosa de la queja. El melancólico se regodea en las quejas, ¿podrá pensarse en inhibición? En cambio, en el duelo neurótico sí puede decirse que la inhibición protege al sujeto de la angustia.

Para el duelo, plantea Freud otro tipo de identificación con el objeto, el que abona las neurosis de transferencia y conforma los síntomas. La identificación al rasgo o al deseo del Otro como salida del duelo implica ya lo reprimido, y el retorno de lo reprimido como destino de la pulsión. Habla aquí claramente de neurosis, de identificación histérica y de la pérdida de un objeto de amor. El ideal del yo inscribe la falta y permite contabilizar las diferencias, a pesar de las dobleces del duelo por la proximidad a lo pulsional.

6. Similitudes y diferencias entre duelo y melancolía:

En esta relación, Freud establece un acercamiento entre duelo y melancolía, salvo en las autodenigraciones y en la delirante expectativa de castigo.

DUELO	MELANCOLÍA
Pérdida de objeto de amor	Pérdida producida en la vida pulsional
El mundo se ha vuelto vacío	Vaciamiento psicótico del yo. Hemorragia libidinal. Nada importa
Inhibición doliente	Impudor. Obscena exhibición de su autodenigración y de sus quejas
Identificación histérica. (Lacan dirá: al deseo del Otro.) Abona las formaciones del inconsciente	Identificación primaria. Canibalística. Abona la pulsión, la conciencia moral que puede enferma sola, esboza el superyó como heredero del ello

EL DUELO Y SUS PARADOJAS

La diferencia clínica entre duelo y melancolía permite, por un lado, situar el par neurosis-psicosis, pero también trabajar el duelo y sus paradojas. En el duelo se transita por el inevitable *pathos*, dado el desvalimiento del deudo.

Se podría atravesar el esquema anterior con una cinta de Moebius y mostrar *logos* y *pathos* en el duelo, por cuanto en el duelo hay:

- Aproximación a lo pulsional
- Posibilidad de *hemorragia libidinal* (sea en el pasaje al acto o en enfermedades)
- Quejas querellantes
- Incidencia de la conciencia moral y del superyó

Se insiste: Freud no plantea la división sólo entre duelo normal y patológico; además, habla de duelo obsesivo y duelo pesaroso; y esboza, incluso, tomando *Hamlet* como ejemplo, que la recomposición de la subjetividad en el duelo no es unívoca ni lineal.

Podría pensarse que, en el duelo, el sujeto sabe *a quién* ha perdido, pero no *qué* se perdió con él, y probablemente nunca lo sepa del todo. Por otra parte, la inhibición en el duelo (angostamiento del yo) traza un camino de aproximación al objeto, a la vez que es un buen resguardo contra la angustia. Durante el tránsito por el duelo, dirá Freud, la instancia crítica puede atentar contra el sujeto como vuelta sobre sí de las querellas contra el que murió.

Muchas veces el supérstite no se siente en duelo sino enfermo, y por la transferencia puede reconocer su dolor, como se vio en el caso Nélida trabajado en el capítulo anterior.²³⁷ Sin embargo, no se trata sólo de hablar de la muerte. Puede hablarse, contarse, pero es importante, además, que el decir produzca una cierta resonancia subjetiva, en la que el deudo se reconozca. El camino de los *lapsus*, de los sueños, de las formaciones del inconsciente en general da un marco para que el sujeto se escuche y no sea aplastado por la muerte. Sin embargo, algo se llevará y algo dejará el muerto: síntomas, fobias, identificaciones, pequeñas ofrendas dicen que los sujetos son verdaderos cementerios de identificaciones. Los muertos vivirán en los deseos y en los goces del deudo.

UN ESQUEMA PARA DUELO Y MELANCOLÍA

Este gráfico puede ayudar a pensar lo que Freud aporta sobre el duelo y la melancolía:

DUELO	MELANCOLÍA
Causa del duelo: son coincidentes las influencias de la vida que lo ocasionan, toda vez que podamos discernirlas.	Causa de la melancolía: hoy podemos decir que es estructural. En todo caso, es posible pensar qué la desencadena.
Reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, el ideal, etcétera.	En muchas personas se observa, en el lugar del duelo, melancolía. Sugieren afecciones más somáticas que psicógenas
El duelo pesadoso contiene idéntico talante dolido, la pérdida del interés por el mundo exterior – en todo lo que no recuerda al muerto –, la pérdida de la capacidad de escoger algún nuevo objeto de amor, el extrañamiento respecto de cualquier trabajo productivo que no tenga relación con la memoria del muerto.	Desazón profundamente dolida, cancelación del interés por el mundo exterior y de la capacidad de amar, inhibición de toda productividad y una rebaja en el sentimiento de sí (amor propio) que se exterioriza en autorreproches y autodenigraciones, y se extrema hasta una delirante expectativa de castigo.
Inhibición y angostamiento del yo, entrega al duelo. Pérdida de interés por todo lo que no tenga que ver con el duelo. Talante dolido. Dolor: económicamente significa incremento pulsional.	Desinhibido impudor. Cancelación de interés por el mundo.
Objeto de amor perdido: a quién ha perdido	Pérdida desconocida. Pérdida de objeto sustraída a la Cc.
El objeto no existe más: exhortación a quitar toda la libido de sus enlaces con ese objeto. El sujeto no abandona fácilmente su posición libidinal. Puede surgir una psicosis alucinatoria del deseo.	Vaciamiento del yo. Yo indigno de toda estimación, incapaz de rendimiento valioso alguno y moralmente condenado. Se dirige amargos reproches, se insulta y espera la repulsa y castigo. Se humilla ante todos los demás y compadece a los suyos por hallarse ligados a persona tan despreciable. Delirio de empuqueñecimiento con insomnios, rechazo a alimentarse y desfallecimiento de la pulsión de vida.
(Si gana el mandato de la realidad)	I(a)
Pérdida de modo paulatino, con gran gasto de energía de carga, continuando mientras tanto la existencia psíquica del objeto perdido, en recuerdos despertados, sobrecargados. Se realiza en ellos la sustracción de la libido. Ejecuta pieza por pieza la orden de la realidad. ¿Por qué es tan doloroso?: (lo que con él se ha perdido refiere a algo pulsional)	a
$\frac{i(a)}{a}$	
Hay objeto perdido $\frac{i(a)}{a}$ (Ideal del Yo)	Hay objeto no perdido Refiere al yo ideal.
a	Psicosis. No hay referente del duelo. Hay aferramiento a la pulsión.
La sombra del objeto recae sobre el yo para angostarlo y herirlo. Solamente está preocupado por su duelo. Hay velamiento, recubrimiento del objeto. Hay dimensión de pérdida (Realidad psíquica)	La sombra del objeto se retira del yo y queda un puro objeto sin máscaras que lo aplasta
El objeto de amor se ha perdido pero es posible alguna cobertura	
$\frac{i(a)}{a} : -\varnothing$	$\frac{i(a)}{a} S$

A pesar de todo, hay una cierta dignidad del sujeto en duelo.

A veces: se aparta de la realidad psíquica (leyes simbólicas) y mantiene el objeto por una psicosis alucinatoria de deseo.

O depresión neurótica obsesiva.

Apartamiento de la realidad. (pad) Amentia de Meynert.

Freud propone que en Hamlet se produce un duelo obsesivo, en el que se dan, como en la melancolía:

- Autoimputaciones.
 - Deseo de comunicar a todo el mundo sus propios defectos, como si en este rebajamiento hallara una satisfacción.
 - Ha perdido la propia estimación y debe tener razones para ello.
 - Instancia crítica (s. yo, Cc. Moral)
- Autoacusaciones: las más violentas pueden adaptarse a otra persona que el sujeto ama o ha amado. Reproches vueltos sobre su propio yo cuya misión es encubrir a los restantes.

Libido de objeto.

No hay perturbación del amor propio.

La sombra del objeto recae sobre el yo y lo angosta. Queda una dimensión de *i(a)*.

La pérdida se impone a cada uno de los recuerdos y esperanzas (desmontaje simbólico). El yo, situado ante la interrogación de si quiere compartir tal destino, se decide, bajo la influencia de las satisfacciones narcisísticas de la vida, a cortar su ligadura con el objeto perdido.

Se sabe a quién se perdió, pero no qué se perdió con él.

Es posible saber a quién se perdió y no perderse con el muerto.

La separación se realiza lenta y paulatinamente, por lo que al llegar al término ha agotado el gasto de energía necesario para tal labor.

En el duelo suspendido, por la proximidad a la pulsión, son frecuentes los estados maniacos y las adicciones.

Tiene razón en sus autoimputaciones y capta la verdad con más claridad que otros, no melancólicos.

Por qué uno tendría que enfermarse para alcanzar una verdad así.

El melancólico carece de todo pudor frente a los demás, sentimientos que caracterizan el arrepentimiento normal.

Como en Hamlet, en quien Freud propone un duelo, en la melancolía señala:

- Deseo de comunicar a todo el mundo sus propios defectos, como si en este rebajamiento halla una satisfacción.
- Ha perdido la propia estimación y debe tener razones para ello.
- Instancia crítica (s. yo, Cc. Moral) Autoacusaciones: las más violentas pueden adaptarse a otra persona que el sujeto ama o ha amado. Reproches vueltos sobre su propio yo cuya misión es encubrir a los restantes.

Libido referida a los orígenes constitutivos de la estructura narcisista: autoerotismo. Delirante expectativa de castigo.

El objeto cae sobre el yo. Vaciamiento psicótico del yo.

Sus lamentos son quejas que no se realizan. No se avergüenzan ni se ocultan, porque todo lo malo que dicen de sí mismos se refiere en realidad a otra persona. Irritables y susceptibles y como si estuvieran siendo objeto de una gran injusticia.

Rebelión convertida en melancolía.

Caída del yo con el objeto abandonado.

Se pierde con el objeto.

Debe haber existido una enérgica fijación al objeto erótico y por otro lado una escasa energía é resistencia de la carga de objeto.

(Objeto: en fase oral de la libido. Refiere al campo de la constitución del sujeto. Autoerotismo.

Freud ubica la manía en el doblez de la melancolía. Triunfo, salvo que se ignora qué y sobre qué se lo ha conseguido. Son muy frecuentes las adicciones.

EL DUELO DE UNA HIJA

Luisa es una joven arquitecta que consulta por estados de vértigo, tal vez para probar si esto sirve. Ya la habían visto especialistas en oído y en neurología, y el vértigo persistía más allá de las medicaciones. No puede viajar, subir a andamios ni acercarse a ventanas de edificios, cosa que podría no tener importancia si en su trabajo no precisara, justamente, realizar todas esas actividades. Su padre, arquitecto como ella, había muerto hacía más de 10 años; luego de vaivenes subjetivos y económicos había comenzado a tener éxito en su profesión cuando, fatalmente, cayó de un andamio. Luisa se hizo cargo de la empresa y de la economía familiar, cosa que le pesa aún al momento de la consulta. De hecho, adjudica el surgimiento del vértigo a este verdadero estrago en su vida. “Es lo peor que podría haberme pasado. Después de tantos sufrimientos económicos, de tanto trabajo, cuando llegaba la hora de recoger lo sembrado, se muere”, dice, refiriéndose al padre.

Relata, sin embargo, que su padre fue un hombre muy querido y que su muerte conmocionó no sólo el ámbito familiar y empresarial, sino las fibras mismas de la ciudad donde se había criado y en donde había ejercido su profesión. Aún hoy la gente visita su tumba y deja ofrendas, afirma. Ella misma, contagiada por las costumbres de los vecinos, deja en la tumba cosas que sabe que a su padre le gustarían. El *logos* vino a funcionar ante el agujero creado en la existencia. Lo público acompañó —y acompaña aún— a la huérfana, ayudándola a significar esta trágica muerte. Tal vez por eso este fallecimiento marcó claramente un antes y un después en su vida. Aún hoy, cuando habla

fallecimiento marcó claramente un antes y un después en su vida. Aún hoy, cuando habla de ello, el desgarró la conmueva. La intervención del Otro social y de los semejantes – lo público– que acompañaron y acompañan con rituales, relatos y ofrendas permitió una cierta demarcación, alguna delimitación al horror de esta muerte que logró perimetrarse, no sin dolor y culpa (la culpa, aquí, en su dimensión simbólico-imaginaria, con el reconocimiento de la muerte y el ofrecimiento de dones, y su costado real, culpa-angustia, cuando, como veremos, Luisa carga con las deudas impagas del padre).

Fue para Luisa algo de muchísimo peso continuar con la empresa. Esto significó saber qué hacer no sólo con las obras, sino con los empleados, con la contabilidad y hasta con la competencia en el rubro. Además, quedó a su cargo, desde entonces, el sostenimiento económico de sus hermanos menores y de su madre. En algún momento se interroga si debía continuar por el camino inconcluso de su padre o buscar otro camino más propio.

Durante las primeras entrevistas se advierte una cierta rigidez en el rostro mientras habla. Le pregunto desde cuándo ocurre eso y responde que a veces el fenómeno la toma por asalto. Lo relaciona con el vértigo. Se le pide que inmediatamente consulte con un reconocido especialista y, efectivamente, se diagnostica una grave enfermedad autoinmune. (Viene bien aquí lo que Gerez Ambertín señala como coacción a la repetición, lo real que asecha: “Una presión interna que coacciona, domina, que resulta tan ingobernable que el sujeto la vive como extraña a su ser y, en muchos casos, intenta desvincularse de ella”.²³⁸ Los signos en el cuerpo no eran significados por Luisa; más bien intentaba disimularlos o minimizar el malestar cuando la asaltaba.)

¿Cuál es el lugar del analista ante la enfermedad orgánica? ¿Seguir apostando al trabajo del inconsciente? El agujero en lo real estalla junto con ese diagnóstico, pues la enfermedad generaba riesgo de muerte. El analista no puede esconderse en la neutralidad que funcionaría como resistencia y pedir inútiles asociaciones (porque no hay trabajo del inconsciente); el dispositivo del análisis significa también el interés del analista por la enfermedad y por la salud del paciente, de modo que se habla con los médicos que la atienden, se pregunta por la medicación y sus efectos, por las consecuencias en la vida cotidiana del tratamiento y se acompaña a la muchacha en este trance que plantea la posibilidad de su propia muerte.

Esto permitió que, entre consultas a médicos, agresivos tratamientos y lágrimas por su posible muerte, pudiera hablar, sin embargo, de su orfandad. Siempre se sintió huérfana. Su padre, constantemente intentando levantar su empresa, tenía ojos y orejas sólo para este ideal. Ella quedaba con una madre adicta y “depresiva”, siempre en la cama, muriendo. Desde muy pequeña se hizo cargo de sus hermanos y de esta madre posiblemente psicótica.

Su padre muere en el momento en que habían comenzado a trabajar juntos y a producir algún éxito económico. Poco tiempo después muere su madre, pero eso nunca le importó: ella estaba ya prácticamente muerta. De hecho, no le produce ninguna añoranza. Sólo recuerda el horror de haber vivido próxima a su caída, a su podredumbre, a su degradación.

enfermedad orgánica”, pero también en el “saber-escuchar a alguien que va a morir”. Esto permite, sin embargo, que algo de la incerteza del inconsciente vaya pudiendo velar la certeza de la muerte. A veces llora su enfermedad, por la soledad en la que quedará su hijita, pero también puede hablar del peso que significa ayudar a sus hermanos que ya están bastante grandes y/o a los empleados, a toda la gente que circula en torno de una obra, a los proveedores. Logra también ir tejiendo alguna trama de su novela en la que adquieren mucho valor sus abuelos paternos, la contracara de sus padres: fuertes, sólidos, brindaron el hogar que no encontró en sus progenitores.

La enfermedad va deteniendo su avance mientras ella continúa transitando por los vaivenes de su novela.

Logra concluir una importantísima obra diseñada por su malogrado padre, que le había requerido mucha inversión de tiempo y de dinero –pero también mucho éxito económico y reconocimiento– y cuya inauguración fue muy publicitada, dada su importancia. En la primera sesión, luego de la inauguración, y hablando de lo difícil que fue lograr este éxito, relata que, una vez concluido el edificio, fue al cementerio a visitar a su padre, a quien le dijo: “Hasta ahora trabajé para vos. Desde ahora, trabajo para mí”. ¿Qué fue esa alocución, sino una subjetivación de lo que fue su vida? *Hasta acá ofrecí mi vida para saldar tu deuda. (Me ofrecí en sacrificio. Desde acá voy a separarme de esa tentación)*. Aunque el duelo –como la vida– nunca es lineal, el duelo por la muerte de su padre iba siendo un posible. El inconsciente trabajaba: por las vías sustitutivas podía ir armando su novela y relacionarla con la construcción de su familia, con su hija en el lugar de síntoma.

Se queja de la *apatía* de su pareja, interroga si es desamor, indiferencia. Se le dice que no parecía indiferencia ni desamor durante su enfermedad, pero ella insiste en que percibe un cierto descuido. Se queja también de su pequeña hija, de quien dice “es un torbellino. No para. No conoce el no”. Una vez, en medio de una pelea con su hiperquinética hija, la sorprende un *lapsus* en el que hace un juego de palabras con los significantes “parar y matar”. Luisa era ya una analizante que podía escucharse.

Aún conmovida por el fallido, dice: “A mi mamá la maté. La maté para siempre. Yo hablo de mi papá, peleo con él, me enojo, me reconcilio, indefectiblemente me acuerdo de su aniversario, lo visito en el cementerio por alegrías, tristezas o peleas, hablo con mi familia de él, con la gente, la gente lo recuerda. A mi mamá la maté. ¡Ni siquiera recuerdo el día de su muerte!” Esto permitió hablar de su síntoma: la *apatía* de su pareja, de la que ella es cómplice, y la “locura” de su hija, de la que también es cómplice. Ambas resignificaban la “bipolaridad” de su madre, que pasaba de caer como desecho, como una “bolsa de carroña”, a la manía, momentos en los que era capaz de vender objetos de su casa, dejarlos sin zapatillas o sin comida, u obligarlos a buscar dinero donde fuera, mintiendo, mendigando, para jugar compulsivamente, y luego volver a caer en la interminable *apatía*.

Se podría decir, a esta altura, que la muerte del padre fue absolutamente traumática para Luisa. Pero en ella lo público fue convocado y de algún modo perimetró el horror. La culpa, siempre anudada al duelo, adquirió el rostro de sacrificio en “el peso” que

La culpa, siempre anudada al duelo, adquirió el rostro de sacrificio en “el peso” que significó hacerse cargo de las deudas impagas de su padre. Pero esa culpa tenía un rostro, había una cobertura simbólico-imaginaria que le permitía hablar, pensar, suponer, con un resto traumático, por supuesto. Hubo allí la posibilidad de “trabajo” del inconsciente. Posiblemente es a lo que se refiere Freud cuando habla de “trabajo” del duelo. Con el acompañamiento del Otro social, pudo señalar el día de su muerte, y hasta contabilizar las faltas del padre y las propias. Pudo odiarlo, incluso.

En cambio, la muerte de la madre –aquí sí, según su deseo, por el anhelo parricida que la había embargado durante tanto tiempo– permaneció silenciosa. Debió transitar los caminos del duelo por el padre, a quien también acusaba de haberla abandonado en manos de ese desecho que era su madre, para significar su odio no subjetivizado y el duelo –imposibilitado– por la madre. Su enfermedad autoinmune se asienta en el costado traumático y la culpa en lo real, no reconocida, en torno de esta muerte. La función subjetivante del duelo fue convocada en lo privado de su análisis, y en la intimidad del trabajo del inconsciente, lo que le permitió reconocer el lugar que otorgaba a su pequeña hija y a su pareja, por las vías sustitutivas. Esto dice de la reinstalación de la operación de la castración, de la pérdida que significa la represión y el olvido del horror siempre presente. Ahora le es más posible pelearse con su madre. Puede tener un *lapsus* con su hija y asociar acerca del odio hacia su madre a quien aborreció –y también amó– todos los días mientras vivía. El objeto que había quedado desnudo recuperó la cobertura sustitutiva, lo que dice de la reinstauración del Otro y de la posibilidad de los movimientos de alienación y separación sostenidos en el marco fantasmático.

El resto presente en la –detenida– enfermedad orgánica, quedó allí, en los bordes durante su análisis.

JUSTA, ¿DUELO? ¿MELANCOLÍA?

ADALBERTO LEVI HAMBRA

Voy a centrarme en un caso tratado hace algunos años. En él descubrimos elementos que podrían encuadrarse en términos de duelo, pero también encontramos elementos de melancolía. Eso es lo que hace interesante este caso. Se trata de una paciente internada durante un largo periodo de tiempo en la Clínica de la Fundación Ellen West. Esta fundación, en la cual ocupó el cargo de subdirector, se dedica a la prevención y atención de los llamados trastornos de la conducta alimentaria. Toma su nombre de una paciente que, en su momento, fue atendida por Ludwig Binswanger, quien no pudo ni diagnosticar ni salvar a esta paciente, la que finalmente se suicidó en 1921. La familia de Ellen West autorizó a Binswanger publicar sus memorias, lo que ocurrió en 1944. Leer el caso Ellen West condujo a la directora de la fundación no sólo a rendirle un homenaje sino también a proponerse que no volviera a ocurrir lo que a aquella le ocurrió.

El caso de Ellen West, no diagnosticado en su momento, fue un caso especialmente grave. Hablaremos ahora de un caso sumamente grave de bulimia nervosa.

Justa, 40 años, originaria y residente de un país centroamericano. Bulimia desde hace por lo menos 25 años. Relata haber sido víctima de abusos sexuales. Pero también confiesa al menos una aventura con un compañero de trabajo.

Estuvo hipermedicada por muchos años, lo cual probablemente causó un deterioro neurológico irreversible. Los indicadores más evidentes son la perseverancia y una aparente imposibilidad de entender aquello que se le dice. Esta última es realmente sospechosa. Otro indicador que resulta, hasta cierto punto, misterioso es su tendencia a transgredir las normas y a practicar las más diversas trampas para recibir menos alimentación de la que le corresponde y para conseguir, en general, todo lo que le está prohibido. Esto último incluye robos. Pero tales robos no son recientes: desde siempre ha quitado cosas a personas cercanas, y hace un tiempo fue descubierta robando en una tienda. El último indicador es su aislamiento, que la mantiene en su propio mundo sin escuchar nada de lo que sucede a su alrededor.

Desde el principio, estuvo reclamando volver con su familia, y lo siguió haciendo durante todo su internamiento. Parecería que su duelo es permanente. Extrañamente, una mujer narcisista, como lo es Justa, logró formar una familia aparentemente armónica.

Desde que su internamiento inició, sólo tuvo contacto con su familia por Skype. Las primeras sesiones fueron excesivamente amorosas por parte de la familia. Ya en ese momento comenzaron sus exigencias de volver con ellos. La familia la apoyó en muchos momentos y la cuestionó en otros. Pero todos, curiosamente, la describían como una excelente madre y una excelente esposa, aunque el esposo relata que los problemas de Justa se iniciaron muy tempranamente. Eso significa que él prácticamente nunca tuvo una esposa “sana” y que sus dos hijas nunca tuvieron una madre “sana”. Ese tema recién

surgió, y con mucha fuerza, en el momento en que tanto a su esposo como a sus hijas (sólo tuvo mujeres) se les ocurrió escribir sendas cartas para ella. En esos escritos las hijas descargaron toda la contracara del amor que habían desplegado al principio y se quejaron amargamente de las mentiras, el egoísmo y las múltiples carencias que habían sufrido.

El esposo tardó un poco más en decidirse a expresar sus críticas. Comenzó con una carta tan tierna como mentirosa. Esa carta en realidad daba cuenta tanto de su amor como de su sumisión a los caprichos de Justa. Si algo faltó en la vida de Justa y en su familia fue precisamente justicia, tanto para ella como para los demás. Actualmente se sabe que su familia no está harta pero sí sumamente triste.

Justa sigue prometiendo falsamente y continúa haciendo trampas. La familia, a su vez, está adoptando posiciones cada vez más duras y, a la inversa de lo que hicieron durante toda su vida, no le dejan pasar absolutamente nada.

¿Qué hay dentro de Justa que ella quiere destruir?

Justa hizo dos intentos de suicidio. El primero a los 17 años y el segundo cuando la menor de sus hijas tenía 17 años. Sabe y, al menos, declara que lamenta la marca que dejó en sus hijas. Pero, en realidad, toda su vida es un único y largo intento de suicidio. Esto no sólo la lastima a ella, sino que en su caída arrastra a toda su familia.

Justa entra en los parámetros descriptos para la melancolía: hay una fuerte devaluación de sí misma. Un fuerte odio hacia sí misma que refleja su fuerte odio hacia el mundo que trata de destruir en su propia persona. (Esto alternado con una actitud arrogante de maltrato a todos cuantos la rodean.)

En este momento, lo único que reconoce haber perdido es su posibilidad de pasar la navidad con su familia. No percibe en absoluto el hecho de que perdió por lo menos 25 años de su vida. Y que está en camino de perder a toda su familia.

Tiene una extraña lucidez para recordar, por ejemplo, la fecha de nacimiento del último de sus nietos. Y esto lo manifiesta en el hecho de recordar el momento preciso en el que éste cumple un mes más de vida. También reconoce la imagen exacta de cada uno de sus nietos. Y manifiesta alegría al verlos y al comprobar su evolución. Pero aun en esos momentos de recuerdo lúcido se la ve completamente vacía. Y la perseverancia no deja de hacer su aparición.

Sus odios no se desprenden de su discurso, sino de sus actos. Tal vez el más brutal sea su segundo intento de suicidio. Lo lleva a cabo cuando su familia se había completado, y sabiendo perfectamente que tal hecho marcaría de por vida a sus hijas.

Hay también algo de locura en sus actos: por un lado, una notable desconexión con la realidad; por otra parte, la insistencia en acciones prohibidas que, según se le dijo, la alejan cada vez más de su añorada salida del internamiento. Presenta prácticamente todos los síntomas con los cuales se internó: extrema delgadez, distorsión de su imagen corporal y la absoluta convicción de que ya está curada. Justa puede asumir fácilmente que ocupa para su familia el lugar de objeto perdido. Y, efectivamente, es así. Pero se produce una transmutación en ella: a partir de la pérdida completa de su familia, es la familia la que ocupa, para Justa, el lugar de objeto perdido. Esto se puede explicar en

términos de la afirmación freudiana según la cual el duelo implica una identificación con el objeto perdido.²³⁹

Vemos que la situación de Justa, que antes habíamos caracterizado en función de la melancolía, podría explicarse también en función del duelo. Claro que hay que hacer ciertas precisiones. En el caso de Justa no hay una pérdida definitiva, al menos no pensable por ella misma. Por supuesto que podría morir el amor de su familia, pero eso no le resulta de ninguna manera concebible. (Es decir que habrá que pensar este despojo de la familia tanto en términos de privación –real– como de falta –simbólica–. En cómo dicha falta está vinculada con la castración.) Aunque sí está presente durante todo el internamiento su tenaz negativa a prescindir de aquello que perdió, en este caso, su familia. Esta tenaz persistencia sólo cede frente a su compulsión a hacer trampas con su comida.

Hay que tener en cuenta otro elemento en juego en el caso de Justa: ella practicó durante toda su vida diversas maniobras que podrían haber conducido a la destrucción de su familia. Claro que finalmente fue ella quien se destruyó.

Citemos brevemente a Lacan: “Lo que damos en el amor es esencialmente lo que no tenemos, y, cuando lo que no tenemos vuelve a nosotros, hay regresión, seguramente, y al mismo tiempo revelación de aquello en lo cual hemos faltado a la persona para representar su falta”.²⁴⁰

Aquí adquiere toda su potencia la famosa definición lacaniana del amor: dar lo que no se tiene a alguien que no lo es. Pero, en el caso del duelo, Lacan toma en consideración únicamente la primera parte: dar lo que no se tiene. Y cuando el duelo conduce a un retorno al narcisismo, resulta evidente la nada en juego como el elemento esencial de una falta irredimible frente al objeto perdido.

Justa está tomando poco a poco conciencia de su falta. Se está enterando recién ahora de que nunca fue una esposa ni una madre ni una abuela. Este hecho negado enfáticamente por ella la conduce, de todas maneras, a la evidencia de que era nada aquello que tenía para dar. El vacío más absoluto es su más patente realidad.

Ser la falta para el Otro, es decir, ser aquello que le falta al Otro, es justamente aquello que convierte al sujeto en valioso e indispensable (valioso e indispensable en tanto objeto perdido, es decir, objeto *a*. En la situación de duelo, el sujeto se pregunta en qué le falló al Otro (suponiendo la posibilidad de una inversión: “Ahora soy yo quien falta”).

Esta pregunta, vacía como se siente, aún no se la ha hecho Justa.

Lacan destaca especialmente el hecho de que Freud es el primero en formular la cuestión del duelo en términos de objeto perdido.

Aquí entra en juego la identificación. Por ese motivo, en Freud –y a continuación en Lacan– se pone especial atención a la “incorporación del objeto perdido”. Parecería que el trabajo del duelo consistiría en una lucha contra un objeto incorporado y, por eso, perdido. Algo de lo que resulta imprescindible deshacerse.

¿Qué podemos pensar, a partir de aquí, acerca de Justa? Aquello que Justa perdió, aparentemente, lo perdió recién a partir de su internamiento. Antes de él disfrutaba de

toda la complicidad de su familia. No había ninguna exigencia. Y, en consecuencia, no había ninguna pérdida.

Ya internada, y sin enterarse demasiado claramente de su nueva situación, pierde la complicidad de su familia, y tal pérdida no es reemplazada por ninguna otra complicidad. En la clínica hay normas claras y fijas. Se las arregla para transgredirlas, pero tiene un margen de maniobra mucho menor que en su casa. Por eso intenta volver apenas se inicia su proceso como interna.

A su familia le cuesta mucho aceptar, a su vez, la pérdida de una esposa y de una madre enferma, transgresora y dominante. Pero es ayudada en su pérdida. Y por primera vez en su vida la familia comienza a exigir aquello a lo que tuvo derecho durante toda la existencia de Justa, y de ellos mismos: honestidad y un poco de cordura.

Pero ¿qué podemos decir acerca de la identificación? ¿Y de la incorporación?

Justa tuvo una vida trágica. Su tragedia comenzó a sus cinco años de vida, cuando nace un hermano con un padecimiento incurable. En ese momento pierde a su madre y a su padre, los cuales se dedican exclusivamente a su hermano enfermo. Así sigue su existencia hasta los 17 años, momento en el cual hace su primer intento de suicidio. Podría decirse que a partir de entonces ya no le queda nada. ¿Será ese el momento en el cual incorpora a sus padres? Tal vez sí. Y eso explicaría que ya no haya lugar para nadie más. Y, puesto que su objeto está en ella misma, no hay existencia alguna fuera.

De todas maneras, esto contradice el hecho de que se haya podido estructurar una familia con cierta estabilidad. Y que todas sus hijas hayan evolucionado hacia una vida familiar que no pudieron haber aprendido con su madre. Aquí es necesario otorgar el crédito al esposo, a pesar de que la forma de proteger a su familia consistió en ocultar casi todas las acciones de Justa.

En el duelo queda, como consecuencia de la pérdida del objeto, un agujero en lo real. Pero es precisamente desde lo real que retorna lo precluido, de modo que tal acontecimiento, el duelo, resulta ser la inversa de la *Verwerfung*.²⁴¹

¿Pero de qué objeto se trata? Estamos hablando aquí de una pérdida absoluta. La misma que se refiere a la muerte. Sólo que no se puede tratar de la muerte propia sino de la muerte del otro. Así, Justa está en proceso de duelo. Pero ¿quién murió? Podríamos aventurar que ella misma; de alguna extraña manera, murió para su entorno familiar. Pero esto implica la muerte insoportable de su propia familia, toda ella. "... el falo está de este lado de acá del espejo, en el interior de este recinto narcisista".²⁴² Es decir que el falo no está más allá del sujeto. Y esa es precisamente la situación de Justa: un ente completo que no necesita nada fuera de sí misma. Esto a despecho de una serie de maniobras y equívocos que confunden a la paciente misma.

