

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

CARRERA DE PSICOLOGÍA CLÍNICA

DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE PSICÓLOGA
CLÍNICA

“EL ENAMORAMIENTO EN LA MELANCOLÍA”

Estudio realizado desde el psicoanálisis

AUTORA:

CYNTHIA MICHELLE CAMPAÑA BARRIONUEVO

DIRECTOR:

MTR. CARLOS TIPÁN MEZA

QUITO, 2021

DEDICATORIA

A toda alma enamorada...

A todo ser melancólico...

AGRADECIMIENTO

A la Vida...

por no ceder ante la muerte.

Y a la Muerte...

Que pese a su belleza inesperada

logró que me aferre a la vida.

ÍNDICE

RESÚMEN.....	IV
ABSTRACT	V
INTRODUCCIÓN.....	VI
CAPÍTULO I.....	1
EL ENAMORAMIENTO UNA VERSIÓN DE EROS.....	1
1.1. ¿Amor o enamoramiento?	1
1.2. El enamoramiento desde la filosofía	4
1.2.1. <i>El Banquete de Platón</i>	4
1.2.2. <i>Metafísica del amor</i>	6
1.2.3. <i>Teoría del conocimiento de Espinoza</i>	7
1.2.4. <i>Amor y enamoramiento según Ortega y Gasset</i>	8
1.3. El enamoramiento desde el psicoanálisis	10
1.3.1. <i>El arte de amar</i>	10
1.3.2. <i>Una teorización freudiana del amor y enamoramiento</i>	13
1.3.3. <i>Una perspectiva lacaniana sobre el amor</i>	16
1.4. En enamoramiento una versión de Eros	19
CAPÍTULO II.....	22
LA MELANCOLÍA	22
2.1. Un desastre libidinal.....	22
2.2. La melancolía como una psicosis.....	30
2.2.1. <i>El dolor de existir</i>	31
CAPÍTULO III.....	39
EL ENAMORAMIENTO EN LA MELANCOLÍA.....	39
3.1. El enamoramiento en la melancolía desde una perspectiva freudiana	39
3.2. El enamoramiento en la melancolía desde una perspectiva lacaniana	43
CONCLUSIONES.....	49
RECOMENDACIONES.....	51
BIBLIOGRAFÍA.....	52

RESÚMEN

El siguiente trabajo teórico está dirigido a comprender ciertos aspectos y conceptos que permiten analizar el amor y el enamoramiento en la melancolía, centrándonos en lo dicho por Freud y Lacan pero sin dejar atrás ciertos postulados de otras grandes mentes psicoanalíticas que han logrado esclarecer de cierta manera el tema a tratar. De esta manera, se realizará un recorrido por las definiciones del amor y enamoramiento tanto desde una perspectiva filosófica y psicoanalítica, como también de la melancolía. Tomando en cuenta a la melancolía como un desastre libidinal y un dolor de existir que es desencadenado por la forclusión del significante del Nombre-del-Padre. Siendo el objetivo principal, analizar qué pasa en la melancolía cuando se habla de amor y enamoramiento.

Palabras clave: melancolía, enamoramiento, psicosis, Nombre del Padre, objeto *a*, identificación.

ABSTRACT

The following theoretical work is aimed at understanding certain aspects and concepts that allow us to analyze love and infatuation in melancholia, focusing on what Freud and Lacan have said, but without leaving behind certain postulates of other great psychoanalytical minds that have managed to clarify in a certain way the subject to be dealt with. In this way, we will go through the definitions of love and infatuation from a philosophical and psychoanalytical perspective, as well as melancholy. Taking into account melancholy as a libidinal disaster and a pain of existing that is triggered by the rejection of the signifier of the Name-of-the-Father. The main objective is to analyze what happens in melancholy when talking about love and falling in love.

Key words: melancholia, infatuation, psychosis, Name of the Father, object a, identification.

INTRODUCCIÓN

Melancolía, desazón profundamente dolida, pesadumbre del alma. La melancolía es una estructura que evoca mucho pesar, pues es sentida por el sujeto como una oscuridad. Oscuridad que le atormenta hasta el fin de su existencia.

Freud y Lacan han hecho un recorrido amplio para explicar en que se ahonda la melancolía. Desde un lado, la melancolía es vista como un desastre libidinal del cual el melancólico se queja sin cesar, pues sufre y se lamenta por la pérdida de objeto (Freud, 1914-16). Y por otro lado, la melancolía recae en un dolor de existir. Dolor de existir que evoca una vida sin falta, sin deseo, por efecto de la forclusión del significante del Nombre-del-Padre (Lacan 1958), y donde el suicidio podría convertirse en la única forma de salvación.

Todo lo contrario a lo que evoca el amor y el enamoramiento.

Donde a lo largo de la historia hemos visto yacer un amor romántico, un amor de cuento, un amor sabor a dulce con la que todos quieren llenarse pero que al momento que cesa tendrá un sabor amargo, difícil de olvidarlo.

Y a pesar de ello, el amor será esa vía con la que todos buscan superar esa falta inicial, ese hueco, esa hiancia, ese vacío existencial y que solo es posible por el mismo hecho de que estamos en falta, de que somos seres deseantes de ese amor y enamoramiento que nos precipita el alma.

De este modo, al ser la melancolía una estructura que evoca mucho pesar, donde el melancólico pierde la atracción por todos los aspectos vitales y disminuye su capacidad de amar surge la interrogante acerca de ¿cómo se elabora el amor y el enamoramiento en la melancolía? Si en la melancolía vemos un sujeto que no está dividido, que no está en falta, pues tiene su objeto *a* en el bolsillo (Czemark, 1998-99).

Respuesta que intentaremos elaborar a continuación, partiendo de teorías que nos ayuden a comprender qué es el amor y enamoramiento con el fin de correlacionarlas a la melancolía. Una vía larga al entendimiento pero que a la final causará satisfacción.

CAPÍTULO I

EL ENAMORAMIENTO UNA VERSIÓN DE EROS

Amor y enamoramiento temas de discusión y debate desde tiempos inmemorables. Tanto literatos, filósofos, médicos, psicólogos y cineastas etc., han hecho del amor un punto importante para explicar la interacción entre personas, como también para escribir novelas basadas en el romanticismo. Romanticismo que ha logrado invadir lo más profundo de cada ser curioso por el amor y que los ha llevado a sumergirse en aquello que en muchas ocasiones es difícil de explicar y entender.

Así tenemos a grandes mentes de la literatura como William Shakespeare quien con su obra maestra “Romeo y Julieta” ha transportado a miles de personas al mundo del amor imposible, del amor verdadero, al mundo en el que es mejor perder la vida a perder a la persona amada y que en la actualidad sigue ligada al deseo de encontrar a esa media naranja que rompa cielo y tierra por su amado, al deseo de sentir un amor tan intenso y romántico que no se extinga después de ese flechazo a primera vista que nos sumerge en el enamoramiento.

Esta búsqueda de sentirse enamorado o amado no es más que una búsqueda de felicidad que el hombre intenta conseguir constantemente, esa búsqueda de lo que le falta pero que al encontrarlo le hace dichoso, ya que como menciona Fedro durante el “El Banquete de Platón”, “el amor es el más antiguo, el más augusto y el más capaz de hacer al hombre virtuoso y feliz durante la vida y después de la muerte” (Platón, 1871, p.287).

Si bien es cierto, hablar de amor es abrir un amplio espacio de saberes ya que cada persona lo experimenta de distinta manera. Lo que sí es innegable es que casi todos alguna vez en la vida se han sentido bajo el hechizo de Cupido; cayendo enamorados ciegamente. Pero cabe recalcar, amor y enamoramiento son como el sol y la luna, los dos iluminan pero de diferente forma.

1.1. ¿Amor o enamoramiento?

Primeramente, “amor” proviene del término griego “eros”, término que es muy conocido por el diálogo abarcado en el “El Banquete” de Platón. Platón en su diálogo expone que Eros es un tipo de demonio que se encarga de unir el gran todo y que su nacimiento se debe al encuentro de Poros y Penia, relatando lo siguiente:

Cuando el nacimiento de Venus, hubo entre los dioses un gran festín, en el que se encontraba, entre otros, Poros hijo de Metis. Después de la comida, Penia se puso a la puerta, para mendigar algunos desperdicios. En este momento, Poros, embriagado con el néctar (porque aún no se hacía uso del vino), salió de la sala, y entró en el jardín de Júpiter, donde el sueño no tardó en cerrar sus cargados ojos. Entonces, Penia, estrechada por su estado de penuria, se propuso tener un hijo de Poros. Fue a acostarse con él, y se hizo madre del Amor. Por esta razón el Amor se hizo el compañero y servidor de Venus, porque fue concebido el mismo día en que ella nació; además de que el Amor ama naturalmente la belleza y Venus es bella. Y ahora, como hijo de Poros y de Penia, he aquí cuál fue su herencia. Por una parte es siempre pobre, y lejos de ser bello y delicado, como se cree generalmente, es flaco, desaseado, sin calzado, sin domicilio, sin más lecho que la tierra, sin tener con qué cubrirse, durmiendo a la luna, junto a las puertas o en las calles; en fin, lo mismo que su madre, está siempre peleando con la miseria. Pero, por otra parte, según el natural de su padre, siempre está a la pista de lo que es bello y bueno, es varonil, atrevido, perseverante, cazador hábil; ansioso de saber, siempre maquinando algún artificio, aprendiendo con facilidad, filosofando sin cesar; encantador, mágico, sofista. (Platón, 1871, p.338-339)

De esta forma, al ser el Amor hijo del dios de la abundancia y la diosa de la pobreza, el hombre al amar podría encontrarse en una encrucijada, ya que por un lado podrá sentirse venturoso pero por otro envuelto en un infortunio. Pero sobre todo, vemos que el amor está en armonía con la belleza y al no poseerla la desea pues siempre estará en busca de lo que es bueno, en otras palabras, el amor es el deseo de lo que es bueno y hace dichoso al hombre (Platón, 1871).

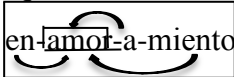
Por otro lado, se sabe que el amor es una palabra del que todos hablan y del que todos tratan de darle una adecuada definición a pesar de lo complejo que puede ser. Sin embargo, varios autores han tratado el tema y pese a que sus definiciones parecieran todas diferentes siempre hay un punto en que se asemejan y es que el amor se basa en conseguir “eso que nos falta”, de llenar ese vacío que desde el nacimiento ha sido instaurado.

A ello hace alusión el siguiente pensamiento de un gran filósofo ya citado anteriormente, “el amor es el amor de alguna cosa” (Platón, 1871, p.335), “de una cosa que le falta” (Platón, 1871, p.335), o como Schopenhauer diría “cada cual ama precisamente lo que le falta” (Schopenhauer, 1851, p.25), ya que para este autor cada

ser es una parte incompleta del todo y lo que nos permite encontrar la completud con el otro no será más que el instinto sexual.

Del mismo modo, Erich Fromm nos da un concepto cercano a lo anteriormente mencionado y nos da a conocer el amor como la forma más plena de lograr superar el estado de separación anterior. Donde la unión personal permite al hombre llegar a un estado pleno y satisfactorio y la fusión con el otro lo lleva a trascender la propia vida individual, de manera profunda (Fromm, 1956).

Spinoza también nos deslumbra con una gran definición al mencionar que el amor es una “alegría acompañada de la idea de una causa exterior” (Spinoza, 2000, p.171), alegría que solo puede producirse por una carencia inicial que todo hombre tiene en lo más profundo de su ser (Spinoza, 2000). U Ortega y Gasset que definen al amor como una fluencia, “una emanación continua, una irradiación psíquica que del amante va a lo amado” (Ortega y Gasset, 1995, p.5), permitiendo que el hombre se sienta unido al objeto. Y así se podría citar muchos más pensamientos que hacen de su motivo central al amor, pero no es del amor de lo que haremos énfasis en este estudio sino del enamoramiento. Por lo que surge la interrogante, ¿Qué hace diferente al enamoramiento del amor?

Aunque en el amor y el enamoramiento existe el mismo deseo de encontrar aquello que nos falta, sería erróneo decir que son lo mismo. Si separamos la palabra enamoramiento de una forma particular  y consideramos que “en” significa dentro, “a” (como preposición) denota motivo y “miento” (como sufijo) significa acción y efecto, podría deducirse que el enamoramiento está dentro de lo que abarca el amor pero sobre todo que es un efecto del amor o mejor dicho una manifestación del amor, por lo que aunque amor y enamoramiento estén relacionados su concepto es distinto.

Existen aspectos que son propios del enamoramiento como el hecho de ser el primer paso para el amor, a ello se debe la expresión conocida como flechazo a primera vista pues por naturaleza, el enamoramiento es de una aparición súbita sin dejar de lado su irracionalidad, su potente carga de idealización y ceguera que repara los defectos del otro (Mora, 2007). Razón por la cual, a todo enamorado le es difícil encontrar los defectos que otros realizan de su pareja, ya que existe un alto idealismo en juego o bien puede ser cierto que la culpa es de Cupido y de la mala puntería de sus flechas. Que al

tener una venda en los ojos (como es representado por algunos escultores) va enamorando profundamente a todo hombre o dios sin distinción alguna. Mito que explica de una forma encantadora el origen del enamoramiento pero si bien es cierto no se aleja de la realidad.

Al ver que el enamoramiento puede ser matizado de una increíble forma, muchos eruditos han logrado dar a conocer teorías que explican más cercanamente la esencia del enamoramiento, las cuales nos será propicio revisar a continuación para dar una postura más amplia del tema central de investigación.

1.2. El enamoramiento desde la filosofía

La filosofía, desde siglos, ha postulado plenamente teorías acerca del amor y el enamoramiento como aquello que cubre el alma de cada ser, aquello faltante que al encontrarlo permite una cercanía a la dicha y por eso cada hombre lo desea, aquello que puede traer felicidad pero a la vez condenar. Por esa razón, al ser el amor y el enamoramiento un punto esencial en la filosofía nos sumergiremos en ciertas teorías que den partida a una comprensión más amplia del tema.

1.2.1. El Banquete de Platón

A lo largo del diálogo de Platón van surgiendo ciertos conceptos del amor que cada uno de los invitados del banquete pone a discusión. Así comienza con Fedro quien considera al amor como el Dios más antiguo, Pausanias con su postura del amor ligado a la belleza, Eximaco desde su visión como médico ve al amor como la unión de los contrarios, lo opuesto de Aristófanes quien lo considera como unión de los semejantes, Agatón que menciona que el amor no va con la fealdad, hasta llegar a Sócrates quien demuestra que el Amor no es un Dios pues el Amor busca lo que le falta y a un Dios nada le falta (Platón, 1871).

Sin embargo, hay un pensamiento que es preciso mencionar más a profundidad ya que se relaciona mucho a la realidad y a todos esos pensamientos que el hombre tiene acerca de encontrar su otra mitad. Se refiere a Aristófanes y su mito de los Andróginos. Durante el banquete Aristófanes, con el propósito de explicar su pensamiento al resto de los invitados, relata la siguiente historia:

Primitivamente había tres especies de hombres, unos todo hombres, otros todo mujeres, y los terceros hombre y mujer, los Andróginos, especie en todo inferior a las otras dos.

