

# Objeto perdido, objeto des-compuesto\*

J E A N A L L O U C H

My heart is in the coffin<sup>1</sup>  
SHAKESPEARE, *Julio César*

El objeto perdido es sólo el simulacro  
tras el cual el deseo le hace la corte al fantasma.  
GIORGIO AGAMBEN, *Stanze*<sup>2</sup>

## EL YO DE LA EMPLEADA DEL SERVICIO

A continuación, el corto apólogo del presente informe, que se titula: “El yo de la empleada del servicio”. La escena ocurre en París, muy de mañana, cuando llego a la entrada del edificio donde tengo mi consultorio. No es una puerta cochera como la de Gide, y ese día me encuentro con la empleada del servicio un tanto enredada, sosteniendo con la mano izquierda la puerta entreabierta que intenta obstinadamente cerrarse de nuevo por causa de un mecanismo automático de cierre, al mismo tiempo que hala con la derecha una caneca de basuras más grande que ella para intentar sacarla, atascada como resulta por el momento en la angosta entrada. Amablemente, como lo habría hecho cualquiera en tal situación, me pongo a sostenerle la puerta abierta, gesto sencillo pero que le facilita enormemente su tarea. Es entonces cuando, una vez terminada ésta, con la imponente caneca de basuras por fin puesta en el andén justo antes de que intervengan los basureros y su verde monstruo ordurófago, la empleada se voltea hacia mí, agotada, y me dice:

–Ay, ¡Gracias! ¡Muchas gracias!... ¡por poco y se van sin mí!

No necesito desarrollar la teoría del yo que tal temor conlleva para introducir con esto la tesis propuesta aquí. El problema del duelo, lo señalaba Freud y muchos otros<sup>3</sup>, queda bastante bien delimitado en ese “[...] se van sin mí!”. Esta es la tesis: en este tiempo nuestro, en Occidente, el de la “muerte salvaje”<sup>4</sup>, ese “se van sin mí” sólo puede tornarse efectivo, para el doliente, si éste le agrega a su pérdida de *algún uno*, un trozo de sí. En otras palabras: la efectuación como tal del “se van sin mí” implica que lo que es capaz de “irse sin mí” sólo podrá hacerlo si yo le agrego, para ese irse, suplementariamente, algo de “mí”, pero en el sentido del “yo” de la empleada del servicio<sup>5</sup>. El duelo, decimos, es un acto de sacrificio. No es pues, en lo

\* Traducción del francés a cargo de Pio Eduardo Sanmiguel Ardila. Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

<sup>1</sup> El recorrido que emprendemos así, hará confluír dos lecturas de esta frase: “Ahí está”, es el comienzo del duelo. “Pues bien, ya que está ahí, que esté ahí”, concierne a su fin. Le agradezco a Jacques Sédot el haberse acordado de esos versos en el momento oportuno.

<sup>2</sup> Traducido del italiano al francés por Yves Hersant, Bibliothèque Rivages, Payot & Rivages, París 1992, ps. 57-58.

<sup>3</sup> Sigmund Freud, “Nous et la mort”, en *Io*, N° 4, Erès, Toulouse 1994, p. 19: “Nos comportamos como esos asras, que acompañan en la muerte a quienes aman”. Todos saben que, según nuestra fórmula, “la muerte llama a la muerte”.

<sup>4</sup> Término que le debemos a Philippe Ariès, *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid 1999.

<sup>5</sup> [La confluencia en francés entre lo que en español se traduce aquí a veces como “yo” [*moi*] y a veces como mí [*moi*], tal vez habría podido salvarse traduciendo un poco más regionalmente la afirmación de la empleada del servicio: “¡por poco y se van sin yo!” N. del T.]

esencial, trabajo; es un acto (que como tal puede implicar un cierto trabajo) y, como tal, es social. El duelo, resaltaremos a partir de esta descomposición de su objeto, no es cambiar de objeto sino cambiar de relación con el objeto.

### EL INSUSTITUIBLE OBJETO

En lo que nos concierne, no intentaremos rendirle homenaje al seminario de Jacques Lacan (cuyo título exacto, aquí mutilado, es *La relación de objeto y las estructuras freudianas*), volviendo a los enunciados proferidos en ese caso para leerlos, situarlos y criticarlos. Consideramos, ciertamente, que vale la pena consagrarse a tal tarea, y de hecho hemos demostrado en otra parte<sup>6</sup> que la manera como Lacan retoma el caso que en franco-alemán<sup>7</sup> se ha dado en llamar el caso del “Pequeño Juan”, era ejemplarizante de una manera lacaniana de leer con lo escrito. Por hoy, intentaremos, casi alejados del comentario, decir algo sobre la relación del objeto que esté, no “sobre” sino “en la vía” del camino abierto por Lacan, tal como tenía lugar hace ya casi cuarenta años.

Será esta una oportunidad para que hagamos valer, por primerísima vez por fuera de los muros de la Escuela lacaniana y respecto al objeto, una problematización del duelo que está lejos de concernir únicamente a esta escuela. Estamos en primavera, tiempo favorable a las primicias, aun cuando, si lo juzgamos con el rasero de esos emperadores chinos que se llevaban consigo a su tumba a toda la corte (objetos, cortesanos, servidores, mujeres, soldados, animales, etc.), la primicia en cuestión se transforma en un objeto de pacotilla.

Ya desde Freud parece haber acuerdo general sobre la concepción según la cual la experiencia de la pérdida del objeto es particularmente propicia para estudiar su tenor, su función, la relación que el sujeto tendría con él. Así, el duelo acontece como un suceso privilegiado, a tal punto que se podría inventar un proverbio: “Dime cuál es tu versión del duelo y te diré cómo sitúas el objeto”.

Curiosamente sin embargo, muy poco se habla del duelo en *La relación de objeto y las estructuras freudianas* (único comentario que haremos). De hecho, de manera más amplia se lo refiere tan discretamente en Lacan, tan poco recalcada, tan incidentalmente, que aún no se ha notado (por lo menos hasta hoy no tengo ningún testimonio de ello) que Lacan sí aportó una versión inédita del duelo.

Por lo demás, el duelo aparece en buen lugar en *La relación de objeto y las estructuras freudianas*. Ya en la primera sesión, del 21 de noviembre de 1956, Lacan menciona la obra *El psicoanálisis de hoy*, que gracias a lo que se considera un binomio que opone genitales y pregenitales, trae la idea según la cual quienes hayan accedido



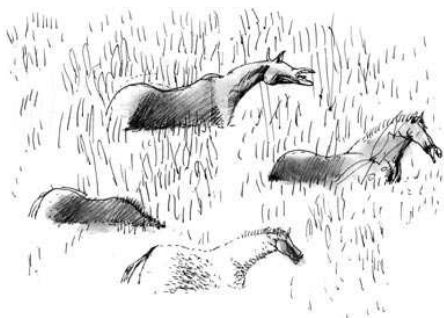
<sup>6</sup> Jean Allouch, *Lettre pour lettre, transcrire, traduire, translittérer*, Erès (Epel), Toulouse 1984.