Del Otro sólo importa su deseo (*Che Vuoi?*). Y en este sentido sí hay una dependencia absoluta de Justa hacia su familia pero, en particular, hacia su esposo. Aunque es poco probable que pueda manifestarse en él un deseo que trascienda a Justa.

El duelo, tal como afirma Lacan en *La transferencia*, consiste en autenticar la pérdida del objeto "pieza a pieza, fragmento a fragmento, signo a signo, elemento I mayúscula a elemento I mayúscula, hasta el agotamiento. Cuando esto se ha hecho, se

termina”.²⁴³ Si se tratara de un objeto *a*, continúa Lacan, entonces estaría “siempre enmascarado detrás de sus atributos”.

En la melancolía las cosas se complican porque el objeto está presente (no como el objeto *a* y desencadena efectos catastróficos. En la melancolía lo esencial es el “no soy nada”. Es decir: las autoacusaciones y la inexistencia. No es duelo ni depresión por una pérdida, es remordimiento por el “suicidio del objeto”. Lacan afirma que

hay un punto de concurrencia entre duelo y melancolía. Se trata de lo que llamaré no el duelo ni la depresión en el sujeto por la pérdida de un objeto, sino un remordimiento de cierto tipo, desencadenado por un desenlace que es del orden del suicidio del objeto. Un remordimiento, por lo tanto, a propósito de un objeto que ha entrado por algún motivo en el campo del deseo y que, por lo que ha hecho, o por algún riesgo que ha corrido en la aventura, ha desaparecido.²⁴⁴

En Justa puede estar presente el “suicidio del objeto” y el consiguiente remordimiento. Pero en ella no aparece nada del orden de la inexistencia. Lo único inexistente en ella es el “no soy nada” esencial en términos de melancolía. A lo sumo una cierta culpa (poco creíble) por el daño provocado por ella a su familia.

En el seminario de la ética, Lacan también se ocupa del tema. Ahí afirma que el duelo implica una relación con un objeto al cual se ama y se odia, aunque más no sea por el hecho detestable del abandono.²⁴⁵ En ese sentido no es muy diferente de la melancolía, en la cual la autodenigración en el sujeto deriva de una vuelta sobre sí mismo del odio hacia el objeto perdido.

En el seminario de la angustia, Lacan señala la existencia de dos identificaciones imaginarias: 1. La identificación a la imagen especular del objeto *i(a)* y 2. La identificación al objeto mismo que fue perdido. Se señala aquí que lo único que perdura es la pena que causó con su desaparición pero que, en nuestra cultura, estamos muy lejos de celebrar su existencia misma, que culmina en el momento de su muerte.²⁴⁶ Pero también se señala en el mismo lugar del seminario algo que absolutamente compete a Justa: su angustia derivada de lo que Lacan llama “la falta de la falta”. Efectivamente, Justa no acusa recibo de carencia alguna.

En Justa se puede reconocer ese esfuerzo demoledor para destruir cualquier cosa positiva que pueda existir en su familia y en ella misma. Exactamente como en el duelo que sólo se conduce de las penas ocasionadas a aquel que lo sufre.

Lacan concluye afirmando que el duelo sería una venganza de aquel que lo experimenta. Y el objeto perdido se constituye en soporte de su castración.²⁴⁷ El trabajo del duelo ¿consistirá en ruptura o en conservación de todos los lazos? En todo caso no es seguro que sea una o las dos cosas. Y esto explicaría por qué Justa se aferra tanto a una familia con la cual lo menos que puede decirse es que la relación que sostiene con ella es ambivalente.²⁴⁸

El trabajo del duelo implica una segunda pérdida del objeto. De ahí las numerosas rememoraciones acerca de todo lo vivido con el objeto perdido. Pero entender la diferencia radical entre duelo y melancolía tiene como condición tener en cuenta la

diferencia entre a e $i(a)$, es decir, la diferencia entre objeto e imagen del objeto.²⁴⁹

En el duelo hay un retorno de la libido objetal sobre el yo. En la melancolía eso no se produce: triunfa el objeto, y al sujeto no le queda otro camino que el pasaje al acto del suicidio para acabar de una vez con tal objeto. Recordemos que Justa realiza dos intentos de suicidio.²⁵⁰

El a soporta la relación básica del sujeto, pero el objeto es fundamentalmente desconocido, alienado en la relación narcisista. Y Justa se debate trágicamente en ese desconocimiento irredimible.²⁵¹

En resumen, después de muchos intentos infructuosos por abordar la bulimia de Justa, después de la intervención psiquiátrica que confiaba ciegamente en el efecto restaurador de los psicofármacos administrados abundantemente durante varios años, después de la intervención –también infructuosa– de la familia, totalmente sometida a los caprichos y al narcisismo “monstruoso” (expresión de una de sus hijas) de Justa, después de todos esos intentos y algunos otros tratamientos que también resultaron infructuosos, finalmente Justa encontró un espacio en el cual las normas se cumplieron al pie de la letra. A regañadientes aceptó la autoridad de Ellen West. Pero tal aceptación, difícil, resistida, incluso violenta por parte de Justa, hizo toda la diferencia. Quedó, por una vez en su vida, sometida a un ordenamiento claro, el cual esta vez no pudo anular.

ALCOHÓLICO MELANCÓLICO

CRISTINA JARQUE Y LOLA BURGOS

Si un tal objeto sexual es resignado porque parece que debe serlo o porque no hay otro remedio, no es raro que a cambio sobrevenga la alteración del yo que es preciso describir como erección del objeto en el yo, lo mismo que en la melancolía; todavía no nos resultan familiares las circunstancias de esta sustitución.

SIGMUND FREUD

Estoy muy triste y me siento más desgraciado de lo que puedo decir, y no sé hasta dónde he llegado... No sé qué hacer ni qué pensar, pero deseo vehementemente dejar este lugar... Siento tanta melancolía.

VINCENT VAN GOGH

TRISTEZA, DEL LATÍN *TRISTITIA*, LA PODEMOS DEFINIR como sensación subjetiva de aflicción, de sufrimiento. Este vocablo, referido a un afecto, forma parte de una u otra manera de las definiciones que describen este estado de ánimo –este tipo de humor– como también la depresión, el duelo y la melancolía. Los médicos de la Antigua Grecia, basándose en el principio de la corrupción humoral, atribuyeron a la *bilis negra* la causalidad de la tristeza. Y de ahí el termino melancolía, del griego *melancholia*, que se compone de *melaina*, lo negro, y *kholé*, la bilis.

San Isidoro de Sevilla (560-635),²⁵² en el libro cuarto de sus *Etimologías* –dedicado a la medicina– establece, dentro del grupo de enfermedades crónicas, las siguientes: la epilepsia, la manía y la melancolía. Esta última continuaría siendo, a lo largo de la Edad Media, la referencia psicopatológica más frecuentemente estudiada. Así, por ejemplo, a la hora de aclarar lo que ocurría a los melancólicos, se apelaba no sólo a la alteración de la bilis negra, sino que simultáneamente se les consideraba propensos a ser poseídos por espíritus malignos, como el caso de Hildegarda de Bingen, polifacética abadesa del siglo XII, quien afirmó: “En el momento en que Adán desobedeció el mandato divino, en ese mismo instante, la melancolía se coaguló en la sangre y de ahí la tristeza y la desesperación se elevaron; ciertamente, cuando sobrevino la caída de Adán, el diablo le insufló melancolía, que torna al hombre tibio e incrédulo”.²⁵³

De esta tradición “maligna” de corte religioso viene la incredulidad de algunos pacientes cuando se ven afectados por estos humores depresivos, expresada en la siguiente frase (que es muy común): “No creía que esto me pudiera pasar a mí”; o bien: “Pensaba que esto le pasaba a gente cuentista”.

En el siglo XIII, el escolástico Arnau de Vilanova (1240-1311)²⁵⁴ escribió el *Tractatus de amore heroico*, que reflejó el considerable valor etiológico que se otorgaba a ciertos factores psíquicos, por entonces llamados “movimientos del ánima” (más tarde “las pasiones” y, luego, “las emociones”). Este factor anímico particular, el “amor heroico”, estaba provocado por un exceso humoral de melancolía o bilis negra, y surgía cuando un individuo quedaba prendado de una mujer que no correspondía a su amor.

Como consecuencia de la obsesión que le causaba la insatisfacción de su deseo, le sobreviniera eso que se llamaba una “pasión melancólica”.

En términos generales, bien puede decirse que, hasta el siglo XVII, las alteraciones psíquicas (especialmente los estados melancólicos) se relacionaban con la posesión demoniaca y con la brujería. En aquel entonces, dicha relación fue asimismo asumida y defendida por el discurso médico. Paracelso (1493-1541), innovador, polémico y heterodoxo médico suizo, clasificó a los enfermos mentales “permanentes” en las siguientes categorías: *lunatici*, cuya enfermedad tiene su origen en la luna; *insani*, enfermos de nacimiento o durante la gestación; *vesani*, aquellos que han perdido la razón merced a excesos con la bebida o con la alimentación y los *melancholici*, que corresponde a los que eran propensos a la locura, atribuida a una poderosa influencia que –se pensaba– tenía una causa interna.

Durante la primera mitad del siglo XVII se mantuvo una atractiva miscelánea entre los dominios de la ciencia y de las creencias. De ello da cuenta la memorable y extensa obra *La anatomía de la melancolía* escrita en 1621 por el erudito inglés Robert Burton (1577-1640).²⁵⁵ Esta es una obra fundamental en la cultura médica y literaria de su época, emparentada directamente con el género “utópico” de Tomás Moro. La obra de Burton atesora una propuesta tendente al ordenamiento y funcionamiento social, en la que el trabajo obligatorio equivale a la “prohibición de la melancolía”. Opina este autor inglés que la ociosidad, causa princeps de la melancolía, debe combatirse mediante la vigilancia, el control y la supervisión de las clases dirigentes: “No estéis demasiado retraídos ni ociosos”, recomienda Burton, prefigurando de esta manera una modalidad terapéutica por el trabajo.

Contemporánea de esta *Anatomía de la melancolía* es la obra del médico francés Jacques Ferrand (1575-1630): *De la maladie de l'amour ou melancholie erotique*,²⁵⁶ publicada originariamente en 1610, que fue condenada por un tribunal de la Inquisición y reeditada en 1623. Este médico francés se centra en el análisis estrictamente médico, alejado del simbolismo alegórico y de la visión utópica de Burton. En buena medida, tiene antecedentes basados en el “amor heroico”, para desembocar en la “melancolía erótica”, la melancolía amorosa, la erotomanía... Mostrando un especial interés por el estudio de las pasiones, tema fundamental y recurrente en la historia de la psicopatología, Philippe Pinel (1745-1826), líder del movimiento alienista, trazó las líneas fundamentales de la psiquiatría y de la psicopatología de la que somos herederos. Su obra, publicada en 1798 con el título *Nosographie philosophique ou Méthode appliquée à la médecine*, dedica su segundo volumen a las neurosis, entendidas como enfermedades de los nervios. Se detallan cuatro tipos de afecciones: la primera de ellas, las vesanias, están a su vez divididas en cuatro agrupaciones: hipocondría, melancolía, manía e histerismo.

Pinel apuntó determinadas predisposiciones hereditarias y concedió una especial importancia a los acontecimientos exteriores y a las emociones violentas en la génesis de la alienación. Apoyándose en estos fundamentos, propuso sustituir el término tradicional de *folie* [locura] por el de *alienation mentale*. Este cambio terminológico –la sustitución

de *fou* [loco] por *aliene* [extranjero]– indica con suma precisión la ruptura radical con las visiones pretéritas de la locura: el alienado es un extranjero de sí mismo que conserva, no obstante, un núcleo inalienable de humanidad. Gracias a ese núcleo de humanidad conservada, se podrá llegar a establecer algún tipo de relación transferencial que permitirá desarrollar el tratamiento llamado “moral” o psíquico, además de conservar también su calidad de ciudadano, importante también en la Francia revolucionaria del momento.

Posteriormente, Esquirol (1772-1840) deslindó en dos partes la melancolía de Pinel: un polo depresivo, al que denominó *lipemanía*, y otro expansivo y razonante, *monomanía*. Valorada retrospectivamente, esta separación constituye la base de las posteriores demarcaciones entre los trastornos del humor (locura maniaco-depresiva) y los trastornos del juicio (delirios crónicos). Este alienista mental define la lipemanía como un conjunto de delirios parciales y crónicos que se caracterizan por el predominio de una pasión triste, debilitante y opresiva. Los lipemaniacos no están, por tanto, completamente alienados, pues sus deducciones están conformes con la lógica más severa: “Para todo aquello que es extraño a su delirios, razonan como todo el mundo, aprecian perfectamente las cosas, juzgan bien a las personas y los hechos. Pero sus hábitos, la manera de vivir del melancólico, han cambiado como sucede siempre en un delirio, porque éste altera las relaciones naturales entre él y el mundo exterior”.

Al tiempo que se gestaba y desarrollaba el alienismo en Francia, en los países de lengua alemana dominaba una visión de la locura única muy enraizada en la filosofía (Kant, Condillac, Hegel, Schelling). Este movimiento romántico, de orientación decididamente psicológica [*die Psychiker*], trataba de encumbrar los sentimientos y las pasiones sobre la razón, la moral sobre la biología y la reflexión sobre la práctica de autopsias. Este movimiento trató de incorporar (a la reflexión científica y filosófica) un buen número de fenómenos marginales no conscientes, tales como el sonambulismo, la clarividencia, la adivinación, la videncia y el simbolismo de los sueños. También trabó lazos estrechos entre la patología mental, las artes y la literatura.

La contrapartida (también extrema) de este idealismo psicológico llegó de la mano de los somáticos [*die Somatiker*], para quienes el cerebro era el órgano en el que se generan y se desarrollan las enfermedades de la mente. Y entre estas dos tendencias, aparece en escena el neurólogo y psiquiatra Wilhelm Griesinger (1817-1868), quien consideró que los trastornos del humor preceden siempre a los trastornos de la razón. De llegar a consolidarse éstos, la enfermedad se torna crónica. Pero el valor de este autor se refiere a que explica la causa de los conflictos psíquicos a partir de su concepto de represión y de las metamorfosis del yo, en el proceso de la locura. No es de extrañar que fuera uno de los más estudiados por Sigmund Freud.

Y así llegamos a Emil Kraepelin (1856-1926), profesor de psiquiatría que dedicó toda su vida a diferenciar y a clasificar las enfermedades mentales. Junto a la demencia precoz, el otro polo de la psicosis está constituido por la locura maniaco-depresiva, cuya versión definitiva quedó perfilada en 1913. A diferencia de sus predecesores, Kraepelin innovó sobre este particular, ya que rompió definitivamente con la vieja concepción, que

únicamente contemplaba la evolución a través de la sucesión y de la alternancia periódica de fases maníacas y depresivas.

FREUD Y LA MELANCOLÍA

Si bien son dos conceptos que diferenciaremos, partiremos de la base de que la depresión no es concepto freudiano; en él encontramos: duelo y melancolía. La melancolía sí pertenece al campo freudiano y es referida como psiconeurosis narcisista. Para Freud es la psiconeurosis por excelencia, es entidad clínica y, a la vez, un estado del sujeto, afectación profunda del deseo, caracterizada por una pérdida subjetiva específica, la del yo mismo... Depresión profunda, pérdida narcisista grave. La visión freudiana trató de dotar a la psiquiatría clásica (marcada por la descripción de los fenómenos) de un instrumento de comprensión necesario que permitiera aclarar aquella parte que subyace en el fenómeno de la tristeza, es decir: trató de comprender la dinámica de la estructura. En sus comienzos, en *Proyecto de una psicología para neurólogos*, de 1895, la melancolía consistió en una especie de duelo provocado por la pérdida de la libido (hemorragia libidinal). En 1915, con la aparición de “Introducción del narcisismo”, se logran diferenciar las psiconeurosis de transferencia de las psiconeurosis narcisistas, y se definen a estas últimas como un repliegue de la libido sobre el yo. El texto de *Duelo y melancolía* (1917) es, precisamente, el intento de Freud por colocar el acento en la pérdida inconsciente como causa de ese dolor moral descrito por los psiquiatras clásicos. Freud sitúa clínicamente los conceptos de duelo normal y melancolía. A esta última la define respecto a la identificación con el objeto perdido. La melancolía es considerada como pérdida del objeto (sustraída de la conciencia) que se refleja en un empobrecimiento yoico. En el duelo no hay nada inconsciente en referencia a la pérdida: es un estado normal debido a la pérdida de un objeto amado y es un trabajo psíquico que hará que se renuncie al objeto perdido. El mecanismo del proceso melancólico es como sigue: se eligió un objeto, una ligazón libidinal a una persona. Una afrenta en lo real o un desengaño hizo que se rompiera la ligazón. Ante tal situación no se ha buscado, como en el duelo, una sustitución o una autocritica. La libido libre no se desplazó a otro sustituto, sino que se retiró sobre el yo (identificación del yo con el objeto), la sombra del objeto cayó sobre el yo. El yo se identifica con el objeto, quien en adelante será juzgado como algo detestable por la conciencia moral. Si en el duelo se renuncia al objeto hasta encontrar otro sustituto, es para desear nuevamente. En cambio, en la melancolía ocurre el renunciamiento al ser del propio yo, se renuncia al deseo. Muchas veces esta situación favorece que el sujeto haga un pasaje al acto suicida. En *Más allá del principio del placer* (1920), Freud relaciona la melancolía con el padre muerto. En *El yo y el ello* (1923), respecto al juicio a que es sometido el yo, Freud pone al superyó como fiscal y le llama el heredero de la identificación con el padre. Por tanto, podemos decir que pasamos de la identificación con la cosa, con el objeto perdido en *Duelo y melancolía*, a una identificación con el padre, en tanto muerto, como heredero del complejo de Edipo.

en *El yo y el ello*. Estos son hechos que afectan a la estructura más íntima del sujeto.

LA MELANCOLÍA EN LACAN

Siguiendo a Freud, la interpretación que hará Lacan de la depresión estará tanto en el eje de la posición ética del sujeto (en cuanto que la cara oculta de la tristeza es una falla moral o una cobardía moral) como en el eje de su relación con el goce, esto es, con esa satisfacción que atenta contra la vida.

En *Kant con Sade* (1963) podemos leer: “No hay ser que exprese de una manera más patética el dolor de existir y el sufrimiento como el melancólico”.²⁵⁷

A lo largo de los años sesenta del siglo xx, vemos que Lacan se interesa por la psicosis maniaco-depresiva. En el seminario de *La ética del psicoanálisis* (1959-1960) describe los dos grandes tipos de muertes presentes en el delirio melancólico, inspirándose para ello en el drama *Antígona* de Sófocles. Por un lado, el sujeto se presenta en la existencia como ya muerto, se vive como condenado, y, por otro lado, intenta encontrar una segunda muerte que le permita salir del encierro en el que se sitúa. Estas dos muertes, de hecho, fueron identificadas como realizaciones especiales de dos movimientos estructurales: la primera, a la alienación bajo el significante; y la segunda, a la posibilidad de una separación tal como es normalmente permitida por medio del objeto.

En el *Seminario 10. La angustia* (1962-63), Lacan se pregunta cómo separarse de un objeto que sea a la vez causa de angustia y objeto de deseo. Para responder a esto expone que, mientras el deseo se origina en la falta, la angustia sobreviene justamente cuando falta esa falta. El objeto perdido en la melancolía (no en la neurosis) es el que nunca ha faltado: lo posee por medio de su pérdida misma y la posesión ahoga toda posibilidad de deseo. En este mismo seminario, Lacan hace un comentario sobre lo expresado por Freud acerca de que el duelo es identificación con el objeto perdido, resolviendo que esta aserción no es suficiente. ¿Cuándo hemos de hablar de duelo?: cuando el sujeto se percata de que hay alguien para el cual él es una falta. Es decir, tengo mi sitio, ocupo un lugar en el deseo del Otro. Para que haya duelo por una persona hemos de sospechar que *éramos su falta*.

La reacción ante la caída de objeto es la angustia o la fobia. La reacción ante la pérdida de objeto es el duelo o la melancolía. El duelo consiste en sufrir la pérdida real del objeto en su totalidad, sea esta personal, amorosa o un ideal religioso, político, social...

En la melancolía, el objeto es menos aprehensible.

DEPRESIÓN Y MELANCOLÍA

Se propone un planteamiento para diferenciar la depresión de la melancolía: en la

depresión, la tristeza la definimos como una cobardía moral y en la melancolía la tristeza se define como delirante.

La depresión podemos considerarla reflejada en un daño moral, en una tristeza anímica, acompañada de culpa, que genera un desinterés por lo cotidiano. El sujeto se ve impotente, anímicamente infravalorado y con inhibición ante todo. Le acompaña una tristeza, un pesimismo y una culpabilidad llena de reproches contra su persona. Una vez constituido este estado, aparecen síntomas corporales asociados.

La depresión responde más al modelo actual de mundo globalizado, donde el deseo es obligatorio, como la felicidad. Ritmo imparable ante el que no podemos detenernos. La modernidad significa influencia en la dinámica del deseo: la educación, los ideales familiares, la figura paterna, el consumo, el cultivo del cuerpo, la idea de Dios y la culpa. Comenta Melanie Klein²⁵⁸ que la depresión de los años treinta fue una caída de los valores fálicos que sostenían la cultura del momento.

Esta cobardía a la hora de enfrentarse al mundo recibe de la química medicamentosa respuesta a la demanda sin atender a las verdaderas razones, que no son otras que averiguar qué ha perdido el sujeto en relación con las personas o con los ideales.

Si en *Radiofonía y televisión* Lacan habla de la tristeza como un “pecado” o como una “cobardía moral”, es porque lo opone al saber inconsciente como saber que no se sabe que se sabe, es decir, el saber ignorado. Se sigue, entonces, que la tristeza es una cobardía porque es rechazo del saber inconsciente. Lacan contrapone así la tristeza al “saber alegre” como virtud y ubica a este saber en la ética del bien-decir, en la virtud de reconocerse en el inconsciente, es decir, en la estructura.

En cambio, el melancólico no busca el alivio del síntoma sino que se refugia en su silencio. Su sino es el desastre, la fatalidad. Una situación circular: si siempre ha sido así, así seguirá. Hace elucubraciones del tipo “por qué me ha pasado a mí”, evitando el análisis de cuál es su papel en lo que pasa. Mientras que el depresivo da cuenta del origen de su situación, manteniendo con los demás una relación más o menos estable – que puede ser de amor-odio –, el melancólico se deja llevar por el silencio, por su destino fatal. El depresivo se relaciona, se expresa, aunque sea agresivamente, sabe la causa de su mal, sabe que tendrá final. El melancólico tiene certeza sobre la fatalidad determinista que le dirige, siempre fue así y será perpetuo. Sumemos, además, las autoacusaciones en el melancólico.

Mientras que en la depresión se reivindica al Otro y existe una queja, el melancólico se queja poco, más bien se desprecia y se acusa y presenta certeza sobre su ser así. En la depresión existe un no querer saber sobre el precio del deseo (de ahí la cobardía moral); en la melancolía el sujeto tiene su verdad inhumana y brutal sobre la muerte. En la melancolía delirante se aprecian varios tipos de relación con los semejantes, esto es, con el Otro. En cierto número de casos el melancólico desmerecerá y esconderá sus vivencias y, más aún, aquellos abundantes casos de melancolía que presentan antes y durante la descompensación de síntomas de apariencia obsesiva. No obstante, hay situaciones en que el sujeto premelancólico vive una relación con el

analista mucho menos neutra, exigiendo al analista toda clase de consejos, incluso sobre asuntos más íntimos, atribuyéndole una humildad excesiva si no se los da. Se trata, en general, de una variante de la creación melancólica de un objeto de cuidados (en este caso a partir del analista) que va a tener preocupado al paciente todo el tiempo, permitiéndole, en la práctica, justificar su existencia y luchar contra una vivencia de autoacusación. Cuando la vivencia melancólica no conoce límite, por el contrario, la relación con el Otro se radicaliza: bien porque se relacione con seres a los que el sujeto melancólico denomina “diablos” (valor persecutorio), o bien porque incluya al Otro en su propio destino de “maldito y condenado”. El riesgo que sobreviene entonces es que el sujeto proponga un suicidio colectivo o que, antes de suicidarse, asesine a la persona amada.

JORGE, UN ALCOHÓLICO MELANCÓLICO

Viñeta clínica:

Jorge es un analizante de alrededor de 40 años. Se presenta diciendo: “Soy un alcoholico melancólico”. Habla también sobre tener una doble personalidad y menciona al Dr. Jekyll y Mr. Hyde para ejemplificar lo que quiere expresar:

—Normalmente soy Jekyll —dice Jorge—. Cuando soy Jekyll todo marcha bien. El problema es cuando me convierto en Hyde. Es como tener dentro el ángel y el demonio. Cuando sale mi lado de ángel hay armonía en mi vida. Me adapto. Pero cuando sale el demonio, pierdo el control. Entro en un estado de inconsciencia. Mi yo verdadero queda obnubilado y mi cuerpo es tomado por otra persona: un ser maligno; por eso le llamo Hyde. El Hyde que todos llevamos dentro.

Jorge nació en Buenos Aires. De padre español y de madre argentina, Jorge vivió en esa ciudad 30 años de su vida.

Cuando cumplió 30 años murió su madre (afectada de un cáncer desde hacía varios años atrás). El padre de Jorge dijo que ya nada lo retenía en aquel país y decidió regresar a su tierra manchega. Jorge vino a España con el padre porque, según dice, siempre se había sentido muy atraído por la tierra española.

Desde el primero momento se logra observar que Jorge tiene un problema con su manera de beber alcohol. La primera pregunta que surge es la siguiente: ¿es necesaria la sobriedad para realizar un tratamiento psicoanalítico? Supongo que la respuesta a esta pregunta variará según el psicoanalista.

Conocemos algunos psicoanalistas que no reciben pacientes cuando llegan borrachos o colocados. Otros, por el contrario, prefieren recibirlos en ese estado porque arguyen que es la mejor manera de conocer el fantasma de los pacientes. Estos psicoanalistas afirman que cuando el paciente está en estado de ebriedad dice y actúa

muchas cosas que normalmente tiene reprimidas. Que el paciente puede actuar el fantasma directamente sin ningún tipo de represión ni pudor, ya que está afectado por la sustancia que acostumbra consumir (drogas o alcohol).

Podemos decir que, efectivamente, podemos observar un cambio de comportamiento y de actitud en el paciente cuando se encuentra colocado o ebrio. No es lo mismo ebrio que sobrio. Eso que Jorge ha descrito como Dr. Jekyll y Mr. Hyde. También es cierto que, en términos generales, el cambio de actitud del paciente tiene relación con el fantasma. Parece como si el sujeto alcoholizado perdiera los valores que se le han inculcado y entrara en un desafío a la ley. Ese desafío a la ley nos coloca en el campo de la perversión. Hay un más allá de los límites: una transgresión a la autoridad, una puesta en escena de actos relacionados con la sexualidad.

También podemos observar, en términos generales, que muchos pacientes utilizan un lenguaje obsceno cuando están ebrios. Las malas palabras acuden constantemente a su discurso, acompañadas de insultos, gritos y burlas. Hay una actitud burlona y desafiante. Ese comportamiento es lo que Jorge ha llamado personalidad alcohólica: una personalidad oscura, obscena, burlona, desafiante: el Hyde.

Esa es la razón por la que muchas instituciones introducen modelos a seguir para la recuperación de los pacientes. Esos pacientes se reúnen en un grupo al que se le llama “los adictos”; se les etiqueta con la enfermedad de alcoholismo o toxicomanía, se les da un manual para que aprendan las características de su enfermedad y se les explica la manera de encontrar la solución al problema de la adicción.

Jorge dice que a él le funcionó. Cuando salió de la clínica de rehabilitación en Argentina siguió una vida que él califica como “limpia”. Acudía a su grupo de autoayuda, tenía un padrino y hacía todo lo necesario para mantenerse sobrio y no recaer. Funcionó un tiempo largo. Hasta el día en que enterró a la madre. Es en este momento en el que el analizante empieza a hablar de melancolía.

—Aquella noche —dice Jorge—, después de que la enterramos, me entró una angustia insoportable. Ni siquiera lo pensé. Cuando me di cuenta ya estaba borracho otra vez.

Pero esta vez era diferente, porque lo que Jorge sintió fue una gran melancolía.

En ciertos casos, la verdad es que cuando no hay sobriedad en el paciente, el tratamiento psicoanalítico se dificulta mucho. Se presentan varios obstáculos: los pacientes faltan a las sesiones, en ocasiones vienen colocados y después no recuerdan el trabajo que se realizó o, simplemente, pierden el interés y siguen consumiendo. Pero todas esas vicisitudes son parte del problema de la clínica de las adicciones.

Cuando Jorge vino a consulta estaba muy enganchado al alcohol. Algunas veces aparecía borracho, caminaba en zigzag, pero venía a la sesión. Nunca faltaba. Jorge aceptaba su problema, aceptaba que necesitaba ayuda y venía por deseo propio.

Parece que es en esos casos cuando es posible que se establezca la transferencia y

se pueda iniciar un tratamiento de psicoanálisis. Y esto es lo que pasó con este analizante que se calificó a sí mismo de ser un alcohólico melancólico.

Poco a poco, durante el tratamiento, Jorge empezó a darse cuenta de que la recaída tuvo lugar a partir de la muerte de la madre. Jorge comenta que desde entonces no ha podido parar de beber. Dice que ha tenido una larga experiencia con todo tipo de sustancias narcóticas. Empezó con alcohol a temprana edad. El primer internamiento en una clínica de rehabilitación fue cuando acababa de cumplir 20 años.

—Recuerdo la fecha —dice el paciente— porque fue una promesa que le hice a mi padre. Le prometí que, si a los 20 años no lograba controlar mi manera de beber, me metería a rehabilitar.

Jorge me habla de la personalidad alcohólica. Me dice que él está convencido de que, efectivamente, hay lazos importantes que unen a todos los adictos. Dice que son, sobre todo, los lazos que tienen que ver con el deseo sexual que se desborda y la melancolía que se produce después como reacción a sentirse guarro (que en España significa sucio). Jorge explica que todos sus compañeros adictos tienen el mismo problema en cuanto a la sexualidad. Dice que tanto hombres como mujeres “se descosen” cuando están colocados.

Cuando se le pregunta que explique qué significa que “se descosen”, el analizante dice que el alcohol es el responsable de que se cometan un montón de tonterías. Dice que cuando se emborracha, el alcohol se apodera de su cuerpo y, como un brebaje mágico, transforma su personalidad.

—El alcohol oculta al verdadero Jorge. Lo esconde —dice el paciente—. Mi conciencia queda dormida pero mi cuerpo sigue despierto. Entonces mi cuerpo es poseído por otra personalidad. Ese doble que soy yo mismo en el espejo, pero que es lo opuesto a mi yo normal.

Cuando se le pregunta ¿por qué es opuesto?, el analizante responde:

—Porque es malo. Es un ser maligno, igualito a Hyde. Es un ser que me aterroriza porque sé que quiere hacer daño.

—El alcohol y las drogas, hacen estragos en la mente de los adictos —dice el paciente—. Nos hacen hacer cosas que no queremos hacer. Los hombres somos empujados a tener sexo sin importarnos con quién. Las mujeres lo mismo. Parece que las sustancias nos invitan a participar en orgías. Como aquellas orgías de Baco, el dios del vino, donde todo está permitido, donde no hay límites, donde el goce más loco es el goce

más buscado.