—Estos hombres eran dobles: dos hombres unidos, dos mujeres unidas, un hombre y una mujer unidos. Estaban unidos por el ombligo, y tenían cuatro brazos, cuatro piernas, dos semblantes en una misma cabeza, opuestos el uno al otro y vueltos del lado de la espalda, los órganos de la generación dobles y colocados del lado del semblante, por bajo de la espalda. Los dos seres unidos de esta manera, sintiendo amor el uno por el otro, engendran sus semejantes, no uniéndose, sino dejando caer la semilla a tierra como las cigarras. Esta raza de hombres era fuerte. Se hizo orgullosa y atrevida hasta el punto de intentar, como los gigantes de la fábula, escalar el cielo. Para castigarles y disminuir su fuerza, Júpiter resolvió dividir estos hombres dobles. Comenzó por cortarles haciendo de uno dos y encargó a Apolo la curación de la herida. El dios arregló el vientre y el pecho, y para humillar a los culpables, volvió el semblante del lado en que se hizo la separación, para que tuvieran siempre a la vista el recuerdo de su desgracia. Los órganos de la generación habían quedado del lado de la espalda, de suerte que cuando las mitades separadas, atraídas por el ardor del amor, se aproximaban la una a la otra, no podían engendrar: la raza se perdía. Júpiter intervino, puso estos órganos en la parte anterior e hizo posibles la generación y la reproducción. Pero desde entonces la generación se hizo mediante la unión del varón con la hembra, y la sociedad hizo que se separaran los seres del mismo sexo primitivamente unidos. Sin embargo, en el amor que sienten el uno por el otro, han guardado el recuerdo de su antiguo estado: los hombres, nacidos de hombres dobles, se aman entre sí; como las mujeres, nacidas de mujeres dobles, se aman a su vez; como las mujeres, nacidas de los andróginos, aman a los hombres, y como los hombres, nacidos de los mismos andróginos, aman a las mujeres. (Platón, 1871, p.289-290)

Con este relato, fuera de que es considerado solo un mito, se lo puede relacionar al comportamiento de las personas en la sociedad respecto al amor, es decir, se puede relacionar con ese arduo deseo del hombre por conocer y encontrar a su otra mitad, con quien pueda volver a ser una unidad al momento de hallarlo, a pesar de que la incompletud es lo que nos marca. Aquella incompletud (efecto de la castración) que constantemente recuerda a todo sujeto que está en falta pero que le permite desear. Similar al corte de Júpiter que realiza en los andróginos, aquellos seres que al estar completos se sentían gloriosos pero al ser cortados les dio paso a desear. A desear hallar a su otra mitad del cual fueron separados.

Por otro lado, si bien es cierto el mito de las tres especies de hombres tiene como objetivo conceptualizar el amor, en lo mencionado anteriormente resulta verídico que también se puede reflexionar sobre el enamoramiento. Como aquello que todos buscan a

primera instancia (su mitad) y que al encontrarlo la vida es solo color de rosa, completa, sin imperfecciones y sin decepciones y que en muchas ocasiones se apaga mucho antes de dar el siguiente paso al amor.

Por ello, Pausanias durante su turno frente a los invitados hace referencia a que “el amor no camina sin Venus” (Platón, 1871, p.287), es decir, sin la belleza y que existen dos Venus, por lo tanto dos amores. La Venus celeste que puede ser relacionada con el amor (Eros) y la Venus popular con el enamoramiento, la primera se deslumbra por la inteligencia y la segunda por lo irracional (Platón, 1871), de ahí muchas de las expresiones como “alguien está enamorado” cuando se realiza un acto absurdo sin lógica alguna, ya que el enamoramiento es lo contrario a la razón.

1.2.2. Metafísica del amor

Tomando en cuenta que es necesario explicar qué es el amor desde ciertas teorías para dar un concepto de enamoramiento proseguiremos con la postura de Schopenhauer.

Para este gran filósofo el amor vuelca todos los estereotipos del amor romántico que muchos aprecian en novelas o incluso en películas llevadas al cine. Pues su teorización se basa más en un instinto de supervivencia de la especie. En otras palabras, la esencia del amor no es más que la ilusión causada por el instinto sexual, al igual que todas las pasiones amorosas son únicamente una “meditación sobre la composición de la generación venidera, de la cual a su vez dependen innumerables generaciones” (Schopenhauer, 1851, p.10).

De esta forma, caracteriza a toda fuerza que une unos con otros como voluntad de vivir, pues todo hombre quiere trascender y desea que su linaje siga en el tiempo, incluso solo la idea de morir causa estremecimiento en el cuerpo y la única forma de contrarrestarlo es conservando la especie. Sin embargo, quien se beneficia de este deseo de seguir existiendo es el genio de la especie más no el individuo (Schopenhauer, 1851). Por eso el autor hace alusión a dos términos, la voluntad de la especie y la voluntad del individuo. La primera hace referencia al verdadero objetivo del amor, el “instinto dirigido a la reproducción de la especie” (Schopenhauer, 1851, p.19) y el segundo a lo que el individuo desea fuera del instinto sexual y que a la final siempre será sacrificado en bien de la especie (Schopenhauer, 1851), cabe recalcar que el individuo no tiene conciencia de ello.

Por otro lado, cada cual ama lo que le falta y resulta ser una parte incompleta del todo, esa es la razón por la que el individuo se enamora de alguien con características diferentes a la suya o características que considera no tenerlas, por ejemplo, por el tipo de especie (relacionado con la belleza), lo psíquico (carácter) o lo que hay que corregir en la especie (Schopenhauer, 1851). A la vez, el amor “tiene grados infinitos, cuyos dos extremos pudieran designarse con el nombre de amor vulgar y amor divino” (Schopenhauer, 1851, p.13). El amor divino está relacionado con el objetivo ya mencionado anteriormente y el amor vulgar es el que no llegaría tan lejos. A dicha idea surge una pregunta, ¿qué amor es el que envuelve al enamoramiento?

Claramente el amor vulgar que Schopenhauer describe, ya que es un extremo que no va más allá a diferencia del amor divino que “se mueve hacia la salud, la fuerza y la belleza” (Schopenhauer, 1851, p.13), pero sobretodo desea “crear seres capaces de vivir con el carácter integral de la especie humana” (Schopenhauer 1851, p.13). En otras palabras, el enamoramiento tiene un aspecto más transitorio mientras que el amor un aspecto de continuidad. Por eso, el enamoramiento sería esa primera instancia en el que el genio de la especie despierta en el individuo la voluntad de unirse al otro, cegándolo con la perfección del momento pero que en ocasiones no resulta ir más lejos.

1.2.3. Teoría del conocimiento de Espinoza

Dentro de esta teoría el autor empieza recalando que el amor sí puede ser definido a pesar de que para muchos el amor es algo muy subjetivo y difícil de conceptualizar. Hace referencia a que el amor es algo existente por el simple hecho de que cada hombre lo experimenta en su ser, sin embargo, eso no lo hace totalmente subjetivo porque no se trata de cualquier cosa que el hombre experimente sino de una esencia en específico, a la vez que si el hombre lo experimenta también lo está captando con su pensamiento lo que hace posible su entendimiento (Spinoza, 2000).

El amor para Spinoza (2000) no es más que “la alegría acompañada de la idea de una causa exterior” (p.171). En este concepto se involucran dos parte, el amante y el amado siendo necesaria la participación de los dos, una correspondencia, para que se pueda hablar de la esencia del amor, pero ¿por qué esa definición?

Primero, la alegría que produce la presencia del amado frente al amante solo puede ser producida porque existe una carencia fundamental, un vacío que necesita ser llenado de la mejor manera posible (Spinoza, 2000), motivo por el cual todo el hombre

siente el deseo de encontrar aquello que le haga sentir en bienestar y satisfacción. Por ello, esta alegría no la crea el amado sino la crea el amante en función de lo que conoce del amado (idealización).

Segundo, la existencia y participación del amado es muy importante debido a que de ello se crea la idea que tiene el amante de él (Spinoza, 2000). Sin dejar de lado el entendimiento porque si bien es cierto hay una idea inicial de lo que el amante cree del amado, al momento de aplicar el pensamiento esta idea viene a formarse de una manera más profunda; base del amor en el cual la idealización del amado cae levemente para que después se dé la aceptación del otro tal y como es, lo contrario al enamoramiento donde la idealización del amado permanece la mayoría del tiempo, sin romperse (Spinoza, 2000).

Por otro lado, también se podría definir al amor como “la voluntad del amante de unirse a la cosa amada” (Spinoza, 2000, p.171), sin embargo, en esta concepto no operan las dos partes del amor (amante-amado), el amado no es tomado en cuenta en su totalidad o en el aspecto que realmente es, sino solo se toma en cuenta la idea que se forma del amante cuando tiene al amado frente a él, es decir, no hace falta la presencia del amado para que el amante sienta ese amor, solo basta con la idea que en su mente formó (Spinoza, 2000).

A esto se podría decir, que el enamoramiento está relacionado con esa segunda definición pues el amante estará sostenido en tan solo ese ideal. Y esa voluntad de unirse a la cosa amada nos refleja ese aire de locura y sin razón que puede emanar el enamoramiento y si ponemos atención el unirse a la cosa amada destaca una relación alienante, sofocante y devoradora. Donde el amado ya no existe como sujeto sino como pleno objeto, del cual el amante se satisface.

1.2.4. Amor y enamoramiento según Ortega y Gasset

Para Ortega y Gasset (1995) es fundamental no confundir al enamoramiento con el amor, pues el enamoramiento, aunque es parte del proceso de amor, lo considera lo más bajo del hombre, ya que lo lleva a actuar de una manera pavorosa, como un sonámbulo. Por ese motivo, el autor define al amor de la siguiente manera:

El amor es una fluencia, un chorro de materia anímica, un fluido que mana con continuidad como de una fuente. Podíamos decir, buscando expresiones metafóricas que

destaquen en la intuición y denominen el carácter a que me refiero ahora, podíamos decir que el amor no es un disparo, sino una emanación continuada, una irradiación psíquica que del amante va a lo amado. No es un golpe único, sino una corriente. (Ortega & Gasset, 1940, p.5)

De dicha definición se puede deducir que el enamoramiento hace mención a ese disparo, a tan solo un disparo que no lleva continuidad y que termina en menos de un segundo, todo lo contrario al amor.

Se puede asumir que el equívoco de muchas veces confundir el enamoramiento con amor en la cotidianidad, viene de esa necesidad de vivir la misma esencia que la sociedad actual nos vende a través de sus películas y obras románticas, donde muestran un amor sin igual, un amor tan pasional que evita ver la realidad de lo que conlleva el amor. Ya que el amor necesita más trabajo por el simple hecho de ser más extenso y profundo, por eso solo el enamoramiento es el único que nos permite viajar en esa nube de felicidad sin imperfección. Lástima que no es para siempre.

Por supuesto que todos quisieran vivir un enamoramiento para siempre pero si solo una oruga se puede transformar en una hermosa mariposa, es claro que el enamoramiento puede transformarse en una versión más enriquecedora para el hombre, es decir, en amor. No hay que dejar de lado que en muchas ocasiones por ciertos infortunios de la vida el hombre puede quedarse arraigado en el enamoramiento. Lo negativo, es que consume al hombre a la peor versión de sí mismo ya que se centra tanto en su objeto amoroso que no puede poner atención a ningún otro más.

Por ello, Ortega y Gasset (1995) define al enamoramiento como un fenómeno de la atención, pues el enamorado consigue su anormal estado depositando su atención en el objeto amoroso y retrayendo toda su atención de lo demás. De ahí la denominación como un encantamiento que el autor pone al enamoramiento, ya que el enamorado toma una apariencia de lunático y sonámbulo (Ortega & Gasset, 1995).

Por otro lado, cuando existe una reciprocidad entre amantes sobreviene una etapa de unión transfusiva, donde cada uno traslada sus raíces al otro, piensa, vive, actúa no desde sí mismo sino desde el otro (Ortega & Gasset, 1995), motivo por el cual el hombre siente que no puede hacer nada sin su pareja, porque en ese instante siente ser uno solo con su amado y no desea nada más.

En sí, el enamoramiento no puede dejar de transitar por el amor, sin embargo, no es un amor auténtico, puesto que según Ortega y Gasset (1995), es el estado mental más inferior del ser, casi mecánica que solo lleva al amante a entrar en un estado de embobamiento, disminuye la capacidad de sus funciones diarias y deja todo lo exterior en un rincón sin importancia por solo prestar atención a su amado.

1.3. El enamoramiento desde el psicoanálisis

Desde el psicoanálisis se ha podido comprender el amor y el enamoramiento como algo impregnado en el vínculo social, en el vínculo con el otro y a la vez aquello que trae consigo la queja humana debido a su relación con el inconsciente. Al ser el amor punto de discusión para ciertos autores, es justo profundizar a continuación ciertos acercamientos teóricos postulados por Fromm, Freud y Lacan.

1.3.1. El arte de amar

Para Fromm (1956) el amor es lo más grande que existe, es un arte que si es trabajado puede llegar a trascender la propia vida individual. Es el único medio para solucionar el problema de existencia, pues como menciona en su texto: “sin amor, la humanidad no podría existir un día más” (Fromm, 1956, p.16). Pero, ¿cuál es el problema de existencia del que se habla? No es más que el problema de cómo superar el estado de separación inicialmente instaurado (infancia), con el objetivo de lograr la unión y encontrar compensación (Fromm, 1956).

Una de las formas para llegar a superar el estado de separación consiste en “diversas clases de estados orgiásticos” (Fromm, 1956, p.11) que algunos rituales ofrecen, puesto que permiten un estado temporal de exaltación donde todo lo externo desaparece, incluso la angustia por el estado de separación (Fromm, 1956).

A la vez, ayudan al hombre a sentirse parte del grupo al vivir la misma experiencia, sin embargo, estas formas llegan a afectar tanto mente y cuerpo del hombre por el hecho de ser intensas, transitorias e incluso violentas (Fromm 1956). Llevándolo de nuevo a sentir soledad, muy parecido al efecto de una vela en una habitación totalmente oscura. Al prenderla iluminará todo la habitación pero conforme se derrite va perdiendo su valor, ya que al momento de apagarse la oscuridad volverá a la habitación.

Otro medio es el conformismo. La sociedad contemporánea lleva al hombre al conformismo, vende la idea de libertad mientras que indirectamente van formando

personas de rebaño que sigan e imiten una única forma de pensar. Conformidad que desde niños se ve introducida y a la mínima expresión de desigualdad, infunde en el hombre el miedo a la exclusión y por ende a la soledad, en otras palabras, a ese estado de separación que habitualmente se intenta superar (Fromm, 1956).

De este modo, el conformismo llegará a constituirse como una forma en el que el individuo intenta evitar el problema de existencia. Lo negativo es que sigue siendo superficial, por un lado puede ser calmada y permanente pero por otro lado afecta profundamente la mente al crear individuos mecánicos, individuos de rutina hasta el fin de sus días.

