

# LA SEGUNDA PÉRDIDA

Ensayo sobre lo melancólico

---

**Nahuel Krauss**

Prólogo de Florencia Abadi

Epílogo de Carlos Quiroga

**Edición:** Primera. Marzo de 2020  
**ISBN:** 978-84-18095-14-6  
**Depósito Legal:** M-2187-2020  
**Código IBIC:** HPX [Filosofía popular], JFCA [Cultura popular],  
JMAF [Teoría psicoanalítica (psicología freudiana)]  
**Código Thema:** QDX [Filosofía popular], JBCC1 [Cultura popular],  
JMAF [Teoría psicoanalítica (psicología freudiana)]  
**Lugar de impresión:** Barcelona, España / Buenos Aires, Argentina  
**Diseño:** Gerardo Miño  
**Composición:** Eduardo Rosende  
**Ilustración de portada:** Detalle de "Composición con Ropa y Cuerda", Antoni Tàpies  
técnica mixta sobre madera contrachapada, 1975.

© 2020, Miño y Dávila srl / Miño y Dávila editores sl



**Dirección postal:** Tacuarí 540 (C1071AAL), Ciudad de Buenos Aires, Argentina  
c/López de Hoyos 15 (28006), Madrid, España  
**Teléfono de contacto:** (54 11) 4331-1565  
**Correo electrónico:** info@minoydavila.com  
**Página web:** www.minoydavila.com  
**Redes sociales:** @MyDeditores, www.facebook.com/MinoyDavila

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

# ÍNDICE

<b>Agradecimientos</b> .....	9
<b>Breves palabras preliminares</b> .....	11
<b>PRÓLOGO</b>	
Desear perder: una ética del coraje, <i>por Florencia Abadi</i> .....	13
<b>CAPÍTULO I</b>	
La muerte que lleva a la vida.....	19
<b>CAPÍTULO II</b>	
Lo melancólico .....	23
<b>CAPÍTULO III</b>	
El otro, sostén del deseo .....	31
<b>CAPÍTULO IV</b>	
Cuando los muertos lo ignoran.....	41
<b>CAPÍTULO V</b>	
El legado imposible.....	47
<b>CAPÍTULO VI</b>	
Esperar .....	53
<b>CAPÍTULO VII</b>	
Profanar lo político.....	63

## **CAPÍTULO VIII**

La literalidad ..... 73

## **EPÍLOGO**

La obscenidad del tedio, *por Carlos Quiroga* ..... 81

**BIBLIOGRAFÍA**..... 85

*“Si quieres soportar la vida,  
prepárate para la muerte.”*

*(Sigmund Freud)*

*A Milagros.*

## Agradecimientos

A mis amigos, por la extrañeza.

A Juan Quiroga y Santiago Ragonesi, por hacerme de límite y por la conversación.

A Carlos Quiroga, por la mutua adopción.

A Florencia Abadi, por el prólogo y la constante interpretación.

Al "Centro de lecturas: debate y transmisión", por el lugar, el trabajo, el empuje y el lazo.





## Breves palabras preliminares

**E**l presente texto está compuesto por una compilación de trabajos escritos a lo largo de diez años. Estos son, por un lado, trabajos presentados en diversas jornadas y seminarios del “Centro de lecturas: debate y transmisión”, y por otro, trabajos publicados en diferentes revistas. Su disposición en el libro respeta, en principio, una cronología a raíz de la cual, tanto mis intereses como escritura han ido modificándose. Aun así, cierta coherencia en dichos intereses me permitió agruparlos bajo un mismo título. La segunda pérdida es la expresión que, en más de una ocasión, leí y escuché pronunciar a German García como modo de referirse al duelo. Agradezco al maestro su transmisión, su cercanía a los jóvenes, su hablar lleno de vida y su estilo, más cerca de contar al psicoanálisis que de enseñarlo. Titulo el presente texto como un humilde homenaje a él.



## PRÓLOGO

### Desear perder: una ética del coraje

por Florencia Abadi

**H**ay que perder para ganar, se afirma a veces con sabiduría. Nahuel Krauss examina esta idea y la lleva a un plano diferente y superior: hay que perder para existir. Fuera ya de la lógica del cálculo y la competencia, el elogio de la pérdida se mueve aquí en un terreno donde su antónimo se desvanece. La existencia, ya lo decía el viejo Sileno, está lejos de ser un premio.