<sup>7</sup> En... “franco-alemán de combate”. Más coherentemente, los hispanohablantes dicen “Juanito”.

a los sublimes placeres de la genitalidad quedarían también y por eso mismo al abrigo del duelo. En los pregenitales:

[...] *la coherencia del Yo depende estrechamente de la persistencia de relaciones objetales con un objeto significativo* [...]

*Los genitales, por el contrario, poseen un Yo que no hace depender su fuerza y el ejercicio de sus funciones de la posesión de un objeto significativo. Mientras que para los primeros la pérdida de una persona importante subjetivamente hablando, por tomar el ejemplo más simple, ponía en peligro su individualidad, para ellos esta pérdida, por dolorosa que sea, no perturba en nada la solidez de su personalidad. No son dependientes de una relación objetal*<sup>8</sup>.



Evidentemente, Gertrudis viene enseguida a la mente, con esa frase de Hamlet tan a menudo citada, producto de su posición de inveterada genital, insensible a la muerte de Hamlet, su primer esposo:

*iEconomía, Horacio, economía! Los manjares cocidos para el banquete de duelo sirvieron de fiambres en la mesa nupcial*<sup>9</sup>.

Se necesitó entonces del psicoanálisis para que se promoviese, por vía de la concepción de un objeto definido como esencialmente sustituible, una versión tan limitada, tan devastada, tan sórdida del amor. ¡Digámosle a Hamlet, a Dante, a Kierkegaard, a los esposos de *Dublinenses*, a cualquier enamorado, lo que le dice Freud al poeta en “La transitoriedad”<sup>10</sup>: que el objeto de amor es fundamentalmente un objeto sustituible! Ciertamente es que si nuestro interlocutor se nos ríe en la cara, siempre tendremos la posibilidad de declararlo neurótico. Si pierdo un padre, una madre, una mujer, un hombre, un hijo, un amigo, ¿podré reemplazar ese objeto? ¿Acaso mi duelo no tiene que ver con éste en tanto que irremplazable?

A pesar de “La transitoriedad” y de otras anotaciones de la misma índole, Freud había percibido la dificultad. En el texto casi contemporáneo y ya canónico, no sólo para la sociedad psicoanalítica sino para toda nuestra sociedad, “Duelo y melancolía”<sup>11</sup>, le da una solución en verdad magnífica, aun cuando al final leamos en ello un juego de manos. ¿Cuál es pues el objeto de amor que efectivamente sería tal y que al mismo tiempo conservaría no obstante la posibilidad de verse sustituido por un objeto diferente y equivalente del mismo amor? Respuesta de Freud en DM: ¡la novia! ¡Bravo! ¡Aparentemente está bastante bien hallado! Y sin embargo, se sabe que esto no es compatible en absoluto con su propia experiencia de noviazgo con Martha, lo cual hace rebotar nuestra pregunta, a pesar de su astucia: ¿qué concepción de noviazgo está aquí en juego? Por cierto no la del gran especialista en noviazgos y hasta en noviazgos

<sup>8</sup> Citado en Jacques Lacan, *La relación de objeto*, Paidós, Barcelona 1994, p. 20.

<sup>9</sup> *Hamlet*, Espasa Calpe, Colección Austral, Madrid 1959. Traducción del inglés por Luis Astrana Marín, p. 21. [*Economie mon cher! On a resservi froids / au mariage les pâtés chauds des obsèques : Hamlet*, Ediciones Corti, traducción al francés de Malaplate, p. 29].

<sup>10</sup> “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 temporalmente al yo”. Sigmund Freud, “La transitoriedad” (1916 [1915]), en *Obras completas*, t. XIV, Amorrortu Editores, Buenos Aires 1976, p. 310. Citamos preferentemente este texto porque Freud, en un ímpetu de un romanticismo desbocado, llega hasta a declarar, en conclusión, que los objetos de reemplazo podrían ser “más apreciables” (p. 311) aún que los objetos perdidos.

<sup>11</sup> En adelante DM.

indefinidos, a saber, Kierkegaard, que preguntaba: si los noviazgos son tan dulces como se dice, ¿cómo se entiende que tanta gente les ponga fin casándose?

Habiendo descartado esta encantadora y sintomática broma de la novia, puede formularse de manera sencilla la pregunta que nos requiere: ¿cuál es el objeto del duelo?

Antes de adentrarnos más en la pregunta, señalemos que ésta equivale nada menos que a la pregunta de la clínica analítica como tal. En este punto debo precisar que llegué a esa pregunta desde lo que me saltaba a la vista en el estudio del caso de Marguerite Anzieu<sup>12</sup>, a saber, que su locura fue, de punta a punta, su duelo por una hermana muerta (la primera hija de la familia, también llamada Marguerite). Pero la locura de Pauline Lair Lamotte (la “Magdalena” de Pierre Janet) está también vinculada muy precisamente con la muerte de su director de conciencia, el fabuloso Padre Conrad, quien, solo y contra todos, reconocía como válida la vía franciscana que ella admitía ser la suya<sup>13</sup>. Igualmente, la histeria de Anna O. y la obsesión del hombre de las ratas son, claramente, el duelo de un padre. A tantos casos tantos duelos y tantas ocasiones en que resulta planteado el problema del objeto como insustituible.

¿Por qué declarar entonces, no sin saña, que esa gente y con ellos muchos otros, “no hicieron su duelo”, cuando precisamente lo están haciendo? ¿Qué faculta al psicopatólogo a poner en acto ese pseudo-saber?<sup>14</sup> El hecho de que toda versión del duelo tienda a volverse norma en una cultura dada, sin duda no es ajeno al problema del duelo como tal: un rito es... ordenado, se... observa. ¿Justifica esto que el análisis caiga en algo que, para éste, sería un defecto? Hasta donde se sabe, su clínica ha tomado cierta distancia respecto a una recepción normativa del síntoma. ¿Y entonces? ¿Qué sucedió en el psicoanálisis con respecto al duelo y al objeto?

#### “DUELO Y MELANCOLÍA”

Condensar dos años de seminario en pocas líneas no podrá dejar de dar la infortunada impresión de que son como muy burdas las afirmaciones que se proponen aquí. Habrá que lamentarlo profundamente, pero tomaremos el rumbo de la clasificación. En primer lugar, DM fue objeto de malentendidos (1); éstos empiezan por la manera como fue retomado este escrito por los freudianos y se prolongan hasta el *Funeral home* en los Estados Unidos de América, donde ese texto funciona a la manera de una Biblia pronto transformada en dólares. Paralelamente, fue también objeto de críticas tanto internas (2) como externas (3) al campo freudiano.



<sup>12</sup> Jean Allouch, *Marguerite ou l'Aimée de Lacan*, Epel, París 1990. [Traducción al español: *Marguerite: Lacan la llamaba Aimée*, Epeelee, México 1995. N. del T.]

<sup>13</sup> Jacques Maître, *Une inconnue célèbre, la Madeline Lebouc de Janet*, prefacio de Georges Lanteri-Laura, Anthropos, París 1993. Lo saludamos aquí como uno de los raros estudios en Francia que juega el juego de la monografía clínica profunda. [Traducción al español: *Una célebre desconocida. Madeline Lebouc / Pauline Lair Lamotte (1853-1918)*, Epeelee, México 1998. N. del T.]