Por ello, para Fromm (1956) el amor toma una fuerza única ya que es el medio más puro y sincero que el hombre tiene para llenar ese vacío provocado por el estado de separación, por el simple hecho de que el amor al ser una actividad y no un afecto pasivo produce continuidad, lo contrario a un estado orgiástico. A la vez que alimenta cuerpo y alma por su carácter trasformativo, pues el amor produce amor, todo lo contrario a la conformidad (Fromm, 1956). Es decir:

La unidad alcanzada por medio del trabajo productivo no es interpersonal; la que se logra en la fusión orgiástica es transitoria; la proporcionada por la conformidad es sólo pseudounidad. Por lo tanto, constituyen meras respuestas parciales al problema de la existencia. La solución plena está en el logro de la unión interpersonal, la fusión con otra persona, en el amor. (Fromm, 1956, p.16)

No obstante, hay que recalcar que no toda fusión con otra persona conduce a la esencia del amor, debido a que por un lado existe el amor maduro y por otro el amor inmaduro que el autor lo define como unión simbiótica. El término unión simbiótica hace alusión a la relación que la madre tiene con el feto, ser uno solo psíquicamente hablando, por lo que cada uno es dependiente del otro (Fromm, 1956).

De este modo, según Fromm (1956), existen dos formas con las cuales el hombre es dependiente en su relación, una pasiva (masoquismo) donde el individuo se vuelve parte de la persona, le dirigen, le guían, le protegen, el otro se convierte en toda su vida. Y una activa (sadismo) quien hace del sujeto una parte de sí mismo, sintiéndose acrecentado por atrapar a esa persona que le ama (Fromm, 1956). Todo esto con el mismo objetivo, escapar de su soledad y de ese insoportable sentimiento que causa la separatividad, sin tomar en cuenta que deja de lado la integridad de las dos partes.

De ese modo, el amor maduro se caracteriza por la independencia de cada una de las partes en la relación, manteniendo la integridad y valorando al hombre como un sujeto tal y como es (Fromm 1956), no como un objeto que ayuda aliviar el malestar que todos buscan superar puesto que:

El amor maduro significa unión a condición de preservar la propia integridad, la propia individualidad. El amor es un poder activo en el hombre; un poder que atraviesa las barreras que separan al hombre de sus semejantes y lo une a los demás; el amor lo capacita para superar su sentimiento de aislamiento y separación, y no obstante le permite ser él mismo, mantener su integridad. En el amor se da la paradoja de dos seres que se convierten en uno y, no obstante, siguen siendo dos. (Fromm, 1956, p.18)

EL amor es posible cuando los amantes se comunican entre sí desde lo más profundo de sus existencias, eso es posible solo cuando el individuo ha podido trabajar el centro de su propia existencia, ha logrado crecer y superar su narcisismo, amándose primero él y luego al mundo (Fromm, 1956).

Pero antes de todo es, el amante debe conocer a su amado desde un punto de vista objetivo, dejando de lado las ilusiones, la imagen irracional que en primera instancia formó de él, debido a que esa es la única forma de conocer al hombre en su más profunda esencia (Fromm, 1956), todo lo contrario al enamoramiento, ya que enamorarse “siempre se acompaña de ceguera a la realidad, compulsividad, y constituye una transferencia de los objetos amorosos de la infancia” (Fromm, 1956, p.69)

Características que en otras teorías han sido descritas para definir el enamoramiento y que desde este punto de vista podría incluso estar relacionado al amor inmaduro, a esa clase de amor donde existe dependencia y necesidad por el otro y que en el enamoramiento se ve expresado en el afán del amante por realizar toda actividad en base a su amado, pues en ese instante no existe cosa alguna que rompa ese hechizo en el que ha caído instantáneamente, en otras palabras y como Fromm (1956) lo expresaría: “El amor inmaduro dice: «Te amo porque te necesito.» El amor maduro dice: «Te necesito porque te amo.»” (p.33).

Por último, el enamoramiento sería otra forma mediante la cual el hombre logra superar su estado de separación pero por su carácter transitorio puede llegar a ser un medio fallido como el conformismo o las formas orgiásticas, a no ser que logre transformarse a una forma más pura de amor. Pues como Fromm (1956) lo diría, esto es

posible si el individuo trabaja en sí mismo, ya que “se ama aquello por lo que se trabaja y se trabaja por lo que se ama” (Fromm, 1956, p.23), por ende si se ama será capaz de amar a los demás.

1.3.2. Una teorización freudiana del amor y enamoramiento

En el escrito Tres ensayos para una teoría sexual, Freud (1901-05) menciona, “el hallazgo {encuentro} de objeto, es propiamente reencuentro” (p.203). Este postulado da una primera visión de lo que conlleva el amor y el enamoramiento ya que implica que el hombre siempre estará en busca de reencontrar su objeto de amor inicial (a saber la madre) en un nuevo objeto pulsional, en otras palabras, el hombre desde muy temprano está inmerso en nostalgia por efecto de la intensa búsqueda de su objeto de amor y el enamoramiento será una de las formas de poder reencontrarlo y satisfacer su pulsión sexual.

Hay que recalcar que dicho objeto solo puede ser deseado por el hecho de haberlo perdido anteriormente pues no se puede desear lo que ya se tiene. Freud (1920-22) refiere que en la primera fase de vida (infancia) la madre llega a ser el único objeto de amor para el niño.

Sin olvidar que la madre reunirá en él todas sus pulsiones que buscan satisfacción, sin embargo, a medida que crece el niño, la represión lo obligará a renunciar a casi todas las pulsiones sexuales infantiles y transformarlas en pulsiones de meta inhibida (Freud, 1920-22). Y debido a que, dichas pulsiones no dejan de estar albergadas en el inconsciente, en la pubertad un nuevo objeto reemplazará a aquel que fue primero y se iniciarán nuevas aspiraciones dirigidas a metas directamente sexuales, donde el adolescente y su relación con el objeto sexual estará determinada por pulsiones no inhibidas y pulsiones de meta inhibida (Freud, 1920-22).

En 1914-16, Freud indica que para poder amar es necesario que se instale el narcisismo, con el fin de que el Yo aparezca como objeto libidinal para el sujeto y posteriormente que la libido pueda ser dirigida a otros objetos. Hay que recordar que en el texto “Más allá del principio de placer”, Freud (1920-22) menciona que la intelección realizada por algunos críticos respecto a que la libido se extinguía solo en las pulsiones sexuales era incierta, ya que a través de la observación psicoanalítica vio que la libido era retirada del objeto y conducida hacia el yo. Y de ese modo, llegó a la deducción de

que el yo era el reservorio de la libido y solo desde ahí podía dirigirse al objeto, aspecto importante para la construcción del narcisismo (Freud, 1920-22).

Ahora bien, para reencontrarse con el objeto perdido es necesario previamente una elección y ante esto Freud (1914-16) alude que existen dos grupos: uno narcisista enfocado en el amor al propio Yo y otro por apuntalamiento dirigido al otro (madre cuidadora y padre protector).

Desde este punto se puede inferir que al elegir el objeto de amor siempre estarán inmersos los atributos propios del yo del sujeto como también los que aspira conseguir. Por ello, amar implica depositar en el otro dichos atributos que constituyen el yo ideal del sujeto. Ante eso Freud (1914-16) menciona en su texto:

Aquí, como siempre ocurre en el ámbito de la libido, el hombre se ha mostrado incapaz de renunciar a la satisfacción de que gozó una vez. No quiere privarse de la perfección narcisista de su infancia, y si no pudo mantenerla por estorbárselo las admoniciones que recibió en la época de su desarrollo y por el despertar de su juicio propio, procura recobrarla en la nueva forma del ideal del yo. Lo que él proyecta frente a sí como su ideal es el sustituto del narcisismo perdido de su infancia, en la que él fue su propio ideal. (p.91)

Frente a esta idealización del propio yo frente al objeto de amor, Freud (1920-22), en su apartado VIII “Enamoramiento e Hipnosis”, resalta el hecho de que en el enamoramiento el objeto amado es exento de crítica lo cual produce el espejismo de amar sensualmente al objeto solo en virtud de sus excelencias anímicas, como también dirá que:

El afán que aquí falsea al juicio es el de la idealización. Pero esto nos permite orientarnos mejor; discernimos que el objeto es tratado como el yo propio, y por tanto en el enamoramiento afluye al objeto una medida mayor de libido narcisista. Y aun en muchas formas de la elección amorosa salta a la vista que el objeto sirve para sustituir un ideal del yo propio, no alcanzado. Se ama en virtud de perfecciones a que se ha aspirado para el yo propio y que ahora a uno le gustaría procurarse, para satisfacer su narcisismo, por este rodeo. (Freud, 1920-22, p.106)

De igual manera, también resalta la sobrestimación sexual que tiene el enamoramiento y afirma que “el enamoramiento no es más que una investidura de objeto de parte de las pulsiones sexuales con el fin de alcanzar la satisfacción sexual

directa, lograda la cual se extingue; es lo que se llama amor sensual, común” (Freud, 1920-22, p.105).

No obstante, si bien es cierto que al lograr la satisfacción sexual esta se extingue, no es tan simple como parece, ya que al saber el sujeto que dicha satisfacción sexual volverá a despertar, se vuelca inmediatamente al objeto sexual una investidura permanente, razón por la cual el sujeto puede amar hasta en los momentos cuando la necesidad es ausente (Freud, 1920-22).

Por otro lado, Freud (1920-22) postulará que cuando aumenta la sobreestimación sexual y el enamoramiento, las aspiraciones para una satisfacción sexual directa pueden ser esforzadas para atrás y como resultado el yo resigna todo reclamo y el objeto se vuelva más grandioso, llega a poseer todo amor de sí mismo del yo y finalmente el yo se autosacrifica. En otras palabras, el objeto ha devorado al yo, por lo que las funciones del yo fallan y todo lo que pida el objeto resultará intachable. En este punto:

La conciencia moral no se aplica a nada de lo que acontece en favor del objeto; en la ceguera del amor, uno se convierte en criminal sin remordimientos. La situación puede resumirse cabalmente en una fórmula: El objeto se ha puesto en el lugar del ideal del yo. (Freud, 1920-22, p.107)

Por ello, la comparación entre el enamoramiento y la hipnosis es innegable puesto que en las dos existe “la misma sumisión humillada, igual obediencia y falta de crítica hacia el hipnotizador como hacia el objeto amado, la misma absorción de la propia iniciativa” (Freud, 1920-22, p.108).

En el enamoramiento “el objeto se ha puesto en el lugar del ideal del yo” (Freud, 1920-22, p.107) al igual que el hipnotizador y la diferencia radica en que la hipnosis está exenta de todo instinto sexual mientras que en el enamoramiento lo pospone transitoriamente (Freud, 1920-22). Ante ello, hay un punto importante que Freud menciona y es acerca de que no hay que confundir enamoramiento con identificación, puesto que en la primera el objeto se mantiene, mientras que en la segunda el objeto se perdió para ser erigido en la yo (Freud, 1920-22), siendo la identificación un aspecto esencial en la melancolía, lo contrario al enamoramiento. Idea importante a desarrollar pero que lo haremos en capítulos posteriores.

En fin, se puede deducir que el enamoramiento tiene ciertas características únicas: la idealización y su extrema ceguera, que desde el punto de vista freudiano son efectos de la posición que toma el objeto sobre el yo, es decir, al ponerse el objeto en lugar del ideal del yo, las funciones de este último quedan limitadas, el objeto se hace majestuoso y queda libre de críticas, razón por la cual el amante nunca verá defecto alguno en su amado pues también el objeto ayuda al sujeto a alcanzar el ideal no logrado por el yo propio.

Por ello, Freud (1927-31) afirma en su texto “El malestar en la cultura” que un sujeto nunca se encontrará más en riesgo que cuando ama, pero que por otro lado, también sentirá dicha o en sus propias palabras:

Una actitud psíquica de esta índole está al alcance de todos nosotros; una de las formas de manifestación del amor, el amor sexual, nos ha procurado la experiencia más intensa de sensación placentera avasalladora, dándonos así el arquetipo para nuestra aspiración a la dicha. Nada más natural que obstinarnos en buscar la dicha por el mismo camino siguiendo el cual una vez la hallamos. El lado débil de esta técnica de vida es manifiesto; si no fuera por él, a ningún ser humano se le habría ocurrido cambiar por otro este camino hacia la dicha. Nunca estamos menos protegidos contra las cuitas que cuando amamos; nunca más desdichados y desvalidos que cuando hemos perdido al objeto amado o a su amor. Pero la técnica de vida fundada en el valor de felicidad del amor no se agota con esto: queda aún mucho por decir. (Freud, 1927-31, p.82)

1.3.3. Una perspectiva lacaniana sobre el amor

“El amor no existe, la relación sexual se abisma en el sinsentido” (Lacan, 1972-73, p.106). Para entender esta afirmación que Lacan postula en su Seminario 20, es necesario destacar que desde la teoría lacaniana el amor tendrá soporte en la castración, es decir, el amor siempre estará relacionado con la falta, pues la falta es lo que hace posible que el sujeto ame pero también que el amor falle (Lacan, 1972-73). En otras palabras, una falta de goce que hace imposible la relación sexual y que comenzaremos explicando a continuación.

Para Lacan (1971) el goce está relacionado con el campo del lenguaje y el hecho que el sujeto de su entrada en el lenguaje implica una pérdida de goce, pérdida que el sujeto buscará recuperar, dando lugar a todo lo que entra en juego bajo el término de falo. A ello hace alusión el mito freudiano sobre el padre de la horda primitiva y que

Lacan (1974) lo retoma para explicar que en el hombre existe un goce fálico pero que en la mujer, al no haber un equivalente de padre originario sometido a la castración, existe un goce del Otro o un goce suplementario más allá de la lógica fálica, sin embargo, es desde el referente fálico que la mujer podrá sostener su deseo. Y como resultado vemos que no existe una complementariedad entre el goce masculino y femenino, ya que por un lado existe goce fálico y por otro un goce más allá de la lógica fálica (Lacan, 1974). Razón por la cual Lacan (1974) dirá “no hay relación sexual” (p.31).

Por otro lado, para gozar es necesario un cuerpo, puesto que “gozar tiene la propiedad fundamental de que sea, en suma, el cuerpo de uno el que goza de una parte del cuerpo del Otro” (Lacan 1972-73, p.33) y al no haber completud entre el goce masculino y femenino, la inexistencia de la relación sexual es innegable.

Pues de hecho, para Lacan (1972-73) el impedimento que el hombre tiene para gozar del cuerpo de la mujer será el goce fálico, ya que hará que llegue a gozar solo del goce del órgano y el amor sería lo único que ayudaría al sujeto a soportar el desencuentro estructural de los sexos, ese no hay relación sexual. Expliquémoslo de otro modo.

Lacan (1971), en su texto “El saber del psicoanalista”, menciona que en el amor se pone en juego la castración, lo castrante, ya que en la relación del hombre y la mujer la castración está en todas partes. Es en el amor donde el sujeto puede reemplazar la castración real, el no hay relación sexual, y la única forma de lidiar con los percances que trae consigo el amor será hacerlo necesario (Lacan 1972-73), o como él lo diría “de contingencia a necesidad, este es el punto del que se ata todo amor” (Lacan, 1972-73, p.175).

