

Vosotros, hijos de Dios. Hacia la infundamentación de la Ley



CAMILO ALFONSO SALAZAR FLÓREZ*

Corporación Universitaria Minuto de Dios (Uniminuto), Bucaramanga, Colombia

Vosotros, hijos de Dios. Hacia la infundamentación de la Ley

You, Children of God. Toward the Un-grounding of the Law

Vous, les fils de Dieu. Vers le dé-basement de la Loi



¿Qué sucede cuando lo que se busca ha estado sin embargo en el mismo lugar? ¿Existe la posibilidad de un mundo nuevo si el horror de Dios adviene en este tiempo? El presente texto intenta situar una imagen, un *busto* que muestre el campo vacío que lo sostiene, un Padre que se presente en la ominosa dermis de un prójimo siempre a punto de ser destruido. Para ello es necesario que las cosas en juego estén fundadas en *nada*.

Palabras clave: *Ungrund* [abismo], dialéctica, Cosa, grito, imagen.

What happens when what one has been seeking is found to have always been in the same place? Is there a possibility of a new world if the horror of God happens in our time? The article attempts to situate an image, a *bust* that shows the empty field that sustains it, a Father that presents himself in the dermis of a fellow human that is always on the verge of destruction. To this effect, it is necessary for the things that come into play to be grounded in *nothingness*.

Keywords: *Ungrund* (abyss), dialectics, Thing, scream, image.

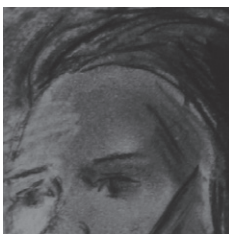
Que se passe-t-il quand ce qu'on cherche a été pourtant au même endroit? Y a-t-il une possibilité d'un nouveau monde si l'horreur de Dieu advient à ce moment? L'article essaie de placer une image, un *buste*, qui montrerait le champ vide qui le soutient, un Père qui se présente dans le néfaste derme d'un proche qui est sur le point d'être détruit. Pour cela il faut que ce qui est en jeu soit fondé sur *rien*.

Mots-clés: *Ungrund* [abysse], dialectique, Chose, cri, image.

CÓMO CITAR: Salazar Flores, Camilo Alfonso. "Vosotros, hijos de Dios. Hacia la infundamentación de la Ley". *Desde el Jardín de Freud* 18 (2018): 255-274, doi: 10.15446/djf.n18.71473.

* e-mail: caalsaflo@gmail.com

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas



Este libro se presenta en nombre de una incompetencia:
está desterrado de aquello que trata [...]
Un faltante nos obliga a escribir, que no cesa de escribirse
en viajes hacia un país del que estoy alejado [...]
Lo que debería estar ahí no está: sin ruido, casi sin dolor,
esta afirmación se encuentra en obra. Alcanza un lugar que
no sabemos localizar, como si hubiéramos sido alcanzados
por la separación mucho antes de saberlo. Cuando esta situación
logra decirse, puede tener todavía como lenguaje
la antigua oración cristiana: “No permitas que me separe de ti”.
No sin ti.

Nicht Ohne.

MICHEL DE CERTEAU

TOPOLOGÍA DEL MUTE

Diría “digamos”, pero el “digamos” ubica todo en una hipótesis demasiado lejana. Habría de ubicarme entre un imperativo y el futuro catastrófico de toda vida, en un “diré”, pero tanta certeza me desconsuela. Habría que iniciar todo, sin verbos, o adjetivos, con el sustantivo que nos convoca: mute. Cada noche, de cada domingo, cuando íbamos a servirnos el mute que quedaba del almuerzo que mi papá nos preparaba, teníamos la certeza de enfrentarnos, primeramente, a la dificultad de la grasa floculada. La olla que había sido utilizada para su preparación era la misma que lo contenía durante horas. Al abrirla, el olor traía como certeza aún por-venir la visión de una capa de color *beige* que se situaba, de manera uniforme, sobre lo que podíamos aún presentir que era la sopa que se había comido horas antes. Aseverar la persistencia existencial de la sopa era cuestión de la continuidad de un olor inconfundible. Atravesar dicha capa con una cuchara era el momento propicio para hacer algún tipo de broma que implicaba la amenaza tácita de restregarla en algún rostro que estuviera cerca. Entre el mute y mi boca se situaba, de manera a veces horrenda, la textura certera de la grasa. Debía suponer que la