<sup>14</sup> La última publicación que manifiesta esa posición es el preámbulo de la monografía “*Le deuil*” (*Revue française de psychanalyse*, PUF, París 1994), donde puede leerse (p.10): “¿Cómo hacer posible que esos pacientes (con los que se entiende [¡sic!] que resulte difícil un abordaje terapéutico) puedan emprender un trabajo de duelo?; primer paso de un deslizamiento en que el “trabajo de duelo”, amparado por el consejo técnico, llega a ser una prescripción superyoica.

## 1. Malentendidos

Subrayaré tres:

1. Freud no escribió DM como un estudio sobre el duelo sino, en ese movimiento de reflujo de las esperanzas depositadas en Jung como personaje capaz de ofrecer las psicosis al análisis, como un gesto de conquista de la melancolía. Freud es explícito: “[...] intentaremos ahora echar luz sobre la naturaleza de la melancolía comparándola con un afecto normal: el duelo”<sup>15</sup>, como quien va, entonces, de lo conocido hacia lo desconocido. Tan es así, que la versión de duelo que plantea Freud, como dato supuesto, se presenta de una manera que él no discute y, *a fortiori*, no critica.

Freud percibe aquí la melancolía en su descripción psiquiátrica más banal:

La melancolía se singulariza en lo anímico por una desazón [*die Verstimmung*, un humor destemplado, contrariado, irritado, eco de la atrabilis de los Antiguos; nota del traductor al francés<sup>16</sup>] 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 autodenigraciones y se extrema hasta una delirante expectativa de castigo<sup>17</sup>.

Sólo se la puede leer como una descripción cómica, en el sentido en que el psiquiatra manifiesta en ella sus prejuicios y sobre todo lo ridículo que resulta de la posición de decir lo que está en el lugar de quien allí está. ¿De dónde sabe el docto que el melancólico ha perdido su capacidad de amar? ¿De dónde saca que también ha perdido todo interés por el mundo exterior, cuando el tan bien llamado “suicida altruista”, para no citar sino uno, revela exactamente lo contrario? Ahora bien, Freud, aquí sin la mínima distancia, le pisa los talones. Puede verse que su presentación de la melancolía no resulta de la clínica analítica; la pertinencia y el impacto de ésta son el resultado de atenerse a la singularidad del caso. Freud ejercita un salto directo entre psiquiatría y metapsicología. Se ve llevado entonces a inventar una “psicosis alucinatoria del deseo” bastante abstracta, que en su obra tuvo una de las más efímeras vidas<sup>18</sup>; no fue retomada y, no obstante, juega un papel crucial en la economía de DM. Por su parte, Jones creyó que este artículo constituía “[...] el primer intento serio de Freud por exponer las implicaciones metapsicológicas de toda psicosis”<sup>19</sup>; por lo menos puede decirse que el futuro no le dio la razón.

2. Sin duda ha de ser porque intentaba esta conquista de la melancolía, que Freud no se atuvo a la teoría del duelo que virtualmente ya tenía en su mano en forma de teoría traumática. Si no, ¿por qué no haber incluido pura y simplemente el duelo en la lista de los acontecimientos traumáticos (así como lo hacía Ferenczi espontáneamente, muy poco tiempo antes, con ocasión de la muerte de su hermano<sup>20</sup>)?

<sup>15</sup> Sigmund Freud, “Duelo y melancolía (1917 [1915])”, p. 241. En: Sigmund Freud *Obras completas*, Amorrortu Editores, Buenos Aires 1976, Vol. XIV, ps. 235 a 255. Traducción de José Luis Etcheverry. En este punto, el contrasentido interroga las mentes más despiertas.

<sup>16</sup> Sigmund Freud, “Deuil et mélancolie”, traducción Transa, bilingue, inédita, p. 3.

<sup>17</sup> Sigmund Freud, “Duelo y melancolía (1917 [1915])”, *op. cit.*, p. 242.

<sup>18</sup> Agreguemos: ¡tanto mejor! Al reunir tres entidades (la amencia de Meynert, la fase alucinatoria de la esquizofrenia y el sueño), esta tal “psicosis” acababa con la tesis según la cual “el sueño es el prototipo de la sicosis”. En efecto, según Meynert, el sueño es una amencia transitoria. Pero esta concepción, que retoma a Kant (“el loco es un soñante que se pasea”) ignora la crucial distinción (por lo demás ya propuesta en esa época por Séglas) entre alucinaciones verbales y psicosensoresiales. Ahora bien, la *Traumdeutung*, de hecho, situaba la alucinación verbal del lado de la “realización alucinatoria del deseo”, sin lo cual no podría explicarse cómo Freud pudo identificar el sueño con un *rebus*. Nos parece una verdadera catástrofe teórica que Freud haya ignorado a Séglas. ¿No la vemos acaso aquí, donde Freud recae en una concepción de “alucinación psicosensoresial”, la misma que desarrollaba Meynert? Agreguemos que ese deslizamiento tiene repercusiones en el asunto (también mal planteado, a causa de esto) de la “prueba de realidad”, y que Lacan hará el puente entre la *Traumdeutung* y Séglas.

<sup>19</sup> Ernest Jones, *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, t. II, PUF, París, p. 349.

<sup>20</sup> “Estimado Señor Profesor: *Abreaccioné* [el subrayado es mío] el duelo de mi hermano [...]”, Sigmund Freud, Sándor Ferenczi, *Correspondance*, t. I, Calman-Lévy, París 1992, p. 365.

3. La concepción de un objeto sustituible que se encuentra en DM proviene directamente de los *Tres ensayos sobre teoría sexual*, lo cual sugiere que bien podría tratarse de una perversión, lo cual ha de entenderse también, según un juego de palabras muy conocido de Lacan, como versión de un padre. Más exactamente, proviene de una operación a la que Freud se entrega casi silenciosamente en sus *Tres ensayos*: se trata de una frase que acabó por parecer una nonada por lo usual que se nos ha vuelto, pero que es a decir verdad una frase tremenda. Cito:

Introduzcamos dos términos [parece técnico, o simplemente cómodo, no parece gran cosa, musicalmente se diría que va en menor, pero sobre todo también, que no se lo discute en el texto mismo]: llamamos *objeto sexual* a la persona de la que parte la atracción sexual, y *meta sexual* a la acción hacia la cual esfuerza la pulsión<sup>21</sup>.

Por supuesto, hay dos mundos entre “la persona de la que parte la atracción sexual” (*die geschlechtliche Anziehung*) y el “objeto sexual” (*das Sexualobjekt*)<sup>22</sup>. Particularmente, en ese salto entra en la trampa el primer sentido de *Geschlecht*: familia, raza, linaje, descendencia, generación. Lo que Freud opera aquí es entonces una verdadera hazaña. A partir de ahí se infiere el resto de los *Tres ensayos*, como lo demuestra el hecho de que esta doble denominación interviene como primer término de una implicación:

Introduzcamos [...] Si tal hacemos, la experiencia espigada científicamente nos muestra [...]