Ante ello, Lacan (1972-73) refiere el amor cortés como una forma sofisticada de suplir la falta de la relación sexual aparentando que nosotros lo dificultamos. “El amor cortés es para el hombre, cuya dama era enteramente, en el sentido más servil, su súbita, la única manera de salir airosos de la ausencia de relación sexual” (Lacan, 1972-73, p.85). Cambiemos de rumbo.

En base a los escritos de Freud, Lacan (1972-73) pretende situar el amor narcisista postulando que la idea del amor de no somos más que uno y el deseo de ser Uno, no saca a nadie de sí mismo; como también que existe otro amor aparte del

narcisista propuesto por la teoría freudiana. Es decir, que existe un amor al no todo, ya que al determinar el goce del Otro como goce femenino en la construcción de las posiciones sexuales, se infiere que es posible un más allá del goce fálico (Lacan, 1972-73).

Otra manera de relacionar el amor con la falta, es mediante la afirmación que Lacan (1958) realiza en su seminario 5, “amar es dar a alguien que tiene o no tiene lo que está en juego, pero sin lugar a dudas es dar lo que no se tiene” (p.217), debido a que todo sujeto está en falta desde el momento que se instaura en el lenguaje. Y el deseo de llegar a una completud con el otro queda en el olvido pues todo sujeto es incompleto y el objeto de amor solo hará semblante. No obstante, el hecho de que todo sujeto sea carente de algo posibilita el amor y lo que llegaremos a amar no será más que la carencia del otro.

Por ello, Lacan (1964) dirá que se ama a quien no es, debido a que se ama el ideal que cada sujeto construyó en base a su propio deseo y carencia. Como consecuencia, el amor tendrá esencia de engaño ya que al ser del orden de lo imaginario y narcisista al que se ama en el amor es al Yo propio (Lacan, 1964), precediéndole lo ilusorio y el deseo que pone el sujeto en juego.

Por último, es desde la teoría de las fórmulas de sexuación como se puede complementar lo que es el amor. En ese apartado Lacan (1972-73) menciona que para la diferenciación de sexos, solo habrá un único significante que lo determine, a saber el falo, las mujeres estarán privadas de él y los hombres lo tienen.

En otras palabras, la mujer estará ligada a un significante fálico pero habrá una ausencia de un significante que la nombre en el Otro. Por ello, Lacan (1972-73) dirá que la mujer no existe, la mujer es no toda pues no se puede hacer un conjunto universal de ella y como resultado tendrá un goce no-todo fálico.

Ahora, del lado del hombre sí se puede hacer un conjunto universal ya que son todos los hombres los que tienen falo sin excepción, instaurándose de este modo del lado del todo por medio de la función fálica (Lacan, 1972-73). Excepción que en sí será relacionada a la función del padre, al significante del Nombre del Padre. Y gracias a esta función paterna el amor puede ser posible, debido a que el “no” del Nombre del Padre permitirá un corte y por ende instaurará la falta, ya que se amonedará por la voz

de la madre en el sujeto; permitiendo de este modo que el amor se pueda ejercer (Lacan 1973). Destacando al padre como modelo de amor.

En fin, se podría decir que el amor es un encuentro entre dos, que no hacen uno y nunca podrán serlo y que al estar ligado a la falta tiene relación con un saber inconsciente; un encuentro de dos saberes inconscientes que se da en el amor y que solo puede ser soportado por el cuerpo, puesto que al saber que el amor opera del lado del fracaso por estar ligado a la falla estructural de cada sujeto (efecto de la castración), lo único que le queda es gozar de su propio cuerpo, razón por la cual no hay relación sexual (Lacan, 1972-73).

Pero sobre todo, el amor es verdad pero solo en medida que a partir de un corte comienza ese saber inconsciente, verdad que no puede ser dicha del sujeto en tanto podría ser conocida por su compañero sexual (Lacan, 1973), en sí, el amor es dos medio decires que no se recubren (Lacan, 1973).

1.4. En enamoramiento una versión de Eros

El enamoramiento, aquello que ilumina el alma de cada ser pero que al caer, el corazón de cada hombre se verá en las tinieblas de un oscuro pesar.

Al ser una manifestación o versión del amor no se escapa de la dicha o desdicha que puede causar cuando se vuelve parte de la humanidad. Enfrascada en ciertos aspectos que pueden llevar al hombre a encontrarse con una parte inferior de sí, el enamoramiento no se desprende de su irracionalidad, su alucinante idealización acompañada de ceguera a la realidad y su capacidad para hacer del hombre un completo lunático.

En base a las teorías anteriormente analizadas se puede deducir ciertas características sobre el enamoramiento. Primero, el aspecto más preponderante del enamoramiento es que se soporta en la castración al igual que el amor y solo en base a ello es posible que el hombre ame y se enamore. Puesto que si no hay falta, no hay deseo, o en otras palabras, si no se da paso a la castración el sujeto no podrá desear ya que nunca se hallará en falta y “el amor es el amor de alguna cosa” (Platón, 1871, p.335), “de una cosa que le falta” (Platón, 1871, p.335).

Por ello Lacan (1975), en su conferencia a la universidad de Yale, abarcará a la psicosis como una falla en cuanto a lo que conlleva el cumplimiento del amor. Puesto

que en la psicosis tenemos a un sujeto que no está dividido, debido a la forclusión del significante del Nombre del Padre, ese significante esencial que permite la instauración del objeto *a* como perdido, como objeto de deseo (Lacan, 1962-63). Es decir, en la psicosis tenemos un sujeto que no está en falta, y su imposibilidad de estar en falta no le permitirá amar o enamorarse. Aspecto importante que es propicio desarrollar para conectarlo con la melancolía pero que lo desarrollaremos en los siguientes capítulos con el fin de que primero lleguemos a una intelección clara de lo que conlleva el amor y el enamoramiento para después analizarlo en nuestro objeto de estudio.

Segundo, hay que destacar que el enamoramiento al estar ligado a la castración estará, de igual manera, ligado a lo inconsciente. Un saber inconsciente del cual el amante no quiere que el amado se entere, un saber inconsciente que se ve proyectado frente a lo que el amante piensa amar de su amado pero que en realidad solo es su yo propio reflejado en el otro. Por ello la frase: amar es dar lo que no se tiene a quien no es (Lacan, 1964).

Tercero, cada cual ama lo que le falta, afirmación que permite dar paso a la explicación a acerca de la atracción inicial y súbita con la que dos personas caen enamoradas. Desde la perspectiva de Schopenhauer (1851) una persona siente atracción frente a la otra por las características que les diferencian, características faltantes que el genio de la especie considera propicio para la conservación de la especie. Y desde una perspectiva psicoanalítica uno ama en el otro aquello que carece y ha perdido en su infancia.

Por ello al enamorarse también se desea encontrar en el otro lo que uno carece y así completarse, idea de completud que no es posible como se vio en postulados anteriores. “En el amor se da la paradoja de dos seres que se convierten en uno y, no obstante, siguen siendo dos” (Fromm, 1956, p.18).

Cuarto, ser del orden narcisista es otro aspecto importante sobre el amor y el enamoramiento, es decir, en medida que el Yo aparece como objeto libidinal, el sujeto puede depositar su libido en un nuevo objeto amoroso que reemplace al objeto perdido inicialmente y así alcanzar una satisfacción sexual directa (Freud, 1914-16). Sin embargo, como hemos visto en la teoría freudiana, el objeto al ser puesto en el lugar del ideal del yo (en el enamoramiento) será libre de crítica, provocando una hipervaloración del objeto (Freud, 1920-22).

Razón por la cual se menciona que en el enamoramiento existe una ceguera a la realidad, donde el amante no verá más que un ser perfecto frente a él, haciendo caso omiso los comentarios que los demás puedan hacer respecto a su amado. Y en este punto donde el objeto ha devorado al yo, lo único que existirá es una sumisión humillada (Freud, 1920-22). El yo se oscurece y el objeto gobierna.

Y desde esa lógica se puede acotar lo que Ortega y Gasset (1995) dice del enamoramiento; aquello que hace que el hombre llegue a un estado mental inferior, se encuentre embobado y sonámbulo pues su atención estará fijada solo en su objeto amoroso.

Es claro que el yo a limitado sus funciones y la libido no podrá ser depositada en otros objetos externos. Se podría pensar que es el motivo por el cual el sujeto al no verse correspondido por su amado puede llegar a cometer actos indeseados ante el otro o ante sí mismo puesto que hay de por medio un deseo incontrolado de poseer el objeto amado. Dando paso a la irracionalidad como característica que también matiza el enamoramiento.

En fin, el enamoramiento puede causar felicidad como también estremecer cruelmente el alma y a pesar que pensamos que es lo mismo que el amor, durante este recorrido se dio cuenta que no, pues el amor según varios autores ayuda al hombre a trascender su propia vida individual o a lidiar con la falla estructural inicial mientras que el enamoramiento en cierto punto puede hacer que el hombre se convierta en la peor versión de sí mismo.

CAPÍTULO II

LA MELANCOLÍA

Sufrimiento del ser, pesadumbre del alma, agonía que mata. La melancolía siempre acompañada de un profundo pesar ha sido parte de la historia y de la vida desde la antigüedad. Muchos poetas, escritores, filósofos lo han descrito, lo han gritado, han expresado en sus obras lo más oscuro y vacío de su ser. Han mostrado al mundo la verdad de su existencia. Una existencia donde el deseo y la falta no existen, donde el sufrimiento y la culpa son lo único que envuelven al ser y donde el dolor de existir se impregna hasta sus huesos. Una existencia donde el suicidio se convertirá en la única vía hacia su salvación.

2.1. Un desastre libidinal

Desazón profundamente dolida, así describe Freud (1914-16) a la melancolía, demostrándonos que el ser melancólico sufre y se lamenta frente a su pérdida, aquella pérdida de objeto del cual el duelo no fue uno de sus privilegios (Kristeva, 1997).

Freud (1914-16) ha abarcado la melancolía a lo largo de su enseñanza, es así que en una de sus conferencias en Viena vio la importancia de comparar la melancolía con un afecto normal: el duelo. Y de ese modo escribió uno de sus textos magistrales titulado “Duelo y Melancolía, cabe recalcar que en dicho escrito no es la primera vez que Freud hablará sobre el tema, sino ya desde su Manuscrito G encontramos un análisis de la melancolía, donde la vincula con la anestesia sexual y como una pérdida de la vida pulsional (Freud, 1886-99), pues dirá que, “la melancolía consistiría en el duelo por la pérdida de la libido” (Freud, 1886-99, p.240).

Pero, ¿qué es el duelo?; Freud (1914-16) menciona 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 patria, la libertad, un ideal, etc.” (p. 241) y pese a que trae consigo problemas en la conducta diaria está fuera de considerarlo patológico. Pues el sujeto llegará a superarlo y a depositar su libido en nuevos objetos, lo contrario a la melancolía que a pesar de tener ciertos rasgos similares al duelo, como “pérdida de la capacidad de amar, inhibición de toda productividad” (Freud, 1914-16, p.242), lo que le caracteriza es “su rebaja en el sentimiento de sí que se exterioriza en autoreproches y

autodenigraciones y se extrema hasta una delirante expectativa de castigo” (Freud, 1914-16, p.242).

En sí, el duelo funciona de esta forma. El examen de realidad ha demostrado al sujeto que el objeto de amor ya no existe más, y de él emana quitar la libido del objeto (Freud, 1914-16), sin embargo, se produce una resistencia ya que el hombre no renuncia de buen grado al objeto aunque ya haya aparecido otro nuevo, esta resistencia puede causar un extrañamiento de la realidad y una conservación del objeto por vía alucinatoria de deseo (Freud, 1914-16). Por ello es que todo este proceso se da pieza por pieza, de manera lenta hasta que la libido del objeto sea clausurada y sobreinvertida y a pesar que sea doliente cuando pasa el proceso de duelo el yo se libera y desinhibe (Freud, 1914-16).

Ahora, ¿qué pasa en la melancolía si lo comparamos con el proceso de duelo descrito anteriormente? Freud (1914-16) postulará que es evidente que la melancolía sea una “reacción frente a la pérdida de un objeto amado” (p.243) pero que en otras ocasiones, “puede reconocerse que esa pérdida es de naturaleza ideal” (Freud, 1914-16, p.243), es decir, que el objeto no está verdaderamente muerto pero se perdió para el sujeto como objeto de amor (Freud, 1914-16). En otras palabras, en la melancolía el sujeto “sabe a quién perdió, pero no lo que perdió en él” (Freud, 1914-16, p.243).

Este desconocimiento trae consigo sufrimiento para el sujeto melancólico, acompañado de “una extraordinaria rebaja en su sentimiento yoico y un empobrecimiento del yo” (Freud, 1914-16, p.243), a diferencia del duelo, puesto que en el duelo el mundo se hace empobrece y se vuelve vacío mientras que en la melancolía eso le sucede al yo (Freud, 1914-16).

Por ese motivo Freud (1914-16) mencionará:

El enfermo nos describe a su yo como indigno, estéril y moralmente despreciable; se hace reproches, se denigra y espera repulsión y castigo. Se humilla ante todos los demás y comiserar a cada uno de sus familiares por tener lazos con una persona tan indigna. No juzga que le ha sobrevenido una alteración, sino que extiende su autocrítica al pasado; asevera que nunca fue mejor. El cuadro de este delirio de insignificancia— predominantemente moral— se completa con el insomnio, la repulsa del alimento y un desfallecimiento, en extremo asombroso psicológicamente, de la pulsión que compele a todos los seres vivos a aferrarse a la vida. (p.243- 244)

Todo ello como resultado interior del devastamiento del yo, ya que hasta este punto el yo no es nada. Por otro lado, Freud (1914-16) dirá que ante la franqueza del melancólico que se complace en el desnudamiento de sí mismo, es evidente la falta de vergüenza en presencia de otros, pues él se menosprecia con gran facilidad lo cual permite reconocer que está en presencia de una conciencia moral que lo apresa, pero sobre todo hace alusión a que “el empobrecimiento ocupa un lugar privilegiado entre sus temores y aseveraciones” (Freud, 1915-16, p.245). Y “siguiendo la analogía del duelo, deberíamos inferir que él ha sufrido una pérdida en el objeto; pero de sus declaraciones surge una pérdida en su yo” (Freud, 1914-16, p.245).

Así, estos autoreproches y quejas sobre el yo no son más que reproches hacia la otra persona, a quien el sujeto melancólico ama, ha amado o amaría, o mejor dicho son reproches contra un objeto de amor, que desde este han rebotado sobre el propio yo (Freud, 1915).

Es evidente que, dicho actuar del enfermo es una forma de defensa pues quiere imposibilitar el conocimiento de la situación. Por ello, no se avergüenza ni se oculta ya que todo lo que dice de sí mismo en el fondo lo dice de otro y más bien se convierte en un martirizador en extremo, como si hubiera sido objeto de una gran injusticia (Freud, 1914-16).

Entonces, si reconstruimos el proceso en la melancolía sabemos que: “hubo una elección de objeto, una ligadura de la libido a una persona determinada; por obra de una afrenta real o un desengaño de parte de la persona amada sobrevino un sacudimiento de ese vínculo de objeto” (Freud, 1915, p.246). Como resultado “la investidura de objeto resultó poco resistente, fue cancelada” (Freud, 1914-16, p.246), logrando que la libido libre se deposite en el yo mas no en otros objetos, todo lo contrario a un proceso normal donde la libido al ser quitada de un objeto logra ser desplazada a otro nuevo (Freud, 1914-16).