La lección puede enunciarse de otro modo: para salir de la *vida mortífera* (la muerte en vida) es necesario atravesar su reverso, la *muerte vital*, transformación y proceso. Esta muerte trae consigo una peculiar resurrección, aquella de la existencia. “*Se puede vivir sin existir*”, insiste Krauss. Asumir la muerte significa aquí, en primer lugar, reconocer la deuda simbólica con el pasado, apropiarse de la cualidad vital y procesual del tiempo y sobre todo arrancarle a ese devenir necesariamente inconsciente una particular conciencia. La segunda pérdida es aquí la conciencia de la pérdida, que es también la conciencia de lo que se ha perdido. No hay pérdida si no se sabe que se pierde y qué se pierde. No es extraño, entonces, que la figura protagónica de este libro sea la del melancólico. Pero un melancólico que no responde sin más a la célebre caracterización de *Duelo y melancolía* de Freud, sino que aparece más bien como cifra de la neurosis en general. El melancólico es aquel que no logra asumir la muerte, llevar a cabo la pérdida y existir. Krauss se refiere a una “*melancolía en sentido ampliado*” como punto irreductible de todas las neurosis. La melancolía retoma aquí la antigua tradición medieval de la acedia, como tedio, vacío de la existencia. En el análisis se expresa en el tono monótono, la queja que, por supuesto, esconde la

agresión. Del melancólico como genio inspirado –tal como lo pensó la tradición aristotélica– no queda nada. No hay aquí lugar para ningún romanticismo.

El melancólico, entonces, es aquel que no acepta sus deudas: con el pasado, pero también, y sobre todo, con la mentira. Su “*perversión de la verdad*”, afirma Krauss, “*esquiva lo que ésta le debe a la mentira*”. Si el melancólico sostiene la verdad del sinsentido a secas, literalmente, quien atraviesa la pérdida reencuentra la verdad en la ilusión, en la fantasía, en el decir alusivo del humor. En una inversión del relativismo rancio, no se trata aquí de la verdad como ficción sino más bien de la ficción como verdad. Solo desde allí puede el sujeto integrarse al discurso y construir lazos, porque el lazo depende de “la lógica de los semblantes” (que el melancólico, como un alegorista mortificador, desmiembra). Únicamente en la esfera de la mentira, entonces, es posible el amor. Quien no logra desconocer la verdad literal del melancólico está condenado al aislamiento –que lejos está de la noble y reparadora soledad.

La cuestión de la apariencia atraviesa también la política: se trata del *relato* que no por mentiroso resulta menos vinculante con el deseo, el sentido, e incluso lo sagrado. En el capítulo “Profanar lo político” Krauss sostiene que lo político es en el mundo contemporáneo el reducto del sentido, aquello –quizás lo único– por lo cual aún se expone el cuerpo a la incomodidad (de una espera larga y fría frente al congreso, por ejemplo). Frente al tedio obsceno y melancólico, lo político representa el deseo, la fantasía capaz de enlazar el sujeto a un discurso. Se lo profana no solo cuando se disuelve el sentido desde el cinismo, sino sobre todo cuando se lo falsea desde el fundamentalismo. La creencia forma parte de la esfera erótica de la vida, en cambio “el fanático no cree en nada”. Sus actos se basan en la sumisión “al padre del orden”, imposible de ser apropiado, es decir, asumido desde un deseo propio. No hay política si no se aprende a reconocer la deuda y heredar. La *transmisión* auténtica debe lidiar con la orfandad, con el vacío en que necesariamente se produce la reapropiación del pasado: porque no hay, en definitiva, padre alguno. La cura consiste en atravesar esa doble experiencia de orfandad y filiación. Quien acata no recibe. El sujeto contemporáneo afronta en ese camino una dificultad particular: la ausencia de ritos. El rito no solo

brinda referencias para la filiación, sino que, como advirtió René Girard, canaliza una violencia que de otro modo se desboca.