Jorge lo tiene claro. Habla de un goce más allá, un goce que estudiamos en el seminario 20 de Lacan, sobre el que lo vemos insistir una y otra vez en la clínica psicoanalítica; ese goce al que Jorge designa como un goce loco, que es el goce más buscado por él cuando consume alcohol.

Parece que el paciente empieza a lograr que el fenómeno adictivo pase a la palabra y se articule. Pero, por otro lado, además del goce está la melancolía. Cada vez que termina la sesión de goce sexual, el analizante cae en una sensación de vacío horrorosa que lo introduce en un estado melancólico profundo. ¿Qué pasa con esta melancolía que le llega sin saber de dónde ni cómo? El analizante habla de deseos de desaparecer, de ideas suicidas, de una soledad extrema que parece llevarlo a un estado de tristeza que él califica como *tristeza delirante*. Sabemos que hay adictos neuróticos, psicóticos y perversos; sabemos también que, desde el punto de vista de la clínica psicoanalítica, la adicción no puede percibirse como una enfermedad ni como una estructura clínica. El tratamiento psicoanalítico permite que el sujeto pueda ir articulando las causas que lo llevan a consumir drogas o alcohol. La clínica psicoanalítica de las adicciones tiene como objetivo que el sujeto logre construir la función que tiene el alcohol o las drogas en su economía libidinal, separándolo de las marcas y de las etiquetas con que se los identifica. Tal es el caso de Jorge, que poco a poco ha ido construyendo su historia a partir de lo que él llama la doble personalidad que cree poseer: el Dr. Jekyll y Mr. Hyde.

Jekyll se instaura como el significante que marca esa parte buena que lo habita y que goza conforme a las reglas establecidas, permitiendo que Jorge obtenga un placer que lo satisface; un placer que le produce un goce que él llama adecuado, positivo, benéfico, y que permite que Jorge se conserve dentro de los cánones de la pulsión de vida.

Hyde se instaura como el significante que marca esa parte mala que lo habita, una parte que él denomina oscura, el lado oscuro del ser humano, y que goza transgrediendo toda regla, desafiando todo orden e intentando implantar el caos y la anarquía. Escuchamos en las palabras del analizante la voz de ese superyó obscuro y feroz que ordena gozar al sujeto del inconsciente. Nuestra labor es seguir escuchando la voz de Jorge, permitir que articule su problemática adictiva, sabiendo que, en este caso, hay actos compulsivos y repeticiones que terminan siempre en una sensación de melancolía profunda. Nos damos cuenta de que usa la sustancia (en el caso de Jorge básicamente el alcohol) por diferentes razones (según él mismo nos lo comenta): en algunas ocasiones, para desinhibirse; en otras ocasiones, para mitigar la angustia que le produce el estado melancólico y, en otros momentos, para mostrarle al Otro algo (*acting-out*). Observamos también que Jorge tiene una posición ante la ley que lo martiriza, antes, durante y después de cada borrachera.

Al beber, Jorge enmascara la castración propia y la del Otro. Hay un goce más allá del goce fálico, el goce que suple la no existencia de la relación sexual.

Parece que el tratamiento psicoanalítico está permitiendo que el analizante logre

visualizar que el alcohol lo impulsa a cometer actos que están insertos en su fantasma fundamental. La diferencia entre un neurótico y un perverso es que, allí donde el neurótico goza al imaginar que lleva a cabo sus fantasías más recónditas (tanto sexuales como sádicas), no pasa al acto. En cambio, el perverso sí lo hace. El perverso pasa al acto esas fantasías sádicas, sexuales y retorcidas. Decimos que el neurótico no pasa al acto, pero eso será siempre y cuando no esté alcoholizado porque, tal como podemos constatarlo en Jorge, cuando el neurótico bebe y se emborracha pierde la conciencia, entra en un estado de ebriedad y, generalmente, pasa al acto esas fantasías prohibidas, dejándose arrastrar por la voz superyoica obscena y feroz que le ordena hacerlo. Cuando el sujeto vuelve a estar consciente (cuando está sobrio) y se da cuenta de lo que hizo en estado de ebriedad (pasar al acto esas fantasías que se encuentran siempre en el campo de la perversión), no soporta muchas veces ni mirarse en el espejo. Siente vergüenza, arrepentimiento, remordimientos y muchos se abisman en estados melancólicos profundos. Muchos de ellos tienen tal insoportabilidad que pasan al acto e intentan suicidarse; algunos lo consiguen, otros son rescatados de la muerte.

Trabajar en clínicas de rehabilitación nos ha permitido ser testigos de casos en los que el paciente ha intentado suicidarse y es devuelto a la vida (con algún lavado de estómago, por ejemplo). Luego esos pacientes han podido entrar en análisis y han ido articulando su problemática, sintiendo un gran alivio y obteniendo una nueva perspectiva sobre sus conflictos internos. Se arrepienten de haber intentado suicidarse, logran comprender la función que tiene el alcohol o las drogas en su historia, logran la sobriedad y cambian radicalmente de hábitos. Podemos decir que, incluso, cambian su manera de amar y de posicionarse ante el mundo. Lo que llamamos una rectificación subjetiva.

De allí la importancia de nuestro quehacer, sobre todo en la clínica de las adicciones, donde nos enfrentamos a una clínica tan compleja que algunos psicoanalistas la han llamado la clínica del goce. El psicoanálisis está allí para poder analizar, observar, reflexionar y articular la historia de cada uno. Pasar por la palabra ese goce que forma parte de nuestros más grandes sufrimientos y temores, para hacer algo con ello.

En el caso de la melancolía no podemos olvidar que Freud la articuló a la falta de duelo. En el recorrido analítico del analizante lo que estaba en juego básicamente era la falta de duelo de la madre. Conforme el duelo de la madre va teniendo lugar observamos un cambio en los desencadenamientos melancólicos.

SOBRE EL EXAMEN DE REALIDAD EN *DUELO Y MELANCOLÍA*

JOSÉ EDUARDO TAPPAN MERINO

EN *DUELO Y MELANCOLÍA*,²⁵⁹ UNO DE LOS TEXTOS que podríamos considerar metapsicológicos, Sigmund Freud nos muestra una condición compleja de la vida anímica, que alude a la pérdida de un objeto (alguien o algo muy querido), lo que conduce al sujeto a un “trabajo de duelo”. Con ello podemos vislumbrar –parcialmente– la manera en la que Freud pensaba la constitución del ser y de su mundo.

“El duelo es, por regla general, la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc.”²⁶⁰ Podemos hablar de un duelo patológico, de melancolía o de manía cuando “la pérdida” no puede ser tramitada adecuadamente. Freud lo llama “trabajo del duelo”, ya que se trata de una acción que implica una transformación. El trabajo del duelo consiste en despojar de los enlaces libidinales al objeto perdido para que regresen al yo, de modo que éste pueda disponer de ese capital libidinal para futuros enlaces.

La complicación de establecer con claridad la naturaleza del objeto perdido conduce a dos extremos del mismo mecanismo: la manía y la melancolía. En la manía, frente a la dificultad de tramitar la pérdida, se busca distraerse de esa falta intentando vorazmente ocultarla buscando otro objeto de remplazo, un objeto que conducirá a otro sin que ninguno logre compensar esa falta. Es un efecto compulsivo de huida frente al vacío producido por la falta del objeto, un *horror vacuis*. Por otro lado, la melancolía se caracteriza por la perdurabilidad de la fijación con el objeto perdido aunque no se sepa de qué se trate. En lugar de introvertirse hacia un objeto fantasmático, la libido se retrotrae al yo. El yo se identifica o pierde distancia con el objeto, por eso la pérdida de objeto se transforma en una pérdida para el mismo yo. La fuerte fijación con el objeto tiene una base narcisista, lo que conlleva la existencia de una burbuja que envuelve ese regodeo sufriente del yo con el objeto perdido y lo aísla del mundo. Lo que sucede en el trabajo del duelo es que la libido del objeto perdido puede desplazarse a otro, o bien ser incluido nuevamente como capital del yo.

A diferencia del duelo en el que no hay duda de cuál es el objeto perdido, en la melancolía no se discierne con claridad qué es exactamente lo que se perdió: si se trata de un objeto o de otra cosa.

La melancolía se singulariza en lo anímico por una desazón profundamente dolida, una cancelación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de toda productividad y una rebaja en el sentimiento de sí, que se exterioriza en autorreproches y autodenigración y se extrema hasta una delirante expectativa de castigo.

Mientras en el duelo la pérdida de ese objeto provoca un efecto penoso que crece, y todo lo que antes tenía un valor puede ahora perder importancia, la melancolía se caracteriza por un completo empobrecimiento del yo. Los ideales que constituyen al superyó se convierten en los protagonistas sádicos de nuestra autopunición, cargados libidinalmente con reproches y juicios condenatorios, es decir, imperativos de goce, atacando y condenando al yo; incluso conduciendo a pensar en el alivio... con la propia muerte. “El melancólico nos muestra todavía algo que falta en el duelo: una extraordinaria rebaja en su sentimiento yoico, un enorme empobrecimiento del yo”.²⁶¹

Sabemos que las relaciones con los objetos son ambivalentes: al mismo tiempo amamos y odiamos, pero el yo es ignorante de este mecanismo. Freud nos dice que la ambivalencia necesariamente dificulta el trabajo del duelo. En el llamado duelo patológico la investidura libidinal no puede abandonar el objeto para reintegrarse al yo. De tal suerte, la identificación del yo con el objeto perdido constituye otro obstáculo en el trabajo del duelo. En el llamado “duelo normal” el yo renuncia al objeto declarándolo –gracias al examen de realidad– *muerto*. En contraste, busca premiarse permaneciendo con vida.

El trabajo del duelo se realiza a partir de procesos económicos y dinámicos que redireccionan las inversiones de un objeto a otro (sin olvidar que el yo es un objeto de la pulsión).

En su libro *La erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*, Allouch muestra la manera en que se ha banalizado la propuesta freudiana de “el trabajo del duelo” hasta convertirlo en una suerte de trámites burocráticos: primero es la negación, no se acepta la pérdida; después aparece un enojo, una ira o una supuesta indiferencia; le sigue un periodo de negación, no se acepta la pérdida; después aparece el dolor emocional, sentimiento que se encuentra impedido de manifestarse y, finalmente, se arriba al momento de aceptación de la pérdida. Lo triste es que, frente al dolor, se buscan medios analgésicos como si esta propuesta de etapas o fases estandarizara lo que es imposible de estandarizar.

Los ideales, la patria y los seres queridos no son objetos reemplazables, sustituibles o intercambiables. Con cada uno construimos una historia, por lo que la pérdida es mucho más que una obsolescencia. En ocasiones, al desaparecer el objeto, éste se lleva una parte de nosotros. No existe “un único y adecuado trabajo de duelo”; hay duelos, en plural, y diferentes formas de hacerse cargo de la pérdida. Existen trabajos de duelo “por episodios”, pero esto no lo podemos ver como un “duelo patológico”, por no coincidir con el modelo propuesto por Freud, el que, además, Allouch califica de romántico.

Pero no pretendo revisar el asunto del duelo o el de la melancolía en el presente trabajo, sino la idea del examen de realidad como condición necesaria para el trabajo del duelo. El examen de realidad es una operación del yo que permite al deudo aceptar que ese objeto se perdió, y que todo sufrimiento debe seguir un cauce hasta encontrar nuevamente cierta paz.

¿De qué realidad da cuenta ese examen de realidad? Freud propone que existe una realidad material que debe ser catectizada, investida libidinalmente, lo que significa que

se le asignará una carga de energía psíquica que permitirá a cada objeto constituir la realidad psíquica, por lo que existen dos realidades articuladas: una preexistente material y otra que será la realidad psíquica. La realidad psíquica es una realidad objetual, constituida por objetos materiales o fantásticos. Lo perteneciente al mundo material y lo perteneciente al mundo psíquico interactúan. No todos los objetos comparten el mismo peso e importancia; podemos ver que la madre (el agente de esa función) será uno de los de mayor importancia en el mundo objetual. Pero sabemos que la persona debe también asignarse un lugar en su realidad psíquica dotando de investiduras libidinales al yo, por lo que el yo, que es también objeto de la pulsión, será investido, con lo que tendrá la posibilidad de ser en ese mundo que construye la realidad psíquica. Esa realidad psíquica no es arbitraria, se edifica a partir de una serie de operaciones lógicas, de modo que aparece en el mundo que se puede habitar con objetos, sueños, fantasías. ¿Cuántas personas creen en la magia, en fantasmas o en extraterrestres? Con todo lo que eso conlleva, habitado con los seres de esas imagerías, todo ese complejo mundo es consecuencia de sus subjetividades.

... los dos modos de funcionamiento del aparato psíquico, tal como fueron descritos por Freud. Pueden ser radicalmente distinguidos [...] en el caso del proceso primario [inconsciente], la energía psíquica fluye libremente, pasando sin trabas de una representación a otra [...] tiende a recatectizar plenamente las representaciones ligadas a las experiencias de satisfacción constitutivas del deseo (alucinación primitiva). En el caso del proceso secundario [preconsciente y consciente], la energía es primeramente “ligada” antes de fluir en forma controlada; las representaciones son catectizadas de una forma más estable, la satisfacción es aplazada, permitiendo así experiencias mentales que ponen a prueba las distintas vías de satisfacción posibles. La oposición entre proceso primario y proceso secundario es correlativa de la existente entre principio de placer y principio de realidad.²⁶²

Freud construye su propuesta del duelo y la melancolía a partir de sus teorías: económica y dinámica, con las que intenta dar cuenta del origen y de la administración de esa energía psíquica que llamó libido. Las maneras en que operan esas dinámicas y energías nos muestran cómo y por qué un mismo objeto varía de peso e importancia como consecuencia de los depósitos y retiros de libido. El mundo y la realidad es consecuencia de los objetos que han sido investidos, lo que nos ayuda a comprender la relación del sujeto con su mundo; por ejemplo, en la fobia –en la que un objeto tiene superpuestas las representaciones de otros objetos: por lo que una araña, una paloma o un ratoncito representan algo insoportable para un fóbico–, o bien (nos explica): cómo un mismo evento podrá ser vivido de forma diferente por dos sujetos, considerado traumático por uno, mientras que para el otro será algo que se perderá en el olvido, o... cómo un mismo objeto puede ser importante en un momento y dejar de serlo en otro. Ni qué decir del fetichismo, en el que un objeto puede tener un poder de estimulación sexual o bien jugarse como amuleto, en tanto pieza especial que el sujeto requiere para poder sentirse seguro y ordenar el universo. Desde la perspectiva freudiana, la subjetividad se encontraría dialogando entre esa realidad material y la realidad psíquica.

La *catexis*, como decíamos, conlleva la preexistencia de objetos que pueden ser

catectizados, pero ¿y si no son catectizados? ¿No se constituyen en objetos psíquicos? Pero ¿eso los hace inexistentes? O bien ¿en qué plano de la realidad del sujeto operan? ¿O cómo es que existe una realidad que es independiente del sujeto y que podríamos pensar como una realidad objetiva? De alguna manera el examen de realidad propuesto por Freud exige que sea posible mantener ese diálogo entre las dos realidades, en el que aún si nos empeñamos en no aceptar la pérdida de ese objeto, la realidad material estará mostrando que ya no existe.

Entonces partimos de una realidad material que podrá poco a poco irse inscribiendo como una realidad simbólica o psíquica; sin embargo, cualquier falla o ruptura en la trama simbólica podría mostrar esa realidad no investida, esa realidad material que funge como soporte. Por otro lado, si queremos comprender las fantasías o las alucinaciones, que se muestran como si tuvieran una existencia independiente y no fueran producto de la realidad psíquica, sería necesario pensar en los conceptos acuñados por Lacan en su conferencia de 1953. Lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario, muy lejos aún de los enlaces borromeicos, donde el registro de lo real tendría que ver con ese universo previo a la catexis –lo que no cesa de no inscribirse–, aparece en las fisuras o fracturas del tejido simbólico.

Este grupo de lo no catectizado estaría integrado por dos clases de elementos: *a)* los insusceptibles de conciencia, inefables, irrepresentables, incognoscibles del tipo de “la Cosa kantiana” y, por otro lado, *b)* el orden de las cosas del mundo que aún no devienen objetos, pero que podrían serlo, ya que todavía no han sido simbolizados.

Catexis, investiduras y libido tienen algo en común con el significante, en tanto discontinuidad de un orden anterior al yo y a las operaciones requeridas para constituirlo, y que es lo que crea la realidad psíquica. De aquí que la frase ‘aquello que no ha sido simbolizado aparece en lo real’ dé cuenta de esa fractura en la simbolización, por la cual lo no simbolizado tiene un plano de existencia que le permite irrumpir en el mundo, ese real que no deja de no inscribirse.

Regresando al asunto de cómo Freud entiende el duelo, él propone que se trata de un trabajo psíquico que debe ser emprendido, para transferir las investiduras del objeto perdido al yo, que es de donde provienen. Pero ¿y si trasladamos su perspectiva energetista, presente en su teoría económica y dinámica, al plano de la lógica simbólica? La propuesta simbólica se robustece; estamos proponiendo que el objeto debe ser entendido como la articulación de un conjunto de significantes y que la importancia de un objeto (ahora entendido como conjunto discreto de significantes) aumenta o disminuye en relación directa con las relaciones con el conjunto de los significantes en general. De esas relaciones entre los significantes es que se obtiene el peso e importancia de cada uno, así como de un grupo específico de significantes, lo que nos muestra que éstos están jerarquizados dentro de sistemas de clasificaciones que constituyen una parte esencial de la lógica simbólica, en una permanente relación entre los diversos significantes. Por lo que se trataría de un sistema en el que existe un efecto multiplicador sobre todos los significantes. Si modificamos la importancia que tiene uno, cambia la importancia del resto; por lo tanto, el cambio en uno tiene un efecto en cascada: al

cambiar en uno los parámetros de clase, relación, lugar y jerarquía cambia el de los demás. Por eso la pérdida “material” de una persona/objeto/conjunto discreto de significantes no está acompañada de que esos significantes desaparezcan del aparato psíquico, o de que ella pierda importancia; puede incluso aumentar: “No hay más padre que el padre muerto”, propone Lacan.

El trabajo del duelo, en la Grecia clásica, requería de un conjunto de operaciones: contratar un grupo de plañideras para que lloraran sentidamente al difunto. Era importante su presencia para poder realizar un trámite doloroso con el muerto; el cadáver debía ser preparado para emprender el viaje que es la muerte; había que desplegar el ritual liminal, colocarle las monedas, los óbolos en los párpados y en la boca para pagar a Aqueronte a fin de que lo condujera al otro lado de la laguna Estigia. De lo contrario, sería un alma en pena que deambularía en el mundo de los vivos. Esta historia es parecida al relato que hace Lévi-Strauss de los indígenas cunas de Panamá: el chamán realiza un ritual que representa el canal de parto para que, por vía de la eficacia simbólica, la parturienta no sienta un dolor tan agudo; lo mismo que tiene que hacer el deudo de la Grecia clásica: rituales para conducir el dolor por los causes simbólicos soportados en la cultura y permitirles pasar de una condición a otra. Ese trabajo del duelo griego busca, a partir de la eficacia simbólica, redistribuir las investiduras, gracias a la representación del drama ritual que permita una reorganización de los significantes, cambiando con ello el peso e importancia de algunos de ellos, lo que generaría un cambio en la posición del Sujeto. Es decir, se trata de procedimientos rituales que atiendan esa condición de límite entre estados (vivo-muerto, casado-viudo, nacionalista-paria, etc.), para que la eficacia simbólica logre que se reordene a los significantes, por cual cambiará el lugar que el sujeto tiene en su mundo y consigo mismo.

En este sentido, el trabajo del duelo pretende resiliencia, mientras que el duelo patológico genera regodeo en el sufrimiento, un usufructo de goce. El trabajo del duelo es un reordenamiento del mundo, no el trámite económico con un objeto perdido. Se logra una resiliencia modificando lo que uno es, dejando de ser lo que uno era, usando el dolor como trampolín y no como sillón para recostarse en él.

Siguiendo la dirección propuesta, vemos que la economía psíquica puede quedar articulada a la de la lógica simbólica. Dicho de otra manera: $X \neq X$, ya que existe una X cuyas investiduras le dan un lugar muy importante, mientras que esa misma X, por otras circunstancias, puede perder esas investiduras y transformarse en algo sin importancia, entendiendo como decíamos: objeto (conjunto discreto de significantes). También es posible que un conjunto de significantes que representaría algo semejante a un objeto perdido tenga el poder de atracción de otros significantes, de tal suerte que su peso e importancia aumente con el tiempo.

Lo inconsciente (entendido como el conjunto de reglas, operaciones e instrumentos que norman la acción simbólica) no permite la contradicción, la muerte, lo infinito, lo cronológico, el género, la nacionalidad, la contradicción; “no existe negación, no existe duda ni grado alguno de certeza [...] los procesos son atemporales, es decir, no están ordenados con arreglo al tiempo [...] Tampoco conocen un miramiento por la

realidad”.²⁶³ Se trata esencialmente de principios que constituyen una lógica simbólica que opera de manera inconsciente, entendiendo que no sigue los mismos parámetros ni las mismas reglas que la conciencia. Pero también existen acuerdos y vínculos entre sistemas, razón que llevó a Freud a considerar que existe una dimensión Icc que se encuentra articulada al consciente (Cc) y que llamó preconsciente (Prcc); aquello Icc que es susceptible de consciencia.

La negación funda lo inconsciente pero no aparece en el sistema; la negación, la prohibición son la condición de posibilidad del sistema Icc, pero están ausentes del mismo; aparece nuevamente el No y la contradicción en el sistema Prcc, con el juicio de realidad, donde el displacer, el malestar, el dolor deben ser atendidos e incluidos como condición para el examen de realidad en la operación del sistema Cc.

Dolor y bienestar, insatisfacción y satisfacción, malo y bueno, aquí y allá, etc., se desprenden de la matriz de los significantes: No y Sí. Los principios de la lógica dialéctica son la base para comprender la llamada teoría lacaniana del significante, entendido como la diferencia en su forma más pura, y la teoría económica freudiana. El dolor por la pérdida del objeto puede llevar al deudo a regodearse en el dolor o en buscar alguna clase de solución para dejar de sufrir. Entran en juego relaciones dialécticas constituidas por pares de opuestos que mantienen algún tipo de antagonismo entre sí; se trata en realidad de opuestos complementarios. “El principio de realidad” surge con esas inscripciones displacenteras, con ese malestar, que puede estar ligado a un conjunto de significantes, por lo que la conciencia, por ejemplo del dolor, conduce a evitar lo que causó el dolor. Por eso “el principio de realidad”, en Freud, es esencialmente un criterio económico que conduce a advertir que algo causó dolor, por lo que ahora lo evita. Por otro lado, “el examen de realidad” apela a mecanismos como “el principio de realidad”, “la realidad psíquica” y “la realidad material”. Ese examen es una operación del yo que le permite a éste emprender el trabajo del duelo al señalar que el objeto se encuentra perdido, que murió, aunque decíamos que la muerte no aparece en el registro de lo inconsciente. “El examen de realidad” opera a partir del “principio de realidad”, al advertir el dolor que surge al constatar esa desarticulación entre la realidad psíquica y la realidad material. Hay un objeto inexistente en la realidad material, hecho que la realidad psíquica no puede aceptar.

El trabajo del duelo muestra precisamente el *impasse*, lo subraya, visibiliza que no hay acomodo entre nuestra realidad psíquica y la realidad material, que actúan con independencia la una de la otra, aunque existe comercio entre estas realidades como entre sistemas. El delirio y la alucinación lo corroboran, lo mismo que la manía y la melancolía, en las que se vive el dolor por la pérdida y quizá ni siquiera se sabe de qué o por qué es vivido con tanta intensidad. No existe en el duelo la posibilidad de reparación del vínculo del yo con el objeto perdido; algo siempre estará perdido. Ese conjunto de significantes que representaba el objeto se relacionará con otros; pero la pérdida se relaciona con la falta estructural, que constituye al deseo. Por eso la imposibilidad de tramitar la pérdida aparece en la melancolía como el cese de interés por la vida.

El texto freudiano *Duelo y melancolía* se encuentra repleto de encrucijadas. ¿Es

posible que el yo logre retirarle las investiduras a un objeto?, es decir, ¿sin investiduras desaparece?, ¿es posible aceptar la muerte o la desaparición del objeto?, ¿el trabajo del duelo implica algo del orden de la aceptación? Como lo hemos reiterado, en lo inconsciente no opera ni la idea de muerte ni el principio de contradicción; entonces ¿qué examen de realidad puede permitirme aceptar la muerte de ese objeto?, ¿qué significa aceptar la muerte de alguien o de algo?, ¿cuáles son los trámites psíquicos que posibilitan esa operación? Sabemos que vinculamos la muerte con el abandono, con la desaparición por no tener las *encimas simbólicas para digerir la muerte como tampoco las tenemos para comprender lo infinito*.

Freud trae a la reflexión cinco nociones relativas a la realidad: “realidad material”, “realidad psíquica”, “principio de realidad”, “yo-realidad inicial” y “el examen de realidad”. Aunque ya trabajamos algunas, daremos cuenta de cada una: a) La realidad psíquica se distingue de la b) realidad material en que en la primera hay una libre circulación de la energía libidinal en las representaciones; la realidad psíquica es consecuencia de la energía ligada a las representaciones, es esa manera particular en que cada persona se coloca en su mundo. c) El principio de realidad es una noción de carácter económico; se trata fundamentalmente de transformar la energía libre en energía ligada; en tanto entra en escena el displacer, permite advertir que obtendrá displacer o dolor si repite algún tipo de experiencia, y es el ejemplo más notable del comercio entre sistemas. El principio de realidad es una discontinuidad con el principio de placer, que es de carácter Icc. Es decir, el principio de placer debe interactuar con el principio de realidad para hacer acuse de recibo del malestar. En este sentido, el dolor por la pérdida del objeto debe ser tomado en cuenta para buscar y tratar de encontrar alguna salida al sufrimiento que provoca su pérdida, abrir algún cauce para no preservar el sufrimiento. d) El yo-realidad inicial tiene la encomienda de diferenciar los estímulos internos de los externos. El yo-realidad inicial es lo que podríamos llamar la conciencia originaria, constituida por afectos e impresiones sensoriales. e) El examen de realidad es la operación requerida para emprender el trabajo del duelo; sin embargo, tenemos suficientes razones para desconfiar de dicho examen y de todo “buen” propósito del yo.

El examen de realidad ha mostrado que el objeto amado ya no existe más, y de él emana ahora la exhortación de quitarle la libido de sus enlaces con el objeto. A ello se opone una comprensible renuncia; universalmente se observa que el hombre no abandona de buen grado una posición libidinal, ni aun cuando su sustituto ya se asome [...] Lo normal es que prevalezca el acatamiento a la realidad.²⁶⁴

El problema sigue siendo qué es mostrar que el objeto amado no existe más, entendiendo que se trata, en términos freudianos, de la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces. ¿Se puede aceptar que la patria o la libertad no existen más?, ¿lo que debe pretenderse es aceptar y adaptarse?, ¿o seguir luchando? El trabajo del duelo es aceptar esa pérdida, ¿cuál de ellas? Cuando muere un hijo, el trabajo del duelo consiste en “aceptar su muerte”. ¿Qué significa exactamente eso?, ¿no sufrir por su falta?, ¿no recordarlo?, ¿ya no llorarlo? ¿Qué hacer con todo lo

aprendido por esa persona, todo lo que hace recordarlo?

... las representaciones provienen de percepciones, son representaciones de éstas. Por lo tanto, originariamente ya la existencia misma de la representación es una carta de ciudadanía que acredita la realidad de lo representado [...] en el extremo sensorial del aparato anímico, a raíz de la percepción de los sentidos. En efecto, de acuerdo con nuestro supuesto, la percepción no es un proceso puramente pasivo, sino que el yo envía de manera periódica al sistema de percepción pequeños volúmenes de investiduras por medio de los cuales toma muestras de los estímulos externos, para volver a retirarse tras cada uno de estos avances tentaleantes.

Al considerar que las representaciones provienen de percepciones, necesariamente se está suponiendo que esa realidad material preexiste a la persona y que ésta, al ser percibida, es posteriormente representada, cargada libidinalmente; por ello, las representaciones tienen el mismo peso que lo representado. El yo busca, a partir de las investiduras, mantenerse en contacto con los estímulos externos, para no quedar aislado y sumergido en sí mismo.

Para pensar la realidad psíquica y los procesos de simbolización, es menester considerar que aquello que se encuentra fuera del campo de la subjetividad y de lo simbólico es un universo fuera del espacio de lo cognoscible, es decir, permanecería en el estatuto de la Cosa, de lo *a priori*. Lo *a posteriori* es un mecanismo que construye objetos posibles de ser conocidos y eso únicamente por la intervención de la simbolización. La objetualización del mundo (a partir de los conjuntos de significantes) no distinguiría clases o tipos de objetos, si se encuentran bajo el dominio de lo simbólico, es decir, de lo que los hace cognoscibles, susceptibles de ser percibidos por nuestros sentidos. Por ello no se puede interpelar a una realidad que se encuentre más allá o más acá de lo aprehendido por la realidad psíquica (simbólica). Es claro que en esa realidad psíquica se encuentra: el Dios para los creyentes, sus profetas, las vírgenes o los santos, los espíritus, los fantasmas, la ciencia y sus descubrimientos, la vida cotidiana y extraordinaria, el yo, nuestras mascotas, etc. “... la instancia que usualmente se llama consciencia moral; junto con la censura de la conciencia y con el examen de realidad la contaremos entre las grandes instituciones del yo...”²⁶⁵ Ya nos advirtió Lacan que la función del yo es la de desconocimiento; el yo es el síntoma por excelencia, y su encomienda es... el engaño.

Desde esta perspectiva tenemos una respuesta a la pregunta: ¿el yo puede hacerse cargo del examen de realidad?, es decir, ¿se trata de una posible competencia del yo? Una respuesta apresurada podría partir de una perspectiva cartesiana, en la que “yo pienso, luego existo”, y su sentido es que el yo es el cognoscente, propuesta en franca contradicción con Lacan, para quien “soy donde no pienso”, además de encontrarse en oposición con la propuesta de su ensayo titulado *El yo y el ello*, en la que el yo no es dueño ni de su propia casa —y su encomienda es la de encontrar sentido y evitar displacer, aun si es necesario introducir mentiras o engaños—. Si algo advierte el estudio de las psicosis es que se trata de algo del orden del narcisismo: el yo teje el delirio como si se tratara precisamente del sentido de la realidad material, por lo que cualquier tipo de

examen de realidad descalifica a quien no se encuentra montado en su delirio, como ocurre con los celos, las fobias, las inhibiciones etcétera.

Existen, no obstante, contradicciones en Freud. En algunas partes de su obra insiste en este papel protagónico del yo, del lado de las operaciones superiores de la conciencia, en la que tendría además el juicio. “La función del juicio tiene, en lo esencial, dos direcciones que adoptar. Debe atribuirle o desatribuirle una propiedad a una cosa, y debe admitir o impugnar la existencia de una representación”.²⁶⁶ Es ese juicio que realiza el yo el que permite dirimir lo que propiamente es realidad de lo que es fantasía, y decidir cuándo un objeto debe ser desinvertido para retrotraer al yo la libido depositada. Esta propuesta aleja a Lacan de Freud y lo lleva a darse cuenta de que necesita crear una instancia psíquica distinta al ello, al yo y al superyó. No le son suficientes, por eso crea la noción de sujeto como la condición lógica para la estructuración psíquica, y nos aleja de una posición naturalista que se encuentra asociada al ello. Ahora el asunto migra al orden simbólico, a la esfera del lenguaje.