Pero lo más significativo es que se produce “una identificación del yo con el objeto resignado” (Freud, 1914-16, p.246), o en otras palabras, la sombra del objeto ha caído sobre el yo, el cual será sentenciado como objeto, como aquel objeto que fue abandonado (Freud, 1915).

Ante todo esto, Freud (1914-16) menciona que la pérdida de objeto en la melancolía tuvo que mudarse en un pérdida del yo, y el conflicto entre el yo y la persona amada, en una bipartición entre un yo crítico y un yo alterado por identificación. Sin olvidar que, para que esto ocurra debió haber existido “una fuerte fijación en el objeto de amor y, por el otro y en contradicción a ello, una escasa resistencia de la investidura de objeto” (Freud, 1914-16, p.247).

La pregunta que surge aquí es, ¿por qué el yo se identifica con el objeto? Antes de todo, hay que mencionar que en este caso la elección de objeto tuvo que haberse cumplido sobre una base narcisista, de tal manera que si hubiese dificultad la investidura de objeto pueda regresar al narcisismo (Freud, 1914-16). De este modo, la identificación narcisista del yo con el objeto se vuelve el sustituto de la investidura de amor y logra que el vínculo de amor no deba resignarse a pesar del conflicto con la persona amada (Freud, 1914-16).

Así, surge una ambivalencia en la melancolía donde se ama y se odia al objeto ya que por vía de la devoración el yo absorbe al objeto pues no está dispuesto a perderlo (Freud, 1914-16). Por eso Freud y Abram mencionan la relación de la melancolía con la etapa oral-canibática del desarrollo de la libido (Freud, 1914-16), idea que tiene alusión al asesinato del padre de la horda primitiva, con quien sus hijos logran identificarse tras haberlo devorado. O como Kristeva (1997) indica, el caníbal melancólico traduce esta pasión de tener dentro de la boca al otro intolerable, a quien tiene ganas de destruir para poseerlo mejor vivo, más vale despedazado, cortado, tragado, digerido que perdido. Mejor identificarse con el objeto que perderlo.

Cabe mencionar que, al comienzo de la etapa oral del individuo no es posible distinguir por completo investidura de objeto con identificación pero lo que se puede suponer es que del ello parten las investiduras al sentir las aspiraciones eróticas como necesidades y del yo parte la aprobación o negación de dichas investiduras a través del proceso de represión (Freud, 1923-25).

Y si un objeto sexual es resignado, ya sea porque debe ser así o porque no hay remedio, no es raro que en el yo se produzca una alteración, es decir, que se produzca una erección de objeto en el yo como en la melancolía (Freud, 1923-25).

De esta forma quizá el yo, mediante el mecanismo de introyección haga que se facilite la resignación del objeto o bien que sea una de las maneras en la que por medio de la identificación con el objeto el ello pueda resignar los objetos (Freud, 1923-25).

Sea como sea, esto pasa seguido en la etapa de desarrollo y puede dar lugar a la idea de que el yo llega a ser una sedimentación de investiduras de objeto resignadas, es decir, que en el yo existen restos de investiduras de objeto resignadas como también el registro de estas elecciones de objeto (Freud, 1923-25).

Y si una persona adopta esos influjos que vienen del registro de esas elecciones eróticas de objeto o se protege de ellos (Freud, 1923-25), podríamos decir que este postulado es una de las razones por la que Freud clasificaba la melancolía como una neurosis narcisista pues como lo habíamos mencionado antes para que haya una identificación con el objeto en este caso tuvo que haber sido necesario que la elección de objeto sea sobre una base narcisista.

Retomando el camino de la identificación, vemos que la trasposición de una elección erótica de objeto en una variación del yo es un camino que da paso a que el yo domine y profundice vínculos con el ello (Freud, 1923-25). Entonces, “cuando el yo cobra los rasgos del objeto, por así decir se impone él mismo al ello como objeto de amor, busca repararle su pérdida diciéndole: «Mira, puedes amarme también a mí; soy tan parecido al objeto. . .»” (Freud, 1923-25, p.32).

Esta trasposición de libido de objeto en libido narcisista conlleva, manifiestamente, a una resignación de las metas sexuales, una desexualización (Freud, 1923-25), que bien puede ser explicación a la comparación de la melancolía con la anestesia sexual que Freud realiza en su Manuscrito G (1886-99).

En resumen, en la melancolía la investidura de objeto es reemplazada por una identificación (Freud, 1914-16), dicha identificación puede ser por dos razones. Primero, como una manera del yo para controlar al ello, pues tras su pérdida el yo intenta ofrecerse como objeto de amor al ello y así lograr profundizar vínculos con él. Segundo, sabemos que para el melancólico la pérdida de objeto le resulta intolerable pues el duelo no es opción y la única manera para no perderlo es devorándolo y por consiguiente identificándose con él.

Sin embargo, al contrastar estas dos razones se podría decir que existe similitud y tal vez concierna formularlo como una sola, pues en el ello está lo inconsciente y a saber que todo lo reprimido es inconsciente y que lo que reprimimos en etapas tempranas es el deseo incestuosa por la madre, la única manera de no perderla como objeto de amor sería introyectándolo en el yo por vía de devoración, logrando de esa manera que el yo dome al ello, ya que la falta le resulta insoportable al melancólico.

Cabe recalcar que no todo es tan sencillo como parece pues ante la identificación del yo con el objeto en la melancolía, como mecanismo para no resignar al objeto de amor, el objeto no solo será amado para no perderlo, sino también odiado, puesto que a pesar de que por medio de la identificación narcisista se pudo evitar que el amor por el objeto sea resignado no se puede hablar lo mismo del objeto en sí (Freud, 1914-16), en otras palabras, el odio surgirá con el fin de intentar desatar la libido del objeto mientras que el amor intentará salvar del asalto su posición libidinal (Freud, 1914-16).

De ese modo, no se puede evitar mencionar que el conflicto de ambivalencia no se pasa de alto en la melancolía pues el amor al objeto no podrá impedir que el odio se ensañe “con ese objeto sustitutivo insultándolo, denigrándolo, haciéndolo sufrir y ganando en este sufrimiento una satisfacción sádica” (Freud, 1914-16, p.248-249), es decir:

La investidura de amor del melancólico en relación con su objeto ha experimentado un destino doble; en una parte ha regresado a la identificación, pero, en otra parte, bajo la influencia del conflicto de ambivalencia, fue trasladada hacia atrás, hacia la etapa del sadismo más próxima a ese conflicto. Solo ese sadismo nos revela el enigma de la inclinación al suicidio por la cual la melancolía se vuelve tan interesante y...peligrosa. (Freud, 1914-16, p.249)

Claro que hay que entender que “el yo sólo puede darse muerte si en virtud del retroceso de la investidura de objeto puede tratarse a sí mismo como objeto” (Freud, 1914-16, p.249), como aquel objeto a quien dirige toda la hostilidad (Freud, 1914-16).

Hasta este punto se ha hecho un recorrido por los caminos del duelo y su comparación con la melancolía como también de la identificación del yo con el objeto y su conflicto de ambivalencia pero, cabe un punto más para destacar y es acerca de la culpa extrema que el melancólico tiende a asumir, pues se supone ahí un superyó severo. ¿Acaso esa honda portadora de un deseo sexual insospechoso, mencionado por

Kristeva (1997), el cual se esconde tras el odio frente al otro será razón de la culpa que le hostiga al melancólico?

Retomemos el apartado de Freud el “Yo y el Superyó” con el fin de encontrar una explicación. Sabemos que los efectos de las primeras identificaciones son duraderas, lo que conduce a la génesis del ideal del yo y tras lo cual se esconde la identificación primaria (la identificación con el padre), identificación que se ve implicada con Complejo de Edipo y la bisexualidad del individuo (Freud, 1923-25).

Así, en épocas tempranas el varón desarrolla una identificación con el padre y una investidura de objeto hacia la madre, la cual será resignada y reprimida por el Complejo de Edipo pues son prohibidos los deseos sexuales hacia la madre (Freud, 1923-25); sin olvidar que ante la renuncia de esta satisfacción pulsional el niño podrá obtener el amor de sus padres, pues no se puede tener las dos (Freud 1923-25).

Freud (1923-25) menciona que como consecuencia de la fase sexual gobernada por el Complejo de Edipo se puede suponer una sedimentación del yo, alteración del yo que hace que se enfrente al otro contenido del yo como ideal del yo o superyó.

De esta manera, se conoce que el superyó no solo será el residuo de las primeras elecciones de objetos sino también tiene una enérgica formación reactiva frente a ellas (Freud, 1923-25), pues el vínculo con el yo no se agotará en el aviso: “«Así (como el padre) *debes ser*», sino que comprende también la prohibición: «Así (como el padre) *no te es lícito ser*, esto es, no puedes hacer todo lo que él hace; muchas cosas le están reservadas»” (Freud, 1923-25, p.36).

Para Freud (1923-25) esta doble faz del ideal del yo resulta de la represión del Complejo de Edipo, por ello el superyó conserva el carácter del padre, es la agencia que representa el vínculo parental y entre más intenso sea el Complejo de Edipo y más rápido se haya producido la represión, más riguroso será el imperio del superyó como conciencia moral o como sentimiento inconsciente de culpa sobre el yo.

Ahora en relación a la melancolía, nos vamos a atrever a decir que el superyó resultaría ser severo debido a que el Complejo de Edipo fue más intenso, es decir, al ser la falta y la pérdida de objeto imperdonable e intolerable para el melancólico, se podría asumir que existió demasiada resistencia al momento de resignar la investidura de objeto de la madre, como consecuencia, un superyó más riguroso surgió, una ley paterna

más severa que impuso la prohibición, un no puedes ser como el padre pese al desacuerdo del enfermo.

Desacuerdo que trae consigo, si nos es lícito decir, un deseo incestuoso por el cual la culpa le agobia al melancólico, culpa que será sentida como un dolor psíquico por haber puesto en peligro el amor con el otro, al no querer renunciar ante esa satisfacción pulsional (Freud 1923-25) y como sabemos solo se siente culpable quien cede su deseo (Lacan, 1959-60).

Pero en fin, resumiendo todo lo mencionado en este escrito se puede decir que la melancolía al ser un “duelo imposible del objeto materno” (Kristeva, 1997 p.14) trae al sujeto un increíble dolor, una desazón profundamente dolida que es evidencia de su pena por estar en falta. Este duelo es imposible debido a que en la melancolía no se produce el proceso normal de investir con libido a un nuevo objeto cuando un objeto es resignado, es decir, en este caso la libido será retirada del objeto al yo, puesto que en vez de una investidura de objeto lo que se produce es una identificación (Freud, 1914-16). Es como si el vector del deseo que va del sujeto a los objetos diera media vuelta cayendo sobre el propio yo (Soler, 1992).

Esta identificación del objeto al yo, como una forma de no perder al objeto por vía de devoración, trae consigo una ambivalencia pues en la melancolía pese a que el objeto en sí es resignado el amor por el objeto no corrió con la misma suerte (Freud, 1914-16). Entonces, por un lado el amor pretenderá salvar su posición libidinal mientras que el odio intentará desatar la libido del objeto (Freud, 1914-16). Este odio por el objeto llevará al sujeto a reprocharse y castigarse, sin embargo, estos reproches realmente serán para el otro y la falta de vergüenza con la que el melancólico se desprecia frente a otros, es la explicación (Freud, 1914-16).

Por otro lado, estos autocastigos y autoreproches suponen ahí un superyó severo y un sentimiento de culpa que evidencia la intolerancia del melancólico frente a la pérdida.

Afectado por esa falta fundamental que no puede ser simbolizable, su pena no esconderá la culpabilidad o falta de una venganza contra el objeto ambivalente (Kristeva, 1997); siendo su tristeza “la expresión más arcaica de una herida narcisista no

simbolizable, infalible, tan precoz que no puede atribuírsele a ningún agente exterior (sujeto u objeto)” (Kristeva, 1997, p.16), ya que la libido recayó sobre el yo.

Y ante este desastre libidinal, la tristeza se convertirá en el único objeto para este depresivo narcisista, al cual se fija, ama a falta de otro (Kristeva, 1997) y donde el suicidio no será “un acto de guerra camuflado sino una reunión con la tristeza y, más allá de ésta, con ese amor imposible, jamás tocado, siempre lejano, como las promesas de un Vacío, de la muerte” (Kristeva, 1997, p.16-17).

2.2. La melancolía como una psicosis

Como sabemos desde una perspectiva lacaniana, la melancolía está del lado de la psicosis. Por lo que nos concierne primero dar una breve explicación de qué es la psicosis para después explicar la melancolía.

Para Lacan, la psicosis se reduce a la falta, a la falta de algo que funda la significación, es decir, la falta de un significante (Lacan, 1958). Significante que apoya y promulga la ley, y que Lacan lo llamará como el Nombre del Padre, el padre simbólico (Lacan, 1958). Ante ello, se puede ver la importancia de este significante, dado que funda el hecho de que haya ley, esa ley que prohíbe a la madre y que en la psicosis falta (Lacan, 1958). Razón por la cual, en la psicosis tendremos a un sujeto completo, pues no se instauró un corte.

Por otro lado, la instauración de este significante funda el significante de la llamada al Otro, esta invocación en cuanto es una llamada para que el deseo y la demanda sean satisfechos (Lacan, 1958). Y que en la psicosis queda interrumpido, pues la falta del significante del Nombre del Padre hará que el mensaje emitido no quede autenticado por el Otro ya que los mensajes emitidos se presentarán en una versión más pura y quebrada del significante (Lacan, 1958).

La importancia de este llamado, recae que, gracias a esta relación del sujeto con el Otro es posible el aislamiento de *a* (Lacan, 1962-63). Un *a* donde Lacan encuentra el objeto perdido, ese objeto causa de deseo que permite al sujeto desear (Lacan, 1962-63) y que en la psicosis, por la forclusión del significante del Nombre del Padre, no se ha perdido. Por lo contrario, lo llevará en su bolsillo ya que tenemos a un sujeto que no está dividido (Czermak, 1988-99).

Por ello, al ser la melancolía una psicosis. Veremos que el objeto *a*, en la melancolía, pierde su valor esencial como parte desprendible del cuerpo, puesto que se vuelve el cuerpo entero, reduciéndose a la función de ser inhumano, de estar fuera de la representación (Naranjo, 2013). Llevando así al sujeto a un dolor de existir, un dolor de existir que será explicado a continuación. Recalcando, claro está, la importancia del objeto *a*, debido a que en la melancolía el sujeto equivaldrá a su propio objeto (Czermak, 1988-99).

2.2.1. *El dolor de existir*

“Dolor moral”, es como el sujeto melancólico subjetiviza la pérdida, aquella pérdida que lo hace vivir desposeído, mutilado de libido, creyendo carecer de todo en la vida (Soler, 1992). Como hemos visto anteriormente, la melancolía se desencadena frente a la pérdida, pérdida de objeto que según Freud es sentido como un dolor mortal en el sujeto pero que para Lacan es descrito como un dolor de existir pues el melancólico existe en estado puro (Soler, 1992).