Pérdida, muerte, erotismo, alteridad, política, sacralidad: nombres con los que este libro delimita un modo de habitar no solo el psicoanálisis. Hay en esos nombres una misma directriz: la de la apuesta, la del salto que se ejecuta sin garantías. Vivir peligrosamente, exigía Nietzsche. Krauss nos recuerda que hay un instante en el cual se deja de llorar. Ese instante indica la apertura a lo nuevo implicada en toda apuesta, la cura como *despertar* de la inercia inherente a la neurosis (Walter Benjamin había fantaseado con un “psicoanálisis del despertar” que acompañara al análisis onírico). Este libro desmiente el mito del psicoanálisis como discurso sobre el pasado e invita al lector a un acto de entrega y de coraje, porque lo único que puede en realidad desearse es perder, cambiar, transitar el letal vacío que tiene en germen la novedad.



# **LA SEGUNDA PÉRDIDA**

Ensayo sobre lo melancólico

---

**Nahuel Krauss**





## CAPÍTULO I

### La muerte que lleva a la vida

*“la muerte es la vida perdidosa, mal jugada.  
La vida es la muerte dominada”.*

*(Louis Vincent Thomas)*

**A**costumbramos a pensar la muerte como aquello que pone término a la vida. No obstante, quien cree que morirá, ignora que ya lo está haciendo. La muerte no es tanto el final como aquello que se sienta en nuestra mesa cotidianamente. El recién nacido, en efecto, ya es un muerto en potencia.

De nuestro modo de concebir la muerte dependerá nuestra actitud hacia ella, y de esta, nuestra actitud ante la vida. El rechazo de las cosas de la muerte, reducida a su cara más oscura, empuja al hombre a una existencia absurda, melancólica, tediosa y cobarde respecto de sus actos.<sup>1</sup> Desconoce este último el hecho de que la muerte no es solo lo que se lleva la vida, sino también, lo que lleva hacia ella. Es al hecho de que vivimos de ser mortales a lo que debemos la existencia, y las consecuencias de su rechazo harán de la vida un tiempo a sacarse de encima –como quien dice “matar el tiempo”–, una sucesión de hechos que, pasando por delante de los ojos, jamás devendrán una experiencia. En

---

1 En *La virtud indicativa*, German García comenta “Estación terminal”, uno de los relatos con que Bernardo Kordon compone *Manía ambulatoria*: “*Me estoy muriendo, aquí tirado en el sofá y tengo miedo de la crueldad de las cosas. Me rodean con la imposibilidad de quienes desconocen la muerte. Yo parto y ellas se quedan y nunca solas*”. Las cosas son inmortales. El cuerpo no. Las cosas, subraya García, solo pueden designarse como inmortales por alguien que se sabe mortal. Se deduce de esto que la palabra muerte es previa a la idea de inmortalidad, que se propone como negación de la primera. El lenguaje introduce la muerte y “*en la vida (de los sentidos) se descuenta esa operación. El cuerpo convierte al sujeto en gallina (cobarde) porque lo anuda a un absurdo amor a la vida*”.

pocas palabras, se puede vivir sin existir, y sobre esto haremos girar las reflexiones del presente escrito.



No hay sociedad que no haya elaborado sus propios ritos para enfrentar lo que la muerte tiene de inquietante. Debemos domar aquello que Freud definió –junto al sexo– como irrepresentable, *hacerlo entrar* en el dominio de lo social. Louis Vincent Thomas ha dado cuenta de este “*hacer entrar*” en su riguroso y desgarrador estudio titulado *Antropología de la muerte*, en el cual observa que:

“El negro africano reduce al mínimo la magnitud de la muerte al hacer de ella un imaginario que interrumpe provisoriamente la existencia del ser singular. El negro la transforma en un hecho que solo incide sobre la apariencia individual, pero que de hecho protege la especie social (creencia en la omnipresencia de los antepasados, mantenimiento del filum clánico gracias a la reencarnación), lo que le permite no solo aceptar la muerte y asumirla, y más aun, ordenarla (...) integrándola al sistema cultural (conceptos, valores, ritos y creencias) sino también situarla en todas partes (lo que es la mejor manera de dominarla), imitarla ritualmente en la iniciación, trascenderla gracias a un juego apropiado y complejo de símbolos. En suma, el negro no ignora la muerte. Por el contrario, la afirma desmesuradamente”.