existencia de dicha grasa venía de la cocción prolongada de las diferentes formas de la carne allí presentes. A una temperatura apropiada, la carne soltaba la grasa que hacía parte de ella, y la mezcla con los vegetales y el agua permitían la aparición inconfundible del sabor-mute. En esa grasa consistía todo. Todo el trajinar de papá cortando pedazos de vegetales y de carne, todo el revolver y el sudor que tenuemente allí mismo caía, toda la fuerza convertida en remolino, todo el fuego en basamento, toda el agua y la sangre en nutritiva inmundicia... todo tenía como objeto la preparación exacta de una capa de grasa posterior. La hechura del mute tenía como objetivo inmediato su consumo en el almuerzo. Su objetivo real, sin embargo, era ser devorado lentamente en las noches, en la mesa, mientras en la televisión aparecían las noticias. Esto, porque solo en ese lapso había tenido lugar la incorporación adecuada de todos los ingredientes, pero mayormente porque solo con las 6 horas de reposo al clima, la grasa podría tener presencia evidente, revelarse en su existencia incómoda y entonces dar paso a una ingesta de la sopa que no tenía comparación con el epifenómeno apenas presintiente en el mediodía.

Cuando mamá se ponía a servir, siempre quedaba ella sin plato en cual hacerlo. Por el apetito de papá, mío y de mis hermanos, el número de platos en los que se servía el mute y sus adicionales se veía reducido. Mamá quedaba allí afuera, terminando de ordenar todo. Solo al final lograba sentarse con papá y tenía su porción. Alguna vez, cuando papá ya no estaba y mamá se encargaba de hacer el mute (yo o uno de mis hermanos servía), le pregunté por esa rara costumbre suya de dejarse afuera. Esa fue la ocasión en que vi por primera vez a Marta.

En el evangelio de Lucas 10, 38-42 encontramos la parábola de Marta y María. Cuando Jesús, venido de viaje, ha entrado en su casa es recibido por las dos hermanas: Marta, la mayor, y María, la menor. Mientras la primera se esmera en atenderle, preocupada por ciertos menesteres, María se postra a sus pies a escucharle. Podemos imaginar que los ojos de la joven María buscan la dirección de la prédica del *Rabbí* hace: siempre es bueno descansar las palabras con la certeza de alguna figura. Podríamos pensar, sin errar, que en las palabras que Jesús dirige a Marta¹ hay una tenue recriminación a la afanada mujer. Pues mientras esta se mueve elípticamente de afán en afán y se desliza entre diversos oficios, la joven, en cambio, está atenta y concentrada en la palabra que mana de la boca de Jesús. No es inusual esta interpretación. Marta afanada por los quehaceres del mundo pierde la oportunidad de poder meditar en los ojos del Hijo del Hombre. Sin embargo, podemos también pensar, como el maestro Eckhart, que lo que allí sucede es justo lo contrario. Y nuestra meta es poder establecer en este escrito la “órbita de los quehaceres”.

1. “Marta, Marta, te preocupas y te agitas por muchas cosas, y hay necesidad de pocas”. Todas las citas de la Biblia son tomadas de la *Biblia de Jerusalén* en su edición de 2009. Cuando no sea este el caso, se hará la necesaria referencia.

Pensar que María está allí amarrada, imantada por la mirada de lo que se profiere de la boca del Mesías, es ubicarla en un tipo de posición idolátrica². El ídolo, sin embargo, no es un monumento en sentido contrario a la intensidad de lo divino, ya que el ídolo busca la sedimentación (el descanso) respecto de aquella intensidad, es decir, es una forma de presentación determinada y (que quiere ser) completa de aquel. No obstante la idolatría determina de tal modo la divinidad en un objeto, que en el cuerpo de este agota la *corporalidad* del eso. El mirar de María encuentra ese descanso en la figura de aquel que ha entrado en su casa. Las palabras que oye son situadas en la imagen del cuerpo a, cuyos pies se halla, son ubicadas al adherirse a una boca específica. Si pensamos, pues, que la palabra divina puede hacerse una imagen, estamos deteniendo el movimiento de dicha palabra y se está situando un objeto determinado que viene a colmar dicho decir. Si Dios es el trans-ente que no posee ningún tipo de determinación, y que en tal posición se asemeja más a la nada³, querer donarle una imagen será llevar a cabo una pérdida de dicha nada y quedar dominado por el juego especular: María mira fijamente al Cristo detenido en su nombre, sus ojos sostienen la tensión del enamoramiento. “María, tan apegada y absorbida en la escucha del Señor, se pierde progresivamente en él en una pura delectación sensible”⁴, por eso “nosotros la censuramos, a la buena María, porque de alguna manera se sentó allí más por un sentimiento placentero que por voluntad de un provecho espiritual”⁵. Este Cristo objeto, este Cristo fetiche que me permite frotar y atenuar mis pesares, este “momento de la historia en [el] cual la imagen se detiene”⁶, es lo que Cristo quiere esquivar cuando en Juan 16-7 dice: “Os conviene que yo me vaya, porque si no me voy, el Espíritu Santo no vendrá a vosotros”, sentencia que Eckhart traduce: “Habéis proyectado demasiado placer en mi apariencia presente, por ello no podéis tener el placer perfecto del Espíritu Santo. Por eso, despojaos de las imágenes y uníos con la esencia carente de forma”⁷.