Y si bien hemos expuesto la melancolía desde una teoría freudiana ahora nos concierne entenderla desde una teoría lacaniana ya que para Lacan (1962-63) la melancolía se enfoca en algo distinto del mecanismo del retorno de la libido, es decir, se enfoca en el objeto *a*.

Para entender que es el objeto *a* es propicio enfocarnos en el esquema de la división que Lacan postula en el Seminario X antes de abarcar la melancolía. Primero, Lacan (1962-63) acentúa que “el aislamiento de *a* se produce a partir del Otro, y es en la relación del sujeto con el Otro que se constituye como resto” (p.127). Por ello reproduce el siguiente esquema de la división:

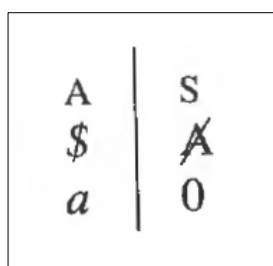


Imagen 1: Segundo esquema de la división

Tomado de (Lacan J, 1962-63, p.127)

Encontramos entonces, a la derecha, “al sujeto, en tanto que, en nuestra dialéctica, tiene su punto de partida en la función significante” (Lacan, 1962-63, p.127), por otro lado “el sujeto tachado, por su parte, único sujeto al que accede nuestra experiencia, se constituye en el lugar del Otro como marca significante” (Lacan, 1962-63, p.127-128), sin olvidar que “toda existencia del Otro queda suspendida de una garantía que falta, de ahí el Otro tachado” (Lacan, 1962-63, p.128). Y de esta operación entre el sujeto con el Otro surge un resto, el a (Lacan, 1962-63).

Al saber que a siempre está ligado a la función de resto Lacan (1962-63) decide nombrarlo con un término freudiano (a propósito del pasaje al acto), como *el dejar caer*, el *niederkommen Lassen*. Este dejar caer es visto del lado del sujeto y correlato importante del pasaje al acto, sin olvidar que, el instante del pasaje al acto se convertirá en el mayor impedimento del sujeto (Lacan, 1962-63).

Ahora bien, si bien es cierto que en el segundo esquema de la división se puede analizar cómo surge el a como resto, no es hasta el tercer esquema de la división que se puede decir que el a resulta ser un resto irreducible al significante y a la imagen (Lacan, 1962-63). Por ello, el siguiente esquema que Lacan propone:

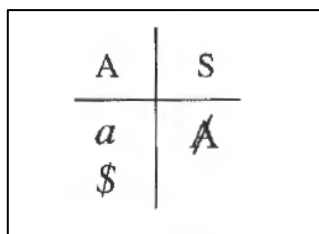


Imagen 2: Tercer esquema de la división

Tomado de (Lacan J, 1962-63, p.175)

Como vemos en este esquema, donde antes estaba ubicado el sujeto tachado ahora Lacan (1962-63) escribe a con el fin de postular que en la operación interrogativa en A que el sujeto lleva acabo, asumiendo que se haya producido, “surge entonces una diferencia entre el A-respuesta, marcado por la interrogación, y el A-dado, algo que es el resto, lo irreducible del sujeto” (Lacan, 1962-63, p.175). En otras palabras, “el a es lo que permanece irreducible en la operación total de advenimiento del sujeto al lugar del Otro, y ahí es donde adquirirá su función” (Lacan, 1962-63, p.175).

Lacan (1962-63) menciona que la relación de a con S , completa la operación de la división, puesto que a es eso que representa en su real irreductible al S y A no tiene común denominador entre a y el S . Y si se quiere culminar la operación, lo que hay que hacer es colocar “en el numerador el resto y en el denominador el divisor” (Lacan, 1962-63, p.175), de este modo, el S tachado es equivalente a a sobre S (Lacan, 1962-63).

$$\cancel{S} = \frac{a}{S}$$

Imagen 3: Esquema que completa la operación de la división

Tomado de (Lacan J, 1962-63, p.175)

Se trata de un a donde Lacan encuentra el objeto perdido en tanto es caída de la operación subjetiva y con lo que nos afrontamos por un lado en el deseo y por otro en la angustia como momento lógicamente anterior al momento en que lo hacemos en el deseo (Lacan, 1962-63), pues a resulta previo a la constitución del sujeto del inconsciente.

Por otro lado, Lacan (1962-63) menciona que el a tiene una función como objeto cesible, como aquel pedazo separable que trasporta de manera primitiva “algo de la identidad del cuerpo, antecediendo en el cuerpo mismo lo que respecta a la constitución del sujeto” (Lacan, 1962-63, p.339). Como también que, el a funciona aquí como el suplente del sujeto, suplente en posición de precedente (Lacan, 1962-63); como resultado, al sujeto mítico primitivo (el S sin tachar), que al principio tiene que constituirse en la confrontación significativa, nunca lo captamos ya que el a lo ha precedido (Lacan, 1962-63)

No hay que olvidar que, según Lacan (1962-63) el objeto a no es meta del deseo, sino su causa, es decir:

Es causa del deseo en tanto que el deseo es en sí mismo algo no efectivo, una especie de efecto basado y constituido en la función de la falta, que sólo aparece como efecto allí donde se sitúa la noción de causa, o sea, sólo en el plano de la cadena significativa, a la

que el deseo le aporta aquella coherencia mediante la cual el sujeto se constituye esencialmente como metonimia. (Lacan, 1962-63, p.341)

Causa de deseo constituido en la función de la falta ya que como sabemos “la falta es tan fundamental en la constitución de toda lógica” (Lacan, 1962-63, p.145). Falta original, agujero estructural, vicio de estructura inscrito en el ser en el mundo del sujeto de quien nos ocupamos y donde la entrada del lenguaje supone una hiancia, una falla, una pérdida inicial que se inscribe como *a* (Lacan 1962-63). Falla estructural que por acción de la operación paterna puede interpretarse como pérdida, como falta y conjugarse en el deseo, el fantasma y el narcisismo (en el *i(a)*) (Surmani, 2015).

En sí, “*a* es el resto único de la existencia en tanto que ella se hace valer” (Lacan, 1962-63, p.358) y en tanto en “él se enraíza el deseo que llegará, más o menos, a culminar en la existencia” (Lacan 1962-63, p.358). Es resto precario y expuesto, es para siempre el objeto cesible, el objeto de intercambio y ese objeto es el principio que hace al sujeto desear, que lo hace deseante de una falta (Lacan, 1962-63), “falta que no es una falta de sujeto sino una falta hecha al goce que se sitúa en el Otro” (Lacan, 1962-63, p.358). Lacan (1962-63) postulará:

Por eso toda función de *a* no hace más que referirse a la hiancia central que separa, en el plano sexual, el deseo del lugar del goce, y nos condena a que necesariamente para nosotros el goce no le esté, por su naturaleza, destinado al deseo. El deseo no puede más que ir a su encuentro y, para encontrarlo, debe no sólo comprender sino franquear el fantasma mismo que lo sostiene y lo construye. (Lacan, 1962-63, p.358)

Ahora bien, en relación a la melancolía Lacan (1973) menciona que es una falla moral, una cobardía moral y lo que resulta de esta cobardía es ser desecho del inconsciente, en otras palabras, la melancolía es “el retorno en lo real del “filo mortal del lenguaje”” (Soler, 1992, p.36).

De este modo, al ser la melancolía ubicada dentro de la psicosis según Lacan, podemos inferir que ante la forclusión del significante del Nombre-del-Padre, la inscripción del objeto *a* como perdido y como falta no se pudo instaurar. Entonces, si en la melancolía no se ha podido instaurar el objeto *a* como perdido, es evidente lo imposible de realizar un duelo frente a esa pérdida ya que no se ha instaurado el *a* como perdido, es más, el sufrimiento del melancólico surgiría de su imposibilidad de estar en falta.

Lacan (1962-63) menciona que Freud nos hace entender que el sujeto del duelo se ve, por segunda vez, frente a la tarea de enfrentar la pérdida del objeto amado provocada por accidente del destino, sin embargo, no hay que enfocarnos solo en eso, debido a que la función del duelo recae en mantener y sostener todos los vínculos, con el fin de “restaurar el vínculo con el verdadero objeto de la relación, el objeto enmascarado, el objeto a ” (Lacan, 1962-63, p.362), al que se le “podrá dar un sustituto, que no tendrá mayor alcance, al fin de cuentas, que aquel que ocupó primero el lugar (Lacan, 1962-63, p.362).

El problema del duelo es el del mantenimiento, en el nivel escópico, de los vínculos por los que el deseo está suspendido, no del objeto a , sino de $i(a)$, por el que todo amor está narcisísticamente estructurado, en la medida en que este término implica la dimensión idealizada que he señalado. Esto constituye la diferencia entre lo que ocurre en el duelo y lo que ocurre en la melancolía y la manía. (Lacan, 1962-63, p.362)

Es decir, la melancolía no cuenta con ninguna de las condiciones del duelo, la inscripción de la pérdida y la conjunción entre i y a en el narcisismo (Surmani, 2015), pues vive sin el velo del $i(a)$.

Por ello, el hecho de que se trata de un objeto a que está enmascarado tras el $i(a)$ del narcisismo y que no sea tomado en cuenta en la melancolía, exige al melancólico pasar por su propia imagen y agredirla para poder alcanzar dentro de ella el objeto a que la trasciende (Lacan, 1962-63). Y “cuya caída lo arrastrará en la precipitación-suicidio, con el automatismo, el mecanismo, el carácter necesario y profundamente alienado con el que, como ustedes saben, se lleva a cabo los suicidios de melancólicos” (Lacan, 1962-63, p.363).

Por otro lado, para entender la melancolía hay que hacer referencia sobre la negatividad esencial del lenguaje que produce el asesinato de la cosa. Soler (1992) menciona que esta negativización, tal como se revela en la neurosis, hace alusión a la castración, lo cual trae consigo la renuncia del goce masturbatorio, una mutilación de goce pero una mutilación parcial que además es compensada (con el objeto a). “Es una pérdida que reclama una “condición de complementariedad”, promoviendo ésta al objeto, precisamente, en su valor compensatorio” (Soler, 1992, p.35). “El esquema es muy simple: el menos-de-goce de la castración condiciona la búsqueda del objeto plus-de-goce” (Soler, 1992, p.35-36).

Pero, ¿Qué pasa en la melancolía? Al no instaurarse el objeto *a* como falta, ya no actúa la condición de complementariedad en el melancólico pues se queda en una inercia estuporosa que no le permite buscar el objeto plus-de-goce y el lazo con la forclusión se deja adivinar, retornando en lo real la castración forcluida (Soler, 1992). “Lo que la melancolía acentúa en forma exclusiva es el retorno en lo real del “filo mortal del lenguaje”” (Soler, 1992, p. 36).

Por eso, vemos que desde Freud (1914-16) el sujeto melancólico vive su falta como dolor moral pues no solo vive desposeído de libido sino que adopta la falta como culpa y asume esa culpa a cargo, ahí la esencia de la culpabilidad que demuestra el melancólico a través de autoreproches; no obstante, desde Lacan esta culpabilidad está relacionada con el dolor de existir ya que de lo que se siente culpable el sujeto melancólico es de existir, dolor de existir que remite a lo injustificable de la existencia, del hecho mismo del que el ser ek-siste al Otro (Soler, 1992).

Cabe recalcar que el dolor de existir reside en todo hablanteser pero nunca en estado puro como en la melancolía (Soler, 1992) y si debe a una razón: “el falo, significante del goce, que no va sin la castración, hace también las veces de significante de vida, y al constituir una mediación entre la falta del Otro y el ser del sujeto” (Soler, 1992, p.37) logra aliviar al sujeto en parte. Por eso para Soler (1992) la melancolía se sitúa bajo la forclusión del falo como significante de goce y vida.

Hagamos énfasis en la culpa, pues nos lleva a una parte importante en la melancolía. Como sabemos la culpabilidad es esencial en la melancolía, aquí el sujeto “tiene una certeza sobre su ser, lo trata como la hediondez del mundo, como kakon fundamental del universo en el que él reconoce el goce malo” (Soler 1992, p.38). Esta culpabilidad llega hasta el delirio de indignidad, razón por la que el melancólico se reconoce como infame. Como también, se sitúa en articulación del sujeto y el goce; por eso la culpa será una culpa de goce y en este sentido podemos decir que se identifica con la Cosa (Soler, 1992).

Es a la Cosa a quien, el melancólico, insulta dentro de sí, haciendo de él un perseguido del superyó que se injuria todo el tiempo (Soler 1992). Pero, ¿qué es la Cosa?, intentemos dar una explicación.

A través del Fort-Da, Lacan (1964) intenta exponer la relación del sujeto con el Otro y mediante este juego de ausencia/presencia que el niño emplea para lidiar con la ausencia de la madre se elimina a la Cosa, en otras palabras, al momento que el niño logra nombrar el vacío de la ausencia de la madre la Cosa se elimina.

Para Lacan (1959-60) la Cosa, das Ding, es anterior a toda simbolización, es a saber la cosa en su muda realidad, la cosa en lo real más allá de la simbolización. La Cosa es inaccesible al sujeto y tiene que ver con la relación inicial con la madre, con ese objeto prohibido del deseo incestuoso(a saber la madre), aquello que se presenta como goce total (Lacan, 1959-60).

La Cosa, solo por la entrada en el lenguaje del sujeto y la prohibición del incesto puede constituirse como aquello innombrable, como lo perdido, pues es a través de la palabra que el goce falta, goce faltante que será conocido como objeto *a*. De igual manera, Lacan (1959-60) menciona que el principio de placer es lo que mantiene al sujeto lejos de la Cosa y si al transgredir la ley adquiere ese Bien supremo solo sentirá sufrimiento ya que no se puede soportar el bien extremo que das Ding puede brindar. Y para el sujeto castrado podría resultar fatal.

Ahora bien, Lacan (1971) piensa en el desencadenamiento de la psicosis como una instancia en la que llega un llamado de un significante primordial que no puede ser aceptado desde el Otro, produciendo un encuentro con un padre en lo real.

De este modo, en la melancolía, por la forclusión del Nombre-del-Padre se da un retorno de goce que es la Cosa que cae sobre el yo y todos esos insultos y denigraciones que el sujeto se hace a sí mismo (pero que en realidad es hacia la Cosa) no serán más que retornos en lo real (Soler, 1992). Aquello que no pudo ser simbolizable.

Este valor rechazado del significante “se afianza en un desmentido de la función paterna que garantiza precisamente la imposición del significante” (Kristeva, 1997, p.42-43), traduce una dificultad de cumplir “el duelo del objeto y a menudo va acompañado de un fantasma de madre fálica” (Kristeva, 1997, p.42). Por eso el padre del melancólico está desposeído del poder fálico atribuido a la madre, el cual mantiene al sujeto en la pasión pero no le da una posibilidad de salida mediante la idealización de lo simbólico (Kristeva, 1997).