La asunción de la muerte es filiación, introducción en la trama generacional, reconocimiento de una deuda simbólica sin la cual la vida se reduce a un puro vacío. De nuestra actitud ante ella dependerá vivir –o no– en el absurdo, en un vacío fuera de tiempo, cuyo ostracismo melancólico no se confunde con la nostalgia ni la dignidad de la tristeza.<sup>2</sup>

---

2 “*Hoy ha muerto mamá. O quizá ayer. No lo sé*”, pronuncia Meursault, protagonista del *El extranjero* de A. Camus. La novela podría haber terminado ahí, en su primera frase. No importaran los balazos que, ya sobre el final, descarga sobre el árabe. La indiferencia ante la muerte de su madre firmará su condena. La asunción de la muerte es, de este modo, un problema ético. No solo permite apreciar la vida, sino respetarla, antes que nada en el otro.

Pero hay un abismo de distancia entre nuestra actitud ante la muerte y la del negro de África. Los ritos que antes permitían amortiguar la presencia inquietante de ese resto mortal llamado cadáver se han vuelto difusos. El cadáver mismo cobró otra significación, en tanto el aparato simbólico con el que dominábamos a la muerte ha perdido eficacia. Apenas quedan algunos restos del “más allá”. El capitalismo, como religión, al paraíso lo promete en tierra. La muerte se sitúa, ahora, en el “más acá”. Si en la Edad Media la descomposición del cadáver era supuesta en el después de la muerte, el siglo XX –sobre todo en su segunda mitad– y su culto al cuerpo, la sitúa previa a aquella. Recordemos aquí que, en *El malestar en la cultura*, el deterioro corporal es ubicado por Freud como una de las tres fuentes de sufrimiento del hombre:

“(…) cuerpo que, condenado a la decadencia y a la aniquilación, ni siquiera puede prescindir de los signos de alarma que representan el dolor y la angustia”<sup>3</sup>

El envejecimiento del cuerpo se vuelve ahora un destino nauseabundo, el viejo –podrido o verde, si es que todavía queda algo de vida en él– ya no es tanto portador del saber y la experiencia como de un cuerpo en vías de putrefacción. Así, el tabú de los muertos nos presenta su cara más grotesca.

En consonancia con lo dicho por Vincent Thomas, en sus *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, Freud afirma que

“(…) nos pretendíamos dispuestos a sostener que la muerte era el desenlace natural de toda vida, que cada uno de nosotros era deudor de una muerte a la Naturaleza y debía hallarse preparado a pagar tal deuda, y que la muerte era cosa natural, indiscutible e inevitable. Pero, en realidad, solíamos conducirnos como si fuera de otro modo. Mostramos una patente inclinación a prescindir de la muerte, a eliminarla de la vida”.

Y continúa:

“(…) esta actitud nuestra ante la muerte ejerce, empero, una poderosa influencia sobre nuestra vida. La vida se empobrece,

---

3 Quizás debamos repensar dicha frase a la luz de la actualidad médica, cuyos ideales apuntan en principio a privarnos de la angustia y el dolor. Es decir, de aquello que da cuenta de que estamos vivos.

pierde interés, cuando la puesta máxima en el juego de la vida, esto es, la vida misma, no debe ser arriesgada. Se hace entonces tan sosa y vacía como un flirt americano”.

Trataremos, en las próximas páginas de este libro, de delimitar los efectos que la conciencia de nuestra finitud –aquello que, según Bataille, diferencia al hombre del animal, posibilitando en el primero la experiencia erótica– tiene sobre nuestros actos y el lazo con el otro, al que solo apresuradamente llamamos “social”.

Afirmar que el mundo se ha melancolizado no es exagerado. Tampoco preciso. Será nuestro trabajo dar a lo melancólico un lugar que trascienda el campo de lo nosográfico y lo psicopatológico. Esto no nos impedirá extraer de la melancolía, en su sentido clásico, un conocimiento que nos sirva de apoyo para pensar aquellas neurosis vacías, infantiles, asintomáticas, casi sin signo de vida –o mejor, de existencia– alguno. En tiempos actuales, donde lo cotidiano lleva consigo el espesor de lo tedioso, emergen modos de hablar estéticamente monótonos, incoloros, cuyo silencio no es tanto el de la música como el de la mudez. Pero no se trata solo de cuestiones estéticas, a menos que articulemos a esta una ética de la cual es inseparable.