Algo salta en el paso de uno al otro de esos dos mundos, que hace que todo el problema vire hacia una *one body psychology*. Nada asegura, en efecto, que esta “persona de la que parte la atracción sexual-familiar” no desempeñe un rol un tanto activo en este asunto. Ahora bien, basta con nombrarla “objeto” para que esta función suscitativa ya no sea tenida en cuenta, salvo si se lleva la experiencia tan lejos como pudo hacerlo la Escuela de la nueva novela que, justamente, para atenerse resueltamente al objeto, hizo valer tanto más su función de suscitación del deseo<sup>23</sup>.

En los *Tres ensayos* es explícito este aislamiento de la suscitación del objeto:

Probablemente, la pulsión sexual es al comienzo independiente de su objeto, y tampoco debe su génesis a los encantos de este<sup>24</sup>.

O también, esta frase que no contiene las reservas adverbiales de la frase anterior:

Ahora bien, como resultado más general de estas elucidaciones extraeríamos el siguiente: bajo gran cantidad de condiciones, y en un número sorprendentemente



<sup>21</sup> Sigmund Freud, “Tres ensayos de teoría sexual” (1905), p. 123. En: Sigmund Freud, *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires 1976, Vol. VII, pp. 109 a 224. Traducción de José Luis Etcheverry.

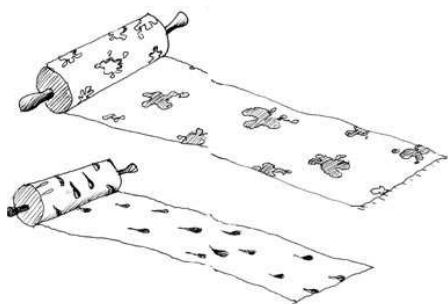
<sup>22</sup> La traducción al francés (traducción Transa, *op. cit.*, p. 15) escamotea un tanto esta diferencia al darle valor a una sola palabra, «sexual», allí donde el alemán de Freud hace uso de dos. Ahora bien, *sexuell* existe como adjetivo en alemán y hace parte de un gran número de palabras compuestas, “ética sexual”, “hormona sexual”, “higiene sexual”, etc. Así mismo, acaso esta distancia quede subrayada en el hecho de que en alemán pasamos de dos palabras (*geschlechtliche Anziehung*) a una sola (*Sexualobjekt*), mientras que, en ese mismo pasaje, quedamos con dos palabras en francés: el objeto / sexual. De esta manera se encuentra en francés dos veces la misma palabra reiterada, mientras que el alemán manifiesta claramente el cambio de registro. [Pasa lo mismo con la traducción al español arriba citada. N. del T.]

<sup>23</sup> Recientemente, es decir, mucho después de la oleada, se subrayaba que no había nada más “subjetivo” que esa escritura que se pretendía desubjetivada.

<sup>24</sup> Sigmund Freud, “Tres ensayos de teoría sexual” (1905), *op. cit.*, p. 134.

elevado de individuos, la clase y el valor del objeto sexual pasan a un segundo plano. Alguna otra cosa es lo esencial y lo constante en la pulsión sexual<sup>25</sup>.

De esta manera, el objeto perdido de DM acaso sea ese objeto desprovisto de toda función de suscitación del deseo. Si suscita el deseo, el objeto no podría llamarse, en su esencia, sustituible<sup>26</sup>. No sorprende entonces ver que Freud no estudia en ninguna parte de ese texto la importancia que no deja de tener, en el duelo, la posición de quien va a morir respecto a su propia muerte, ni ver que no tiene ni una sola frase sobre la relación, esencial sin embargo, del duelo con la transmisión (sin duda, a tal punto lo habitaba este último asunto como para no poder abordarlo con cierta holgura teórica).



## 2. Críticas internas

Se trata de las que han formulado más o menos abiertamente los psicoanalistas. No pretendo abarcarlas aquí exhaustivamente<sup>27</sup>, pero mencionaré dos, elegidas por su proximidad, cuando nada las destinaba a estar tan cerca. En efecto, disponemos de dos comentarios, uno de Melanie Klein y el otro de Lacan, que formulan reparos a DM de manera formalmente idéntica y convergen en su contenido. Hay razones para verse atraído por tal redoblamiento que, de hecho, prácticamente nada preparaba, salvo, justamente, ciertas sin salidas creadas, impelidas por DM. En cuanto a Melanie Klein:

Sólo después de que el objeto haya sido amado como un *todo*, su pérdida puede ser sentida como total<sup>28</sup>.

En otras palabras: existe una condición previa para que funcione el escenario del duelo tal como lo describe DM. Lacan no dirá nada diferente<sup>29</sup>:

El asunto de la identificación [*en el duelo*] debe esclarecerse con las categorías que promuevo ante ustedes aquí desde hace años, a saber, la de lo simbólico, la de lo imaginario y la de lo real.

¿Qué es esta incorporación del objeto perdido? ¿En qué consiste el trabajo de duelo? La imprecisión insiste, lo cual explica que se haya detenido toda especulación en esta vía abierta sin embargo por Freud en torno al duelo y la melancolía, porque la pregunta no se plantea de manera conveniente.

Para plantearla convenientemente, y convergiendo aquí con M. Klein, Lacan dará

[...] una articulación más a lo que nos aporta *Trauer und Melancholie*, a saber, que si el duelo tiene lugar (y se nos dice que es por causa de una introyección del objeto

<sup>25</sup> *Ibid.*, ps. 135-136.

<sup>26</sup> La cita de *La psychanalyse d'aujourd'hui* que dimos al comienzo, no desconocía en absoluto esta dificultad, porque hablaba de un "objeto *significativo*". No obstante, esta nominación no hace frente a la dificultad; la resuelve a la manera de un compromiso sintomático: "objeto" es la sustitución, i"significativo", no lo es!

<sup>27</sup> Entonces no diremos nada del resbalón de John Bowlby, ni de sus consecuencias en el debate con A. Freud, M. Schur, etc.

<sup>28</sup> Melanie Klein, "Contribución a la psicogénesis de los estados maniaco-depresivos" [1934], en Melanie Klein, *Obras completas*, vol. 2, Paidós-Hormé, Buenos Aires 1975, ps. 253 a 278. Traducción del inglés por Arminda Aberastury & Enrique Pichon-Rivière. Revisión y ampliación con el original alemán por Enrique Racker.

<sup>29</sup> Jacques Lacan, *El deseo y su interpretación*, seminario inédito, sesión del 18 de marzo de 1959.

perdido), tal vez haya *una condición previa*<sup>30</sup> para que sea introyectado, a saber, que esté constituido como objeto [...]

Este asunto de la constitución del objeto, verdadero preliminar, ¿se limita a ser sólo lo que dice Lacan: una articulación más? Podemos dudarlo. Bien podría ser, al contrario, que ésta cuestione buena parte de lo “obtenido” de la teoría del duelo.

### 3. Críticas externas

Ante todo, sorprende que los psicoanalistas hayan permanecido sordos ante tales críticas. ¿Quién le respondió a Philippe Ariès? ¿Quién a Geoffrey Gorer? ¿Y a Giorgio Agamben? Estamos obligados a admitir que la pastoral católica fue en cambio más sensible a modificaciones tales como la desaparición del anuncio de su muerte al moribundo, la erradicación de los rituales y hasta de los signos de duelo, o el sorprendente desarrollo de la cremación desde hace algunos años<sup>31</sup>.