La función del yo de realizar el juicio y el examen de realidad tiene su historia en la idea de la función del yo-realidad inicial, en tanto es la de integrarse, a partir del principio de placer/displacer, a lo que es percibido primero como una cosa del mundo y que será posteriormente representado. Por otro lado, la encomienda del juicio es la de diferenciar si algo que se presente como representación dentro del yo pueda o no ser reencontrado en la realidad exterior, es decir, juzgar si se trata de algo real o de algo subjetivo o irreal.

La otra de las decisiones de la función del juicio, la que recae sobre la existencia real de una cosa del mundo representada, es un interés del yo-realidad inicial (examen de realidad). Ahora ya no se trata de si algo percibido (una cosa del mundo) debe ser acogida o no al interior del yo, sino de si algo presente como representación dentro del yo puede ser reencontrado también en la percepción (realidad). De nuevo, como se ve, estamos frente a una cuestión de afuera y adentro. Lo no real, lo meramente representado, lo subjetivo, es sólo interior; lo otro, lo real está presente también ahí afuera [...] es importante que una cosa del mundo (objeto de satisfacción) posea no sólo la propiedad <buena>, y por lo tanto merezca ser acogida por el Yo, sino también que se encuentre ahí, en el mundo exterior, de modo que uno pueda apoderarse de ella si lo necesita.

Estas operaciones del juicio, en las que la percepción se encuentra ligada a las cosas del mundo exterior, hacen suponer ese juicio como si se tratara de un procedimiento objetivo, alejado de cualquier complicidad o encubrimiento, exactamente lo opuesto a lo que es la encomienda esencial del yo. Pero ¿cómo puede el juicio diferenciar entre los objetos que considera reales de los irreales? Es suficiente una lectura superficial de las memorias de Scherber para poder observar el extremo cuidado de sus juicios de atribución y de existencia, así como el examen de realidad que lleva a cabo, que sin duda son diferentes a los de su doctor Paul Flechsig. Por otro lado, la impresión que tenemos de las cosas del mundo como, por ejemplo, “el agua bendita” ¿despertará el mismo juicio de atribución y de existencia para un ateo que para un creyente? ¿Sobre qué es lo real y qué lo irreal? ¿A un narcisista, a quien puede alertarlo de que sus exámenes de realidad

no son más que “prejuicios” creados con encubrimientos y distorsiones? El asunto, como vemos, es complejo.

Encontramos en Freud las ideas de un procesamiento interno, una descarga al exterior y objetos reales y objetos imaginados, por lo que el examen de realidad y el juicio no deberían confundirlos y habrían de permitir establecer criterios para diferenciar entre objetos reales y objetos fantaseados. Entre lo que sería lo interior y lo exterior. Sin embargo, esto es claro para aquel que observa a un sufriente. Pero para la persona que sufre las cosas son mucho más difíciles.

La elaboración psíquica presta un extraordinario servicio al desvío interno de excitaciones no susceptibles de descarga directa al exterior, o bien cuya descarga directa sería indeseable por el momento. Ahora bien, al principio le es indiferente que ese procesamiento interno acontezca en objetos reales o en objetos imaginados. La diferencia se muestra después, cuando la vuelta de la libido sobre los objetos irreales (introversión) ha conducido a una estasis libidinal. En las parafrenias, el delirio de grandeza permite esta clase de procesamiento de la libido devuelta al yo; quizá sólo después de frustrado ese delirio de grandeza, la estasis libidinal en el interior del yo se vuelve patógena y provoca el proceso de curación que se nos aparece como enfermedad.²⁶⁷

Desde luego, como consecuencia del descubrimiento freudiano, hoy ya no es posible que pensemos la realidad como independiente de la subjetividad, ni en un mundo interno y otro externo. Debemos continuar problematizando ese asunto, a cien años de *Duelo y melancolía* y a sesenta y dos de la conferencia de Lacan RSI.

El concepto de lo real en Lacan cambia a lo largo de su enseñanza. Primero es contrapuesto a la imagen; después, articula lo real con la realidad psíquica, incluso con la realidad material. “Lo subjetivo aparece en lo real en tanto supone que tenemos enfrente un sujeto capaz de valerse del significante, del juego del significante. Y capaz de usarlo del mismo modo que nosotros lo usamos: no para significar algo, sino precisamente para engañar acerca de lo que ha de ser significado.”²⁶⁸ Se trata de una superposición de lo subjetivo en lo real material, de tal manera que lo real también puede ser equivalente de la realidad objetiva, como aparecería en las alucinaciones y confirmaría el delirio. Los espiritistas, los ufólogos, los celosos tienen una versión propia de lo que consideran es la realidad objetiva.

Parecería, por una parte, que lo simbólico es lo que nos brinda todo el sistema del mundo. Porque el hombre tiene palabras conoce cosas. El número de cosas que conoce corresponde al número de cosas que puede nombrar. No hay duda al respecto. Por otra parte, tampoco hay duda acerca de que la relación imaginaria está ligada a la etología, a la psicología animal.²⁶⁹

Ese sistema mundo, esa realidad simbólica y psíquica corresponde, para Lacan, al universo de lo simbólico, mientras que lo real en los primeros momentos de su elaboración teórica aparece en contraste con lo ficticio, lo ilusorio, lo aparente o lo meramente posible, fuera de ese “sistema mundo”, que pertenecería al orden simbólico, mientras lo real se encuentra palpitando. Después, cuando aborda la psicosis, propone

que lo no simbolizado retorna a lo real, “lo que sí fue objeto de una *Verwerfung* reaparece en lo real”,²⁷⁰ en ese real independiente de lo simbólico, en esa realidad exterior material. Es un real (material) como previo o inalcanzado por al ordenamiento simbólico; por ello existe en un plano inaccesible para lo simbólico, pero no por eso inexistente; simplemente se trata de algo que se muestra y actúa, aunque no se podrá dar cuenta de eso. Es como un sustrato de un real objetivo, material, que aparece en cualquier resquebrajadura del orden simbólico, como si lo simbólico lo eclipsara.

Trabajando el caso, Scherber dice: “En un momento cumbre de su existencia, no en un momento deficitario, esto se le manifiesta bajo la forma de la irrupción en lo real de algo que jamás conoció, un surgimiento totalmente extraño, que va a provocar progresivamente una sumersión radical de todas sus categorías, hasta forzarlo a un verdadero reordenamiento de su mundo”.²⁷¹

Es por eso que en las psicosis podemos apreciar la manera en que se constituye la realidad y lo real. Así, aparece algo que el psicótico no pudo prever, ni imaginar, que lo sorprende y lo consterna, que tiene un efecto multiplicador sobre el sistema y sobre la manera de operar en él; la irrupción en lo real de su mundo. “En el momento en que aparece en lo real, es decir, acompañado de ese sentimiento de realidad que es la característica fundamental del fenómeno elemental, el sujeto literalmente habla con su yo, y es como si un tercero, su doble, hablase y comentase su actitud”.²⁷²

Lo real es también la realidad material no simbolizada del mundo exterior. Lo que no cesa de no inscribirse, lo simbólico, es entendido como un corte con lo real. Lo real tiene que ver con el mundo físico. Por ejemplo, el padre real es el padre biológico y el falo real es el pene, etcétera.

La propuesta de lo real también se acercó a la heterología de Bataille, quien emplea conceptos como numinoso, heterogéneo, excremental; lo íntimo, lo éxtimo entendido como la más radical otredad. Lo real, simultáneamente, preexiste a lo simbólico y es consecuencia de la constitución de lo simbólico y de su articulación con lo imaginario, que es algo íntimo y ajeno, una excrecencia y algo sagrado, imposible, inefable, irrepresentable. Este es un real pensado desde la perspectiva de los enlaces borromeicos. Lo real ya no es un registro independiente como lo propone Lacan en su conferencia RSI de 1953. Ahora va engrosando su poder explicativo, es origen y consecuencia de la articulación con lo Imaginario y con lo Simbólico. Lo relevante de la propuesta de los enlaces borromeicos es que todo se encuentra relacionado, no podemos separar ninguno de los registros. Nuestro “sistema mundo” es borromeico; nuestra realidad, así como todo objeto y relación con el mundo, es borromeica, aunque existe una preeminencia simbólica.

De esta manera, un beso, la degustación de algo, la realidad psíquica, el sistema mundo, los objetos, nuestros muertos, el yo, como el propio sujeto, todo ello debe ser comprendido a partir de un enlace borromeico. Pero, como decíamos, cada uno de los registros va ampliando su densidad como consecuencia del desarrollo de su obra.

La idea de real se irá robusteciendo. En el seminario 19 propone Lacan lo Real desde las matemáticas, como lo hiciera Galileo Galilei: “Las matemáticas son el lenguaje

en el que Dios escribió el universo”, o Bertrand Russell, al decir: “La matemática posee no sólo verdad, sino también belleza suprema”. Se establece esa relación de lo real con las matemáticas porque pareciera que el lenguaje de las matemáticas se ajusta a los comportamientos del universo. En el seminario 20, Lacan va más allá, al afirmar: “Lo real, diré, es el misterio del cuerpo que habla, es el misterio del inconsciente”.²⁷³

En su propuesta de las fórmulas de la sexuación hace intervenir el principio del no-todo; dice que

Esta exploración lógica no es sólo el cuestionamiento de lo que pone el límite al lenguaje en su aprehensión de lo real. En la estructura misma de ese esfuerzo por abordarlo, en su propio manejo, demuestra lo que puede haber allí del real que haya determinado lenguaje [...] si en el punto de cierta falla de lo real –indecible en sentido estricto, ya que ella sería lo que determina todo discurso–, ya sin las líneas de ese campo que son las que descubrimos en la experiencia analítica, ¿no es conveniente, probable, apto para ser inducido, que lo que la lógica diseñó al relacionar el lenguaje con lo que se plantea como real pueda permitirnos localizar ciertas líneas, que hay que inventar?²⁷⁴

Lacan plantea cierta falla en lo real que es la clave para abandonar el plano del código para introducir el lenguaje, sin que por ello acepte que se puso un límite en su aprehensión de lo real. Continúa insistiendo en ello, aunque resulte fallido. Pero lo real insiste, aunque no se inscriba, lugar que puede ocupar el muerto si no es eclipsado por lo imaginario.

Ya tenemos todas las herramientas para regresar a *Duelo y melancolía*. Vemos entonces que los objetos no existen en tanto tales; las representaciones se encuentran constituidas por significantes; cada significante debe entenderse en la relación entre los significantes; cada significante es lo que los otros no son, por lo que no podemos pensar, por ejemplo, en un trabajo de duelo emprendido por la muerte de un hijo como: un objeto-hijo que es investido por el yo y que, posteriormente, como consecuencia del examen de realidad, el deudo pueda constatar la pérdida y realizar el trabajo del duelo. Las pérdidas serán tramitadas, por la posible relación con la castración, de las posibilidades lógicas de que circule la falta en su lógica simbólica, que a su vez constituirá su sistema mundo. Lacan se ocupa de la función de desconocimiento del yo, su condición de generar engaños para ocultar o no ocuparse de lo displacentero. Del yo no puede provenir ningún examen superior de la conciencia, ni juicio, ni examen de realidad. Reiteremos: “Soy donde no pienso”. En este sentido, cada significante lo es en tanto relacionado con los otros. Por eso no se podría modificar uno sin afectar al resto. El trabajo del duelo implica la posibilidad de colocarse de una manera diferente frente a cada conjunto de significantes, frente a su historia, frente a cada evento de su pasado, presente y futuro, frente a sus ideales y fantasías, frente a sus inhibiciones y síntomas, frente a lo que constituye su “sistema mundo”, visibilizando el goce de ese regodeo al orbitar alrededor de ese hoyo negro que es su pérdida. Pérdida que de alguna manera muestra un abominable e insoportable resquicio de lo real, por la rasgadura en lo simbólico que puede empujar con su fuerza centrífuga fuera de ese goce, o centrípeta al quedar atrapado, regodeándose en el dolor gozoso.

Desde la perspectiva de la lógica simbólica, lo que agrega la propuesta de la economía psíquica es la posibilidad de comprender la manera en que se puede afectar a un grupo de significantes, reasignándoles a cada uno un lugar, un peso, una importancia y una jerarquía diferentes a lo que tenían, generando un efecto multiplicador sobre el resto. Por eso, el trabajo del duelo es un reposicionamiento del sujeto en la cadena de significantes y, por tanto, en su universo simbólico, en su sistema mundo.

Considerando esto, el trabajo del duelo no puede ser consecuencia de un examen de realidad o de un juicio (de atribución o de existencia), entendido como una operación del yo. Aquello que desapareció, que murió, tiene alcances insospechados e ignorados por el yo. El fin de las ideologías, de las ilusiones, puede conllevar a trabajos de duelo profundamente complejos. El examen de realidad sería una producción del yo. Con Lacan vemos que el acceso al discernimiento y al examen de realidad son consecuencia, y no causa, del saber sobre la verdad del deseo. El trabajo del duelo es un recorrido borromeico, ya que el despliegue de la pérdida se da en diferentes planos articulados: el Imaginario, el Simbólico y, desde luego, el Real.

En este sentido, lo real adquiere densidad al incluir ese real preexistente al sujeto, ese real independiente, que aparece en las grietas o cortes del campo simbólico, además del real como consecuencia de la articulación borromeica, que constituye una parte de lo inefable, lo irrepresentable, lo inimaginable que se produce en cualquier relación del sujeto con el objeto *a*. Se trata de permitir la circulación de la falta, de la castración.

En resumen, el trabajo de duelo articula todo aquello que constituye “el sistema mundo”, todo el universo simbólico y la manera en que estamos incluidos en él, la manera en que somos concernidos por la falta. Se trata, entonces, de un tipo de trabajo que llevará al sujeto a situarse subjetivamente de otra manera frente a su vida, misma que estará marcada y determinada por los resultados de ese trabajo frente a la pérdida. Aun la evitación del sufrimiento, la melancolía o la manía puede ser comprendida como consecuencia de la manera en que nos posicionamos frente a la falta, frente al dolor, frente a la vida y frente a la muerte.

LA ESCRITURA DEL DUELO Y LA POSICIÓN MELANCÓLICA EN LA NIÑA

ALMA BARRERA

Cada uno de nosotros tiene su cementerio privado donde no todas las tumbas tienen inscripta su lápida correspondiente.

MARGARET LITTLE

EN LA *INTERPRETACIÓN DE LOS SUEÑOS* (1900), Freud distingue la idea de muerte en el niño y en el adulto: para el niño el temor a ella aún es ajeno; tal sentimiento, en la medida en que pertenece al adulto, permite al niño identificar, en el juego, la idea de muerte con el estado de dormir: “Cierra bien los ojos, recuerda que estás muerto”, dice a su compañero de juego. Sólo a partir de repetidas experiencias podrá discernir que el otro no muere de verdad, sino que se trata de un juego. El juego procura risas y goce entre los niños: quien finge estar muerto de pronto abre los ojos, así produce un sobresalto en quien lo mira. La risa se detona ante el espanto generado por el engaño: “No estoy muerto”, le dice. Para el niño, la representación lúdica engloba el discurso y la imagen, como la muerte y la vida; el niño “muerto” engendra al fantasma nacido de la imaginación para desaparecer y *renacer*. No hay otra realidad más que la que resulta de la interacción del discurso y las miradas que ponen a los chicos en escena; es una maniobra de presencia-ausencia y participa de la muerte: la figura del rostro dormido en el cual el niño ve a los muertos no es tanto una copia como una emanación de lo real, un pequeño simulacro que de buena gana domina durante el juego.

El niño admite la muerte de extraños y enemigos de manera despreocupada; conocemos el despecho sarcástico surgido ocasionalmente de los labios del niño: “¡Que se lo coma la bruja!”, expresión que, en verdad, pretende decir “que se muera”. El *yo* onnipotente del niño tiene gran confianza en el poder de sus deseos: en el fondo, todo aquello que produce por vía del deseo tiene que acontecer sólo porque él lo quiere. La razón fundamental es que en el interior del inconsciente se reserva un poderoso deseo de muerte que presenta dos actitudes contrapuestas frente a ésta: una que la asume como la aniquilación de la vida y otra que la [des]miente como irreal; ambas chocan y entran en conflicto. Recuerdo a un niño de cinco años cuya madre, cada vez que le pedía algo a éste, recibía una airada respuesta: “¡Ojalá que te mueras!”; estas palabras, proferidas constantemente, se unieron después a otro evento: el pequeño vio en la película *Bambi* la escena en que el protagonista ve morir a su madre. Los padres refieren que a partir de esto su hijo comenzó a presentar miedos y pesadillas. El surgimiento de la conciencia de culpa sobre la hostilidad que incita el deseo de muerte hacia la madre produjo de manera secundaria el surgimiento de la angustia de muerte. En *De guerra y muerte* (1915), Freud refiere que, en el niño, la muerte o el peligro de muerte de nuestros seres queridos —un padre, un hermano, un amigo entrañable— son, por un lado, una propiedad interior,

componentes de nuestro *yo* propio; pero, por el otro, también son extraños y aun enemigos.

Si bien la muerte resulta algo natural e inevitable, el hombre tiende a eliminarla de su vida: no concibe la propia ni la de aquellos a quienes más quiere: “En el inconsciente cada uno está convencido de su inmortalidad”.²⁷⁵ Desde luego, este sentimiento es confrontado cuando sobrevienen casos de muerte que llegan a conmover profundamente. ¿Qué sucede cuando la madre de una niña fallece en una época muy temprana? ¿Qué implicaciones tiene en la constitución subjetiva de la niña? ¿Esto puede colocar a la niña en una posición melancólica? ¿Qué efecto produce *a posteriori* la pérdida radical del otro materno en la infancia? La muerte de la madre tiene un fuerte impacto sobre la vida de una niña; el sufrimiento de la pequeña se revela en la tristeza por la cual, durante el proceso de duelo, abandona el juego, los amigos y su entorno; deja de comer y se empobrece. Si la máxima apuesta en el juego de la vida de un niño es la vida misma, ésta se ve ensombrecida tras la pérdida de la madre. El niño sepulta con la madre un trocito de sí mismo, sus esperanzas, sus demandas, sus goces, su amor. Ya no habrá un espejo que refleje su mirada.

Para abordar el tema, me permito tomar como pre-texto el filme *Ponette*,²⁷⁶ en la que una pequeña de ese nombre, de cuatro años de edad, ha perdido a su madre en un accidente. El padre, preocupado, le hace prometer a Ponette que no morirá, al tiempo de darle la noticia de que su madre ha muerto. Para Ponette la muerte significa que “la madre está volando con su espejo mágico”, pero el padre le confirma: “¡No, está muerta, muerta!”, tratando de inscribir en ella la realidad. Saber que la madre no volverá introduce a la niña en muchos cuestionamientos, no puede de inmediato asimilarlo a cabalidad sólo con la noticia. En el tiempo más primitivo,

el niño aún no puede diferenciar lo que es una ausencia temporal de una definitiva; es sólo a partir de repetidas experiencias consoladoras que se le muestra cómo una ausencia de la madre es seguida de una reaparición, de modo que ante esta ausencia experimenta un “anhelo” (*Sehnsucht*) de la madre, no acompañado de desesperación.²⁷⁷

Este tiempo se da durante el amamantamiento: el lactante echa de menos a la madre, entra en una situación traumática en la medida en que el niño manifiesta exigencia ante la necesidad que la madre satisfacía. En el seminario Las relaciones de objeto, Lacan –siguiendo a Freud– advierte que la primera constitución del Otro se articula precozmente en el niño a partir del par de significantes *presencia-ausencia*. El niño demanda al Otro mediante el grito para satisfacer una necesidad biológica: una parte de la madre implica signos de amor, pero otra se constituye como un objeto que sacia la carencia del niño con el pecho; la frustración de amor sentida por el niño se compensa mediante la satisfacción de la necesidad, el pecho cumple una función como elemento del objeto de amor: la pulsión se dirige a él como parte del objeto simbólico, la madre: “Ahí empieza toda comprensión posible de la absorción oral y de su mecanismo supuestamente regresivo, que puede intervenir en toda relación amorosa”.²⁷⁸ La regresión oral al objeto

primitivo de devoración busca compensar la frustración de amor sentida en la época de la infancia.

Cuando la madre muere, la memoria latente que envuelve al objeto primero – madre– permite el recuerdo que conlleva al duelo, donde el dolor sentido es psíquico; la pérdida atraviesa el ser del niño en la medida en que este es abandonado de manera tan súbita que resulta perturbado y constreñido a reconstruir el objeto madre. La tristeza como dolor afecta al niño; la muerte del Otro materno con el que estaba íntimamente vinculado produce un daño narcisista a nivel del *yo*: “El dolor es un afecto que refleja en la conciencia las variaciones extremas de la tensión inconsciente, que escapan al principio del placer”.²⁷⁹ La muerte de la madre produce tal ruptura que desencadena tensiones y el principio referido se torna inoperante; el *yo* se vuelve hacia adentro al grado en que cesa de percibir las sensaciones de placer-displacer para recibir, ahora desde sí mismo, las perturbaciones de las tensiones del dolor. El dolor atestigua un desgarramiento de la vida psíquica en el niño, escapa por completo al principio del placer dada la percepción de la pérdida radical de la madre por parte del *yo*. El dolor como afecto expresa al *yo* el trauma por la ruptura inminente del lazo que vinculaba al niño con la madre, lo conmociona y lo introduce en la lucha por un re-encuentro.

El *yo* reacciona contra la muerte de la madre en donde se origina un agujero; así surge un movimiento contrapuesto en el interior del *yo*: la desinvertidura y sobreinvertidura del objeto de amor como defensa que erige el *yo* contra el trauma. La desinvertidura produce una inhibición; la sobreinvertidura, un dolor lancinante. Este movimiento energético contrario en el interior del *yo* genera agotamiento en el niño, quien se ocupa desesperadamente en re-encontrar la imagen de la madre a través de vías como, por ejemplo, el sueño, que, como formación del inconsciente, muestra el cumplimiento de su deseo. La pequeña Ponette cuenta sus sueños, amanece sonriente; el sueño es el recinto en donde se encuentra con su madre, ahí puede platicar con ella, es el lugar donde viven juntas en “un gran castillo rojo con reflejos de oro”. A través del sueño, Ponette revive de manera alucinada la imagen del Otro para alcanzar una preciosa parte de sí misma, esa parte sacrificada por la ausencia del deudo; aún no comprende que la muerte y el sueño no son lo mismo. Cuando la madre “ya no la visita en sus sueños” inicia una búsqueda desesperada en la realidad objetiva, encuentra un lugar secreto que ha reservado en el jardín para su encuentro con ella; pasa largas horas mirando al cielo, recolectando flores y regalos que le dará cuando “Dios la saque de donde está y se la devuelva”. El duelo pasa por la separación del Otro y la falla de la realidad para resolver el agujero abierto por la desaparición, al reconocimiento de la inexistencia del Otro. La inexistencia, ausente al comienzo del duelo, no puede ser admitida; no basta con que la madre, objeto de amor, sea cadáver y luego sea enterrada para que su deceso exista en la realidad objetiva. Se trata de otorgar al muerto un lugar psíquico de existencia que ofrece al niño un re-aseguramiento. Por ello, la nostalgia es una recreación imaginaria que, eventualmente, sobreinvierte el recuerdo de la madre. El niño, en el proceso de duelo, intenta captar las huellas de amor de la madre a partir de la memoria que inscribe ya no en torno al muerto sino sobre la falta del Otro; la nostalgia busca un re-encuentro:

apresar esa primera experiencia de placer anterior a toda pérdida a través del camino de lo imaginario.

La nostalgia es reflexiva pues mantiene un vínculo con el pasado vivido; la melancolía es corte de todo vínculo, “se funda en una ausencia de memoria que petrifica la imaginación, contempla obsesivamente la imposible recuperación de esta memoria ausente. Ahí donde la nostalgia conlleva cierta flexibilidad temporal, la melancolía implica tiempo [de]terminado de entrada”.²⁸⁰ La madre de Nuria Amat, reconocida novelista catalana, murió tras el parto de su tercer hijo: se suicidó. Nuria tenía tres años de vida. De la madre le quedan un hermano recién nacido, un baúl de ropa vieja, pálidas fotos y confusos recuerdos ajenos que llegan a través de pasajes enviados por aquellos que conocieron a la madre. La muerte de la madre se presenta como un enigma, como lugar de lo real y de lo indefinido. Ante este evento traumático, Nuria queda muda: “Al morir mi madre, yo, que aún no hablo, me quedo sin el lugar del habla. Me robaron la memoria”.²⁸¹ La carga de negación de sus palabras —*aún no hablo, me quedo sin el lugar del habla*— permite comprender que el evento traumático sufrido a tan temprana edad por la muerte de la madre la lleva a esta segunda pérdida. ¿Qué puede decir una niña frente a la muerte radical de la madre? La boca se cierra en ese gran agujero negro abierto por la pérdida. En la película de Ponette, la madre muere en un accidente; el padre se cuestiona sobre qué pudo suceder, pues conocía la carretera. El pasaje al acto de la madre deja en el niño cuestionamientos, dudas, preguntas, cava un agujero en la memoria, no para restituir el pasado sino para proyectarlo en el futuro, erigiendo una desgarradura en el yo por aquello que es imposible olvidar.

La pequeña Nuria Amat “se borra del espejo que era su madre y debe volver a nacer. Lo hace lentamente, en un parto sin lengua materna, que se prolonga hasta esos cuatro años de edad y se prosigue en la tartamudez, en la angustia que —debemos creerlo— le acomete cada vez que tiene que tomar la palabra”.²⁸² La muerte de la madre en la vida de un niño presenta dos posibles caminos: cuando ella está enferma, de algún modo el niño sabe que regresará, como en aquellos tiempos de antaño, o bien, frente a la enfermedad prolongada de la madre el niño vive la muerte con una pena infinita que lo introduce a un proceso de duelo anticipado. En las palabras de un niño: “A veces las personas entran al hospital para que les den una inyección, pero hay a quienes la inyección no les funciona”. El segundo camino surge cuando la pérdida de la madre es súbita y radical: el dolor se impone sin miramiento, trastornando toda referencia de espacio y de tiempo.

La muerte hace pasar al difunto de la esfera de los vivos —donde coexisten significantes diacrónicos y significantes sincrónicos— a la de los muertos, donde no hay más que sincronía. Pero en ese proceso la diacronía, que ha sido desalojada, [sobre]investir por excelencia la sincronía: la imagen, que la muerte ha dejado libre al separarla de su soporte corporal.²⁸³

La muerte de la madre es un significante de la sincronía que amenaza el mundo de la niña; puede adquirir un significado diacrónico perpetuo y fijarlo en un estado definitivo;

ella es capaz de construir un puente comunicante entre el mundo de los vivos y el de los muertos sin identificarlo.

La identificación del niño como sujeto es el soporte de la imagen del *yo* primitivo. En la Teoría del Espejo,²⁸⁴ Lacan advierte que, antes de que el niño se inscriba en el lenguaje y restituya su lugar como sujeto, surge la función del *yo* [*je*]; el cuerpo del infante es experimentado en un caos de sensaciones, aún desorganizado. El niño mira su propia imagen desde el otro lado del espejo como una figura ideal, completa, que hasta este momento le faltaba; se encuentra con el otro virtual del espejo, se enamora de ese otro que no es sino él mismo y, en una sonrisa jubilosa, se enajena con su imagen, con ese doble al que terminará llamando *yo* [*je*]. Tras el movimiento lúdico de entrar y salir en el campo del espejo, el niño toma conciencia de su existencia; si se observa el juego que el niño hace frente al espejo, se percibe cómo trata de agarrar la imagen virtual que está ahí: después de un tiempo tomará conciencia de que ese otro virtual es él mismo. El Otro materno, en este juego de fort-da del espejo, le otorga un lugar simbólico: lo nombra, le dice “tú eres”. Este acto rebota en el niño, dice Lacan, “quien experimenta lúdicamente la relación de los movimientos asumidos de la imagen con su medio ambiente reflejado, y de ese complejo virtual a la realidad que redobra, o sea con su propio cuerpo y con las personas, incluso con los objetos que se encuentran junto a él”.²⁸⁵ Este acontecimiento rescata al niño de la dispersión, lo coagula en su propia imagen, al tiempo de organizar el mundo exterior y los objetos ahí contenidos. El conocimiento del mundo se da en el espejo; el riesgo de éste surge ante la imposibilidad de reconocerse como uno mismo en el espejo; negar la diferencia entre el espacio virtual del espejo y el espacio real del cuerpo propio introduce al niño en la locura. Entonces, la enajenación consistirá, de acuerdo con Lacan, en no engañarse con ese otro que está del lado del espejo, a fin de que el niño pueda distinguir un *yo* de un *no-yo*. El psicoanálisis designa a este momento de fascinación en el espejo como “narcisismo”, que evoca y presagia un estatuto de muerte como enamoramiento de sí mismo.

La experiencia del espejo muestra la disociación del *más acá* del espejo (orden de lo real) y el *más allá* del espejo (orden de lo imaginario) y, además, requiere la presencia de un tercero, el padre (orden de lo simbólico), que sostenga y conjugue al *yo* del niño anudado en lo *real*, lo *imaginario* y lo *simbólico* para su advenimiento a la existencia. Este momento constitutivo en el niño se prolonga a lo largo de la vida; en los momentos en que sentimos amenazada nuestra identidad, buscamos la confirmación de nuestro ser, lo que nos permite un cierto reconocimiento, decir “yo soy”. El Otro tiene la encomienda de garantizar la identidad imaginaria del niño, el ser de ficción que resulta del anudamiento del niño real (orgánico) con el niño virtual del espejo (imagen). Esta forma, indica Lacan,

... por lo demás debería más bien designarse como yo-ideal, si quisiéramos hacerla entrar en un registro conocido, en el sentido de que será también el tronco de las identificaciones secundarias, cuyas funciones de normalización libidinal reconocemos bajo ese término. Pero el punto importante es que esta forma sitúa la instancia del *yo*, aun desde antes de su determinación social, en una línea de ficción, irreductible para siempre por el individuo solo; o más bien, que sólo asintóticamente tocará el devenir del sujeto, cualquiera

que sea el éxito de las síntesis dialécticas por medio de las cuales tiene que resolver en cuanto *yo [je]* su discordancia con respecto a su propia realidad.²⁸⁶

A partir del lenguaje, el Otro ratifica la identidad del niño con su imagen y confirma su inserción en la cultura y la filiación. El lenguaje pre-existe al sujeto, los padres otorgan un nombre propio a través del cual será reconocido y con el cual el sujeto habrá de reconocerse. El nombre propio, como significante, será el lugar de confluencia de expectativas e identificaciones anticipadas que vienen del Otro; así, el niño puede *ser o no ser* lo que el Otro mira: *ser* un bebé amado, o bien *ser* un bebé odiado o temido. La valoración narcisista que el Otro haga del niño introducirá una discordia que depende en gran medida de lo que es y de lo que ella desea. En este sentido, podemos decir que el espejo, además de reflejar, compara. Tal comparación introduce en el niño el temor por la pérdida del Otro, una pérdida de sentido; por ello tiende a deprimirse. De acuerdo con José Fischbein, “las depresiones de la temprana infancia casi siempre son depresiones de la madre o de la falta o pérdida del objeto [de amor] del niño”.²⁸⁷ La tristeza melancólica en la mujer, la madre, se relaciona con el complejo de castración y con el complejo de Edipo; es una especie de roca con que las mujeres se encuentran ante la privación del falo. La mujer anhela tenerlo, pero por su carencia pueden advenir graves episodios de tristeza. Para la niña, la metáfora paterna, como segunda identificación, produce un alejamiento dolorido y hostil de la madre como primer objeto de la libido, y la orienta hacia el padre a la espera de recibir de él lo que la resarciría por su falta, según la ecuación niño-falo descrita por Freud.²⁸⁸ El padre, en posición de donador, ordena el camino hacia la femineidad; de allí que, para la niña, en el mejor de los casos, alienarse al padre implica importantes transformaciones de su demanda que serán formuladas sucesivamente en términos de pene, niño, hombre. Pura Cancina confirma que

Incluyendo la metáfora, la instancia de la pérdida, siendo en sí esencialmente pérdida, logro de la falta, bien decir que la autoriza y reconoce como falta, vemos a qué referir el dolor que el duelo conlleva, tejiéndose, deslizándose en sus intersticios y componiendo su trama. Podemos entender entonces tanto los episodios de depresión que en los caminos de la femineidad salen al encuentro de quienes los transitan, en sus hondonadas, en su bache, como también la frecuencia con que todos los caminos se borran y el tiempo se detiene porque el dolor del duelo se eterniza en un tiempo congelado.²⁸⁹

En la niña, la tristeza melancólica de la madre no es simbolizada: se transforma en un duelo eternizado que mantiene una herida abierta, siempre con un esfuerzo por des[mentir] y silenciar. La des[mentida] como negación de la realidad exterior no puede concluir el duelo en la medida en que se constituye por un camino descendente de lo simbólico hacia lo imaginario, solamente puede ser constituido en lo real como objeto radicalmente perdido. Desde lo imaginario, “el duelo gusta de ocuparse del difunto, evocar su memoria y conservarla el mayor tiempo posible”,²⁹⁰ lo que convierte a un duelo en patológico: melancólico. La muerte de la madre, el trauma y el abandono sentido en un momento de la vida que afecta los cimientos del psiquismo, impelen a la niña a buscar ese espejo, reflejo infantil en la mirada de la madre, para tratar de

recuperarla. Ponette toma un espejo y se mira –desaparece en el *más acá* del espejo y aparece en el *más allá* del espejo–, borde en donde se sitúa la falta; la pequeña Nuria Amat se viste con los espléndidos vestidos de la madre –invierte y des-invierte a la madre en ella misma– para verla por un instante en el espejo. El transitar del duelo supone un trabajo que implica un des-investimiento libidinal de la madre para simbolizar su pérdida y realizar una redistribución de la libido; ambas buscan dar una existencia indefinida a la madre, lo que las introduce en un goce donde la libido queda detenida en el lugar del muerto.