## CAPÍTULO II

### Lo melancólico

Si de algo parece enfermar el hombre moderno es de no poder enfermar. Una verdad sin esperanza se ha apoderado de él. Una anestesia generalizada, un trastorno del sentir a raíz del cual ni siquiera el dolor puede erigirse como último refugio. “*No me pasa nada*”, afirma. Woody Allen está al tanto de ello cuando escenifica a un hombre que le dice a su médico que está enfermo. Luego de revisarlo, este último le avisa que no tiene nada, a lo que el primero responde que por eso mismo lo está. En fin, que no les pase nada es lo que le pasa.

El desesperanzado, sin proyectos, sin historia, se asemeja así al llamado melancólico, por lo que la melancolía puede devenir un interesante punto de apoyo para pensar al vacío que habita en quienes enferman de realidad por no poder hacerlo de ficción,<sup>4</sup> lo que supone un grado más elevado de elaboración. En efecto, son las neurosis de transferencia otro modo de enfermar, quizás más trágico, quizás más cómico, pero sin duda menos tedioso que el vacío de la existencia.

Intentaremos en este capítulo aproximarnos a una noción de melancolía en un sentido ampliado. El recorrido que haremos sobre dicha posición será sencillamente metódico. Quizás sea mejor referirnos a aquella en términos de “lo melancólico”, como si se tratase de un germen que habita lo más próximo de nuestra cotidianidad.

---

4 Quizás, nuestra labor en la vida, consista más en saber enfermar que en curarnos de algo.

## El yo como cementerio

Lacan llama objeto “a” a un objeto cuya condición es el lenguaje. Ahora, que dicho objeto sea efecto del simbólico no significa que este llegue a reabsorberlo. Por eso se lo suele ubicar como resto –faltante o sobrante– de una operatoria. Y si alguien se identifica a un objeto que no se integra en lo simbólico, estamos diciendo, en otros términos, que es incapaz de articularse a un discurso, a un lazo, lo que supone un problema para la práctica analítica, que no es más –ni menos– que una forma del lazo social, aunque dicho lazo posea cierta rareza. En efecto, alguien va a un psicoanalista, habla, le paga y se va.<sup>5</sup>

Por otro lado, si tomamos el término discurso en el sentido del relato –incluyendo aquí el lugar correspondiente de lo narrativo–, el melancólico es alguien cuyo modo de hablar es absolutamente monótono. Sus enunciados parecen estar reducidos a nombrar la queja<sup>6</sup> con la que nombra al objeto al cual se identifica. Es decir, su queja es su nombre, y así se presenta. No obstante, conocemos el carácter ambivalente de dicha identificación. En esa queja, a partir de la cual se presenta como un desdichado, el melancólico está insultando. Por esto Freud, que no era ingenuo, decía que le costaba confiar en alguien que hable tan mal de sí mismo, y lo ejemplifica de un modo muy simpático al afirmar que *“la mujer que compadece a su marido por hallarse ligado a un ser tan inútil como ella, reprocha en realidad al marido su inutilidad. Sus lamentos son quejas”*.

Entonces, si tenemos a alguien identificado a una queja que nombra el objeto al cual se identifica, sumado al efecto molesto –y angustiante, incluso agresivo– en quienes lo rodean, podemos definir aquí a lo melancólico en relación a una verdad que esquivo lo que esta debe a la mentira, a la metáfora, a las fantasías, a aquello que la ubica entre líneas, o al decir alusivo. Lo melancólico encarna, en este sentido, una perversión de la verdad. ¿No consiste en esto el lugar que los conocidos

---

5 Aun así, lo que se arma a través del dispositivo analítico es una relación. Y esto supone, en principio, que el analista pueda tratar a sus pacientes como personas –y comportarse como una– más que como pacientes, evitando así que los consejos al médico devengan preceptos morales.