Ariès formulaba una crítica precisa de DM. Señalaba algo que parece poco discutible: que Freud había pasado campantemente por sobre la historia de las diferentes figuras de la relación con la muerte tal como fueron desplegadas en Occidente (este atolladero sobre la historia fue uno de los altos precios que tuvo que pagar Freud para establecer la trilogía del primitivo, el niño y el neurótico). Ariès mostraba a partir de ahí, que DM fue propuesto en un momento preciso de esta historia, en el de su último viraje, cuando la muerte romántica (el “encuentro de los queridos” en la muerte, que llevaron a la literatura Tolstoi<sup>32</sup>, Victor Hugo<sup>33</sup>, Mallarmé<sup>34</sup>) abría paso a la salvajización de la muerte. De esta manera, a Ariès le parece que DM es como un combate de retaguardia librado por la muerte romántica contra esta salvajización que prevalece aún hoy.

Desde 1955, en su famoso artículo “Pornografía de la muerte”<sup>35</sup>, Geoffrey Gorer, reconocido como verdadero pionero por Philippe Ariès, por Michel Vovelle, por Louis-Vincent Thomas, pescó el primer acto del radical cambio, desde la gran guerra, de la relación del hombre de Occidente con la muerte. De esta manera, éste hacía de la muerte, en el lugar mismo de una sexualidad desatada en adelante, un nuevo tabú. Unos años más tarde publicaba su gran encuesta *Death, grief and mourning in contemporary Britain*, donde se tomaba el trabajo de discutir las teorías analíticas freudiana y posfreudiana del duelo (Freud, Klein, Bowlby, Engel, Lindemann, Eliot, etc.). Ante un investigador que estaba lejos de ser hostil al psicoanálisis, se habría podido por lo menos admitir, por ejemplo, que si el duelo había llegado a ser patológico como tal (en el sentido de estar “fuera de la norma”), la noción de un “duelo patológico” resultaba

<sup>30</sup> El subrayado es mío.

<sup>31</sup> En efecto, la Iglesia católica, apostólica y romana debía alejarse del sacramento de la extremaunción (¡para no asustar al moribundo!), o también adoptar el color rojo (el de la victoria sobre la muerte) para el duelo.

<sup>32</sup> León Tolstoi, *La muerte de Ivan Illich*.

<sup>33</sup> Victor Hugo, *Las contemplaciones*.

<sup>34</sup> Stéphan Mallarmé, *Pour un tombeau d'Anatole*, Seuil, Paris 1961.

<sup>35</sup> Publicado en la revista *Encounter*.



un tanto socavada. Pero no; sería vano buscar tal preocupación en las publicaciones, aún en las más recientes<sup>36</sup>.

¿Cómo situarnos pues ente esas lecturas de DM? No se pueden descartar por inválidas así sea porque, en efecto, al darle al objeto perdido una nueva existencia, una “existencia psíquica”, como está escrito con todo detalle<sup>37</sup>, en el doliente, Freud se inscribe en ese romanticismo de la muerte que busca que la muerte de alguien no constituya una pérdida completa, que ese alguien tenga otra vida, en otra parte, en un lugar donde el doliente pueda reencontrarlo<sup>38</sup>.

Pero Ariès y Gorer nos ayudan sobre todo a ubicar qué constituyó el éxito de DM. En el instante mismo en que toda consideración social de la muerte y del duelo empezaban a desaparecer, en el momento mismo en que el doliente iba a ser considerado en adelante como un enfermo, en que los rituales iban a ser reducidos a nada en pocos años (cfr. “la familia no recibe”), Freud admite ese hecho y responde: “No hay duelo social, ¡sea! Entonces aquí está otro duelo, aquí está el duelo psíquico”.

El problema está en la idea misma de ese “psíquico”, que se ve aquí claramente disociado de lo social. En DM no hay ninguna función otorgada a lo social, cuando Freud había sabido valerse perfectamente de esta función de lo público en su estudio sobre el chiste<sup>39</sup>. Entonces, DM pudo servir en efecto como texto faro para quienes emprendieron una lucha contra la salvajización de la muerte, y esto en perfecto desconocimiento del carácter romántico de su combate.

#### LOS OBJETOS DE LA PÉRDIDA, EN EL DUELO

Luego de estas consideraciones críticas, nos vemos obligados, esta vez positivamente, a entregarnos a la clínica para el estudio del duelo y su objeto. Tal parece que lo mejor que yo podré hacer aquí será presentar tal cual esta versión del duelo que me llegó no de cualquier manera: por obra y gracia de una pesadilla. Que no tema demasiado el lector; no tengo la intención de pasarle subrepticamente un paquete de angustia: la esencia de la pesadilla es cómica, así como voy a tratar de resaltarlo en este caso preciso.

También el duelo (al igual que la relación de cada cual con la muerte), resulta esencialmente de lo cómico. ¿Acaso se ignora en verdad que el más sensible durante un entierro es el que se halla presa de una inextinguible “risa nerviosa”, es decir, de la risa del cómico y no del chiste? El duelo aparece como un escenario de tira cómica o de película *comic*: la muerte se va llevándose, había dicho yo, *un trozo de sí*. Y el doliente corre detrás, con los brazos extendidos hacia delante, intentando agarrar esa

<sup>36</sup> En la monografía de la *Revue française de psychanalyse* citada en la nota 14, aparece sin embargo el nombre de Ariès en la bibliografía, pero sus tesis no se discuten en ninguna parte. En vano podrá buscarse el de Gorer. Hasta donde sabemos, el único psicoanalista en Francia que tuvo en cuenta “Pornografía de la muerte” fue Didier Anzieu.

<sup>37</sup> Sigmund Freud, “Duelo y melancolía” (1917 [1915]), *op. cit.*, p. 2092: “la existencia del objeto perdido continúa en lo psíquico”: “*die Existenz des verlorenen Objekts psychisch fortgesetzt*”.

<sup>38</sup> Antes bien, esta existencia nos parece resultar de lo real en el sentido lacaniano. Mencionemos aquí tanto los fenómenos de *fausse reconnaissance* tan presentes en el duelo, como la brecha que abre, sobre este problema, “Agwii, el monstruo de las nubes” de Kenzaburo Oé. En: Kenzaburo Oé, *Dites-nous comment survivre à notre folie*, Nouvelles, traducción del japonés al francés por Marc Mécréant, prefacio de John Nathan, Gallimard, París 1982, pp. 137-180 [*Dinos cómo sobrevivir a nuestra locura*, Anagrama, Barcelona 1995. N. del T.]; hemos propuesto una lectura analítica de esta corta novela, que va de la mano con el artículo de Jean Allouch, “Arou”, en *L’Unebêvue*, N° 5, Epel, París 1994.

<sup>39</sup> Cfr. Mayette Vittard, “Les publics de Freud”, *Litoral*, N° 17, Erès, Toulouse septiembre de 1985.

casi doble pérdida, cuando no ignora en absoluto que no tiene la mínima posibilidad de lograrlo. En otras palabras, el grito del duelo es, fundamentalmente, esencialmente: “¡Al ladrón!”. No porque el muerto sea el ladrón; acaso sea simplemente cómplice o mercenario contratado por el ladrón, hasta es posible que el ladrón (¿Dios?) no exista, pero robo hay, y por lo tanto posibilidad de gritar “¡Ladrón!”.