Por no perder a su madre, el melancólico es un extranjero en su lengua materna y la lengua muerta que habla y que anuncia su suicidio oculta la Cosa enterrada viva, tapiada en la cripta del afecto indecible (Soler, 1992). Por ello, “la cosa melancólica interrumpe la metonimia deseante tanto como se opone a la elaboración intrapsíquica de la pérdida” (Kristeva, 1997, p. 18). Es decir:

El yo del depresivo se sepulta en una analidad deserotizada -aunque jubilosa- porque ha llegado a ser el vector de un goce unificado con la Cosa arcaica percibida no como objeto significativo, sino más bien como elemento fronterizo del yo. Para el depresivo, la Cosa y el yo son las caídas que lo conducen hacia lo invisible y lo innombrable. *Cadere*. Puro desperdicio, puro cadáver. (Kristeva, 1997, p. 19)

En fin, podemos decir que la melancolía es un rechazo del inconsciente, donde el significante del Nombre-del-Padre queda forcluido y la no operación de la función paterna implica que el objeto *a* no sea instaurado como falta, como pérdida y en sí como causa de deseo. Esta imposibilidad de estar en falta es vivida por el sujeto melancólico como un dolor de existir (pues existe en estado puro), acompañada de una conciencia culpable y donde el suicidio será la única vía de reunirse con la Cosa (Soler, 1992). En otras palabras:

Si el estupor petrificado y la inhibición silenciosa identifican al melancólico con lo inanimado, si el pasaje al acto suicida lo realiza como desecho del lenguaje, la culpa de existir que lo agobia le proporciona esa figura ambigua del ajusticiado en la que el dolor se reúne con el goce. (Soler, 1992, p. 89)

CAPÍTULO III

EL ENAMORAMIENTO EN LA MELANCOLÍA

Melancolía, un desastre libidinal y un dolor de existir. Dos definiciones que si bien es cierto evocan sufrimiento, a lo largo de este escrito han dado a notar ciertos enfoques distintos. Hemos podido ver que desde la perspectiva freudiana la melancolía es una neurosis narcisista mientras que desde la perspectiva lacaniana la melancolía se encuentra del lado de la psicosis. Por ello, el siguiente capítulo analizará el enamoramiento en la melancolía desde dos perspectivas distintas, una como neurosis narcisista y otra desde el lado de la psicosis. Pues algo es certero, y es que en el camino del aprendizaje no existe una verdad absoluta, y es preciso analizar varios caminos antes de llegar a un lugar.

3.1. El enamoramiento en la melancolía desde una perspectiva freudiana

En apartados anteriores vimos que el enamoramiento se sustenta en la falta. Es decir, que para enamorarse es necesario haber perdido el objeto de amor inicial, pues “cada quien ama precisamente lo que le falta” (Schopenhauer, 1851, p.25).

Recordemos que en la primera etapa de la infancia la madre es el único objeto de amor para el niño, sin embargo, por efecto de la castración, este objeto será perdido y reemplazado en la pubertad por otro objeto pulsional (Freud, 1920-22). Por ello, Freud (1901-05) menciona que “el encuentro del objeto, es en realidad un reencuentro” (p.203), ya que el sujeto estará constantemente en la búsqueda de su objeto perdido de la infancia. Y una de las formas de reencontrarse con su objeto de amor inicial será el enamoramiento.

Ahora bien, el enamoramiento tiene una base narcisista. Sabemos que en la infancia el niño goza de una perfección narcisista, la cual termina por la castración, sin embargo, el hombre es incapaz de renunciar a la satisfacción de que una vez gozó, por lo que lo recobra en su ideal del yo (Freud, 1914-16). Por ello, el sujeto para reencontrarse con su objeto será necesario que haga una elección, ya sea enfocado en su propia persona o enfocado en su madre o padre protector. Razón por la cual al elegir el objeto de amor estarán inmersos los atributos del propio yo del sujeto y a la vez los que

aspira conseguir. Es decir, en el enamoramiento el sujeto escoge su objeto de amor en tanto esas características le impliquen una satisfacción narcisista.

Por ello, Freud menciona que “el objeto sirve para sustituir un ideal del yo propio, no alcanzado” (Freud, 1920-22, p.106). Pues “se ama en virtud de las perfecciones que se aspira para el yo propio” (Freud, 1920-22, p.106) con el fin de “satisfacer su narcisismo” (Freud, 1920-22, p.106).

Freud (1920-22) menciona que cuando aumenta el enamoramiento el yo procede a resignar todo reclamo y el objeto se vuelve grandioso, llegando a poseer todo el amor del yo, y como consecuencia el yo se autosacrifica. En otras palabras, “el objeto se ha puesto en el lugar del ideal del yo” (Freud, 1920-22, p.107). Razón por la cual, en el enamoramiento, el amado será exento de toda crítica, pues no tendrá falla alguna. Efecto de una idealización, pues el amante encontrará en su amado ese objeto perdido que le ayudará a satisfacer su narcisismo de la infancia.

Hay un punto importante que recalcar y es la diferencia que Freud hace entre la identificación y el enamoramiento. En la primera, el yo se enriquece con las propiedades del objeto (lo introyecta) y en la segunda, se ha empobrecido, le ha otorgado al objeto el lugar del ideal del yo (Freud, 1920-22). En otras palabras, en el enamoramiento el objeto se mantiene y es sobreinvertido por el yo, mientras que en la identificación el objeto se perdió o ha sido resignado para después ser erigido en el interior del yo (Freud, 1920-22), como sucede en la melancolía.

Entonces, en la melancolía el yo se identifica con el objeto mientras que en el enamoramiento “el objeto se ha puesto en lugar del ideal del yo” (Freud, 1914-16, p.107). Y si sabemos que el enamoramiento tiene una base narcisista, donde la libido puede dirigirse a otros objetos. La pregunta que aquí surge es, ¿Cómo se da el enamoramiento en la melancolía, si desde una perspectiva freudiana la melancolía es un desastre narcisista?

Recordemos qué es la melancolía para Freud antes de llegar a una intelección.

Primero, Freud (1914-16) caracteriza a la melancolía como “una rebaja en el sentimiento de sí, que se exterioriza en autoreproches y autodenigraciones y se extrema hasta una delirante expectativa de castigo” (Freud, 1914-16, p.242). Pero sobre todo,

menciona que la melancolía consiste en “un duelo por la pérdida de la libido” (Freud, 1886-99, p.240).

Sabemos que en el duelo el sujeto logra desatar la libido de aquel objeto de amor que ya no está, logrando que el yo se vuelva libre y deposite su libido en otros objetos (Freud, 1914-16), sin embargo, en la melancolía pasa todo lo contrario pues la libido regresa al yo. El problema de que en la melancolía no se puede realizar un proceso adecuado de duelo, tiene que ver que en ocasiones esta pérdida es de manera ideal, es decir, que el objeto de amor no está muerto sino que se perdió como objeto de amor para el sujeto debido a una afrenta o desengaño de parte de la persona amada (Freud, 1915). “Sabe a quién perdió, pero no lo que perdió en él” (Freud, 1914-16, p.243).

Y este desconocimiento del sujeto, el no saber que perdió en él, trae consigo sufrimiento, haciendo que el yo se vuelva pobre y vacío (Freud, 1914-16). Pues la pérdida es lo que le resulta intolerable al sujeto melancólico. Y ante ello surge una identificación, una identificación del yo con el objeto que fue resignado (Freud, 1914-16), como un medio compensatorio, en el que el yo se ofrece como objeto de amor, con el fin de no perder al objeto y calmar las mociones del ello (Freud, 1923-25).

Pues como menciona Kristeva (1997), más vale identificarse con el objeto que perderlo. Y de ese modo la identificación narcisista del yo con el objeto sustituye la investidura de amor, logrando que el vínculo de amor no sea resignado pese a que el vínculo con el objeto se perdió (Freud, 1914-16). Ante ello, hace alusión la ambivalencia que se encuentra en la melancolía. Por un lado, el amor intentará salvar su posición libidinal con el objeto mientras que el odio intentará desatar la libido de él (Freud, 1914-16).

Entonces, en la melancolía la investidura de objeto es reemplazada por una identificación (Freud, 1914-16). Y esta identificación ocurre con el fin de no perder al objeto, pues el melancólico no puede lidiar con la pérdida del objeto de amor, y la única manera de que el yo dome al ello es autosacrificandose como objeto de amor. Y de esta manera, podríamos decir, que es una forma en la que el yo sostiene al sujeto. Sin embargo, el superyó será quien le recuerde constantemente el dilema de su situación, acentuando otra de las características fundamentales, la culpa extrema que el melancólico se impone.

Ahora bien, analicemos el enamoramiento en este caso.

Viendo a la melancolía como una neurosis narcisista, donde se produce un desastre libidinal. Hemos visto que la libido no logra ser direccionada a otro objeto pulsional sino es retraída hacia el yo, pues el yo se identifica con el objeto (Freud 1914-16), ya que la pérdida resulta intolerable para el melancólico. Ante esto, ¿podríamos decir que el enamoramiento puede ser una posibilidad de cura para la melancolía, con lo cual el sujeto pueda desatar la libido del yo y depositarla en otros objetos?

Desarrollemos una respuesta.

Vemos que la melancolía denota que el sujeto melancólico no sabe perder (Kristeva, 1997), es decir, no tolera estar en falta, ni haber perdido su objeto de amor. Por lo que, para satisfacer las mociones del ello, el yo se vuelve el objeto, al momento que se identifica con él y adquiere sus características.

A simple vista podríamos decir, que el sujeto calmaría las mociones del ello pues ya tiene a su objeto, sin embargo, Freud (1923-25) menciona que en la melancolía existe un conflicto entre el yo y el superyó. Esto quiere decir que el superyó atacará al yo haciéndole sentir culpable por la pérdida y por haber renunciado a la satisfacción narcisista de la infancia (Herbert, 2019), rasgo constante de culpa que podemos ver en el melancólico y que evoca su malestar. Es decir, que el yo se ofrezca como objeto de amor al ello, vendría a ser una táctica del yo para domar al ello y calmar ciertas mociones (Freud, 1923-25) pero no una respuesta definitiva ante la pérdida de objeto, pues si fuese un respuesta definitiva el melancólico no sentiría ningún malestar.

En este punto, podríamos inferir que el enamoramiento podría resultar una vía de salvación para el melancólico o un intento de por fin desatar la libido del yo a otros objetos externos, sin embargo, no es tan simple como parece. Pues como sabemos, en la melancolía el objeto se perdió y ha sido resignado para ser erigido en el interior del yo (Freud, 1920-22), aspecto totalmente contrario al enamoramiento, donde el objeto se mantiene y es sobreinvertido por el yo (Freud, 1920-22).

De esta manera, vemos un sujeto melancólico afectado por una falta fundamental que no puede ser simbolizable (Kristeva, 1997). Como también una herida narcisista surgir, imposibilitando que la libido puede atribuirse a algún objeto exterior pues existe una pérdida de objeto y una desaprobación de la realidad de la pérdida

(Kristeva, 1997). Y como resultado, surge un caníbal melancólico que se traduce en pasión, en esa pasión de tener al Otro en la boca, pues no tolera perderlo y más vale despedazado, digerido, que perdido (Kristeva, 1997).

Por ello, López (2009) menciona que en la melancolía se reconoce al sujeto que mejor nos enseña sobre las pasiones amorosas. Pues en la melancolía podemos presenciar una pasión erótica, una especie de delirio que proviene de un deseo desenfrenado de gozar de la cosa amada, la cual viene acompañada de temor y tristeza (Vaschetto, 2012). Todo lo contrario al amor, donde se “da la paradoja de dos seres que se convierten en uno, y no obstante, siguen siendo dos” (Fromm, 1956, p.18).

En sí, no se quiere decir que el melancólico no intente amar o enamorarse, sino que tropieza en el camino, por la fragilidad de su estructura (López, 2019). Es decir, en la melancolía el enamoramiento no será una vía para superar el estado de separación inicial, ya que existirá una falla en el proceso y tarde o temprano se agotará. Ya que como López (2009) menciona: el amor y el enamoramiento será una estrategia que decae por completo en la esquizofrenia, gana en parte en la erotomanía y termina agotado en la melancolía. Siendo lo pasional el único medio que el melancólico podrá abarcar.

3.2. El enamoramiento en la melancolía desde una perspectiva lacaniana

De los postulados anteriores sabemos que para amar o enamorarse es necesario estar en falta, como también que la melancolía (desde una perspectiva lacaniana) implica una forclusión del significante del Nombre-del-Padre, impidiendo de este modo la inscripción del objeto *a* como falta y causa de deseo (Lacan, 1973) y con ello la imposibilidad de desear del melancólico. Ante ello, podríamos deducir que el melancólico no podría amar ni enamorarse, pues si el amor es amor de una cosa que falta (Platón, 1871) y al melancólico nada le falta, ¿cómo sería posible que el melancólico ame o se enamore?

Profundicemos más el tema.

Sabemos que para Lacan (1962-63) la melancolía se enfoca en el objeto *a*, algo muy distinto de lo que postula Freud sobre la melancolía. Pero, ¿qué era el objeto *a*?, y ¿Cómo está relacionado con la melancolía? Recordemos un poco del tema.

Sabemos que los esquemas de la división es un punto importante para la definición del objeto *a*, según Lacan. Pues en sus apartados Lacan menciona lo siguiente: que el objeto “*a* se produce a partir del Otro y es en la relación del sujeto con el Otro que se constituye como resto” (Lacan, 1962-63, p.127). Que *a* tiene una función como objeto cesible, representando al S en su real irreductible, pero sobre todo, que el objeto *a* no es meta del deseo, sino su causa (Lacan 1962-63).

Causa de deseo que será constituido en la función de falta (Lacan 1962-63). En esa falta original, donde la entrada del lenguaje supone una hiancia, una pérdida inicial que se inscribirá como *a* (Lacan 1962-63). Sin olvidar que, para que esta falla estructural sea interpretada como pérdida será necesario la función paterna, pues solo desde allí se conjugará en el deseo (Surmani, 2015).

En otras palabras, *a* es un resto precario y expuesto, un objeto cesible y de intercambio, un objeto que permite desear al sujeto (Lacan, 1962-63). Y que en la melancolía no se constituye.

Enfoquemos el objeto *a* en la melancolía.

Sabemos que para hacer referencia a la forclusión del Nombre-del-padre en la melancolía es muy importante hacer referencia a la negatividad esencial del lenguaje. Ya que el lenguaje introduce la falta en lo real y trae consigo la renuncia del goce masturbatorio, una mutilación de goce parcial que reclama un condición de complementariedad (Soler, 1992). Es decir, “el menos-de-goce de la castración condiciona la búsqueda del objeto plus-de-goce (Soler, 1992, p.35-36), entendiendo a ese objeto plus-de-goce como el objeto *a*.”

Ahora bien, en la melancolía, al ver que la pérdida se ha desencadenado y absolutizado, vemos que en el sujeto melancólico ya no opera la condición de complementariedad (Soler, 1992). Pues al no instaurarse el objeto *a* como falta, como objeto plus-de-goce, es evidente la imposibilidad de un duelo frente a la pérdida. Es decir, el melancólico se queda en un inercia estuporosa que le impide buscar el objeto-plus-de-goce (Soler, 1992) y como consecuencia tendrá “el retorno en lo real del “filo mortal del lenguaje”” (Soler, 1992, p.36).