6 ¿No usurpa dicho reproche el lugar que en el trabajo de duelo ocupa el recordar?

objetores de conciencia representan para la sociedad que denuncian con su cuerpo? “*El mundo es una mierda*”, gritan, “*y yo soy el mundo*”, les falta agregar. El objetor de conciencia ejerce así una práctica de la objeción, por la que es capaz de dejar su vida para mostrar la verdad en su estado más crudo.

Ahora bien, como afirmé anteriormente, pensar a la melancolía en su sentido amplio, supone poder llevar las conclusiones que de esta puedan extraerse a un campo más vasto, sorteando así el obstáculo que nos significaría una reducción de lo melancólico a un sentido puramente nosográfico, y ubicándola como un punto irreductible de las neurosis.<sup>7</sup>



Si el yo freudiano se constituye por identificación a objetos perdidos, ¿no es él mismo un cementerio? He aquí el problema de aquellas prácticas de “reforzamiento del yo”, suba de autoestima, etc., porque lo que se fortalece aquí es ese empuje melancolizante, y prometer el restablecimiento del pasado es empujar a eso mismo. Vale recordar aquella frase que Freud lanza al pasar en *Más allá del principio de placer* según la cual el neurótico está enfermo de deseos caducos, insatisfechos... muertos. Américo Vallejo decía, según una anécdota que me fue relatada, que los pacientes llegaban diciendo que ayer estaban bien, que hoy están mal, y que querían que los pongan como ayer. Vallejos les respondía que, en todo caso, podrían estar como mañana, pero nunca como ayer. Es decir, Vallejos introduce el tercer tiempo, proyectivo, rompiendo así con la común tergiversación cultural del psicoanálisis, según la cual “es una terapia donde se habla del pasado”. Por supuesto que se habla del pasado. El problema reside en equiparar pasado e historia, posición típica de la ortodoxia historiográfica. De Freud se desprende lo contrario, a saber, que la historia supone una superposición de la temporalidad que rompe con la concepción historiográfica que ubica al pasado como objeto de estudio, al lado del presente, y a este al lado del futuro. En Freud, las

---

7 Si tuviésemos que ceder ante las exigencias nosográficas, no nos ahorraríamos complicaciones. La melancolía puede ser ubicada como límite entre psicosis y perversión, debiendo a la primera su identificación al resto –mierda o cadáver–, y a la segunda el masoquismo ligado al goce de la humillación.

percepciones presentes despiertan recuerdos, complejos, huellas. Y no solo esto, sino que, en lo que refiere al análisis propiamente dicho, los recuerdos que emergen en una sesión emergen en esa sesión, en determinado momento del análisis, y ante un analista. Es decir, en tanto el recordar se da en un análisis, se recuerda para otro. Es en ese punto donde los recuerdos devienen historia, en tanto esta se realiza por dicha mediación. En otros términos, no hay acciones puras. Por eso hablamos de acto más que de acción. Alimentarse, bañarse, hablar, etc... son acciones, por supuesto. Ahora, en tanto dichas acciones se realizan ante la presencia del Otro dejan de ser acciones puras.

Retomando, lo melancólico es respuesta a una pérdida rechazada como tal. Un rechazo (*verworfen*) respecto de aquello que brinda a los objetos el brillo del erotismo, es decir, el falo. Sin esto, la realidad se oscurece, se deprime. Ahora bien, el problema de la depresión es que es un término psiquiátrico, y los psiquiatras son médicos, y los médicos clasifican. El psicoanalista discrimina, que es lo contrario a lo que hace la psiquiatría moderna a diferencia de la clásica, que era, en este sentido, mucho más clínica. En consecuencia, cuando alguien se presenta como sufriendo de depresión habrá que detenerse, habrá que tomarse un tiempo, ya que la depresión, en sí misma no nos orienta. Esta podrá ser melancólica –en el sentido de la psicosis melancólica–, podrá ser parte de lo melancólico en el sentido en que estamos trabajándolo, o podrá ser, simplemente, alguien que está de duelo. Porque en la depresión, lo más común es que la operación del duelo esté en juego, no así en la melancolía. Lo que la depresión nos enseña es que el duelo puede suspenderse. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que el duelo puede suspenderse en el tiempo de comprender. Recordemos que Lacan ubica tres tiempos, pero solo uno es nombrado como tal: Instante de ver, tiempo de comprender, y momento de concluir. El deprimido podrá quedar suspendido del segundo, aquel que consiste en el desasimiento de la ligazón que petrifica al enfermo fijándolo a una pérdida que no llega a serlo. Se tratará de desinvertir cada uno de los rasgos que constituyen la vestidura del objeto, el amado, la amada, etc., en tanto ideal. En pocas palabras, se tratará de que, siempre que los tiempos de quien sufre sean respetados, el muerto pueda ser desidealizado. En efecto, puede llevar mucho tiempo que alguien que perdió un ser querido pueda decir