El *yo* despedazado de la niña se sitúa en la disyunción del amor y el saber; el amor busca revivir al desaparecido, mientras que el saber confirma una ausencia indiscutible. Esta hiancia mueve a la niña a negar la ausencia, se rebela contra la realidad de la falta rechazando la desaparición definitiva de la madre. “Cuando la negación de la pérdida se vuelve patológica el estado de duelo roza con la locura. El rechazo por la pérdida o la ausencia de la realidad, confina a la locura, pero atempera el dolor”.²⁹¹ Ponette sale al jardín por horas en busca de su madre, deja de comer, casi no habla, recolecta flores y regalos para cuando regrese, ha reservado un lugar secreto en donde ambas puedan encontrarse; grita las palabras mágicas “TakiTaku” que ha mirado en el juego de sus primos para, en la realidad objetiva, hacer revivir a la madre. En un acto desesperado, como “vértigo del dolor”, se dirige al panteón donde intenta cavar un hoyo en la tumba de su madre. La pérdida de la madre, pérdida intolerable, produce un agujero en lo real, que se encuentra –por esta misma función– en esta relación inversa al *Verwerfung*. En el seminario *El deseo y su interpretación*, Lacan puntualiza lo que esconde la experiencia del duelo a partir de un análisis de Hamlet, caso paradigmático:

El sujeto se hunde en el vértigo del dolor, se encuentra en una relación, en cierto modo, aquí ilustrada de la manera más manifiesta, por lo que vemos que ocurre en la escena del cementerio: el salto de Laertes en la tumba y el hecho de abrazar, fuera de sí, el objeto cuya desaparición es la causa de este dolor que, en realidad, en el tiempo, en el momento de este abrazo, es, de la manera más manifiesta, una especie de existencia tanto más absoluta que no corresponde a nada que exista.

En otros términos, el agujero en lo real, provocado por una pérdida, una pérdida verdadera, esta especie de pérdida intolerable al ser humano que provoca, en el duelo, ese agujero en lo real, se encuentra, por esa misma función, en esta relación que es la inversa que aquella que promuevo delante de ustedes bajo el nombre de *Verwerfung*.

Así como lo que es rechazado en lo simbólico reaparece en lo real, es que esas fórmulas deben ser tomadas en sentido literal; lo mismo la *Verwerfung*, el agujero de la pérdida en lo real, de algo que es la dimensión, propiamente hablando, intolerable, ofrecida a la experiencia humana, y que es no la experiencia de la propia muerte, que nadie tiene, sino aquella de la muerte de otro que es, para nosotros esencial.²⁹²

Lacan pone de manifiesto que este agujero en lo real revela que el fenómeno del duelo depende de una operación constitutiva de la psicosis, la *Verwerfung*, lugar donde se proyecta el significante faltante, ese significante *a* minúscula en la estructura del otro, ese significante cuya ausencia vuelve al otro impotente para dar una respuesta. Es ese significante que es, esencialmente, el falo bajo el velo.

Ese significante encuentra ahí su lugar y, al mismo tiempo, no puede encontrarlo porque ese significante no se articula al nivel del Otro, que viene como en la psicosis –y es porque el duelo se emparenta con la psicosis– a pulular en su lugar todas las imágenes por las cuales aparecen los fenómenos del duelo, como la “locura colectiva” que pone de manifiesto en el sujeto, a saber, el fantasma, esta imagen que puede sorprender el alma de todos y cada uno.²⁹³

La imagen del muerto, su semblanza, es una especie de sombra o de reflejo especular que el sujeto transforma en un fantasma. ¿Dónde atraparlo? El fantasma nos confronta con la cuestión del tiempo y del lenguaje en la medida en que combina lo vivido con lo oído, nos enfrenta a un tiempo pasado que fue presenciado por el sujeto. Considerando lo que Lacan plantea en “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada”,²⁹⁴ la función del fantasma se articularía no sólo con el pasado, sino con el presente y con el futuro en una secuencia proporcional que pertenece a los tiempos lógicos. Lo pasado no sólo es visto: también se transmite en el lenguaje a partir de las creencias sobre el fantasma en la cultura; proceden de un tiempo ancestral en los ritos fúnebres, permiten asegurar la transformación del muerto en un antepasado omnipotente y vivo en un mundo separado, en el más allá, con quien el sujeto puede mantener relaciones ritualmente definidas. Sin embargo, en la medida en que el sujeto lo considera persecutorio, el muerto puede tener un retorno: se le aparece prodigiosamente de algún modo.

El fantasma originario en el niño decide la neurosis infantil, surge en el momento en que el ordenamiento materno se ha inscrito, vía represión, en el inconsciente del sujeto. La construcción del fantasma en forma de negación refuta el acto y lucha por encontrar su subjetividad. Esto se aprecia entre aquello que ha sido visto y oído que no es simbolizado. Nuria Amat no puede dejar de interpretar la escena del pasaje al acto de su madre, se le ofrece como todo un misterio: “La inferencia del suicidio es avalada por una multitud de indicios, aunque nadie pronuncia las palabras decisivas que despejarían la bruma en torno a esa muerte. Lo que el adulto, concretamente el padre, calla es rellenado por el niño”.²⁹⁵ Esta escena traumática en donde el *yo* no está aún constituido atrapa la percepción del acto, dejando un resto que permanece como imposible y que es almacenado como un “significante enigmático”. Nuria Amat presenta a su fantasma a partir de la memoria episódica en su escritura, “... convertirse en testigo presencial del hecho que es la cifra y la clave de su vida: la silenciada desaparición de su madre que se fue sin decir una palabra y sin despedirse con una carta de adiós”.²⁹⁶ El recuerdo traumático de Ponette tiene dos elementos que convergen: “Lo visto durante el accidente que conserva su infantil mirada sobre la muerte de su madre” y, por otra parte, “el blanco que presenta el recuerdo del accidente: la madre ha quedado despedazada”. Cuando en la más tierna infancia sucedieron eventos traumáticos, suele ocurrir con frecuencia que se confunda aquello que se ha visto con aquello que se ha oído. Entonces resulta difícil distinguir el “recuerdo real” del “recuerdo imaginario”.

Este “significante enigmático” del suicidio se coloca entre la madre y la niña como un vacío, un agujero, en la medida en que “la madre, sin saberlo, transmite su sufrimiento como un dolor de existir”,²⁹⁷ experiencia que queda ligada a la niña. La

pérdida radical del Otro, su falta, hiere al *yo* en su integridad narcisista; no habría duelo si el objeto no fuera un objeto ideal, lugar desde donde recibe la marca de lo insustituible. Si bien el trabajo del duelo consistiría en tomar distancia respecto de esta actitud narcisista y aceptar la “pérdida a secas”, como lo refiere Allouch, la posición de un duelo patológico como el melancólico en la niña supondría abrir la cripta y revelar su contenido; eso pretende la pequeña Ponette al intentar agujerear la cripta de la madre. De acuerdo con Sophie Dufays, “la revelación melancólica, alegoriza el Nombre del Padre. Este nombre, que marca el principio metafórico del lenguaje, es la puesta en escena, la teatralización de un duelo imposible”,²⁹⁸ en la medida en que se presenta como un deseo regresivo de fusión. En el duelo normal, no sin cierta dificultad, el sujeto logra restablecer a la persona amada y la pérdida en su *yo*, mientras que la melancolía fracasa en este intento. Refiere Freud:

La relación con el objeto no es en ella simple; la complica el conflicto de ambivalencia. Esta es o bien constitucional, es decir, inherente a todo vínculo de amor de este *yo*, o nace precisamente de las vivencias que conllevan la amenaza de la pérdida del objeto. Por eso la melancolía puede surgir en una gama más vasta de ocasiones que el duelo, que por regla general sólo es desencadenado por la pérdida real, la muerte del objeto.²⁹⁹

En la constitución del sujeto, el odio no sólo es acompañante del amor como ambivalencia sino que, en ciertas circunstancias, se muda en odio. En “Pulsiones y destinos de pulsión”, Freud advierte que el ingreso del objeto en la etapa del narcisismo primario se despliega ya en la antítesis del amar y el odiar. Luego de que la etapa puramente narcisista es relevada por la etapa del objeto, placer-displacer significan relaciones del *yo* con el objeto; si el objeto es fuente de sensaciones placenteras, se incorpora, ejerce una atracción; entonces se ama al objeto dispensador de placer. Pero si este es fuente de sensaciones de displacer, surge una tendencia que aumenta la distancia entre el objeto y el *yo*, se le odia, surge la repulsa, odio que después se acrecentará, convirtiéndose en una inclinación a aniquilarlo. Freud indica que:

El *yo* odia, aborrece y persigue con fines destructivos a todos los objetos que se constituyen para él en fuente que signifiquen una frustración de la satisfacción sexual o de la satisfacción de necesidades de conservación. Y aun puede afirmarse que los genuinos modelos de la relación de odio no provienen de la vida sexual, sino de la lucha del *yo* por conservarse y afirmarse.³⁰⁰

El amor es originariamente narcisista. Posteriormente pasa a los objetos que se incorporan al *yo*, expresa el intento de alcanzarlos como fuente de placer. En la infancia, el amor se presenta como metas sexuales provisionales en el curso del complicado desarrollo de las pulsiones sexuales. En la organización sádico-anal, el intento de alcanzar el objeto se presenta con la forma del apoderamiento, al que le es indiferente el daño o la aniquilación del objeto. El amor se enlaza íntimamente con la aspiración sexual total; sólo con la organización genital el amor deviene en el opuesto del odio. En

el caso de la niña las manifestaciones del odio resultan *a posteriori*; en la edad adulta, respecto al proceso de duelo y de la desinvestidura central de la madre muerta en la infancia, el amor puede ser mudado en odio, “es esforzado por la regresión del amar a la etapa sádica previa, de suerte que el odiar cobraría un carácter erótico y se garantiza la continuidad de un vínculo de amor”.³⁰¹

Es probable que, en lugar de reprimirse, la situación de ambivalencia en que se inserta el impulso sádico posibilite el proceso en su conjunto. Se presenta un fracaso que resalta cada vez más la ambivalencia, lugar donde lo reprimido consigue detonar. El afecto desaparecido retorna en reproches sin medida. El *superyó*, heredero del complejo de Edipo, hace al *yo* objeto de críticas severas y de gran crueldad; éste no se defiende sino, por el contrario, acepta sin protesta el castigo. El ataque al *yo* sufriente está dirigido al Otro, tras cuya muerte ha acogido en él este camino: le señala el destino de sufrimiento del *yo*.

Lacan, a diferencia de Freud, coloca al sadismo en el eje del cuestionamiento del objeto:

El horizonte de la relación con el objeto no es, ante todo, una relación conservadora. Se trata, si puedo expresarme así, de interrogar al objeto acerca de lo que lleva en el vientre. Esto se desarrolla a lo largo de la línea en que tratamos de aislar la función de *a* minúscula, la línea propiamente sadiana, por la que el objeto es interrogado hasta las profundidades de su ser, solicitando para que se muestre en lo que tiene de más oculto para rellenar esta forma vacía [...] hasta el punto en el que se revela la última falta-en-ser, hasta el punto en que la pregunta se confunde con la destrucción misma del objeto.³⁰²

Para Lacan, el ataque sádico, más que ser una pura y simple satisfacción de una agresión elemental, es una forma de interrogar al objeto en su falta-en-ser y extraer de él la escisión, introducida por el vértice fálico, entre el *ser* y el *tener*: cómo puede ser conducido desde el sujeto toda la dialéctica del deseo, si éste tan sólo resulta un apóstrofo inscrito en una relación que es, ante todo, vínculo con el deseo del Otro. La razón esencial del objeto del deseo reside en que se constituye como un objeto fundamentalmente perdido, imposible; de ahí su carácter real. Para Freud, acceder a dicha imposibilidad equivale a constituir el objeto en el deseo a partir del complejo de castración. Para Lacan, el objeto del deseo no se constituye a partir del fantasma, sino sobre la base de un sacrificio, el duelo, una privación del falo. Estos términos designan una misma operación que permite el surgimiento del objeto del deseo y que se ponga en marcha la función de la estructura imaginaria del fantasma. El duelo no sólo implica perder a alguien en ese agujero en lo real, sino también convocar en ese lugar a un ser fálico para poder sacrificarlo; se efectúa sólo si se ha hecho efectivo dicho sacrificio, esa libra de carne, ese pequeño trozo de sí que el sujeto había perdido.

En la figura de la madre muerta la niña se identifica con un rasgo del objeto perdido, tendiendo a mantener una relación mortífera con el Otro. En el seminario *La angustia*, Lacan introduce el objeto *a* como resto irreductible a la simbolización en el lugar del Otro, objeto causa, que es “el resto único de la existencia en tanto que ella se hace valer”,³⁰³ y continúa, es “resto precario y expuesto, sin duda, pues, como todo el

mundo sabe hoy en día, yo soy para siempre el objeto cesible, el objeto de intercambio, y este objeto es el principio que me hace desear, que me hace deseante de una falta –falta que no es una falta de sujeto, sino una falta hecha al goce que se sitúa en el Otro”.³⁰⁴ La niña se identifica con el objeto desprendido del goce del Otro a condición de ensombrece al *yo* en el extremo de la tristeza. El Otro, lugar desde donde se constituye la perpetua referencia al *yo*, en su oscilación patética, a esa imagen que se ofrece a la niña y es con la que se identifica. “La angustia queda suficientemente repelida, desconocida, en la sola captura de la imagen *i(a)*. Lo mejor que se podría anhelar es que se refleje en los ojos del Otro –pero ni siquiera es necesario, porque está el espejo”.³⁰⁵ El objeto *a* minúscula, resto de la operación de la borradura del sujeto y el Otro, hace del *i(a)* un *yo ideal* donde el *yo* es constituido en una serie de identificaciones de objetos a nivel imaginario. En el narcisismo primario, en relación con el estadio del espejo, el *yo ideal i(a)* se constituye en el espacio del Otro. El objeto *a* como objeto de deseo sólo se produce cuando, desprendido del *i(a)*, el *a* minúscula es arrojado en el vacío de la castración primordial.

Cuando la madre muere, la niña puede no encontrar una mínima diferencia entre su propia imagen y la imagen de la madre, entre su propio cuerpo y el cuerpo de la madre. En ambos casos, únicamente encuentra un parecido desgarrador que se pone en juego en el proceso de duelo, que no sólo impide sino prolonga su consumación. Para Nuria Amat, de acuerdo con Néstor Braunstein, la madre se ha esfumado en el vacío, es un ser perseguidor y una madre maligna, la única causante de la catástrofe familiar. Nuria como “niña sabe, sin que nadie le diga. Siente que en sí ella misma es la más torpe prolongación de sus podridos huesos”, y continúa: “La memoria de su no existencia persistiría viva en mí hasta el día en que fuera a reunirme con ella, bajo su misma tumba”.³⁰⁶

De acuerdo con André Green, cuando la madre muere, “el rasgo esencial del *yo [je]* es la depresión que se produce en presencia del objeto, él mismo absorbido por un duelo”.³⁰⁷ El proceso del duelo es una respuesta frente a una pérdida contingente inscrita sobre otra primordial y constitutiva. En *La organización genital infantil*, Freud establece la *representación* de un daño narcisista en el niño por una serie de pérdidas: el seno, las heces, la voz y la mirada y aun la separación del vientre de la madre al nacer, caracterizadas en las fases de la libido, suponen la existencia de un objeto distanciado del cuerpo. Sin embargo, para Freud no todas las pérdidas tienen el mismo valor. El *complejo de castración* sólo merece el nombre si se toma en cuenta su génesis en la fase del estadio del falo. Lacan retoma la importancia del falo establecida por Freud, afirmando que “la función del falo como imaginario funciona por todas partes, en todos los niveles de la relación del sujeto con el *a*, salvo en donde se le espera, en particular en la fase fálica”.³⁰⁸ Dicha función se establece entre la maduración del objeto *a* y la pubertad, momento caracterizado por $(-\phi)$, que es la angustia de castración. La notación $(-\phi)$ empleada por Lacan inscribe una lógica donde el falo (ϕ) es precedido por un menos $(-)$ que denota una carencia: la castración. El uso del paréntesis implica que el falo se encuentra en todos los niveles de la constitución del sujeto con *a*; se incluye una serie de

objetos que ocuparán el lugar de pérdida.

En la infancia el niño no está preparado para dominar psíquicamente grandes sumas de excitación provenientes de adentro o de afuera; de cierta forma, el interés más importante consiste en la realidad efectiva: que el Otro no le retire su cuidado ni su amor. El proceso de nacimiento introduce la primera situación de peligro y, por tanto, la subversión económica que produce angustia. Este pasaje es precedido por el desarrollo de la sexualidad infantil, en donde objetos como la voz, la mirada, la oralidad, las heces conservan, en cierto sentido, una privación vivida como un duelo, al cual se agrega el “duelo a secas” por la muerte radical del Otro. Todas estas pérdidas quedarán dentro de este (-φ) a modo de una cajita de resonancia; será hasta el tercer tiempo del complejo de Edipo en donde todos estos objetos quedarán cerrados y definirán una estructura subjetiva determinada. Ahora bien, si la madre, por alguna razón, está triste, en todos los casos habrá una disminución de interés por el hijo; se produce, entonces, una falla en el vínculo amoroso que entabla con la niña desde su nacimiento. Esto lleva al problema de los diversos peligros y situaciones traumáticas en los distintos momentos del desarrollo sexual infantil. Respecto del “complejo de la madre muerta”,³⁰⁹ dirá André Green que tal falla produce en la edad adulta una repetición de la tristeza infantil vivida con el Otro, con la problemática narcisista situada en primer plano y con significativas exigencias del *ideal del yo*, en sinergia con el superyó o en oposición a él.

Toda muerte de un ser querido nos deja inconsolables, nunca se consigue rellenar el hueco que deja el Otro tras de sí. El sujeto busca rellenar el agujero, hace que el Otro se inscriba en la matriz de la identificación. Marta Jerez indica que “el proceso del duelo es una separación y, al mismo tiempo, una sujetación con el objeto perdido, de consumir en una segunda (o tercera o quinta) la pérdida, para sostener un lazo con el objeto perdido y modificar, por lo tanto, nuestro lazo con él: nuestro muerto abonará nuestros síntomas y fantasmas”.³¹⁰ El pasaje al acto de la madre produce un desengaño, una afrenta real de la que sobreviene un sacudimiento de ese vínculo mantenido por la niña con el Otro. El resultado no fue normal; dirá Freud: “La sombra del objeto cae sobre el yo”.³¹¹ La sombra de la madre es aquel rasgo que se conserva del muerto, un vacío que persigue al sujeto. Puede ser vaga, indefinida, oculta; de ella sólo se pueden mencionar líneas evanescentes; es imposible alcanzarla: en el momento en que el sujeto cree que puede apresarla, se desvanece entre las manos. La sombra es un objeto inalcanzable, en tanto imposible. Es un rasgo único (*einzigster Zug*), dice Lacan – retomando a Freud –, que se halla conectado con el objeto *a*, causa del deseo, en el que reside la imposibilidad de poseer ese *einzigster Zug*, pues, aunque se repita, algo en el rasgo lo torna incapturable, imposible de objetivar. Lo que define a este *einzigster Zug* es el carácter puntual de la referencia original al Otro en la relación narcisista. La mirada del Otro se interioriza mediante un signo, con eso basta. En el seminario *La transferencia*, Lacan advierte que

este punto I mayúscula del rasgo único, ese signo del asentimiento del Otro, de la elección de amor, sobre el cual el sujeto puede operar, se encuentra ahí en algún lugar y se ajusta en el desarrollo del juego del

espejo. Basta con que el sujeto llegue a coincidir con él en su relación con el Otro, para que este pequeño signo, este *einsiger Zug*, se encuentre a su disposición.³¹²

La muerte de la madre se presenta como identificación y fascinación que genera un rasgo muy particular: una imposibilidad en la medida en que se le ha incorporado. Debido a la identificación y a la fascinación es que perseguimos –o nos persigue– el Otro, en la medida en que no se plantea la probabilidad de efectuar la función subjetiva de un rasgo como pura diferencia.

El pasaje al acto de la madre introduce a la niña en desilusión y decepción. Entonces, será fundamental la presencia del padre como acompañamiento y sostenimiento durante el proceso del duelo. Pero si el padre queda absorbido en su propio duelo, no podrá responder a la aflicción de la hija. Sin este sostén, la niña queda en el vacío situado entre una madre muerta y un padre inaccesible, preocupado por su propio dolor, que no acude a la invocación infantil. El padre de Ponette, tras la muerte de su esposa, la deja con la tía y los primos, en el campo; sin embargo, proporcionan un sostén insuficiente. Ponette, en un despliegue de actuación, se precipita en el agujero de la cripta de la madre, donde no sólo hace un llamado a la madre sino al padre para que detenga su dolor. Emerge de la privación de ambos progenitores y de la imposibilidad de concluir el duelo; se sitúa entre un doble vacío, como ausencia que deja la “pérdida a secas” de la madre y la inoperancia del padre. De ahí la existencia de un duelo patológico: melancólico. En el caso de Nuria Amat –menciona Néstor Braunstein–, ésta “emerge de la inicial ausencia de su madre, de la ambigua relación con el padre y de la imposibilidad del habla que la clavan en la contemplación del espectáculo que se desarrolla”.³¹³ El padre, sumergido en su propio dolor y en la prolongación de un duelo patológico, coloca a Nuria en el lugar de la esposa, lugar del vacío: “La niña se instala en el espacio que se le ofrece y opone endebles resistencias”³¹⁴ pero, al final, la “Ley transmitida” por el padre es que ella misma asuma el lugar de la madre muerta.

El goce de Ponette se presenta en la compulsión a la repetición por re-encontrar la imagen de la madre, pura pulsión de muerte, en donde se disuelve el límite entre la cordura y la locura. El goce de Nuria Amat se encuentra en la sustitución del lugar de la madre muerta, se viste y des-inviste ella misma en el lugar del vacío, sitio tomado para sí. En ambos casos, la escritura del duelo se prolonga patológicamente hasta devenir melancólico. Para Nuria Amat, el proceso del duelo es prolongado durante la infancia y, en la edad adulta, toma el camino del acto de la escritura. Dirá Néstor Braunstein: “La escritura le procura un espacio propio y la separación del yo ideal, de esa madre acabada y mortífera que la llama desde los cielos y que, a la vez, la atrae a los sótanos de la locura”.³¹⁵ Ponette de[niega] la muerte de la madre. Sola, sin un padre que la sostenga y la acompañe durante el proceso de duelo, se precipita en la cripta de la madre. Vive de forma alucinada el re-encuentro con la madre, conversa con ella [la muerta], abre la cripta, que no es sino el lugar del fantasma, del muerto que se mira como si estuviera vivo. Esto supone una anulación del lenguaje figurado. En la apertura de la cripta, no son los muertos los que vienen a obsesionarnos, sino las lagunas dejadas en los

descendientes por el *secreto* familiar: “el suicidio de la madre”.

La posición melancólica que la niña toma no es sin referencia al Otro, en tanto que es, efecto subjetivo que resulta del encuentro de un *hablanteser*, con lo que del Otro lo condiciona y determina. Posición subjetiva que se presenta en el relato de la película de Ponette y en la vida de Nuria Amat en relación con los fundamentos psicoanalíticos de Freud y de Lacan, así como de otros autores que se han detenido a pensar en lo que sucede en una niña cuando a tan temprana edad muere su madre.

El duelo patológico en la niña aparece cuando es negada la ausencia de la madre e intenta resucitarla en vano, *el amor se ha congelado alrededor de una imagen*. Para el niño, el cuidado y el amor de la madre toman un valor constitucional: la madre no sólo alimenta con la leche, sino también con su mirada, con las palabras provenientes de su voz, con los abrazos y cuidados que procura al niño; todo ello, como inscripción de las primeras representaciones que vienen del Otro. Cuando la madre está triste, se presenta una falla en el vínculo amoroso con el niño. Entonces, los significantes que provienen del Otro cobran otro valor y, quizás, generarán tristeza en la edad adulta. Esta experiencia del niño con el Otro conserva, en cierto sentido, una privación vivida como un duelo, pérdidas que quedarán dentro del (- ϕ), y que en la pubertad son selladas y definirán una estructura subjetiva determinada.

Para el niño, antes de nacer, la muerte no existía. En una edad temprana, aún no puede diferenciar una ausencia temporal de una definitiva. La madre, por momentos, deja al niño; esta ausencia es seguida de una reaparición; el niño no experimenta desesperación sino un anhelo (*Sehnsucht*) de la madre. Tras repetidas experiencias, el niño se enfrenta a la pérdida primordial y constitutiva de la madre; esto indica que, desde ahora, el niño puede dominar el hecho de no *ser* el único objeto de deseo de la madre: objeto que satisface la falta del Otro, es decir, el falo. Entonces, el niño puede movilizar su deseo como deseo de sujeto hacia otros objetos que reemplacen el objeto perdido. Durante la sustitución significativa, la madre es objeto de una represión originaria y se hace inconsciente. Este proceso es fundamentalmente estructurante para simbolizar la Ley por el significante Nombre del Padre.

Cuando la madre de una niña muere en una época muy temprana, la niña se enfrenta a la ausencia definitiva del primer objeto de amor, propiedad interior del *yo* propio, produciendo un daño narcisista. El dolor psíquico sentido se presenta como un evento traumático por la ruptura inminente del vínculo que mantenía la niña con la madre. Entonces la niña experimenta un sentimiento de abandono. Para la niña, el [sin]sentido de la muerte de la madre oscila entre una muerte por enfermedad prolongada, o bien, una muerte súbita y radical como la que he presentado: “el pasaje al acto de la madre”. Esta diferencia, me parece fundamental para la comprensión del “duelo patológico” en la niña, con el cual se advierte la presencia de un “significante enigmático” que genera preguntas y dudas sobre la madre y, al mismo tiempo, sobre su propio lugar como significante en el deseo del Otro. El objeto *a* es un resto irreductible a la simbolización en el lugar del Otro, objeto causa, donde surge el deseo, único de la existencia en tanto que ella se hace valer. Al decir yo soy un objeto cesible, nos

referimos a que este objeto es el que me hace desear, deseante de una falta, no como falta de sujeto, sino como una falta en el Otro.

La muerte de la madre, sin una despedida, sin una carta de adiós, produce en la niña un agujero. La niña se identifica con la madre muerta encontrando un parecido desgarrador que se pone de manifiesto en un duelo imposible de consumir: la memoria de la no existencia de la madre permanece viva en la niña y adquiere un significado perpetuo, fijándolo en un estado definitivo: congelado. La identificación en la constitución del sujeto es, de acuerdo con Freud, “la primera exteriorización de una ligazón afectiva con otra persona”.³¹⁶ Lacan, retomando la propuesta freudiana, indica que lo que define este *einzigster Zug* es la referencia al Otro en la relación narcisista. Este “rasgo único” se encuentra en el juego del espejo; basta con que la niña, como sujeto, llegue a coincidir con él en su relación con el Otro, para que este pequeño signo se encuentre a su disposición. La mirada del espejo muestra el rostro de la muerte en la memoria que, aunque es olvidado, no deja de aparecer. Es posible, entonces, reconocer los aspectos imaginarios del yo, plasmados a partir de la identificación especular con el Otro, como también diferenciar el origen simbólico del ideal de yo a partir de la identificación con el rasgo unario. El Otro: lugar desde donde se constituye el yo, en su oscilación patética, a esa imagen que se ofrece a la niña y es con la que se identifica. Al respecto, Néstor Braustein refiere que

quien se mira en el espejo, particularmente si es la hija desconsolada de una madre difunta, ve del otro lado algo que ninguna otra mirada podría avalar: un espectáculo al que otros ojos están ciegos, el de otro rostro al que se busca y que, si apareciese en el espacio real, provocaría el pánico más espantoso. Se habría cruzado el límite entre la vida y la muerte, entre la cordura y la locura.³¹⁷

Es debido a esta identificación que la niña persigue y es perseguida por el Otro. Mantiene una relación ensombrecedora con la madre muerta, lugar donde se confunde y petrifica en un duelo imposible de concluir. El deseo queda suspendido en ese agujero y puede ser prolongado hasta la edad adulta. La niña, como sujeto, se hunde en el vértigo del dolor y, al igual que Laertes, salta en la tumba para abrazar ese objeto [la madre] cuya desaparición es la causa de este dolor lancinante.

DUELOS Y MELANCOLÍAS

LILIANA DONZIS

LA TESIS PSICOANALÍTICA DE SIGMUND FREUD que refiere diferencias en los fundamentos clínicos y estructurales del duelo y la melancolía ha sido de enorme trascendencia. Cien años después mantiene su vigencia y su capacidad de orientar nuestra reflexión.

Duelo y melancolía fue escrito por Freud en 1915, pero no fue publicado sino hasta 1917. Tuvo como antecedente un artículo que Karl Abraham presentó en el Tercer Congreso de Psicoanálisis el 11 de septiembre de 1911, “‘Preliminares a la investigación y al tratamiento de la locura maniaco depresiva y de los estados vecinos’. Freud comentó y también cuestionó dicho artículo pero evidentemente parece haberse inspirado en él”.³¹⁸

En este texto Freud plantea que el duelo, que conlleva dolor y aflicción, surge como efecto ante la pérdida de algo (*etwas*), que puede ser un objeto amado, un ideal, la patria o la libertad; la raíz del duelo no supone, pues, patología sino dolor. Comporta un trayecto de elaboración psíquica (*Durcharbeitung*), necesario e ineludible, que opera como trámite y atravesamiento del dolor y que puede conducir a una eventual sustitución del objeto, lo que supone un re-ligamiento de la carga libidinal en juego.