Presento ahora el material con el que me llegó esta iluminación del muerto como *eromenos*, como poseedor del *agalma* y por lo tanto del doliente como quien está brutalmente y salvajemente colocado en posición de *erastes*, de deseante. Relataré primero la pesadilla, luego su interpretación.

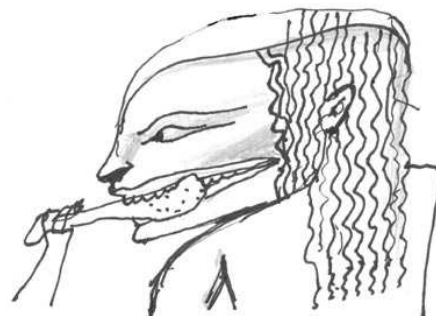
### La pesadilla

La pesadilla tuvo lugar a la mañana siguiente de un fin de semana que pasamos con mi mujer donde sus padres. Su padre, gravemente enfermo, está declinando, muriendo. Un amigo de mi familia política, casi un hijo (un hijo de la empleada del servicio que también se había convertido poco a poco en amiga de mi suegra, que amaba y era amada particularmente por los hijos) viene casi todos los días a ayudar a resolver diversos problemas; se llama Jeannot, que es el nombre con que me llamaban de niño en el Mediodía (lugar de residencia de mis suegros), y que no me gusta mucho. La pesadilla contiene cuatro escenas<sup>40</sup>.

**Escena 1:** Mi mujer y yo visitamos a Jeannot en su casa que veo, primera imagen, como en un pequeño valle, en el linde de un bosque y al borde de un estanque o de una gran charca. El caserón, bastante grande, tipo pabellón señorial o granja restaurada {Al escribir luego este texto pensé en la foto de granja publicada en *Marguerite, Lacan la llamaba Aimée*<sup>41</sup>}, está ubicado muy cerca de París (Fontainebleau, pero mucho más cerca, justo al borde de París). Me digo: “¡qué suerte tener semejante casa en semejante lugar!”.

**Escena 2:** Nos hallamos dentro de la casa y se entabla una discusión sobre la chimenea {un problema que se planteó en casa de mis suegros: ¿iban a hacer construir una chimenea o no?}. Le explico a Jeannot que está muy bien tener una chimenea, que “nosotros mismos, en nuestra casa de campo, tenemos una muy grande, que va por lo menos de aquí hasta allá, e incluso hasta allá” (“aquí” designa, a la derecha, una pequeña puerta, “allá” otra marca, tal vez una viga o una abertura, y el segundo “allá” otra marca, más alejada).

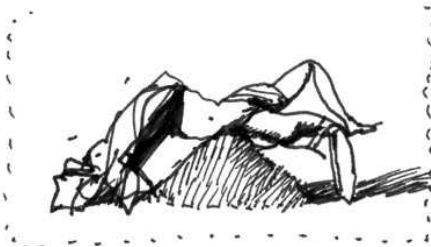
**Escena 3:** la conversación se apaga {*isic!*}, empezamos a despedirnos; al volverme para partir, percibo en el techo un vago agujero enrejado, algunas vigas de



<sup>40</sup> [Para la traducción del apartado que sigue, se ha tomado como punto de partida la traducción ya realizada de este pasaje en el libro de Jean Allouch, *Erótica del duelo en los tiempos de la muerte seca*. (Edelp, México 1998. Traducción: Silvio Mattoni, ps. 32 a 37), introduciendo variantes y precisiones que conciernen tanto a las diferencias en contenido como a diferencias en la traducción misma de algunas palabras y giros del lenguaje. N. del T.]

<sup>41</sup> Jean Allouch, *Marguerite, ou l'Aimée de Lacan, op. cit.*, p. 145. En efecto, hay dos fotos, una es la de la granja “restaurada”. {Las indicaciones puestas entre corchetes corresponderán en adelante a tales pensamientos llegados en el acto de transcribir}

madera mal pulidas, todo negro, cubierto de depósitos de humo, en resumen, huellas de la existencia de una chimenea, lo que me sorprende mucho porque Jeannot se había quejado de no tener chimenea, ése había sido el punto de partida de nuestra discusión y de mi intervención. Tengo la sensación de haber sido engañado por él, burlado, y esa sensación se confirma cuando, al bajar los ojos para verificar lo que hay exactamente debajo de ese conducto, {de esa boca de evacuación}, percibo, en el mismo suelo, una zona negra, tal vez incluso algunos pedacitos de madera calcinados que, incontestablemente, prueban que aquí se prende fuego. Estoy también asombrado porque no es exactamente una chimenea sino un fuego (apagado) a ras del suelo {al igual que el conducto no es verdaderamente una campana}; pienso que una instalación tan pobre no va con esta casa señorial. De todo esto resulta cierto malestar.

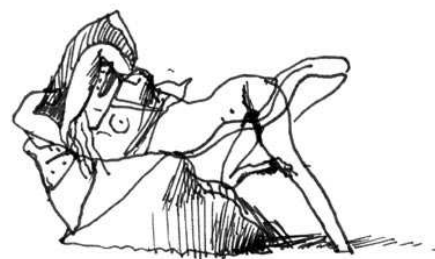


**Escena 4:** Mi mujer y yo salimos por detrás, no sé por qué..., es así... sin duda se nos indicó con un gesto esta salida. Y allí... problema. Estamos en lo alto, sobre una suerte de muralla bastante escarpada. Sobreviene entonces, sobreañadiéndose al primer malestar, una ligera inquietud de girar en círculo, de estar bloqueado y una discreta sensación de vértigo (estamos en lo alto mientras que la parte de atrás de la casa está recostada al pie de una colina, entreveo en mi sueño que esa configuración no tiene sentido). Sobre la izquierda, hay una caída a pico bastante alta {entre dos o tres veces la altura del hombre}, y veo entonces que mi mujer salta. Me inquieto por un corto instante, pero no, ella no se ha hecho daño, está ahí en el suelo, levantándose, saliendo bien librada. Temeroso, decido no saltar y trato de reunirme con ella pasando al otro lado, sobre la derecha {hay aquí redoblamiento de los dos lados de la chimenea, entonces ya la cuestión estaba planteada, la de las dos salidas}; me encuentro entonces aún más alto, sobre una suerte de cúspide, agarrado de un torreón de piedras. Me doy cuenta entonces con inquietud de que esas piedras no se sostienen bien unas con otras y que pasa lo mismo con aquellas sobre las que estoy encaramado. Advierto pronto que de hecho no puedo moverme sin provocar mi caída. Muy abajo a la derecha, cerca del punto sobre el cual corro el riesgo de estrellarme, está Jeannot que me mira sin ninguna inquietud, sonriéndome, saludándome con la mano, sin darse cuenta en lo más mínimo de mi situación. Sucede entonces que, al intentar mover mi brazo derecho, observo que la piedra a la que mi mano se aferra está despegándose. Imposible soltarla {es como si fuera mi mano lo que la sostenía}, imposible por lo tanto hacer el menor movimiento. Le grito a Jeannot que intervenga, pero no escucha y sigue sonriéndome. Angustiado, me despierto.