que era un idiota. El muerto arrastra a los vivos consigo mismo, por eso Marx decía que había que matarlos de nuevo. El segundo tiempo de la pérdida no es la pérdida del instante de ver, ligada al desconcierto, a la conmoción, al no poder creer, sino la del momento de concluir, que es, en sentido estricto, la pérdida que hace al duelo. Una pérdida en tanto tal no es una pérdida sin ese tiempo que media entre aquella y esta última. Por eso Freud, en *Duelo y melancolía*, dice, literalmente, que lo único que puede recetársele a un paciente en duelo es tiempo. De esto se deduce que el duelo, en sentido estricto, es el efecto sorpresa a partir del cual alguien deja de llorar, ya que si llora todavía tiene en perspectiva una posible recuperación del objeto, por lo que la expresión “estar de duelo” es, en cierto sentido, paradójal.

### **Lo insustituible, o “el otro en tanto tal...”**

En *Duelo y melancolía*, la melancolía parece quedar explicada por la negativa del duelo. Y acá ya tenemos un primer punto de interés, muy bien trabajado por Jean Allouch en *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*. El título ya dice mucho, contiene una tesis fuerte: hay una erótica del duelo. Podemos incluso afirmar que el erotismo es efecto de un duelo. Ahora, ¿cuál es el sentido preciso que damos en este contexto al erotismo? El de que el otro pueda ser otro, es decir, que no se reduzca a una mera proyección narcisista y que, por esta misma razón, su ajenidad, su diferente modo de gozar, pueda soportarse y alojarse en la relación. Por esta razón, muchas relaciones duran hasta que cierta extrañeza termina con lo que nunca llegó a consolidarse como tal. Amistades cuyo primer tiempo, intenso y puramente especular, se deshacen a la primera fisura en el espejo, ahí donde justo habrían de comenzar. Un amigo es aquel capaz de soportar la extranjería, lo otro que somos para aquel, y aquel del cual soportamos lo otro que él es para nosotros. Un amigo, en sentido estricto, no es el que dice todo que sí, ni todo que no, sino el que nos permite una relación a esa “inquietante familiaridad”, y que habilita una distancia que junta, o mejor, una separación que enlaza.



Retomemos; que el objeto esté estructuralmente perdido no significa que dicha pérdida no deba redoblar. Por ejemplo, en el fútbol no alcanza con que un jugador quiebre la pierna a otro para que sea infracción, sino que es necesario que alguien sancione que ahí hubo falta. Entonces, cuando hablamos de duelo por la pérdida de un ser querido, se trataría de un duelo que reenvía a otro duelo. Lo melancólico se nos presenta aquí como el espacio en que uno puede quedar suspendido al faltar el *rito* necesario del reconocimiento de una pérdida, y dicha pérdida atañe al sacrificio de una parte de sí, única e insustituible. Es por esto que Freud afirma que:

“La melancolía es también una reacción a la pérdida de un objeto amado, que sabe a quién ha perdido, pero no lo que con él ha perdido. La melancolía entonces, está relacionada a una pérdida de objeto sustraída a la conciencia”.