Freud sostiene en *Duelo y melancolía* una posición económica del movimiento de cargas libidinales pero también propone un punto de vista tópico entre conciencia e inconsciente, y aporta una interesante diferencia respecto del síntoma: que tanto el duelo como la melancolía son, más que resultado del retorno de lo reprimido, condiciones en la relación amorosa del yo con el objeto y con el yo mismo. Al final del duelo hay una sustitución de objeto pero no un retorno de la represión. El síntoma, el olvido, el chiste, el sueño tienen como condición estructural que se constituyen por efecto de la represión, mientras que el duelo y la melancolía tienen como sustrato un estado del yo. En el duelo, el sujeto puede llegar al término del mismo mediante una nueva ligazón de cargas. Es así que el yo, en este final posible, queda libre de toda aflicción.

Freud sostiene que la melancolía mantiene analogías con el proceso de duelo, pero también distinciones en su estructura, en sus mecanismos y en su resolución final. La melancolía es un estado profundamente doloroso en el que hay un cese del interés por la vida y por el lazo con el mundo exterior. Puede haber pérdida o incapacidad de amar, así como un disloque del amor propio. En este caso el narcisismo está en peligro y se repliega de tal modo que pareciera no existir o que sólo se interesa en lo perdido. La melancolía puede conllevar reacciones psicóticas o constituirse de hecho como psicosis. Esta diferencia no es trivial sino de orden estructural, pues están comprometidas las operaciones instituyentes del sujeto. Neurosis y psicosis no son, en la perspectiva freudiana, de la misma índole operacional, ya que determinan posiciones subjetivas absolutamente diferentes tanto en la relación de objeto como en la constitución del

narcisismo y aun en el trato con la *Realität*.

En la melancolía el sujeto reacciona ante una pérdida cuyo nódulo concierne al sujeto mismo, es él quien se ha perdido como tal. Asimismo, el melancólico sabe que ha perdido, pero no qué ha perdido. Si en el duelo hay inhibiciones pasajeras, en la melancolía la inhibición implica un total empobrecimiento del yo y puede incluso derivar en su ruina. El sujeto se humilla ante los demás y extiende su crítica al conjunto de su vida. Entre su autocrítica y su posición real no hay correlación alguna. Ya Freud ha referido que el sujeto, en esta situación, es proclive a comunicar y a exponer sus defectos al escrutinio público. En realidad no se habla aquí de la pérdida de un objeto: la pérdida está en su yo. Una parte del yo se sitúa frente a otra que lo valora autocríticamente, lo que genera una contradicción entre la conciencia moral y el superyó.

Freud ha indicado que la pobreza y la ruina son indicadores constituyentes de la melancolía, derivadas de una falla o de un déficit en la constitución del yo. El objeto existió, débil o vulnerable. Pero hubo una ligazón inicial que se desmoronó por su fragilidad, provocando una conmoción libidinal que inhibe e impide salir del luto y del dolor por la vía sustitutiva. La libido libre no se desplaza a otro objeto, sino que queda retenida en el yo. La hipótesis freudiana fuerte y novedosa en su tiempo concierne a este tópico. Si, ante la pérdida, la sombra del objeto recae sobre el yo, este es incapaz de sufrir la pérdida, y se muestra a sí mismo como el pecador, el ingrato, el defectuoso; su crueldad es enorme. La pérdida se orienta al yo. Este proceso se debe a que en el lugar de la elección de objeto se produjo una modificación concomitante a una identificación.

En los textos freudianos, la elección de objeto y la identificación son polares y no coinciden. Sin embargo, en el terreno de la melancolía se plantea una distinción: la identificación modifica al yo y se yuxtapone con la elección, situando una elección de tipo narcisista. Freud nos explica que se produce una regresión de una carga de objeto al narcisismo primitivo. Es así que la melancolía sobreviene por una predisposición primordial del yo. Por el contrario, en la neurosis la pérdida del objeto en el duelo puede cursarse con mayor o menor dificultad, pero en algunos sujetos, a causa de una disposición yoica precaria, puede sobrevenir una melancolía o un duelo patológico que no concluye en la pérdida, sino que se suma a ésta la mortificación y la ofensa al yo. La regresión afecta la pulsión anal sádica, lo que conduce a la crueldad antes mencionada y, en ciertas circunstancias, al suicidio. Un amor muy alto al yo, entendido vulgarmente como falta de autoestima, deviene amenaza de muerte. Suicidio y homicidio al mismo tiempo afectando al yo tomado como objeto.

Freud llega a plantear en su texto que la melancolía es un tóxico del y para el yo. Es un proceso lento, tedioso, de desenlaces mortales. La crueldad melancólica llega al punto de que nada tiene valor para el sujeto, salvo la propia ruina y la pobreza extrema.

En 1915, Freud aún no ha planteado la pulsión de muerte. Será más tarde, en *Más allá del principio de placer*, cuando pueda indicar la intrincación pulsional que liga la pulsión de muerte al viviente. Este enlace tiene efectos sobre el narcisismo: en la compulsión por la repetición y en la tendencia al retorno a lo inanimado. Por otra parte, al postular que no hay representación de la muerte en el inconsciente, la idea de la

muerte queda a cuenta de la castración, lo que propicia que se enlace a *eros* y a las pulsiones parciales. Esta ligazón supone que el deseo y la causa representan una operación que no es ajena a la marca de la pulsión de muerte en el yo. En este sentido, la melancolía es para Freud una enfermedad del yo, verificada en el lugar mismo donde se enlaza la pulsión de muerte en el yo.

La melancolía sería el efecto del desenlace pulsional vida-muerte.

En ocasiones al sujeto afligido por un duelo le resulta muy difícil su tramitación. En esta circunstancia, el yo se autocondena con castigos y penurias. Si bien obedece inicialmente a los indicadores de un proceso de duelo, éste se transforma en uno de melancolía, en ocasiones neurótica, y se caracteriza por una crueldad sádica que se evidencia como masoquismo. La atenuación de alguna de estas condiciones puede suscitar la posibilidad de que el curso sea el de una melancolización neurótica, pero generalmente deviene una presentación psicótica.

La psiquiatría clásica ubica la manía y la melancolía como pares antitéticos y necesariamente interactuantes. Sin embargo, la tesis freudiana ofrece una nueva luz al mostrar que puede haber melancolía sin manía.

Podemos afirmar que no se trata aquí de un solo tipo de melancolía. En la clínica nos encontramos ante un varado abanico de gradaciones y degradaciones subjetivas, por lo cual prefiero hablar no de melancolía sino de melancolías.

EL DOLOR Y EL DUELO

El dolor físico y el dolor psíquico son dos caras del displacer. En ocasiones, quien padece el dolor, a secas, está ante un displacer en grado extremo, sin palabras que puedan transmitirlo y del que generalmente intenta escapar por diferentes medios. Es una irrupción, una descarga sensitiva de tal magnitud que rompe las posibilidades de absorción y traspasa el umbral de lo soportable.

La instalación dolorosa puede ser provisoria, un rayo que cesa o, por el contrario, puede permanecer y devenir crónica.

Hemos de advertir que esta breve explicación puede ser válida tanto para la experiencia del dolor físico como para los padecimientos psíquicos. De hecho, la experiencia del dolor mengua cuando encuentra un camino simbolizable por la palabra.

La angustia, el duelo, la desesperación y el síntoma son modalidades en las que lo anímico expresa dolor.

Cuando emerge la angustia, el sufrimiento se cursa con un dolor localizable, a veces con opresión en el pecho, palpitaciones o sudoración. No obstante, lo que se advierte es este afecto difuso y displacentero que, alojado en el cuerpo, reconoce una amplia gama de gradaciones del malestar. Asimismo, las distintas experiencias de duelos, separaciones y desdichas comportan, para quien las atraviesa, puntos de dolor y de desesperación cuyos efectos, según el caso, pueden provocar alteraciones en la posición subjetiva que denominamos vacilaciones fantasmáticas.

El dolor es imperativo e incoercible, pero también es una llaga que puede invitar a contar, a hablar, a continuar diciendo para cicatrizar. Es algo que demanda ser dicho y que requiere subjetivarse.

En el dolor, a secas, raramente hay un argumento: es sólo el dolor, que brota como la repetición de algo muy real que no alcanza a encontrar otro cauce.

El grito es la expresión más cabal del despertar de ese algo real.

Freud decía que el dolor se asocia a un sonido, y también a una imagen sonorizada. Este sonido deja una huella, una memoria que es ya una tentativa de superar el dolor, en la medida en que facilita la aparición de un recuerdo. El recuerdo que se enhebra en una trama permite la simbolización y, por ende, conlleva un efecto permanente, que consiste en la posibilidad de inhibir la intervención y la descarga productora de displacer. Al emerger una vinculación y un enlace con el recuerdo doloroso, se produce un circuito de alerta en el sujeto, y una posibilidad de enhebrar el recuerdo con el acto de protección, de hacer algo con eso y no quedar inerme y sin balizas en la ruta del dolor.

En el duelo, el grito puede ser también el inicio de la palabra, de una demanda que hace lazo con el Otro. Es muy interesante la dimensión de lazo y de desgarramiento que conlleva el dolor.

Podemos decir que hay un atravesamiento desde el dolor al juego, desde lo primario a lo más elaborado. Las experiencias del bebé y las del niño muestran claramente que entre el cuerpo y el goce está el lenguaje, enlazando lo real, lo imaginario y lo simbólico.

Podría ocurrir lo contrario: que no haya elaboración subjetiva del dolor. Precisamente, tal como propuse al inicio de este trabajo, la melancolía es una de esas situaciones en las que resulta inviable dicha transformación. No hay salida del dolor y es así que el sujeto se ubica como el deyecto. Es más, está sumido en un dolor del que prefiere no salir, colmado por la imagen de un objeto plenamente presente y al mismo tiempo fúnebre. Es el ejemplo paradigmático de la existencia del dolor sin la posibilidad de transitarlo de otro modo.

En otras posiciones subjetivas, el dolor causado por una pérdida puede ser trabajado, perforado por un pasaje del dolor al duelo, haciendo frente a la pérdida de un modo discursivo. En estas condiciones, el sufrimiento se vuelve significativo y palabra, lugar para que entre la diferencia de otro modo.

El dolor no hace lazo con los otros; por el contrario, puede destruir la ligazón entre las personas. La guerra, el exterminio, la tortura son armas para infligir dolor al prójimo. Dolor en su más amplio espectro, tanto en la carne como en lo psíquico. La brutalidad de la hostilidad y el odio puede atravesar y romper el tejido social. Desde esa perspectiva, el dolor está al servicio de la pulsión de muerte desenlazada de la vida. Dolor tan anónimo y devastador que no siempre es posible la reconstrucción de quienes lo soportaron. Todo género de sobrevivientes –desde Hiroshima hasta los campos de concentración, en sus más variadas versiones– da testimonio de lo difícil que es reiniciar el relato desintegrado por la devastación subjetiva.

Tanto en la angustia, como en la melancolía y en el duelo, el psicoanálisis aporta

una opción eficaz para la cura. En este sentido, no es una psicoterapia más: el analista ofrece su presencia para desplegar y desentrañar hasta lo más vivo del dolor. Su eficacia radica en que la palabra tiene consecuencias en el sujeto. El dolor se atraviesa y se transforma. El dolor y la angustia se entrelazan en el relato, permitiendo dar cauce a los duelos.

Jacques Lacan retoma la propuesta freudiana puntualizando que el duelo es primeramente una satisfacción a un requerimiento pulsional. En el seminario *El deseo y su interpretación* mantiene un diálogo con la obra de Shakespeare: *Hamlet*, en tanto tragedia del deseo. En ésta ubica la imposibilidad de comenzar a elaborar el duelo por la muerte del padre, pues ya en el funeral se preparan los festines de la boda. Tiempo sin intervalo que apremian y sumergen a Hamlet en la locura, en la angustia y en la desesperación. Hacer duelo por un padre sin haberlo dado por muerto simbólicamente requiere del sujeto una tarea extra, agujerear el paño de la ausencia. Construir el duelo en lo simbólico que el padre porta.

En el seminario *La angustia*, Lacan cuenta con el objeto *a*. El objeto *a* como resto permite ubicarlo como causa del deseo. En esta perspectiva entra en la constitución del yo ideal como parte separada y no especularizable.³¹⁹ Es en este punto donde la imagen es susceptible de recibir forma, contorno y también animación. En la melancolía, el sujeto queda identificado con el resto, que no deviene causa de deseo. Por ende no le será posible situar la metáfora y, por lo mismo, alguna sustitución.

El resto, objeto *a*, que constituye al neurótico como sujeto y lo pone en relación con el Otro, está ausente en la melancolía, motivo por el cual adviene al registro de lo real. Con esto podemos pensar que en el estadio del espejo no se constituyó, sino que ha fracasado esta identificación: la misma devino fallida en lo que concierne a los avatares del objeto. Si la identificación especular es subsidiaria de la identificación primaria que concierne tanto a la incorporación del lenguaje como a lo real del padre, una falla en la misma determina que la identificación simbólica al trazo unario resulte también fallida y, por ende, la imagen del cuerpo y el narcisismo fracasen. Estas dificultades en la serie de las identificaciones conllevan una grieta que no se podrá reparar en lo simbólico ni enhebrar desde lo imaginario. La melancolía psicótica es heredera de estas fisuras instituyentes.

En referencia al seminario *La angustia*, Adriana Bauab plantea que Lacan:

... profundiza la estrecha relación entre el acting-out con la función del duelo y la del pasaje al acto con el fantasma del suicidio. Frente a una pérdida, allí donde no opera la función del duelo proliferan los acting-out como efecto del mecanismo de renegación. Las consecuencias clínicas de los duelos detenidos o patológicos en su elaboración conllevan tristeza, inhibición y pérdida de la capacidad de amar, así como también algunos desajustes del deseo, acting-out, compulsiones diversas y pasajes al acto. Las diferentes manifestaciones de los duelos y las melancolías nos anuncian a menudo los efectos de las fallas instituyentes y los recursos simbólicos e imaginarios con los que cuenta el sujeto frente a ese agujero en lo real que la pérdida ocasionó.³²⁰

Señala también que la función subjetivante del duelo permite una recomposición

significante:

Por eso en el libro *Los tiempos del duelo I* hablábamos de la función subjetivante del duelo, ya que cada duelo es la ocasión, la exquisita oportunidad a través de la recomposición significativa que implica sus tiempos de elaboración, al recrear el lugar de la falta. Vaciarla del goce parasitario en que cada duelo sumerge al deudo. Esa función subjetivante permite el pasaje desde la acción como puro juego de repetición, en un intento fallido de reinscribir la falta, como es el caso del *acting-out*, a aquella acción que adquiere estatuto de acto, es decir, comandada por el deseo.³²¹

En la enseñanza de Lacan, la pulsión de muerte no concierne exclusivamente a la agresión propia de lo especular ni a la vuelta a lo inorgánico sino a la segunda muerte, primera en el sentido lógico correspondiente a la muerte por el significante: el sujeto está mortificado por el significante. La pulsión implica una satisfacción que deberá articular también la mortificación del significante que humaniza. La intrincación pulsional vida-muerte, en ocasiones lábil pero necesaria, permite al sujeto apostar la vía de la palabra aun en los momentos de dolor, de sobrecogimiento, de desesperación, de duelo.

En la infancia, una de las operaciones constituyentes del sujeto es precisamente la oportunidad de esta intrincación pulsional a través del significante fálico y la significación fálica que proceden del pasaje por la castración, operación originaria que subraya la articulación cuerpo-pulsión-lenguaje. Dicho de otro modo: vida-muerte-imagen. Debemos aclarar que, como Freud indicó, la imagen no concierne a una representación inconsciente de la muerte sino a la dimensión imaginaria encadenada a lo Real y a lo Simbólico.

La intrincación pulsional es el efecto de las incidencias y eficacias del padre que nombra operando, por vía del falo, la ligazón vida-muerte, anudando lo real, el símbolo y el síntoma, mientras que verifica al mismo tiempo el anudamiento a lo imaginario.

Freud nombró a esta operación *Untergang*, ruinas edípicas que sitúan en el niño el pasado como algo memorable e historizable. Esta caída del campo del Otro escribe, inscribe un duelo estructural y estructurante, que es coextensivo al funcionamiento pulsional que para cada niño sella de manera singular los duelos por venir.

En la clase del 4 de mayo de 1960 del seminario *La ética*, Lacan indica que aquello que está implícito en la cadena de los acontecimientos puede ser considerado como sometido a la pulsión de muerte en la medida en que haya cadena significativa. Dimensión de la que dirá que es introducida en tanto la cadena histórica-imaginaria sea aislable y la historia se presente como algo memorable y memorizado, en sentido freudiano. Estas consideraciones nos permiten concluir que cada sujeto atravesará singularmente los duelos y, por otro lado, si las operaciones estructurantes conllevan fracasos en su andamiaje los duelos no podrán tramitarse o se desarrollarán las condiciones de la melancolía.

LOS DUELOS POR EL HERMANO

El psicoanálisis ha puesto a cielo abierto, en estas distinciones del duelo, la tragedia de Antígona, que nos sitúa ante el embargo que el sujeto padece en un duelo, en este caso el que conduce a la protagonista trágica de Sófocles a su propia muerte, como correlato del duelo por la muerte de su hermano y, particularmente, por no poder darle sepultura.

En las tragedias de Sófocles, Edipo es padre y hermano de Antígona. El incesto y sus desgracias recaen también en la generación de los hermanos. La muerte del padre, la culpa, la rivalidad imponen en la escena de la tragedia algo que parece inexorable entre quienes pueden nombrarse como “tú mi común”, “hermano de mi misma sangre”, tal como le dice Antígona a Ismena, su hermana, invocando la comunidad entre ellas. Su parentesco proviene de un crimen que se reitera en la generación de hermanos, precipitando la tragedia de Antígona, y que muestra la fuerza de la *Moirá*.

Antígona, en su destino de muerte, elige morir de otro modo, cerrando su final de un modo poco piadoso. Edipo, su padre, y Yocasta, su madre, tienen cuatro hijos: dos varones, Eteocles y Polinices, y dos mujeres, Antígona e Ismena. Edipo, ciego e incapaz de afrontar la luz, sigue su camino de peregrinaje acompañado por Antígona, quien se transforma en su lazarillo.

George Steiner³²² culmina el ensayo dedicado a las Antígonas planteando que hay más de una. No sólo la de Sófocles: también la de Hegel, la de Anuñil, la Antígona Vélez de Marechal en la literatura argentina; cada versión se diferencia de la otra. No obstante la tragedia que encara, muestra en lo fraterno los diferentes rostros que va tomando la afinidad estructural entre hermanos, y asimismo lo más radicalmente diferente. Se trata de un linaje de muertes entre comunes, cara a cara con la muerte. Antígonas cada una, son la muestra de la lucha por el establecimiento y la elaboración del duelo.

En el mito, los dos hermanos varones de Antígona se encuentran constantemente combatiendo por el trono de Tebas, debido a una maldición que su padre ha lanzado contra ellos. Se suponía que Eteocles y Polinices se alternarían la ocupación del trono, pero en algún momento Eteocles decide quedarse en el poder después de cumplido su periodo, por lo que se desencadena una guerra. Ofendido, Polinices busca ayuda en Argos, una ciudad rival de Tebas, arma un ejército y regresa para reclamar lo que es suyo. La guerra finaliza con la muerte de los dos hermanos en batalla, cada uno a manos del otro, como decía la profecía. Creonte, el tío de ambos, se convierte en rey de Tebas y ordena que Polinices, por haber traicionado a su patria, no sea enterrado dignamente. Su cuerpo yacerá en las afueras de la ciudad y podrá ser devorado por los cuervos y los perros.

Los honores fúnebres eran muy importantes para los griegos. Para ellos, el alma de un cuerpo que no era enterrado estaba condenada a vagar por la tierra eternamente. Por tal razón, Antígona decide enterrar a su hermano y realizar sobre su cuerpo los correspondientes ritos, rebelándose así contra su tío.

La desobediencia acarrea para Antígona su propia muerte: condenada a ser sepultada viva, evita el suplicio ahorcándose. Por otra parte, su prometido Hemón, al ver muerta a su amada, tras intentar matar a su padre, se suicida abrazado a Antígona;

mientras tanto, Eurídice esposa de Creonte y madre de Hemón, se suicida al saber que su hijo ha muerto. Las muertes de Hemón y Eurídice provocan un profundo sufrimiento en Creonte quien, finalmente, se da cuenta de su error: haber decidido mantener su soberanía por encima de todos los valores religiosos y familiares, acarreando su propia desdicha.

Antígona está ligada tanto a la tragedia de Edipo como a la muerte y duelo por un hermano. En el seminario *La ética del psicoanálisis*, Lacan trabaja esta tragedia para situar los duelos y su relación con el deseo; nos plantea cómo se ubica el sujeto ante el límite, la Ate, y también cómo se desenvuelve ante el mismo. Uno de los caminos es la descarga en acto, hasta la descarga motriz “de ese algo que no es tan simple de definir y que, sin embargo, está allí, y cuyo problema no podemos decir resuelto diciendo que se trata de una emoción que permanece suspendida”.³²³ “¿Basta la noción de insatisfacción para llenar su rol de comprensibilidad, que está aquí enrocado (roquis), cuando se trata, si puede decirse, de que una emoción, un traumatismo pueden dejar algo en suspenso, permaneciendo en suspenso tanto tiempo para que un enlace no sea encontrado?”³²⁴ La tragedia alcanza su culminación con la catarsis, la purga de las pasiones del temor y la piedad.

A lo largo del texto de Antígona, el punto central está constituido alrededor de la condena a ser encerrada viva en una tumba. Pero ella cambia su destino de muerte simplemente al querer enterrar a su hermano. Sin embargo, ella muere de otra manera, usurpando el dominio de la vida sobre la muerte. Con su muerte, Antígona consigue oponerse a Creonte, salvando así la memoria de su hermano.

Asimismo, Antígona es llevada por una pasión. Doblegada por su deseo dice:

Padre mío, ¿por qué me has abandonado? Yo no habría podido desafiar la ley de los ciudadanos por un marido o un hijo a quien se hubiera rehusado la sepultura, porque, después de todo –dice ella–, si hubiese perdido un marido en esas condiciones hubiera podido tomar otro; aun si hubiera perdido un hijo con el marido, habría podido hacer otro hijo, con otro marido.³²⁵

Según Lacan, Antígona es llevada por una pasión:

Mientras ella misma ya pareció doblegarse en una suerte de ¿Padre mío por qué me abandonaste?, se recupera y dice:

—Sépanlo, no habría desafiado la ley de los ciudadanos por un marido o un hijo a los que se les hubiese negado la sepultura porque, después de todo –dice–, si hubiese perdido un marido en esas condiciones hubiese podido adquirir otro; incluso si hubiese perdido, junto con el marido, un hijo, habría podido tener otro hijo con otro marido. Pero se trata aquí de mi propio hermano, Autadélphos, nacido del mismo padre y de la misma madre.

Este término griego que liga en sí mismo al hermano y a la hermana recorre toda la pieza y aparece desde el primer verso, cuando Antígona habla con Ismena. Ahora que el padre y la madre están ocultos en el Hades no hay ninguna posibilidad de que un hermano renazca jamás.³²⁶

Tramitar un duelo exige al sujeto ir más allá de sus límites, penetrar otros surcos desconocidos hasta entonces. Para atravesar el dolor de la pérdida de un ser amado,

hermano, hijo, padres, es menester cruzar los límites e inventar, metaforizar nuevos objetos y líneas discursivas.

Desde otra óptica, el dolor ante la pérdida y el arrasamiento de la subjetividad en circunstancias tales como los horrores padecidos en los campos de concentración y en las guerras nos permiten enlazar duelo y trauma.

La clínica con niños nos muestra otros padecimientos cuando el *infans* debe sustituir a un hermano muerto. Solicitud inconsciente de los padres –o de alguno de ellos–, ante el duelo por la pérdida de otro hijo.

En *El país de las últimas cosas*, uno de los libros más interesantes de Paul Auster, éste describe en un pasaje del mismo a la protagonista, quien llega a ese lugar del mundo en el que queda lo que queda, cuando ya no queda nada. Ella está buscando a su hermano, a quien perdió el rastro entre los restos de los restos. Lleva sólo una foto de él para que alguien lo ubique entre los famélicos, los desaparecidos y los muertos.

Caín y Abel, José y sus hermanos, Aarón y Moisés son algunos de los hermanos que en la Biblia descollan demostrando que *tú mi común* puede instar al sujeto a la búsqueda de la diferencia, como también al narcisismo más feroz. Cada uno de ellos pone de manifiesto lo originario del lazo entre hermanos, quienes exponen en distintos episodios bíblicos lo dramático en la relación fratricida entre los hermanos, como ante el amor al padre. Rivalidad y muerte. Predilección, celos, culpa y alianzas metaforizan lo real en lo imaginario, subrayando lo simbólico que concierne a la búsqueda de la alianza con el padre.

Freud, en *Tótem y tabú*, destaca que el parricidio deja un efecto simbólico delineado en la prohibición del incesto que impide el acceso a las mujeres del mismo tótem y, al mismo tiempo, hermana a la fratría. Matar al hermano, no defenderlo, es causa de culpa y sufrimiento.

No obstante, en ciertas condiciones, cuando el hermano muere por causa ajena al sobreviviente, este es arrojado en un luctuoso estado de culpa y de vulnerabilidad.

Los mitos helénicos escriben su historia sin dejar de pincelar las alternativas de la fratría. Zeus, al volver de su destierro, enfrenta el poderío de su padre, Cronos, quien en su despotismo había devorado a cada uno de sus hijos. Cuando los hermanos de Zeus son vueltos a la vida, salvados por Zeus, éste se identifica a su padre, se apodera de su lugar y se convierte en un nuevo tirano. Es así que la generación de hermanos no está eximida de los goces mortíferos ni de los renovados efectos tiránicos ejercidos gracias a la combinación del padre y del hermano salvador. Historias fratricidas guardan el carozo de la transmisión de la lengua. Tal vez por eso persisten de generación en generación relatos que manifiestan las diferentes caras fratricidas que hunden sus raíces en la rivalidad por el amor al padre. Otra posibilidad nos pone en la ruta de lo especular, poniendo de relieve la hostilidad y la agresividad.

¿Cómo interioriza el niño –se pregunta Lacan– esa mirada del otro materno? ¿Quién de los dos hermanos gemelos enemigos, el *moi* o la imagen especular, puede hacer bascular la preferencia? La imagen especular instituye el yo que, en su enlace al trazo, permite eficacias instituyentes. ¿Es suficiente para este enlace que el niño capte en

esa mirada también ese signo –así lo llama Lacan– para que lo más distintivo del trazo se conjugue, generando un enlace que hará que la imagen pueda ser nombrada y el otro, el hermano, pueda entrar, en tanto diferente pero también en tanto intruso?

Una arista que va del amor al padre a la rivalidad nutre las novelas familiares y alimenta el fantasma en su vertiente imaginaria. Su raíz real es la falta y el pasaje por la castración. El duelo puede atravesarlo, pero se cae en la melancolía cuando la castración no opera. La experiencia psicoanalítica postula la referencia al Nombre del Padre para sustentar la interdicción al goce, la prohibición del incesto se desplaza también a la línea de la hermandad, donde encalla la muerte del hermano.

En la clínica, los deseos de muerte se sustentan en la puesta en acto de la diferencia que comporta el deseo de reducir a servidumbre o a muerte al diferente. En *La interpretación de los sueños*, Freud expone que el niño puede pronunciar desde sus primeras palabras malestar ante el intruso, el extraño que es también el hermano; osa denigrarlo, lo acusa sin ninguna galantería. Ejemplifica esta circunstancia con el sueño de una señora que dice no tener ningún odio ni animadversión hacia sus hermanos; ella simplemente los sueña: “Hermanos, hermanas y primas jugando en un prado, a los que rápidamente les crecen alas, levantan el vuelo y desaparecen”. Dice Freud: “Nuestra pequeña hacedora de ángeles, en su sueño con angelitos suelta su deseo”.³²⁷ Freud decía que lo angélico nunca está lejos de la muerte del hermano.

Pero no todo se conjuga en discurso.

La pregunta por lo real de la clínica, planteada desde lo insondable de los misterios de la vida, el sexo y la muerte, nos propone dar cuenta una y otra vez de las intervenciones del analista en la cura, entre las cuales deseo poner en consideración el deseo de muerte hacia el hermano, nunca angélico sino enlazado con la ferocidad.

A veces es lo traumático de alguno de los padres que se transmite al hijo, pero también la clínica nos muestra que el deseo de los padres o de alguno de ellos se apodera del cuerpo del niño como soporte del objeto *a* del fantasma parental o de alguno de los padres. ¿Qué ocurre ante los duelos? ¿Por qué un niño puede asimilar el real de sus padres y hacerse carne de sus síntomas y duelos?

Real, trauma y subjetividad no son sin el anudamiento que conviene a la estructura, y especialmente con las palabras que permiten edificar, por vía del discurso, un nuevo lazo.

Tal como planteé al inicio, si la entrada en el lenguaje concierne a lo instituyente, también conlleva lo traumático, que Lacan resitúa como *troumático* –neologismo que propone para condensar tanto el trauma como el agujero, *trou*, de lo real–. Sus efectos se evidencian en la elaboración de los acontecimientos disruptivos y también en la tramitación de duelos. La práctica analítica es una experiencia que pone en juego la singularidad del sujeto en el desgarrar, el tajo, la herida que se repite.

Partimos aguas realmente para que aquello que fue desgarrador en la vida y en su historia entre de otro modo. Y esa es nuestra función, ubicar ese grano estructural y estructurante que anude cuerpo y lenguaje.

Lo fundante no es sin pérdida y los modos en que la pérdida haya operado tendrá

efectos en la tramitación de los duelos posteriores y en ciertos padecimientos graves que surgen cuando los cuerpos son arrasados por las pasiones del Otro.

¹ El nuevo DSM5 de la Asociación Psiquiátrica de los Estados Unidos incluye y define como “trastorno depresivo mayor” (MDD) el “estado de aflicción (*bereavement*) que dura más de dos semanas después de la pérdida de un ser querido”. Recomendando, pues supera los límites del humor involuntario, consultar los argumentos de quien defiende este “trastorno”, un tal Ronald Pies: <http://psychcentral.com/blog/archives/2013/05/31/how-the-dsm-5-got-grief-bereavement-right/>. La recomendación psiquiátrica, por supuesto, es la de tratar este “trastorno mayor” con medicamentos antidepresivos.

² Sigmund Freud, *Obras completas. Duelo y melancolía*, vol. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, [1915] 2003, p. 242.

³ *Idem*.

⁴ *Ibid.*, p. 243. Cursivas en el original.

⁵ Inicia el 28 de julio de 1914 y finaliza el 11 de noviembre de 1918.

⁶ La guerra contra el narco en México, también la guerra sucia contra los civiles.

⁷ Sigmund Freud, *Obras completas. Duelo y melancolía*, op. cit., p. 245.

⁸ La última dictadura militar de la Argentina transcurrió entre 1976 y 1983.

⁹ Juan Forn, “Veneno”, *Página 12*, Buenos Aires, 20 de abril de 2012.