### Primera interpretación

Durante el día, una primera interpretación de esta pesadilla se me había presentado casi sin dificultad. La primera imagen es la de una enorme granja como las que se encuentran en el macizo central. A los doce años yo había estado de interno en un gran caserón semejante, solo, muy lejos de mis parientes; en esas circunstancias por otra parte provocadas por mí, había experimentado por primera vez conscientemente el inmenso dolor de la pérdida de mi padre, muerto cuando yo tenía cinco años. La primera imagen es exactamente la de un paisaje de Chambon-sur-Lignon, que se puede encontrar en *La fabrique du pré* de Francis Ponge, quien también frecuentó ese lugar, al punto de llegar a hacer con éste su poema más famoso, el mismo que me inspiraría el heterónimo “Francis Dupré” para la fábrica del caso de las hermanas Papin<sup>42</sup>.

El prado [pré], en el poema de Ponge, termina por advenir como un “cerca” [près], lo que se vuelve a encontrar en el sueño (cfr. el “cerca” de París). Se trataba pues en esa pesadilla de mi posición con respecto a la muerte de mi padre, a la manera en que esa muerte, aún hoy, me concernía. Yo sospechaba la inminencia de la muerte de mi suegro (con quien el afecto era claro y compartido), desde hacía ya bastante tiempo (porque había tenido algunos signos de ello); ésta entraba en resonancia con la de mi padre ique sin embargo había ocurrido hacía casi cincuenta años! Mi análisis me había mostrado un tanto hasta qué punto había sido nociva para mí la manera en que se me había apartado del entierro de mi padre, evidentemente en nombre de mi bien, para que, se decía entonces, yo no fuera choqueado –un rasgo patognomónico de la salvajización de la muerte según Ariès y Gorer. En el sueño, mi mujer conseguía salir del apuro, yo no. De allí la angustia, que llegó hasta provocar el despertar.

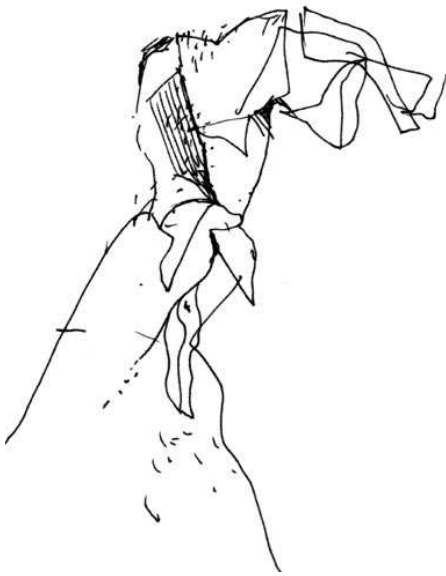


### La noche siguiente, en duermevela

La interpretación retintineó allí durante ese día; solamente tengo que agregar que al levantarme tuve la tentación de contarle el sueño a mi mujer, a quien le digo, a pesar de todo: “Tuve una pesadilla”, pero no más, pensando que ella tenía suficientes preocupaciones con el estado de salud de su padre como para endosarle, además, las mías. Creo que esa abstención fue un acto fantásticamente justo, pues permitió sin duda que las cosas se reanudaran de otro modo.

La noche siguiente, durante la cual me desperté varias veces, llegó la iluminación (creo deber llamar así la cosa) en un intervalo entre sueño y vigilia. Le da su contexto a esa iluminación el hecho de que, desde hacía varios años, desde mi estudio de *Marguerite*, la cuestión del vínculo del duelo con la relación sexual se

<sup>42</sup> Jean Allouch, Erik Porge, Mayette Viltard, *El doble crimen de las hermanas Papin*, Epee, México 1995 (el libro fue publicado por un tal Francis Dupré, autor ficticio). [El autor recomienda ver en este lugar una foto postal del paisaje de Chambon. La foto puede consultarse en su libro: *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*, op. cit. p. 34; o también en el libro de Francis Ponge, *La fabrique du pré*, Skira, Ginebra 1977. Nota del director: S. M.]



volvió una de mis principales preocupaciones. Pensé pues, de esa manera nocturna y vagabunda, en mi sueño de la última noche y, súbitamente, el pequeño torreón al cual yo estaba aferrado en la última imagen de la pesadilla me pareció muy evidentemente ser lo que era: ¡un falo! Incluso es, claramente, un “significante de la falta” (Lacan) ya que, tomado en cuanto conducto de chimenea, está asociado a la discusión sobre la presencia-ausencia de chimenea<sup>43</sup>. ¡Mi interpretación del día transcurrido había pasado alegremente por alto ese pequeño detalle! ¿Qué hacía ese falo en ese sueño y qué hacía yo allí, agarrado de ese modo? Con este asunto aparece ya lo cómico de la pesadilla. El falo en cuestión, su tamaño lo mostraba, estaba en erección, era el mío, como lo demostraba el que yo le estuviese enganchado. Y comprendí entonces, por su emplazamiento lateral y cercano a la punta de ese torreón, que la piedra que amenazaba con desprenderse, y que mi mano, aunque parezca imposible, retenía, era mi prepucio [*prépuce*]. Una gran risa me embargó entonces, compuesta indisolublemente de comicidad y de ingenio, cuando, a partir de allí, ¡pensé en el salto de mi mujer en el sueño como un “salto de pulga” [*saut de puce*]! Esto confirmaba, en el plano del significante (salto de pulga = suprimir el prepucio<sup>44</sup>), la identificación en el plano imaginario de la piedra en cuestión como mi prepucio.

En Chambon-sur-Lignon, uno de mis ejercicios favoritos era precisamente saltar a tierra desde lo alto de una terraza elevada, un ejercicio en el cual yo sobresalía mientras los demás niños retrocedían ante la altura a decir verdad impresionante que había que franquear. Sin embargo, nunca me hice el menor daño, pero el ejercicio en cuestión no me impidió tener, durante los primeros años de mi análisis, una insistente pesadilla: yo vuelo, vuelo, es formidable, recorro grandes distancias, sobrevuelo las colinas, franqueo las montañas, pero eso indefectiblemente se avinagra cuando me doy cuenta de que no consigo aterrizar. Más atenuada, ya que esta vez tengo los pies en tierra, la presente pesadilla es una versión de aquéllas.

Esta vez quedaba demostrado de esta manera que al mantener la piedra que amenazaba con arrancarse, yo tenía [*ténais*] mi prepucio, yo apreciaba [*ténais à*] mi prepucio<sup>45</sup>. Solamente que, si yo quería desprenderme de la muerte de mi padre haciendo lo que hizo mi mujer en ese sueño (con un salto de pulga), tenía que renunciar a apreciar ese endemoniado prepucio (la elección es del tipo “La bolsa o la vida”, tal como la desarrolló Lacan). En otras palabras, al morir, ¡mi padre se había llevado mi prepucio consigo! Y recuérdese aquí a Joyce cuando identificaba al dios de Abraham, de Isaac y de Jacob como “coleccionista de prepucios”.