No hay que olvidar que el objeto *a* comanda, pues hay una demanda del objeto (Czermak, 1998-99). Demanda que se basa en buscar esa complementariedad, eso que

falta, y que en la neurosis podemos ver que es lo habitual en el sujeto, buscar aquello que le logre complementar. Pero, ¿qué pasa en la melancolía al ser entendida como una psicosis?, ¿y vemos que el objeto *a* no fue instalado como falta?

En la psicosis el sujeto no está dividido ya que no ha perdido su objeto *a* (Czermak, 1998-99). Es puro sujeto lleno, donde está el sujeto y el objeto mismo que habla (Czermak, 1998-99). En otras palabras, el sujeto de la psicosis es el puro objeto (Czermak, 1998-99).

Eso quiere decir que en la psicosis sí está presente el objeto *a*, pero no está perdido sino en su bolsillo (Czermak, 1998-99). Por ello, Czermak (1998-99) menciona que, a diferencia de lo que Freud postuló, no es la sombra de objeto que cae sobre el yo, sino que ya no hay yo y será el objeto el que habla claro en esta situación, el cual no le dejará en paz al psicótico pues no podrá deshacerse de él.

En este sentido el sujeto se equivaldrá a su propio objeto, a un puro corte y el que no se produzca la falta conlleva a trastornar todas nuestras funciones (Czermak, 1998-99). Por ello, en la melancolía se puede observar algo insurreccional, donde existe un yo (*moi*) que dirá yo no quiero, pues estoy lleno y taponado, hablan no oigo, miro no veo, como no me sacio, toda una afirmación de un cuerpo afligido sin hueco (Czermak, 1986).

Por ello, desde esta perspectiva, de la melancolía como psicosis, vemos que en este caso el sujeto desemboca en una especie de redondez llena (Czermak, 1998-99). Y de este modo no cabe duda el hecho de que el melancólico se trata “como a la hediondez del mundo, como al *kakon* fundamental del universo en el que él reconoce el goce malo” (Soler, 1992, p.38). Pues esta completud del que goza solo puede ser sentida como culpa. Ya que existe una articulación del sujeto y el goce, ese goce nunca perdido, nunca llorado y donde Soler (1992) nos enseña que esta culpa será culpa de goce.

Cabe recalcar, que el melancólico a quien insulta dentro de sí será a la Cosa (Soler, 1992). Y como sabemos, la Cosa solo puede construirse como lo innombrable por su entrada en el lenguaje, es decir, por la instauración del significante del Nombre-del-padre. Y en el caso de la melancolía, al existir una forclusión del significante del Nombre-del-Padre, el sujeto melancólico estará inmerso en la Cosa, por ello se autodesprecia y autodenigra.

En otras palabras, este rechazo “del significante se afianza en un desmentido de la función paterna” (Kristeva, 1997, p.42), lo cual imposibilita la posición del significante del Nombre-del-Padre y que “a menudo va acompañado de un fantasma de madre fálica” (Kristeva, 1997, p.42).

En sí, la melancolía es un rechazo del inconsciente, donde al no instaurarse el significante del Nombre-del-Padre el sujeto queda barato en una total completud, pues no hay objeto *a* que implique una falta y por ende el deseo, deseo que mantiene encendido el deseo de vivir para no sentir la vida como un dolor de existir.

Ahora bien, si en la melancolía no hay un camino de deseo pues el sujeto está todo completo, ¿qué podríamos decir de su relación con el enamoramiento?

En apartados anteriores hemos visto que es necesaria una falta para que el amor y enamoramiento puedan surgir. Pues como sabemos el amor será el único medio que ayudará al sujeto a soportar el desencuentro estructural de los sexos, ese no hay relación sexual que Lacan (1974) menciona en su texto.

Del mismo modo, Lacan (1971) menciona que en el amor se pone en juego lo castrante, pues tanto en hombres como en mujeres la castración está en todas partes. Es decir, cuando el sujeto ama puede reemplazar la castración real, ese no hay relación sexual, y la única manera de lidiar con los atajos del amor será hacerlo necesario (Lacan, 1972-73).

Expandamos un poco más el tema.

Lacan propone un amor al no todo, ya que según las fórmulas de la sexuación llegó a al intelección de que es posible un más a allá del goce fálico (Lacan, 1972-73). Como también propone que “amar es dar a alguien que tiene o no tiene lo que está en juego, pero sin lugar a dudas es dar lo que no se tiene” (Lacan, 1958, p.217).

Es decir, se ama aquello que uno construye en base a su propia falta y carencia. Pues al ser el amor del orden de lo imaginario y narcisista a quien se amará será al Yo propio y por eso el amor tiene esencia de engaño (Lacan, 1964).

Pero sobre todo, el enamoramiento es un saber inconsciente que está ligado a la falla estructural pues en el amor existen dos medios decires que no se recubren, es decir,

el amor es verdad en cuanto a partir de un corte comienza ese saber inconsciente (Lacan, 1973).

Por ello, al ver que el amor y el enamoramiento se sustentan en la falta, pues para amar es necesaria una falla estructural que permita desear, y que en la melancolía esa falla estructural no se da, haciendo que el sujeto sea puro objeto, se puede inferir que en el sujeto melancólico amar y enamorarse no es una posibilidad. Sin embargo, como López (2009) menciona: no quiere decir que el psicótico no quiera o intente amar, sino que debido a lo frágil de su estructura, tropieza en el camino, volviendo a caer en caída libre.

Debido a ello, la melancolía es el conocimiento de las pasiones amorosas (López, 2009). Donde el término pasional tendrá un estricto sentido, solo partiendo de la intelección de que el sujeto tiene el objeto *a* en el bolsillo (Czermak, 1998-99).

Es decir, en las relaciones amorosas, el melancólico podría haber encontrado su objeto, pero el otro será el detentor de este objeto que ha identificado y no retrocederá hasta que lo devuelva (Czermak, 1998-99). Por ello, la melancolía en cuanto a las relaciones amorosas funciona bajo el término pasional, muy diferente a lo que evoca el amor y el enamoramiento como lo hemos visto en apartados anteriores.

Puesto que, aquí el sujeto que no está dividido equivale al puro objeto, al cual está ligado con un vínculo insoluble del cual no puede divorciarse (Czermak, 1998-99). Y como Czermak (1998-99) menciona: este lazo insoluble del sujeto con el objeto es lo que indica lo pasional, puesto que el sujeto también será el objeto.

En sí, el melancólico por su incapacidad de estar en falta, y visto que para enamorarse el sujeto requiere estar en falta, se puede deducir que la melancolía recae en lo pasional, en esas relaciones pasionales donde el triunfo será siempre la desdicha. Siendo importante dar un análisis sobre qué es lo pasional, sin embargo, nos vamos a limitar pues lo que queríamos analizar es el amor y el enamoramiento en la melancolía. Y a pesar de que el enamoramiento puede llegar a ser irracional no es lo mismo que lo pasional. Pues como hemos visto, lo pasional está del lado de la completud mientras que el enamoramiento está del lado de la falta.

En conclusión, el enamoramiento al tener una base narcisista y estar ligado a la falta y a lo inconsciente no podría producirse en la melancolía pues en el camino

tropezaría. Ya que la melancolía es un desastre libidinal, donde el vector del deseo regresó al yo (Soler, 1992) y un dolor de existir, donde el melancólico existe en estado puro, en un estado completo. Impide que, por un lado el melancólico pueda depositar su libido en otro objeto externo y por otro que pueda desear y por ende amar y enamorarse.

Ante eso, el *enamoramiento en la melancolía* solo caerá en un intento del melancólico por salir de esa posición tan desafortunada pero que menos pensado se agotaría en un suspiro, por la fragilidad de su estructura.

CONCLUSIONES

- Desde la filosofía el amor y el enamoramiento ayudan al hombre a superar su estado de separación. Son una manera de llenar ese vacío existencial con el que el hombre llega a esta vida. Sin embargo, aunque tengan esa característica en común no está bien definirlos bajo el mismo concepto. Puesto que, por un lado el amor ayuda al hombre a trascender su propia vida individual mientras que el enamoramiento impulsa al hombre a su peor versión de sí mismo, debido a su irracionalidad y ceguera a la realidad, haciendo del hombre un completo lunático.
- Desde el psicoanálisis el amor y el enamoramiento se sustentan en la falta, en lo castrante, pues para amar y enamorarse se necesita desear y para desear se necesita estar en falta, es decir, el hombre para amar y enamorarse necesita estar atravesado por un corte, por esa falta fundamental que le permite desear.
- El enamoramiento tiene una base narcisista ya que al elegir el objeto de amor se ven implicados los propios atributos del yo. Es decir, el sujeto al enamorarse escoge su objeto de amor en cuento esas características le implican una satisfacción narcisista. Razón por la cual, cuando el enamoramiento se acrecienta el objeto toma el lugar del ideal del yo, haciendo que el yo quedé bajo el imperio del objeto. Como consecuencia las funciones del yo fallan y todo lo que pida el objeto resultará intachable.
- La melancolía, como una neurosis narcisista, implica un desastre libidinal, donde el vector del deseo regresa al yo, debido a la identificación del yo con el objeto. Identificación que se da como un medio del yo para domar las mociones del ello, pues la falta le resulta intolerable al melancólico.
- Mientras que, la melancolía (como una psicosis) implica un dolor de existir pues el melancólico existe en estado puro. Es decir, en la melancolía existe una forclusión del significante del Nombre-del-Padre y la no operación de esta significante, implica que el objeto a no se instaure como falta, como objeto causa de deseo. Y como consecuencia, en la melancolía tendremos a un sujeto que no está dividido pues tiene a su objeto a en su bolsillo.
- Por ello, el amor y enamoramiento no puede darse en la melancolía, puesto que para amar y enamorarse es necesario estar en falta y en la melancolía el

sujeto no esta falta pues existe en estado puro, sin embargo, no quiere decir que el melancólico no intente amar o enamorarse sino que en el camino fallaría por la fragilidad de su estructura. Es decir, “la melancolía es un extremo del enamoramiento, de ese estado en que el sujeto no es nada en comparación con el todo del objeto amado” (Chemama, 1998, p.271).

- Y lo que sí es indudable es que al hablar de la relaciones amorosas en la melancolía es hablar de lo pasional, donde surge una especie de delirio que proviene de un deseo desenfrenado de gozar de la cosa amada, la cual viene acompañada de temor y tristeza (Vaschetto, 2012) por el mismo hecho de que el objeto nunca le ha faltado.

RECOMENDACIONES

- Hablar de amor y enamoramiento es un camino lleno de desafíos puesto que es un camino tan amplio que ocasiones deja mucho por decir y analizar. Por lo que, si se desea analizar este tema, es recomendable analizarlo desde una sola perspectiva que logre captar el tema de forma concisa y productiva.
- Al hablar de melancolía implica un tema pasional, que sin duda sería propicio analizarlo. Pues es muy diferente hablar de amor y enamoramiento en la melancolía, que pese a que el enamoramiento tiene algo de irracional es distinto a lo pasional. Y analizar lo pasional en la melancolía ayudaría a saber de manera más clara lo que evocan las relaciones amorosas en el sujeto melancólico.
- Puesto que no resulta imprudente invitar a que se haga un estudio acerca de lo que desemboca lo pasional en la melancolía. Ya que su resultado sería interesante y muy fructífero.

BIBLIOGRAFÍA

- Chemama, R. (1998). *Diccionario del Psicoanálisis*. Buenos Aires - Argentina: Amorrortu editores.
- Czemark, M. (1998-99). *Algunas Vías Fundamentales de la Psicosis - Investigaciones Actuales sobre la Psicosis*. 18-27.
- Fromm, E. (1956). *El Arte de Amar*. Ciudad de México, México: Harper.
- Freud, S. (1886-99). *Obras Completas - Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud*. Argentina: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1901-05). *Obras Completas - Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora) Tres Ensayos de Teoría Sexual y otras obras*. Buenos Aires - Argentina: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1914-16). *Obras Completas - Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico Trabajos sobre metapsicología y otras obras*. Argentina: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1920 - 22). *Obras Completas - Más allá del principio de placer Psicología de las masas y análisis del yo y de otras*. Argentina: Amorrortu editores .
- Freud, S. (1923 - 25). *Obras Completas - El yo y el ello y otras obras*. Buenos Aires - Argentina: Amorrortu editores .
- Freud, S. (1927 - 31). *Obras Completas - El porvenir de una ilusión El malestar en la cultura y otras obras*. Buenos Aires Argentina: Amorrortu editores .
- Helbert, A. (2019). Relaciones entre el narcisismo y las neurosis narcisistas. *XI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología*, 426-428.
- Kristeva, J. (1997). *Sol negro. Depresión y Melancolía*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores.
- Lacan, J. (1955-56). *Seminario 3 - Los Psicosis*. Les Psychoses.
- Lacan, J. (1958). *Seminario 5 - Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires - Barcelona - México: Editoriales Paidós.

- Lacan, J. (1962-63). *Seminario 10 - La Angustia*. Buenos Aires - Barcelona - México: Editoriales Paidos.
- Lacan, J. (1964). *Seminario 12 - Problemas cruciales para el Psicoanálisis*. Éditions du Seuil, Paris.
- Lacan, J. (1971). *Psicología y etología*. Éditions du Seuil Paris.
- Lacan, J. (1971). *Seminario 19 - El Saber del Psicoanalista*. Éditions du Seuil, Paris.
- Lacan, J. (1972-73). *Seminario 20 - Aun*. Buenos Aires - Barcelona - México: Editoriales Paidos.
- Lacan, J. (1973). *Seminario 21 - Los incautos no yerran (Los nombres del padre)*. Éditions du Seuil, Paris.
- Lacan, J. (1974). *Seminario 22 - R.S.I.* Éditions du Seuil, Paris.
- Lacan, J. (1975). *Conferencias y Charlas en Universidades Norteamericanas*. Buenos Aires: Éditions du Seuil, Paris.
- Lacan, J. (1959-60). *La ética del Psicoanálisis*. Buenos Aires - Barcelona - México: Ediciones Paidos.
- Lacan, J. (1964). *Seminario 11 - Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*. Buenos Aires - Barcelona - México: Editoriales Paidos.
- Lopez, L. M. (2009). Erotomanía, amor y enamoramiento. Contradicciones. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 157-169.
- Mora, J. (2007). Comprensión del enamoramiento. *Cauriensia*, 363-388.
- Naranjo, G. (2013). *Trayectoria. 20 años de transferencia de trabajo con la Asociación Lacaniana Internacional*. Quito-Ecuador: Varea Maldonado, Gloria Susana
- Ortega, & Gasset. (1995). *Estudios sobre el amor*. España: EDAF.
- Platon. (1871). *El Banquete*. Madrid.
- Schopenhauer, A. (1851). *Metafísica del amor / Metafísica de la muerte*. Trips.

Soler, C. (1992). Inocencia Paranóica e Indignidad Melancolía. *Estudios Sobre Psicosis*, 80-90.

Spinoza, B. (2000). *Etica demostrada según el orden geométrico*. Saragoza, Madrid: Trotta.

Surmani, F. (2015). Melancolía: objeto “a” y pérdida. *XXII Jornadas de Investigación XI Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*, 616-618.

Vaschetto, E. (2012). <https://letraurbana.com/>. Obtenido de <https://letraurbana.com/articulos/los-circuitos-de-la-mirada-en-el-amor-melancolico-clinica-e-historia/>