¹⁰ La primera vez que José Luis Etcheverry traduce este “Manuscrito G” en las *Obras completas* utiliza la expresión citada pero, posteriormente, cuando traduce la versión más completa de la correspondencia con Fliess, usa la expresión “pérdida en la vida querencial”, que me parece absolutamente cuestionable. El mismo Etcheverry comenta que eligió el término “querencia” porque estaba leyendo una novela teatralizada de Lope de Vega, *La Dorotea*, y el término, que ahí aparece en la escena séptima de la segunda parte, le pareció más adecuado para traducir el *Trieb* freudiano. Cfr. Sigmund Freud, “Manuscrito G. Melancolía”, *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)*, Amorrortu, Buenos Aires, 1994, p. 98. En la edición inglesa, en cambio, James Strachey mantuvo su desacertada traducción (“a loss in instinctual life”), impregnada de biologismo, en ambas versiones. Cfr. Sigmund Freud, “Draft G. Melancholia” (Extracts from the Fliess Papers, [1892-1899]), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, The Hogarth Press, Londres, 1950, vol. I, p. 200.

¹¹ El escritor francés Louis-Ferdinand Céline (1894-1961), en ocasión de su estancia en Viena en junio de 1933, le pidió expresamente a una amiga este texto de Freud. Véase Frédéric Vitoux, *La vie de Céline*, Grasset, París, 1988, p. 252.

¹² Sigmund Freud, *Obras completas. Duelo y melancolía*, vol. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, p. 241. El texto original en alemán es el siguiente: “Trauer ist regelmäßig die Reaktion auf den Verlust einer geliebten

Person oder einer an ihre Stelle gerückten Abstraktion wie Vaterland, Freiheit, ein Ideal usw”.

¹³ *Ibid.*, pp. 241-242. El texto original en alemán es el siguiente: “Es ist auch sehr bemerkenswert, daß es uns niemals einfällt, die Trauer als einen krankhaften Zustand zu betrachten und dem Arzt zur Behandlung zu übergeben, obwohl sie schwere Abweichungen vom normalen Lebensverhalten mit sich bringt. Wir vertrauen darauf, daß sie nach einem gewissen Zeitraum überwunden sein wird, und halten eine Störung derselben für unzumutbar, selbst für schädlich”.

¹⁴ *Ibid.*, p. 245. El texto original en alemán en el que está incluida esta frase es el siguiente: “Man könnte am Melancholiker beinahe den gegenteiligen Zug einer aufdringlichen Mitteilbarkeit hervorheben, die an der eigenen Bloßstellung eine Befriedigung findet”. La traducción de Etcheverry del sustantivo *die Befriedigung* como “se complace” impide percibir que se trata del mismo término que Freud utiliza para postular una de las cuatro características de la pulsión. Por lo tanto, sería más adecuado traducirlo como “satisfacción” y establecer su diferencia con *der Genuss*. Vale la pena señalar, al mismo tiempo, que en los *Tres ensayos de teoría sexual*, que multiplican los sustantivos correlacionados con el adjetivo “sexual” (objeto, meta, pulsión, satisfacción, placer, etcétera), sólo una vez se encuentra el término *der Genuss*, mientras que en *El chiste y su relación con lo inconsciente*, publicado también en 1905, la aparición del vocablo *der Genuss* permite pensar una primera conceptualización del goce [*jouissance*] en Freud.

¹⁵ “Ihre Klagen sind Anklagen, gemäß dem alten Sinne des Wortes” [Sus quejas (*Klagen*) son realmente querellas (*Anklagen*), en el viejo sentido del término], Sigmund Freud, *Obras completas. Duelo y melancolía, op. cit.*, p. 246. En *Duelo y melancolía* Freud utiliza siete veces los términos *Klagen* y *Anklagen* en forma aislada o compuesta: *Anklagen* como sustantivo es empleado dos veces y una de ellas en itálica; *Selbstanklagen*, como sustantivo dos veces; *Klagen*, como sustantivo también dos veces y una de ellas en itálica; *anklagen*, como verbo sólo una vez. Esta contabilidad no es una mera referencia erudita sino más bien una indicación del valor que Freud le otorga a estos términos repetidos.

¹⁶ *Idem.* El texto original en alemán es el siguiente: “Die Frau, die laut ihren Mann bedauert, daß er an eine so untüchtige Frau gebunden ist, will eigentlich die Untüchtigkeit des Mannes anklagen, in welchem Sinne diese auch gemeint sein mag” [La mujer que conminera en voz alta a su marido por estar atado a una mujer de tan nulas prendas quiere quejarse, en verdad, de la falta de valía de él, en cualquier sentido que se la entienda].

¹⁷ *Idem.* El texto original en alemán es el siguiente: “Der Schatten des Objekts fiel so auf das Ich, welches nun von einer besonderen Instanz wie ein Objekt, wie das verlassene Objekt, beurteilt werden konnte” [La sombra del objeto cayó sobre el yo, quien, en lo sucesivo, pudo ser juzgado por una instancia particular como un objeto, como el objeto abandonado].

¹⁸ Se denomina concernismo (derivación del vocablo inglés *to concern*, ‘preocupar’, ‘interesar’, ‘concernir’) a una corriente, tanto filosófica como artística, aparecida hacia el año 2010. Propone posibles y próximas situaciones futuras, a partir de la exacerbación de aspectos de la vida contemporánea, dejando de lado la denuncia, la sanción moral y la sensación de catástrofe. El futuro concernista no es apocalíptico y, por ello, se diferencia de la ciencia ficción. En esa línea también se ubica *Her*, una película de 2014, dirigida por Spike Jonze, en la que un hombre común y corriente, Theodore (representado por Joaquin Phoenix), un escritor solitario, adquiere un moderno sistema operativo diseñado para satisfacer todas las necesidades del usuario y, finalmente, se enamora de la voz de mujer de ese sistema que le ayuda a desempeñar su labor diaria.

¹⁹ Daniel Gerber, *De la erótica a la clínica*, Lazos, Buenos Aires, 2009, p. 153.

²⁰ *Idem.*

²¹ *Ibid.*, pp. 153-154.

²² Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2011, p. 81.

²³ Juan Sasturain, “Sobre los demás deudos”, *Página 12*, Buenos Aires, 12 de marzo de 2012.

²⁴ Se trata de un neologismo de Lacan traducido habitualmente como “odioamoramiento”, expresión crítica de la ambivalencia freudiana. Este último término, calificado de “bastardo” por Lacan, fue introducido por el psiquiatra suizo Eugen Bleuler, en 1911, en su libro *Demencia precoz. El grupo de las esquizofrenias*. Si el psicoanálisis hubiese sabido darle otro nombre –agrega el maestro francés–, habría tenido más éxito para conmover el marco de la época en la que se inserta, ya que no se trata del anverso y el reverso de la misma moneda sino de un acento puesto en dos registros diferentes (imaginario en el amor y real en el odio). El neologismo citado lo usa Lacan, por ejemplo, en la siguiente frase, que ofrezco en una traducción propia: “Esto que para ustedes hoy escribiré gustosamente como *hainamoration* es el relieve que ha sabido introducir el psicoanálisis para situar ahí la zona de su experiencia” [Ce que pour vous aujourd'hui j'écrirai volontiers de *l'hainamoration* est le relief qu'a su introduire la psychanalyse pour y situer la zone de son expérience] (*cfr.* Jacques Lacan, *El seminario 20. Aun*, Seuil, París, 1975, p. 84). Más adelante dice: “El abordaje del ser, ¿no es aquí donde reside lo extremo del amor, el verdadero amor? Y el verdadero amor seguramente no es la experiencia analítica, la que ha hecho este descubrimiento, cuya modulación eterna de los temas sobre el amor lleva suficientemente el reflejo; el verdadero amor desemboca en el odio” (L'abord de l'être, n'est-ce pas là que reside l'extrême de l'amour, la vraie amour? Et la vraie amour-assurément ce n'est pas l'expérience analytique qui a fait cette découverte, dont la modulation éternelle des thèmes sur l'amour porte suffisamment le reflet, la vraie amour débouche sur la haine]. Las frases anteriores nos indican que el campo de nuestra experiencia es el del deseo articulado con el amor y con el goce, de modo que este concepto lacaniano de *l'hainamoration* se refiere al valor del amor y del odio para el buen enlace, pues sin amor bien enlazado no se produce el corte con el goce parasitario. Si usamos los términos propuestos por Lacan en el *Seminario 23* se podría decir: el buen empalme [*épissure*] es la condición para lograr el corte [*coupure*].

²⁵ Néstor Braunstein, *La memoria, la invención*, Siglo Veintiuno, México, 2008, p. 39.

²⁶ Federico García Lorca, *La casa de Bernarda Alba*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 128.

²⁷ *Ibid.*, p. 107.

²⁸ Jacques Lacan, *El seminario 6. El deseo y su interpretación*, Paidós, Buenos Aires, 2014, p. 372.

²⁹ Osvaldo Couso lo expresa de esa manera en su texto inédito *No somos nada*.

³⁰ Jacques Lacan, *El seminario 6, op. cit.*, p. 370.

³¹ Jacques Lacan, “Improvisación. Deseo de muerte, sueño y despertar”, *L'Âne*, núm. 3, París, 1981. Se trata de un breve texto, pues son las notas que tomó Catherine Millot, en 1974, de la respuesta de Lacan a la pregunta que ella misma resumió en estos términos: el deseo de la muerte ¿hay que situarlo del lado del deseo de dormir (dormir) o del deseo de despertar [*réveil*]?

³² Jacques Lacan, *El seminario 6, op. cit.*, p. 372.

³³ Sigmund Freud, *Obras completas. Tótem y tabú*, vol. XIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1986, pp. 60-61. Freud se refiere, entre otros aborígenes, a los guaycurúes y abipones de Paraguay, quienes cambiaban el nombre de todos los miembros de la tribu en las tristes ocasiones de un fallecimiento y, de ahí en más, cada sujeto respondía al que le había correspondido sin dubitación alguna, como si lo hubiese llevado siempre. En relación con este tabú de los nombres de los difuntos, Freud menciona los estudios de Martín Dobrizhoffer (1718-1791), teólogo jesuita que trabajó en una de las misiones del Gran Chaco, región que en el siglo XVIII pertenecía al Paraguay histórico. La obra de Martín Dobrizhoffer se titula *Historia de Abiponibus equestri, bellicosaque Paraquariae natione* [Historia de los abipones, ecuestre y belicosa nación del Paraguay], publicada en 1784, y cuyas primeras ediciones, una en alemán y la otra en latín, eran de tres tomos. Fue editada posteriormente en alemán, en inglés y, recién en 1968, fue traducida al castellano por Edmundo Wernicke, con la advertencia editorial del profesor Ernesto J. A. Maeder y con las notas biográficas y bibliográficas sobre el padre Martín Dobrizhoffer aportadas por el académico R. P. Guillermo Furlong, S. J. (cfr. Martín S. J. Dobrizhoffer, *Historia de los abipones*, Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Departamento de Historia, Santa Fe, Argentina, 1968).

³⁴ Alfredo Zitarrosa (1936-1989), cantautor, poeta, escritor y periodista uruguayo, escribe estos versos en la canción titulada *Si te vas*. Citado por Osvaldo Couso en el texto mencionado.

³⁵ Sigmund Freud, *Obras completas. Neurosis y psicosis*, vol. XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, p. 158.

³⁶ Jacques Lacan, *Escritos 2. Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2002, p. 787.

³⁷ *Idem*.

³⁸ Alusión a un verso del tango *El choclo* (1947), con letra de Enrique Santos Discépolo y música de Ángel Villoldo: “Mezcla de rabia, de dolor, de fe, de ausencia”.

³⁹ Sigmund Freud, *Obras completas. Duelo y melancolía*, vol. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, [1917] 1984, p. 243.

⁴⁰ “Something is rotten in the state of Denmark” (acto 1, cuarta escena).

⁴¹ “Cut off even in the blossoms of my sin” (acto 1, quinta escena).

⁴² “Nay, but to live/ In the rank sweat of an enseamed bed,/ Stew'd in corruption, honeying and making love/ Over the nasty sty” (acto 3, cuarta escena).

⁴³ Serge André, *La impostura perversa*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 268.

⁴⁴ La “tensión psicológica” es la capacidad que tiene el sujeto de movilizar su energía en mayor o menor grado, en función de una jerarquía evolucionista. Se manifiesta según la posición que ocupa en la jerarquía de las actividades psíquicas. Según Janet, por encima de todo se halla la función de lo real y la acción voluntaria, luego la actividad desinteresada; más abajo, las funciones de lo imaginario y, por último, las reacciones emocionales viscerales y los movimientos musculares inútiles. Las ideas obsesivas conscientes del psicasténico (diferentes de las ideas fijas “subconscientes” del histérico) se deberían a un abatimiento de la “tensión psicológica” que genera un déficit de la *función de lo real*.

⁴⁵ Jacques Lacan, “Televisión”, *Psicoanálisis. Radiofonía y televisión*, Anagrama, Barcelona, 1993, p. 107.

⁴⁶ Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2003. Spinoza colocaba un sello lacrado en toda su correspondencia con las siglas B. D. S., iniciales de Baruch de Spinoza, una rosa y la palabra latina *caute* (cuidadosamente, con cautela), que supuestamente era el lema de Spinoza. Se han sugerido varias interpretaciones para este sello. Según Carl Gebhardt, el hecho de que la rosa tenga espinas hace que sea “spinosa”. Combinando esto con el ¿adverbio? *caute*, el enigma podría interpretarse como *Cavete Spinosam*, o “Cuidense de Spinoza”, o “Cuidado, esto es de Spinoza”, dando a entender que el contenido de las cartas era peligroso, por lo menos para aquellos que se acercaban sin prudencia y sin deseo de verdad. Como se sabe, a Spinoza lo perseguían los católicos, los judíos y todos los fundamentalistas de su época. Otra interpretación (la de Filippo Mignini) es que Spinoza recomendaba mantener su filosofía *sub rosa* (expresión latina que significa “bajo la rosa” y se usa para denotar secreto o confidencialidad) o *sub silentio*, es decir, para evitar una inútil exposición al odio y a la persecución.

⁴⁷ Jacques Lacan, “Televisión”, *op. cit.*, p. 107. La letra *ç* de la palabra *sçavoir* fue incluida en el francés desde el Renacimiento hasta el siglo xvii por la falsa asociación con el latín *scīre* [saber]. Fue necesario esperar hasta el año 1740 para que la academia francesa registrara, en la tercera edición de su diccionario, el vocablo con su grafía actual *savoir*. Por otra parte, *gay* tiene por origen una palabra de la “langued’oc”, *Gioïa*, que significa alegría y también júbilo. Señalemos también el parentesco de *Gioïa* (*joie*, en el francés actual) con el juego en las palabras: *jongleur*, antiguamente *jogleor*, del latín *jocus* (*jeu en paroles*, *jeu de mots*, juego de palabras), en inglés *to joke*, bromear, y *joker*.

⁴⁸ El hecho de ser la obra que antecede a *Así habló Zaratustra* [Also sprach Zarathustra], así como el importante libro v –junto al Prólogo–, que Nietzsche añadió con motivo de la publicación de la segunda edición (1886), hacen de este libro –*Die fröhliche Wissenschaft*– una de las obras más emblemáticas del pensamiento nietzscheano.

⁴⁹ Graham Greene, *El fin de la aventura*, Sur, Buenos Aires, 1952, p. 181.

⁵⁰ Edith Wharton, *La edad de la inocencia*, Tusquets, Barcelona, 1995.

⁵¹ Giorgio Agamben ha subrayado que la melancolía, en contraste con el duelo, no es sólo el fracaso del trabajo de duelo, la persistencia de la vinculación a lo real del objeto, sino también su contrario: *la melancolía ofrece la paradoja de una intención luctuosa que precede y se anticipa a la pérdida del objeto*. Esta es la estrategia del melancólico: la única forma de poseer un objeto que nunca tuvimos es tratar un objeto que todavía poseemos plenamente como si este objeto estuviera ya perdido. El rechazo del melancólico a llevar a cabo el trabajo de duelo asume así la forma de su contrario, de un falso espectáculo de duelo excesivo y superfluo por un objeto, incluso antes de la pérdida de este objeto. De la novela mencionada –*La edad de la inocencia*– se realizó en 1993 la tercera adaptación cinematográfica, dirigida por [Martin Scorsese](#) y protagonizada por [Michelle Pfeiffer](#), [Daniel Day-Lewis](#), [Winona Ryder](#), [Richard E. Grant](#) y [Miriam Margolyes](#).

⁵² Gustavo Seija, *Hotel de cuarta: relatos*, Trilce, Montevideo, 1995, p. 5.

⁵³ En cuanto al tema de las sombras, la sombra más larga que un verso ha proyectado sobre la cultura universal sería la del hexámetro 495 del libro x de *La Odisea*, que compara la actitud y las facultades de los muertos del Hades (morada subterránea del dios Hades o Plutón) con “sombras errantes”. Platón cita el pasaje dos veces de un modo explícito (en los libros III, parágrafo 386d y VII, parágrafo 316c de *La República*) y lo sobreentiende en otras ocasiones. Se trata, sin dudas, de la inspiración de su célebre mito de la caverna. Píndaro, por su parte, se ocupó de la citas de *La Odisea* sobre la sombra y el sueño (cuando Ulises quiere abrazar a su madre difunta, ésta se le volatiliza entre las manos “semejante a una sombra o a un sueño” y le explica que cuando la vida abandona los blancos huesos, el alma revolotea en derredor “como un sueño” –*La Odisea*, XI, 207-222–), para crear uno de los pasajes más geniales de la poesía de todos los tiempos. Dice Píndaro, en la *Oda Pítica*, VIII, 95-96: “Seres de un día, ¿qué es uno y qué ninguno? El sueño de una sombra, el hombre”. Estilizado como “el hombre es el sueño de una sombra”, transformado por Shakespeare como “estamos hechos de la materia de los sueños” y por Calderón en “la vida es sueño”, este pasaje de Píndaro fue fundamental en la formación y en el lenguaje poético de Hölderlin, en cuyos poemas aparecen más de 40 veces las sombras griegas. También Demócrito proyectó lejos la sombra de *La Odisea* y sentenció que “la palabra es la sombra del acto”.

⁵⁴ Luigi Pirandello, *La vida que te di*, Nueva Cultura, México, 1940. Esta excelente traducción de Agustín Lazo y Xavier Villaurrutia tiene un prólogo de este último, quien, además, escribió un texto sobre la célebre actriz mexicana que representó, en 1932, el papel de Anna Luna, Virginia Fábregas (*cfr.* Xavier Villaurrutia, “Virginia Fábregas”, *Obras completas*, FCE, México, 1953, pp. 979-981). Por otra parte, el reciente film *L'attesa* (2015), ópera prima del director [Piero Messina](#) y con la actuación de Juliette Binoche en el papel de la madre, es una adaptación libre de *La vida que te di*.

⁵⁵ “Mio figlio [...] non mi è morto ora. Io piansi tutte le mie lagrime quando me lo vidi arrivare [...] quando mi vidi ritornare un altro che non avevanulla di mio figlio.”

⁵⁶ “Donn'Anna: Qua non c'è più nulla per te. [...]

Lucia: Malà, io non torno! non torno, sai! - Non è più possibile per me! Non posso! Non posso e non voglio! Come vuoi che faccia più, ormai?

Donn'Anna: E io, qua? - È ben questa la morte, figlia - Cose da fare, si voglia o non si voglia - e cose da dire... - Ora, un orario da consultare - poi, la vettura per la stazione - viaggiare... - Siamo i poveri morti affaccendati. - Martoriarsi - consolarsi - quietarsi. - È ben questa la morte”.

⁵⁷ Cfr. Néstor Braunstein, *La memoria, la invención*, Siglo Veintiuno, México, 2008, p. 40. La frecuente repetición de la palabra *vida* en casi todas sus obras habla claramente de una preocupación fundamental de Pirandello. ¿Cómo actuar para que la vida que nos ha sido dada (recordemos el título de la obra de teatro brevemente analizada) cumpla su destino sin ser afectada por circunstancias fortuitas o por los intereses y las pasiones de los otros? Es imposible, responde Pirandello: la disponibilidad vital es eternamente contrariada por la vida misma y la actitud por adoptar no puede ser más que el humorismo.

⁵⁸ En su texto “Homenaje a Marguerite Duras”, Lacan nos recuerda: “... que en su materia, el artista siempre le lleva la delantera [al psicoanalista] y que no tiene por qué hacer de psicólogo donde el artista le desbroza el camino” (Jacques Lacan, *Intervenciones y textos 2*, Manantial, Buenos Aires, 1992, p. 66).

⁵⁹ J. M. Masson (comp.), *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhem Fliess (1887-1904)*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts y Londres, 1985, p. 172.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 180.

⁶¹ *Ibid.*, p. 217.

⁶² *Ibid.*, p. 301. Las cursivas me pertenecen.

⁶³ Sigmund Freud, *Obras completas. Psicopatología de la vida cotidiana*, vol. VI, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, p. 251.

⁶⁴ Cfr. Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1971.

⁶⁵ Sigmund Freud, “Pulsiones y destinos de pulsión”, *Obras completas. Trabajos sobre metapsicología*, vol. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, 1978, p. 113. Las cursivas me pertenecen.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 117.

⁶⁷ Cfr. Sigmund Freud, *Obras completas. La negación*, vol. XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, p. 249.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 254.

⁶⁹ Sigmund Freud, “32a conferencia: Angustia y vida pulsional”, *Obras completas. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, vol. XXII, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, p. 88.

⁷⁰ Sigmund Freud, *Obras completas. Análisis terminable e interminable*, vol. XXIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, p. 228. Las cursivas me pertenecen.

⁷¹ Cfr. Johann W. Goethe, *Fausto*, Losada, Buenos Aires, 2005, pp. 58-59.

⁷² Sigmund Freud, *Obras completas. La negación*, op. cit., p. 256. Las cursivas me pertenecen.

⁷³ Jacques Lacan: *Escritos 1. Función y campo de la palabra y del lenguaje en el psicoanálisis*, Siglo Veintiuno, México, 1995, p. 307.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 307.

⁷⁵ Jacques Lacan, *Escritos 2. De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*, Siglo Veintiuno, México, 1994, p. 534.

⁷⁶ Jacques Lacan, *Escritos 2. Posición del inconsciente*, Siglo Veintiuno, México, 1994, p. 814.

⁷⁷ Cfr. Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, París, 1986.

⁷⁸ Cfr. Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XX. Encore*, Seuil, París, 1975.

⁷⁹ Jacques Lacan, *Escritos 2. Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, Siglo Veintiuno, México, 1994, p. 801.

⁸⁰ Jacques Lacan, *Seminario XXIII. El Sinthome*, Paidós, Buenos Aires, 2006, p.133.

⁸¹ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XX. Encore*, op. cit., p. 49.

⁸² Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XX. Encore*, op. cit., p. 33.

⁸³ *Idem.*

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 54-55.

⁸⁵ Cfr. Sigmund Freud, *Obras completas. Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa. Contribuciones a la psicología de amor*, vol. XI, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, p. 169.

⁸⁶ Sigmund Freud, *Obras completas. Duelo y melancolía*, Amorrortu, Buenos Aires, 1978, p. 241.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 242. Las cursivas me pertenecen.

⁸⁸ Ernest Freud (org.), “Carta a L. Binswanger del 12 de abril de 1929”, *Epistolario 1873-1939*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973. Las cursivas me pertenecen.

⁸⁹ Sigmund Freud, *Obras completas. De guerra y muerte. Temas de actualidad*, *op. cit.*, p. 290.

⁹⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, París, 1973, p. 241.

⁹¹ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre X. L'angoisse*, Seuil, París, 2004, p. 47.

⁹² Sigmund Freud, *Obras completas. Duelo y melancolía*, *op. cit.*, p. 242. Las cursivas me pertenecen.

⁹³ Sigmund Freud, *Obras completas. Duelo y melancolía*, vol. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, [1915-1917] 2007.

⁹⁴ Sigmund Freud, “Manuscrito G”, *Obras completas*, vol. I, Amorrortu, Buenos Aires, [1895] 2007.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 239-240.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 240.

⁹⁷ *Idem.*

⁹⁸ *Ibid.*, p. 244.

⁹⁹ *Idem.*

¹⁰⁰ Cfr. Sigmund Freud, “Manuscrito H”, *Obras completas*, vol. I, Amorrortu, Buenos Aires, [1895] 2007.

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 250-251.

¹⁰² Cfr. Sigmund Freud, “Introducción del narcisismo”, *Obras completas*, vol. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, [1914] 2007.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 74.

¹⁰⁴ *Idem.*

¹⁰⁵ Edgar Allan Poe, “Ligeia”, *Narraciones extraordinarias*, traducción de Julio Cortázar, Alianza, Madrid, 2002.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 162.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 170.

¹⁰⁸ *Idem.*

¹⁰⁹ Cfr. Sigmund Freud, *Obras completas. Duelo y melancolía*, *op. cit.*, p. 242.

¹¹⁰ *Idem.*

¹¹¹ Sigmund Freud, “Manuscrito G”, *Obras completas*, *op. cit.*, p. 246.

¹¹² Julia Kristeva, *Sol negro. Depresión y melancolía*, Monte Ávila Editores, Caracas, [1987] 1997, p. 11.

¹¹³ *Ibid.*, p. 17.

¹¹⁴ Cfr. Jacques Lacan, *Psicoanálisis. Radiofonía y televisión*, Anagrama, Barcelona, 1977, p. 107, en donde refiere: “Se califica, por ejemplo, a la tristeza de depresión, cuando se le da el alma por soporte, o la tensión psicológica del filósofo Pierre Janet. Pero no es un estado de alma, es simplemente una falla moral, como se expresaba Dante, incluso Spinoza: un pecado, lo que quiere decir una cobardía moral, que no cae en última instancia más que del pensamiento, o sea, del deber de bien decir o de reconocerse en el inconsciente, en la estructura”.

¹¹⁵ Edgar Allan Poe, *op. cit.*, pp. 164-165.

* Una primera versión de este texto apareció en mi libro *Ética de lo inconsciente: Ensayos sobre comunidad y psicoanálisis*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2014.

¹¹⁷ De acuerdo con Ignacio Gárate, proponemos ambos introducir, además de *déficit* como equivalente de *manque* (incompletud, incolmable, estructural), con menos problemas que “carencia” o “falta”, este término de *manquedad* o condición de manco (presente en varios autores; entre ellos, Valle Inclán).

¹¹⁸ Lo desarrollo en mi libro *La fábula del bazar. Orígenes de la cultura del consumo*, Antonio Machado, Madrid, 2001.

¹¹⁹ Roberto Esposito, *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002.

¹²⁰ Sigmund Freud, *Obras completas. Tótem y tabú*, vol. XIII, Amorrortu, Buenos Aires, [1913] 1986, pp. 71-72.

¹²¹ Sigmund Freud, *Obras completas. Fragmentos de la correspondencia con Fliess*, vol. I, Amorrortu, Buenos Aires, [1892-1899] 1986, p. 240.

¹²² *Ibid.*, pp. 273-274.

¹²³ *Ibid.*, pp. 296-297.

¹²⁴ Sigmund Freud, *Obras completas. Estudios sobre la histeria*, vol. II, Amorrortu, Buenos Aires, [1893-1895] 1985, pp. 175-176.

¹²⁵ Aunque esto no pide notas, remito a un trabajo mío de hace unos años: *La sociedad como libro: lo sagrado y lo santo en Lévinas*, número monográfico sobre Emmanuel Lévinas, Anthropos, Barcelona, 1999.

¹²⁶ Jacques Lacan, *Seminario 6. El deseo y su interpretación*, 1961, disponible en: <http://www.nuevoslibros.com.ar/Jacques%20Lacan/p-12412/Seminario-6-El-deseo-y-su-interpretacion-pag.323/324/htm>.

¹²⁷ Jacques Lacan, *Seminario 8. La transferencia*, Paidós, Buenos Aires, [1961] 2003, pp. 439-440.

- ¹²⁸ Antonio Gamoneda, *Arden las pérdidas*, Tusquets, Madrid, 2003.
- ¹²⁹ David Pavón-Cuéllar, “Freud y la cuestión del narcisismo ideológico”, *Letra Franca*, 23, 2014, p. 4143; David Pavón-Cuéllar, “Narcisismo, ideología y psicología”, América Espinosa, Alberto Levi Hembra y Juan Capetillo (coords.), *A cien años de “Introducción del narcisismo”*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2015.
- ¹³⁰ David Pavón-Cuéllar, “Ce qui manque dans le deuil et pour le désir: de l’objet d’amour de Freud à l’objet (petit) a de Lacan”, *Filosofia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 2 (18), 2002, pp. 189-208; David Pavón-Cuéllar, “La Chose en cause”, *Lettre Mensuelle de l’École de la Cause Freudienne*, 242, 2005, pp. 13-15. David Pavón-Cuéllar, “El drama del sujeto occidental”, *Crisis & Crítica*, 3, 2015, disponible en: <http://cvisaacs.univalle.edu.co/crisisycritica/>.
- ¹³¹ Pausanias, *Voyage historique, pittoresque et philosophique de la Grèce*, t. iv, libro ix, 31, Debarle, París, 1797, p. 108.
- ¹³² *Ibid.*, p. 109.
- ¹³³ Sigmund Freud, *Obras completas. Duelo y melancolía*, vol. xiv, Amorrortu, Buenos Aires, [1915] 1996, pp. 247-248.
- ¹³⁴ Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, vol. xiv, Amorrortu, Buenos Aires, [1914] 1996, p. 85.
- ¹³⁵ Sigmund Freud, *Obras completas. Duelo y melancolía, op. cit.*, pp. 246-247.
- ¹³⁶ *Ibid.*, p. 246.
- ¹³⁷ *Ibid.*, p. 245.
- ¹³⁸ *Ibid.*, p. 243.
- ¹³⁹ *Ibid.*, pp. 242-243.
- ¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 242.
- ¹⁴¹ Sigmund Freud, *Obras completas. La transitoriedad*, vol. xiv, Amorrortu, Buenos Aires, [1915] 1996, p. 310.

- ¹⁴² Jacques Lacan, “L'agressivité en psychanalyse”, *Écrits I*, Seuil, Paris, [1948] 1999, pp. 112-113.
- ¹⁴³ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud*, Seuil, Paris, [1953] 1998, p. 225.
- ¹⁴⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Seuil, Paris, [1955] 2001, p. 231.
- ¹⁴⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XX. Encore*, Seuil, Paris, [1973] 1999, p. 14.
- ¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 61.
- ¹⁴⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre X. L'angoisse*, Seuil, Paris, [1962-1963] 2004, p. 387.
- ¹⁴⁸ Sigmund Freud, *Obras completas. Duelo y melancolía, op. cit.*, p. 242.
- ¹⁴⁹ *Ibid.*, pp. 242-243.
- ¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 243.
- ¹⁵¹ *Ibid.*, p. 252.
- ¹⁵² *Idem.*
- ¹⁵³ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre X. L'angoisse, op. cit.*, p. 388.
- ¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 130.
- ¹⁵⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre VII. Le transfert, 1960-1961*, Seuil, Paris, 2001, p. 463.
- ¹⁵⁶ Sigmund Freud, *Obras completas. Duelo y melancolía, op. cit.*, p. 249.
- ¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 242.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 243.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 244.

¹⁶⁰ *Idem.*

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 244-245.

¹⁶² *Ibid.*, p. 244.

¹⁶³ *Idem.*

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 245.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 245-247.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 248.

¹⁶⁷ Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, Londres, [1989] 2008.

¹⁶⁸ Louis Althusser, “Lettres à D...”, *Écrits sur la psychanalyse*, Stock/Imec, Paris, [1966] 1993, p. 91.

¹⁶⁹ Jacques Lacan, “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”, *Écrits I*, Seuil, Paris, [1953] 1999, p. 317.

¹⁷⁰ Karl Marx, *El capital I*, FCE, México, [1867] 2008, pp. 179-200.

¹⁷¹ François Leuret, *Fragments psychologiques sur la folie*, Crochard, Paris, 1834, p. 408.

¹⁷² Jean Étienne D. Esquirol, “De la démonomanie”, *Des maladies mentales*, Frénésie, Paris, [1838] 1989, pp. 242-243.