Así algo se me presentó de manera luminosa, a saber, que se está de duelo por alguien que, al morir, se lleva consigo un pequeño trozo de sí. Completamente

<sup>43</sup> En Chambón, mi principal competidor en todos los terrenos, intelectual, físico, espiritual, ¡se llamaba Cheminée [Chimenea]! Por otra parte, ¡se convirtió en vulcanólogo!

<sup>44</sup> [*saut de puce = faire sauter le prépuce*: la equivalencia resulta posible porque en la primera expresión, *sauter* tiene el sentido de saltar, pero en la segunda, *faire sauter* es una expresión que significa suprimir, derribar, quitar de en medio; y en ningún caso “hacer saltar el prepucio” como traduce literalmente la versión citada en nota 40. N. del T.]

<sup>45</sup> [Sucede aquí algo comparable a lo señalado en la nota anterior: *tenir* es tener, tener cogido, poseer, pero *tenir à* es “interesarse mucho en”, “apreciar” y hasta “depender de”. N. del T.]

despierto, supe que allí había un verdadero hallazgo clínico y teórico. Escribámoslo hoy en álgebra lacaniana: el objeto del duelo es (1 + a).

#### DONDE EL POETA NOS PRECEDE, UNA VEZ MÁS

No puedo desarrollarlo más aquí, ni mostrar cómo este hallazgo converge con la versión lacaniana del duelo tal como puede desprenderse particularmente de la interpretación lacaniana de la tragedia de *Hamlet*.

No obstante, digamos una palabra sobre *Hamlet*, ya que, para mi gran sorpresa, hube de terminar leyendo en éste exactamente la teoría del duelo que acabo de exponer, teoría según la cual el objeto perdido no es alguien, sino alguien más un trocito de algo que tiene un estatuto transicional, que es tanto el otro como un pequeño trozo de sí.

El objeto del duelo, de la pérdida en tanto que se puede descomponer en (1 + a), se halla en los versos 156 a 160. Laertes, de regreso, acaba de enterarse de la muerte de su padre y se halla resueltamente decidido a vengarlo, con lo cual está, una vez más, en posición de doble, de álter ego de Hamlet, o incluso y para decirlo mejor, de yo ideal de Hamlet. Claudio comienza a sugerirle que él, Claudio, no es responsable de la muerte de ese padre cuando aparece Ofelia, a quien esta muerte habría vuelto loca. Laertes está aterrado.

Malaplate traduce así ese pasaje de su declaración<sup>46</sup>:

*O cieux, il serait vrai que l'esprit d'une vierge  
Puisse être aussi mortel que les jours d'un vieillard?  
Délicate en amour, notre humaine nature  
Envoi quelque partie précieuse d'elle-même  
Joindre l'objet aimé.*

¡Oh cielos! ¿Es posible que el juicio de una tierna doncella sea tan frágil como la vida de un anciano? La Naturaleza es sutil en achaques de amor, y sutil como es, echa de sí alguna preciosa prenda en pos del ser amado<sup>47</sup>.

*Oh heauens, is't possible, a yong Maids wits  
Should be as mortall as an old man wife?  
Nature is fine in Love, and where'tis fine  
It send some precious instance of it selfe  
After the thing it loves.*

Mi hallazgo no resultó siendo tan nuevo como parecía. Habrá consistido únicamente en un paso, un salto de ese foso que separa una anotación poética de una

<sup>46</sup> Estos versos no están en la versión Q2. Tampoco en la Q1 (cfr. p. 340):

*I'st possible yong maides [sence]  
Should be as mortall as an olde mans [life]?  
O heau'ns themselues ! how now Ofelia?*

de manera que tenemos que admitir que Shakespeare ha de haber introducido esta preciosa anotación más tarde, lo cual subraya su importancia para él.

<sup>47</sup> *Hamlet, op. cit.*, p. 109.



teoría analítica. No obstante, ese salto nos permite formalizar el estatuto de esa parte de sí mismo sacrificada entonces, lo cual no hace el poeta, y tiene valor.

Pero, a pesar de eso no dicho que Shakespeare sostiene sobre esa parte de sí sacrificada en el duelo, la convergencia y hasta el reencuentro con lo cómico incrustado en la pesadilla que relataba, va aún más lejos. En efecto, ¿qué pierde Ofelia cuando pierde a su padre y que su padre se lleva consigo a la tumba? Shakespeare lo llama *maids vits*, “el espíritu de una virgen”. Se trata muy evidentemente del falo, como lo demuestra suficientemente el hecho de que a la virgen en cuestión le basta con hallar ese falo en otra parte para perderlo ineluctablemente en su forma, en su avatar de espíritu de virgen. El *maids vits* hace presente tanto más nítidamente el falo cuanto que es de lo que carece, que es exactamente esa falta lo que lo define<sup>48</sup>.

#### FREUD Y EL TROCITO

En conclusión, ofrezcamos este corto extracto de una carta de Freud a Ferenczi (lo que precede da cuenta de cómo lo leeríamos):

*[...] en lo que atañe a la influencia de las pulsiones sexuales, no podemos concluir nada diferente a permutaciones, desplazamientos, nunca la renuncia al desuso, la resolución de un complejo (¡secreto más absoluto!). Si alguien relata sus complejos infantiles, entonces ha salvado un trozo (el afecto) en una formación actual (la transferencia). Ha mudado y entrega su muda al analista. ¡Dios lo guarde de andar ahora desnudo, sin piel! Nuestra ganancia terapéutica es un beneficio de trueque, tal como lo hace “Jeannot-la-Chance”. Sólo con la muerte, sin duda alguna, el último trozo cae al pozo<sup>49</sup>.*

Freud no construyó una versión del duelo que pudiera tener en cuenta la función de ese “trocito” de sí, de esta muda que tan precisamente localiza aquí sin embargo (cierto es que en un ámbito de secreto). «Sí, respondemos, “Sólo con la muerte, sin duda alguna, el último trozo cae al pozo”». Pero esta muerte no es “la muerte de sí” (Ariès), la cual no constituye, como tal, esa caída de un trocito de sí; es más: a menudo se presenta como erizamiento contra tal pérdida (tal es el caso de suicidio que no constituye acto). Sería entonces (desplazamiento de la problemática de Freud), la muerte del Otro (de nuevo Ariès). Agreguemos que, de resultas, esta muerte no necesita ser real para que caiga “el último trozo” una vez que se ha vuelto efectiva, en un sujeto, la inexistencia del Otro. Pero: «“se ha vuelto efectiva”... ¿cómo?». Precisamente, la caída del último trozo, esta muda que el analizante le entrega al analista separándose de él, realiza esta inexistencia del Otro. En otras palabras, la inexistencia del Otro confía, según Lacan, en toda posible relación de objeto.

<sup>48</sup> Según la lógica del significante fálico desarrollada por Lacan al final del seminario *Le transfert* (sesión del 21 de junio de 1961, p. 4).

<sup>49</sup> Carta 99F de la *Correspondance*, op. cit., p. 134.

Existe solidaridad y hasta correlación entre lo que Freud le acuerda aquí a la muerte (¡un exceso!) y su concepción del análisis como indefinido, así como hay correlación, en Lacan, entre la tesis de un duelo que constituye la relación de objeto y la del análisis como operación claramente finita.