“*Algo de mí se fue con ella...*”, dice el tango, y “*ya no hay vuelta atrás*”<sup>8</sup> El duelo nunca lo es de ningún objeto en particular, sino de la mismísima imposibilidad de sustitución del objeto. Por eso, para Lacan, se trata de un agujero en lo real –operación que define con el término de privación–. Critica a Freud en este punto. No hay sustitución del objeto que se pierde. Eso no existe. Lo que existe es que en la medida en que el objeto se muestre irremediamente perdido, se muestra como imposible. Y si el duelo puede ser pensado como envés de la forclusión es porque el objeto, en tanto irremediamente perdido, llama al trabajo simbólico –a la elaboración a la que damos el nombre de “trabajo de duelo”–, a diferencia de la forclusión, donde el rechazo en lo simbólico llama a lo real. Esto afecta a la orientación de la práctica analítica, porque alguien podría pensar que tiene que establecerse el reconocimiento de una pérdida para que haya posibilidad de sustitución, y no la hay. Si el objeto está irremediamente perdido, ese objeto no es pasible de ser sustituido, es inconmensurable, y lo que queda es ese agujero. En efecto, la introyección, operación simbólica de la que habla Freud, es la introyección de ese agujero. Por eso es simbólica, a diferencia de la proyección, que es imaginaria. Y para Lacan, la incorporación del vacío

---

8 Expresión que pronunciaba una joven que, luego de algunos años de haberse separado, se enteró de que su ex-novio iba a ser padre. ¿Dónde estaba aquel muchacho en el mientras, sino en el freezer?

es el envés del canibalismo. A menor incorporación, más canibalismo.<sup>9</sup> En relación a esta proporcionalidad, un amigo (Pablo Román), sostiene que no es lo mismo el vacío de la existencia que la existencia del vacío. El primero será mayor cuanto menos opere la segunda. Será la trayectoria de un análisis la que colabore en dicho pasaje.

### **Elogio de la apariencia**

En *El prójimo y lo abyecto* Carlos Quiroga recuerda que la primera prohibición es la del canibalismo, la de la injerencia sobre los cuerpos. Decimos que el ser humano existe desde que existe la sepultura. Esta es una marca, no de una sustitución del objeto, sino de un vaciamiento. “*La tumba de Moisés está tan vacía para Freud como la de Cristo para Hegel*”, afirma Lacan, porque de lo que se trata es del vaciamiento de la tumba. El autor llega a afirmar que Hamlet está más cerca de la melancolía que de la histeria o la obsesión. Ahí donde nosotros vemos la tumba, los semblantes, el príncipe de Dinamarca no ve otra cosa que carne corrompida, gusanos que devoran, etc. El melancólico rechaza todo tipo de semblante, en el sentido de la apariencia.<sup>10</sup> Por esta razón, Freud afirmaba que aquel está más cerca de la verdad que otros sujetos. Es una afirmación engañosa, ya que podemos decir que está tan cerca como tan lejos de ella. La verdad que nos interesa –la que lleva a la vida– está más cerca de la poesía y las ficciones que de la ciencia. “¡Es la realidad!”, exclama el melancólico, quien entiende demasiado rápido, sustrayendo a la verdad lo que ésta le debe al tiempo. Ataca así al lazo social, porque para que este exista, hace falta que se soporte el desconocimiento de la lógica en la que se sostiene.

Si propusimos la expresión de “lo melancólico” para extender los límites de lo que la melancolía nos enseña, es por el hecho de que, este fenómeno de desmembramiento de la lógica de los semblantes es imposible de reducirlo a una estructura clínica, y ni siquiera a una posición subjetiva particular. Hay quienes no pueden disfrutar de un asado por

9 Esta es la tesis retomada por Carlos Quiroga en su libro *El prójimo y lo abyecto*, al cual el lector puede remitirse.

10 La noción de semblante es lo suficientemente compleja como para desarrollarla en esta ocasión. No posee una traducción directa al español, por lo que se la ha traducido como “apariencia”, pero una apariencia tan necesaria como real.

**Vista parcial del contenido del libro.**

Para obtener el libro completo en formato electrónico puede adquirirlo en:

[www.amazon.com](http://www.amazon.com)  
[www.bibliotechnia.com](http://www.bibliotechnia.com)  
[www.bajalibros.com](http://www.bajalibros.com)  
[www.e-libro.net](http://www.e-libro.net)

**MIÑO y DÁVILA**  
♦ EDITORES ♦