¹⁷³ Maurice Macario, “Sur la démonomanie”, *Annales Médico-psychologiques*, 1 (1), 1843, p. 482.

- ¹⁷⁴ Friedrich Engels, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Progreso, Moscú, [1843] 1980.
- ¹⁷⁵ Karl Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza, Madrid, [1844] 1997.
- ¹⁷⁶ Jules Cotard, “Du délire des négations”, *Archives de Neurologie: revue des maladies nerveuses et mentales*, iv (10), 1882, p. 161.
- ¹⁷⁷ Jules Séglas, “Mélancolie anxieuse avec délire des négations”, *Le Progrès Médical*, vi (46), 1887, p. 418.
- ¹⁷⁸ A. Journiac, *Recherches cliniques sur le délire hypocondriaque: valeur séméiologique*, Lecrosnier et Babé, Paris, 1888, p. 38.
- ¹⁷⁹ M. Camuset, “Rapport du Congrès de Blois: du délire des négations, sa valeur diagnostique et pronostique”, Jules Cotard, M. Camuset y Jules Séglas, *Du délire des négations aux idées d'énormité*, L'Harmattan, Paris, [1892] 1997, p. 90.
- ¹⁸⁰ Jules Régis Debray, “Intervention dans le Congrès de Blois”, Jules Cotard, M. Camuset y Jules Séglas, *Du délire des négations aux idées d'énormité*, op. cit., p. 112.
- ¹⁸¹ M. Camuset, “Rapport du Congrès de Blois: du délire des négations, sa valeur diagnostique et pronostique”, op. cit., p. 92.
- ¹⁸² Edouard Toulouse, “Observation”, Jacques Roubinovitch y Edouard Toulouse, *La mélancolie*, Masson, Paris, 1897, p. 205.
- ¹⁸³ Jean Marie Capgras y Rogues de Fursac, “Délire mélancolique de négation et d'immortalité disparu au bout de deux ans et demi”, *L'Encéphale*, vii (1), 1912, pp. 70-71.
- ¹⁸⁴ Karl Marx, *El capital I*, op. cit., pp. 37-38.
- ¹⁸⁵ Jacques Lacan, “La chose freudienne”, *Écrits I*, Seuil, Paris, [1955] 1999, pp. 417-424.
- ¹⁸⁶ Al respecto, David Pavón-Cuéllar desarrolla una serie de reflexiones, fundamentalmente desde la crítica lacano-marxista, disponible en: <https://davidpavoncuellar.wordpress.com/>, recuperado el 24 de noviembre de 2015.

¹⁸⁷ A pesar de que ya Freud nos advierte que “El duelo es, por regla general, la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una *abstracción que haga sus veces*, como la patria, la libertad, un ideal, etc.” (cursivas nuestras). Cfr. Sigmund Freud, *Obras completas. Duelo y melancolía*, vol. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, [1917 (1915)] 1992, p. 241.

¹⁸⁸ Cfr. Sigmund Freud, *Obras completas. Duelo y melancolía*, op. cit., p. 243.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 255. El autor afirma: “Aquella acumulación de investidura antes ligada que se libera *al término del trabajo* [...] tiene que estar en trabazón estrecha con la regresión de la libido al narcisismo. El conflicto en el interior del Yo, que la melancolía recibe a canje de la lucha por el objeto, tiene que operar a modo de una herida dolorosa que exige una contrainvestidura grande en extremo” (cursivas nuestras).

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 117. Freud dirá que “Por *esfuerzo [Drang]* de una pulsión se entiende su factor motor, la suma de fuerza o la medida de la *exigencia de trabajo* que ella representa [*repräsentieren*]. Ese carácter esforzante es una propiedad universal de las pulsiones, y aun su esencia misma” (cursivas nuestras). La importancia de este desarrollo radica en que le subyace un gasto de energía, que habrá de dinamizarse entre las diversas instancias del aparato psíquico.

¹⁹¹ En un tratamiento posterior de este tema —en Sigmund Freud, *Obras completas. La negación*, vol. XIX, Amorrortu, Buenos Aires, [1925] 1992— se presenta a la “prueba de realidad” como dependiente de la estrecha relación genética del Yo con los elementos de la *percepción sensorial*. También en ese artículo —al igual que en su *Nota sobre “La pizarra mágica”*, (Sigmund Freud, *Obras completas*, vol. XIX, Amorrortu, Buenos Aires, [1925] 1992)— hay consecutivas referencias al envío periódico, por parte del yo, de investiduras exploratorias hacia el mundo exterior —probablemente una alusión, en otros términos, a lo que originalmente había descrito como *atención*—. No obstante, en *La negación*, Freud lleva más lejos su análisis de la *prueba de realidad*, y reconduce el curso de su desarrollo hasta los más tempranos vínculos de objeto del naciente sujeto.

¹⁹² Sigmund Freud, *Obras completas. La negación*, op. cit., p. 242.

¹⁹³ Cfr. *idem*: “Esa renuencia puede alcanzar tal intensidad que produzca un extrañamiento de la realidad y una retención del objeto *por vía de una psicosis alucinatoria de deseo*” (cursivas nuestras).

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 243.

¹⁹⁵ Freud, por otra parte, explora la mixtura entre pulsiones cuando dice: “Hemos individualizado como el estado primordial del que parte la vida pulsional un amor tan enorme del Yo por sí mismo, y en la angustia que sobreviene a consecuencia de una amenaza a la vida vemos liberarse un monto tan gigantesco de libido narcisista, que no entendemos que ese Yo pueda avenirse a su autodestrucción”. Para el caso, referido al problema del suicidio, véase *ibid.*, p. 249.

¹⁹⁶ Cfr. Sigmund Freud, *Obras completas. Proyecto de una psicología para neurólogos*, vol. I, Biblioteca Nueva,

Madrid, [1895 (1950)] 1982, p. 257. En la traducción de Luis López Ballesteros, la noción denominada *tensión de apetito*, que tomamos de la edición de Amorrortu, aparece como *anhelo*, referida al *apetito* como modelo del deseo. Nos dice Freud: “Dentro del yo impera la *tensión de apetito*, y como consecuencia es investida la representación del objeto amado (la representación-*deseo*). La experiencia biológica ha enseñado que esta representación no tiene que ser investida con tanta intensidad que pueda ser confundida con una percepción, y que es preciso posponer la descarga hasta que desde la *representación* aparezcan los signos de cualidad, como prueba de que ella ahora es real, es una investidura-percepción” (*idem*). Resulta pertinente desde aquí ubicar entonces la prueba de realidad de la que venimos hablando.

¹⁹⁷ “Desde hace un año Brígida borda su tristeza en paños de cocina. Entre puntadas aguarda noticias de su nieto, uno de los 43 estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa, donde las clases están suspendidas y las aulas se convirtieron en dormitorios de los desolados familiares”, *La vida en Ayotzinapa a un año de la desaparición de los 43 normalistas*, recuperado el 7 de octubre de 2015, disponible en: <http://mexico.cnn.com/nacional/2015/09/25/la-vida-en-ayotzinapa-a-un-ano-de-la-desaparicion-de-los-43-normalistas> (cursivas nuestras).

¹⁹⁸ “Familiares y amigos han colocado en esas bancas fotos de cada uno de los 43 desaparecidos, objetos personales, tarjetas, corazones, veladoras, papalotes y todo tipo de regalos”, *idem*.

¹⁹⁹ “‘Tenemos dolor, desesperación y rabia. Este dolor nos está matando’, confesó Mario César González, padre de uno de los estudiantes desaparecidos [...] Junto a los muros estampados con el rostro del Che Guevara o Lenin ahora hay también un altar con velas y flores para pedir que los 43 chicos aparezcan milagrosamente con vida”, recuperado el 24 de noviembre de 2015, disponible en: <http://www.vivelohoy.com/mundo/8423205/un-mes-de-ira-en-mexico-por-los-43-estudiantes-desaparecidos>.

²⁰⁰ Pedro Salinas, *La voz a ti debida*, versos 2191-2219, 1933, recuperado el 29 de abril de 2016, disponible en: http://www.poesi.as/Pedro_Salinas.htm.

²⁰¹ Cfr. Paz Rojas-Baeza, *La interminable ausencia. Estudio médico, psicológico y político de la desaparición forzada de personas*, LOM, Chile, 2009, p. 171.

²⁰² Cfr. Jacques Lacan, *Psicoanálisis. Radiofonía y televisión*, Anagrama, Barcelona, [1974] 1993, p. 108.

²⁰³ Es preciso comprender con Lacan que no hay propiamente una “elección”, porque ésta ya está hecha en el nivel inconsciente de lo que los padres presentan al ente en subjetivación desde que nace. Cfr. Jacques Lacan, *El seminario 16. De otro al otro*, Paidós, Buenos Aires, [1968-69] 2008, p. 302.

²⁰⁴ Cfr. Pierre Skriabine, “La depresión ¿felicidad del sujeto?”, *Virtualia. Revista digital de la Escuela de Orientación Lacaniana*, núm. 14 (ene-feb), 2006, recuperado el 24 de Noviembre de 2015, disponible en: <http://virtualia.eol.org.ar/014/default.asp?dossier/skriabine.html>.

²⁰⁵ *Idem*.

²⁰⁶ Cfr. Jean Allouch, *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*, Ediciones Literales, Buenos Aires, [1997] 2006, p. 9.

²⁰⁷ Jacques Lacan, *Seminario 15. El acto psicoanalítico*, clase del 15 de noviembre de 1967, párr. 8, p. 2, 1967-1968, recuperado el 29 de abril de 2016, disponible en: <http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/18%20Seminario%2015.pdf>.

²⁰⁸ Jean Allouch, *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*, *op. cit.*, p. 205 (cursivas nuestras).

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 211.

²¹⁰ Ernest Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud*, Anagrama, Barcelona, 2003, p. 446.

²¹¹ *Ibid.*, p. 446.

²¹² Sigmund Freud, *Obras completas. De guerra y muerte. Temas de actualidad*, vol. xiv, Amorrortu, Buenos Aires, [1915] 1984, p. 281.

²¹³ *Idem.*

²¹⁴ Sigmund Freud, *Obras completas. La transitoriedad*, vol. xiv, Amorrortu, Buenos Aires, [1915-1916] 1984, pp. 310-311.

²¹⁵ Juan David Nasio, *El dolor de la histeria*, Paidós, México, p. 70.

²¹⁶ Cabe aclarar que los pacientes diagnosticados con disfunción renal tienen contraindicado ingerir agua, sólo deben humedecerse los labios.

²¹⁷ Sigmund Freud, *Obras completas. Duelo y melancolía*, vol. xiv, Amorrortu, Buenos Aires, [1915-1917] 1984, p. 241.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 242.

²¹⁹ *Ibid.*, pp. 242-243.

²²⁰ Véase en http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=557.

²²¹ Doris Heyden Doris, *La muerte del Tlatoani. Relaciones geográficas del siglo XVI. Relación de Tlaxcala*, vol. IV, 1984, pp. 25-198, disponible en: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn27/518.pdf>.

²²² Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, FCE, Madrid, 1992, p. 21.

²²³ Para Lorenzo Boturini, la figura de Nezahualcóyotl trascendió su tiempo, con claras evidencias de sus notables habilidades. Reinó por más de 40 años. Reorganizó el gobierno y dictó leyes que fortalecieron el Estado. Se encargó de la construcción del acueducto de agua potable para México. Durante ese periodo, ordenó la construcción de palacios, templos, jardines botánicos y zoológicos. También supervisó la construcción de caminos, diques y presas. Creó un código de leyes que, por su carácter ejemplar, fue adoptado por los aztecas y por los tlacopan. Las leyes planteaban una división de poderes a través de consejos de guerra, de finanzas, de justicia y de un llamado consejo de música que incluía ciencias, artes, literatura, poesía e historia. Agrega el historiador: “Con este alto nivel cultural, Texcoco bien podría ser conocida como ‘la Atenas del mundo occidental’”.

²²⁴ Luis Rutiaga, “¿A dónde iremos?” (fragmento), *Nezahualcóyotl. Grandes mexicanos*, Grupo Editorial Tomo, México, 2004, p. 80.

²²⁵ Luis Rutiaga, “Como una pintura” (fragmento), *Nezahualcóyotl. Grandes mexicanos, op. cit.*, p. 94.

²²⁶ *Ibid.*, p. 50.

²²⁷ Ernest Freud, Lucie Freud e Ilse Grubrich (comps.), *Sigmund Freud. Su vida en imágenes y textos*, 1a ed. en rústica, Paidós, México, 1998, p. 220.

²²⁸ *Ibid.*, p. 229.

²²⁹ Véase en <http://www.sinembargo.mx/05-06-2013/643655>.

²³⁰ *Idem.*

²³¹ Se toma el concepto de anomia de la sociología. Para Durkheim, la anomia es un estado de sociedad en el que los valores tradicionales han dejado de tener autoridad, mientras que los nuevos ideales, objetivos y normas todavía carecen de fuerza. Véase Emile Durkheim, *El suicidio*, Akal, Madrid, [1897] 2003, p. xv.

²³² Sigmund Freud, *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, Amorrortu, Buenos Aires, [1915] 1989, p. 277.

²³³ *Idem.*

²³⁴ *Idem.*

²³⁵ Sigmund Freud, *Duelo y melancolía*, Amorrortu, Buenos Aires, [1917 (1915)] 1989, p. 247.

²³⁶ *Ibid.*, p. 245.

²³⁷ Refiero a *Duelo público, duelo privado, duelo íntimo. Subjetivación de la pérdida*, al que el presente capítulo pertenece, como mencionamos más arriba.

²³⁸ Marta Gerez Ambertín, *Entre deudas y culpas: sacrificios*, Letra Viva, Buenos Aires, 2008. p. 122.

²³⁹ Sigmund Freud, *Obras completas. Duelo y melancolía*, vol. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, [1917] 2000.

²⁴⁰ Jacques Lacan, *Seminario 10. La angustia* [10 de enero de 1963], versión crítica de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, Buenos Aires, mayo de 2004.

²⁴¹ Rechazo, repudio, forclusión, preclusión.

²⁴² Jacques Lacan, *Seminario 8. La transferencia* [28 de junio de 1961], versión crítica de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, Buenos Aires, marzo de 1999.

²⁴³ *Idem.*

²⁴⁴ *Idem.*

²⁴⁵ Jacques Lacan, *El seminario 7. La ética del psicoanálisis* [28 de junio de 1961], Paidós, Buenos Aires, 1990.

²⁴⁶ Jacques Lacan, *El seminario 10. La angustia* [28 de noviembre de 1962], *op. cit.*

²⁴⁷ *Idem.*

²⁴⁸ Jacques Lacan, *El seminario 10. La angustia* [3 de julio de 1963], *op. cit.*

²⁴⁹ *Idem.*

²⁵⁰ *Idem.*

²⁵¹ *Idem.*

²⁵² Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, La Editorial Católica/Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982 y 1983.

²⁵³ vv. AA., *Diccionario de psiquiatría*, Jims, Barcelona, 1995.

²⁵⁴ *Idem.*

²⁵⁵ Robert Burton, *Anatomía de la melancolía*, Asociación Española de Neuropsiquiatría, Madrid, 1997 (vol. I), 1998 (vol. II) y 2002 (vol. III).

²⁵⁶ Jacques Ferrand, *Melancolía erótica o enfermedad del amor*, Asociación Española de Neuropsiquiatría, Madrid, [1623] 1996.

²⁵⁷ Jacques Lacan, *Escritos 2. Kant con Sade*, Siglo Veintiuno, México, 1995.

²⁵⁸ Melanie Klein, *Obras completas*, Paidós-Hormé, Buenos Aires, 1974-1976.

²⁵⁹ Sigmund Freud, *Obras completas. Duelo y melancolía*, vol. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, [1917] 2000, p. 253.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 241.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 243.

²⁶² Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, Labor, Barcelona, 1993, p. 302.

²⁶³ Sigmund Freud, *Obras completas. Trabajos de metapsicología*, vol. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, [1917] 1984, p. 184.

²⁶⁴ Sigmund Freud, *Obras completas. Duelo y melancolía*, op. cit., p. 242.

²⁶⁵ Sigmund Freud, *Obras completas. Duelo y melancolía*, op. cit., p. 245.

²⁶⁶ Sigmund Freud, *Obras completas. La negación*, op. cit., p. 254.

²⁶⁷ Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, vol. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, 2001, pp. 82-83.

²⁶⁸ Jacques Lacan, *El seminario 3. Las psicosis*, Paidós, Barcelona, 1985, p. 266.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 253.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 287.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 125.

²⁷² *Ibid.*, p. 27.

²⁷³ Jacques Lacan, *El seminario 20. Aun*, Paidós, Argentina, 1981, p. 158.

²⁷⁴ Jacques Lacan, *El seminario 19. ... o peor*, Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 20.

²⁷⁵ Sigmund Freud, *Obras completas. De guerra y muerte: temas de actualidad*, vol. IV, Amorrortu, Buenos Aires, [1915] 2000, p. 290.

²⁷⁶ *Ponette* (1996) es una película francesa dirigida por Jacques Doillon. Obtuvo el Premio de la Crítica en el São Paulo International Film Festival (1996); el reconocimiento como mejor película extranjera del New York Film Critics Circle (1997) y la Copa Volpi a la actriz Victoire Thivisol en el Festival de Cine de Venecia (1996).

²⁷⁷ Sigmund Freud, *Obras completas. Inhibición, síntoma y angustia*, vol. XX, Amorrortu, Buenos Aires, [1926]

2000, p. 130.

²⁷⁸ Jacques Lacan, “La identificación con el falo”, *El seminario 7. La relación de objeto*, Paidós, Buenos Aires, 2007, p. 177.

²⁷⁹ Juan David Nasio, *El libro del dolor y del amor*, Gedisa, Barcelona, 1986, p. 26.

²⁸⁰ Sophie Dufays, “La alegoría entre la melancolía y el duelo: el punto de vista psicoanalítico”, *El niño en el cine argentino de la postdictadura (1983-2008). Alegoría y nostalgia*, Tamesis, Woodbridge, 2014, p. 69.

²⁸¹ Néstor Braunstein, *Memoria, espanto o el recuerdo de infancia*, Siglo Veintiuno, México, 2008, pp. 127-139.

²⁸² *Ibid.*, p. 130.

²⁸³ Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, Editorial Nacional, Madrid, 2002, p. 88.

²⁸⁴ Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, *Escritos I*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2003.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 86.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 87.

²⁸⁷ José E. Fischbein, “Depresiones y duelos tempranos. Su relación con las somatizaciones”, *El cuerpo: lenguajes y silencios*, APA, Buenos Aires, 2008, p. 123.

²⁸⁸ Sigmund Freud, *Obras completas. El sepultamiento del complejo de Edipo*, vol. XIX, Amorrortu, Buenos Aires, [1924] 2004, p. 186.

²⁸⁹ Pura H. Cancina, *El dolor de existir... y la melancolía*, Homo Sapiens, Buenos Aires, 1992, p. 164.

²⁹⁰ Sigmund Freud, *Obras completas. Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos*, vol. XIII, Amorrortu, Buenos Aires, [1913] 2000, p. 63.

²⁹¹ Juan David Nasio, *op. cit.*, p. 38.

²⁹² Jacques Lacan, *El seminario 6. El deseo y su interpretación*, Paidós, Buenos Aires, [1959] 2014, p. 371.

²⁹³ *Ibid.*, p. 372.

²⁹⁴ Jacques Lacan, “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma”, *Escritos I*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2003, pp. 187-203.

²⁹⁵ Néstor Braunstein, *op. cit.*, p. 128.

²⁹⁶ *Idem.*

²⁹⁷ Pura H. Cancina, *op. cit.*, p. 165.

²⁹⁸ Shopie Dufays, *op. cit.*, p. 55.

²⁹⁹ Sigmund Freud, *Obras completas. Duelo y melancolía*, vol. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, [1917] 2000, p. 253.

³⁰⁰ Sigmund Freud, “Pulsiones y destinos de pulsión”, *Obras completas. Trabajos sobre metapsicología*, vol. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, [1915] 2000, p. 132.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 134.

³⁰² Jacques Lacan, *El seminario 8. La transferencia*, Paidós, Buenos Aires, [1960-61] 2009, p. 433.

³⁰³ *Ibid.*, p. 358.

³⁰⁴ *Idem.*

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 359.

³⁰⁶ Néstor Braunstein, *op. cit.*, p. 135.

- ³⁰⁷ André Green, *La madre muerta. Narcisismo de vida, narcisismo de muerte*, Amorrortu, Buenos Aires, 1980, p. 172.
- ³⁰⁸ Jacques Lacan, *El seminario 10. La angustia*, Paidós, Buenos Aires, [1962-63] 2006, p. 280.
- ³⁰⁹ Cfr. André Green, *op. cit.*, p. 167.
- ³¹⁰ Marta Gerez Ambertín, “El incurable luto en psicoanálisis”, *Psicología en Revista*, vol. XI, núm. 18, Belo Horizonte, 2005, pp. 179-187, consultado el 11 de noviembre de 2015, disponible en: www.pucminas.br.
- ³¹¹ Sigmund Freud, *Obras completas. Duelo y melancolía*, *op. cit.*, p. 246.
- ³¹² Jacques Lacan, *El seminario 8. La transferencia*, *op. cit.*, p. 395.
- ³¹³ Néstor Braunstein, *op. cit.*, p. 131.
- ³¹⁴ *Ibid.*, p. 136.
- ³¹⁵ *Idem.*
- ³¹⁶ Sigmund Freud, *Obras completas. Psicología de las masas y análisis del yo*, vol. XVIII, Amorrortu, Buenos Aires, [1921] 2000, p. 99.
- ³¹⁷ Néstor Braunstein, *op. cit.*, p. 134.
- ³¹⁸ Sigmund Freud y Karl Abraham, “Carta del 4 de mayo de 1915”, *Correspondance 1907-1925*, traducción de F. Cambon y J. P. Grossein, Gallimard, París, 1969, pp. 224-225.
- ³¹⁹ Liliana Donzis, “Cien años después”, *A cien años de “Introducción del narcisismo”*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2014, p. 88.
- ³²⁰ Adriana Bauab, “Para una clínica del duelo y la melancolía”, *Revista Imago Agenda*, 2005, disponible en: <http://www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=183> 2005.
- ³²¹ *Idem.*

³²² George Steiner, *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*, Gedisa, Barcelona, 1996.

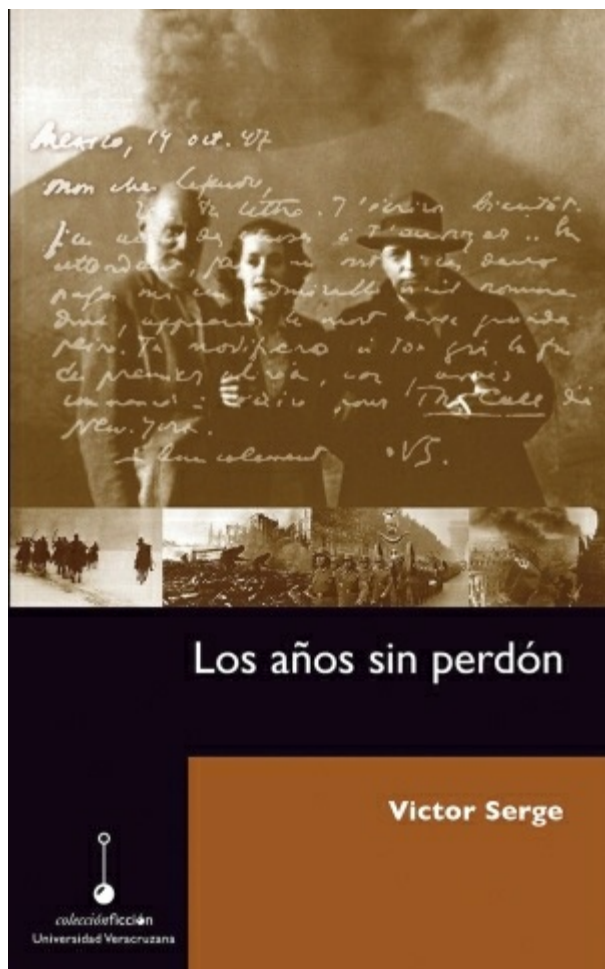
³²³ Jacques Lacan, *El seminario 7. La ética del psicoanálisis. La esencia de la tragedia*, Paidós, Buenos Aires, [1959-60] 1990, p. 294.

³²⁴ *Ibid.*, p. 295.

³²⁵ *Ibid.*, p. 306.

³²⁶ *Idem.*

³²⁷ Sigmund Freud, “Material y fuentes de los sueños. Sueños típicos”, *Obras completas. La interpretación de los sueños*, vol. iv, Biblioteca Nueva, [1900] 1968, p. 338.



Los años sin perdón

Serge, Victor

9786075023502

482 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

México es el escenario final de esta historia para cuyos cosmopolitas protagonistas, el significado de la vida consiste en integrarse a la historia. La figura de México ilumina la novela en su conjunto después de sumergir al lector en las atmósferas de París, de Leningrado y de Berlín. A pesar de que fue escrita en nuestro país durante los últimos años del autor, esta es la primera edición mexicana, precedida de un prefacio de Richard Greeman.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

NARRATIVA
SERGIO GALINDO

LAS ESQUINAS OSCURAS

Prólogo: José Luis Martínez Morales



FICCIÓN



Universidad Veracruzana
Instituto Veracruzano de Cultura

Las esquinas oscuras

Galindo, Sergio

9786075022215

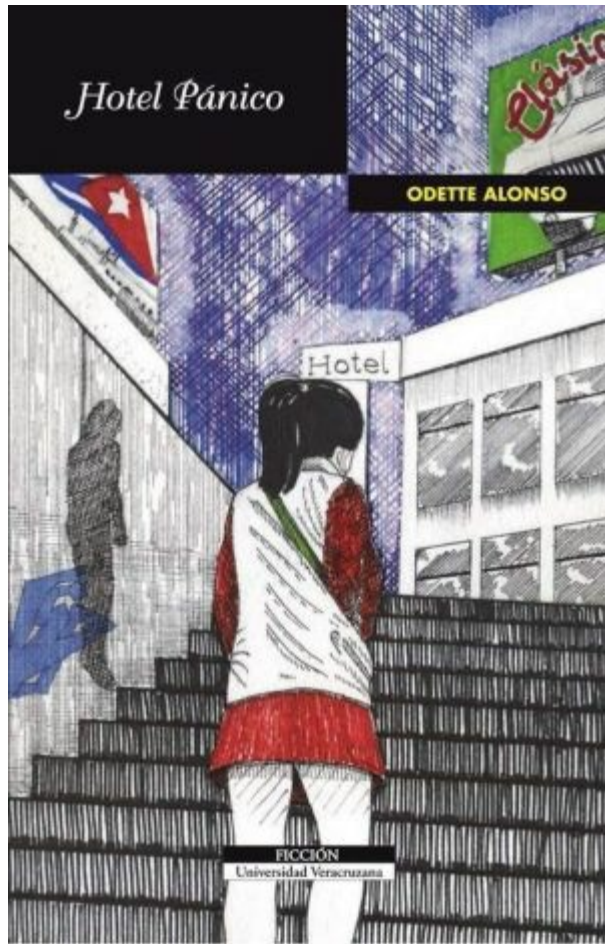
121 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Desde el íncipit, de cierta reminiscencia paródica de Quijote –"En una vieja ciudad de provincia languidecía la última rama de una también vieja familia: los Jáuregui"–, el autor sitúa su historia en la provincia y la centra en una familia que, de la abundancia y el poder, ha venido a menos después de tres o cuatro generaciones, aunque todavía conserva lo suficiente "para ser dignos de respeto". Su decadencia, sin embargo, más que económica se da "en la escasez de varones", hasta llegar al momento actual en que sólo cuenta con "un ejemplar" nada ejemplar, pues precisamente Laureano, ahora ya de

cuarenta y cinco años, ha permanecido en la soltería, lo que quiere decir fin de una dinastía: "A pesar de su añeja alcurnia no despertó la atracción del sexo femenino ya que no tenía su físico ninguno de esos rasgos que hacen fermentar en los pechos – virginales, o no– pasiones, fantasías, incluso tragedias".

[Cómpralo y empieza a leer](#)



Hotel Pánico

Alonso, Odette

9786075022567

124 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Dieciséis relatos de temática urbana reúne Odette Alonso (Santiago de Cuba, 1964) en éste, su segundo libro de cuentos. Amistad y amor, lealtades y traiciones son abordados de una manera capaz de desmenuzar los hilos más soterrados y aparentemente contradictorios de la condición humana. La violencia, esa marca de las sociedades contemporáneas, es recurrente en las anécdotas protagonizadas por una serie de personajes ciudadanos. Los diferentes escenarios y caracteres mexicanos y caribeños nos enfrentan con una realidad más o menos globalizada, narrada con crudeza inclemente,

aunque también salpicada con momentos de humor, tan característicos de la prosa de la autora. El ambiente, acelerado algunas veces, y otras tantas deshumanizado, comparte instantes con la mirada crítica en esta suerte de rapsodia macabra, donde la ausencia de una moraleja deja todo juicio a la imaginación del lector.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



La insignia y otros relatos geniales

Ribeyro, Julio Ramón

9786075023854

188 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Julio Ramón Ribeyro (1929-1994) es sobre todo conocido por algunos cuentos que son el reverso de las success stories industrializadas por el cine hollywoodense y que nos recuerdan el proverbio latino per aspera ad astra, porque en las que nos cuenta el autor peruano no hay final feliz; las cosas empiezan bien y acaban mal o incluso empiezan mal y acaban peor. Ribeyro, en fin, hizo del fracaso su mayor éxito y en sus cuentos y relatos hay una especie de virtuosismo, por las innumerables variaciones que ensaya.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Rodolfo Alonso

Defensa de la Poesía

COLECCIÓN
BIBLIOTECA



Universidad Veracruzana

Defensa de la Poesía

Alonso, Rodolfo

9786075023410

120 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Ensayos sobre la poesía donde muestra, a manera de la tradición de las defensas de la poesía, su poética y sus obsesiones en un tema tan amplio como personal.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Índice

PRÓLOGO	6
PRELUDIO	10
ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL DUELO Y LA MELANCOLÍA	13
Rolando H. Karothy	13
¿POR QUÉ DUELO Y MELANCOLÍA ESTÁ INCLUIDO EN LOS TRABAJOS SOBRE METAPSICOLOGÍA?	29
Daniel Gerber	29
EL DOLOR CONSTITUYENTE DE UNA ÉPOCA. DUELO Y MELANCOLÍA A CIEN AÑOS	51
Liora Stavchansky	51
PARA UNA ÉTICA DEL DUELO	60
José-Miguel Marinas	60
MELANCOLÍA, NARCISISMO Y CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA	73
David Pavón-Cuéllar	73
DE UNA DESAPARICIÓN Y 43 DUELOS	89
Ricardo García Valdez	89
DUELO Y MELANCOLÍA. CON-MEMORANDO A FREUD. MÉXICO, DOLOR MELANCÓLICO	98
América Espinosa	98
DUELO Y MELANCOLÍA: UNA LECTURA POSIBLE	112
María Elena Elmiger	112
JUSTA, ¿DUELO? ¿MELANCOLÍA?	123
Adalberto Levi Hembra	123
ALCOHÓLICO MELANCÓLICO	129
Cristina Jarque y Lola Burgos	129
SOBRE EL EXAMEN DE REALIDAD EN DUELO Y MELANCOLÍA	140
José Eduardo Tappan Merino	140
LA ESCRITURA DEL DUELO Y LA POSICIÓN	153

MELANCÓLICA EN LA NIÑA	153
Alma Barrera	153
DUELOS Y MELANCOLÍAS	168
Liliana Donzis	168
Notas al pie	179