Por otra parte⁸, en Marta podemos hallar un movimiento oficioso en los quehaceres diarios, por eso para Eckhart es ella la que ha hallado, efectivamente, la mejor de las cosas: ella no se detiene fascinada por la presencia de El Mesías, se mueve en sus alrededores. La mínima “recriminación” de Jesús a la misma radica en que ahora Marta debe confiar en que su hermana llegará al mismo lugar en el que ella ahora está. Marta ocupada del café y la limpieza muestra la presencia misma de Dios, la nada misma de Dios, pues a este Dios-nada no cabría encerrarlo en una contemplación directa, sino en un servirle que rodee esa ausencia misma. Esa nada queda patente en el hecho de la virginidad de ambas mujeres⁹, pues solo una virgen y una mujer (el hombre también es mujer y virgen) pueden dar nacimiento al Hijo de Dios. Por estar en esa nada, y ser ella misma esa nada, por estar “manteniéndose en cierta forma ‘cerca de él’, sin estar

2. Lo idolátrico no es la negación de la creencia en Dios mismo, es una forma inmediata de relacionarse con lo divino.

Cfr. Jean-Luc Marion, *Dios sin el ser* (Pontevedra: Ediciones Ellago, 2010).

3. Cfr. Meister Eckhart, “Del desasimiento”, en *Meister Eckhart. Tratados y sermones* (Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013).

4. Emmanuel Falque, *Dios, la carne y el otro. De Ireneo a Duns Escoto: reflexiones fenomenológicas* (Bogotá: Siglo del Hombre, 2012), 183.

5. Meister Eckhart, “Marta y María”, en *El fruto de la nada. Maestro Eckhart* (Madrid: Siruela, 2008), 104.

6. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 4. La relación de objeto* (1956-1957) (Barcelona: Paidós, 1994), 159.

7. Eckhart, “Del desasimiento”, 259.

8. Cfr. Eckhart, “Marta y María”.

9. Cfr. Meister Eckhart, “Intravit Iesus in quoddam castellum et mulier que aedam, Martha nomine, excepit illum in domum suam. Lucae II”, en *Meister Eckhart. Tratados y sermones* (Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013).

‘en’ él¹⁰, es que puede entonces moverse con tranquilidad en los oficios de la casa. Esa nada abre ese movimiento, articula el conjunto de esos afanes. Solo allí en esos afanes, en esa “cháchara” se hace presente la Nada que ella misma ya es.

UMBRA Y DESIERTO

[...] se trata de volver a indicar que buscamos en la ilusión algo en lo que la ilusión misma de algún modo se trasciende, se destruye, mostrando que solo está allí en tanto que significativa.

JACQUES LACAN

“Lisa y llanamente hay que seguir sus mandamientos [los del Padre]. Y, más allá, está el enunciado del *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*”¹¹. Esas palabras son arrojadas por Lacan en la parte final de la clase séptima del seminario *La ética del psicoanálisis*. Aunque no es aforismo y se inserta en un entramado más general, esta afirmación, teniendo en cuenta dicho entramado discursivo, puede ser abordada a partir de diferentes vectores que irán apuntando al centro mismo de la rueda que conforma.

Habría que anotar la radicalidad de esa expresión del Cristo retomada por Lacan, dejando claro que en la *Torá* figuran 613 mandamientos. “Estas 613 normas están divididas en 248 mandamientos positivos, es decir, preceptos que hay que cumplir, y 365 mandamientos negativos, que incluyen todo aquello que no debe hacerse”¹². Aunque la *locura* de la ley puede sentirse a partir de uno solo de sus casos¹³, es evidente, a partir de esa intensidad numeraria, el carácter obsesivo y su relación con las prácticas religiosas, tal como es tematizado por Freud en “Acciones obsesivas y prácticas religiosas” (1907)¹⁴. Es decir, el hecho de que sean 613 los mandamientos, y no tan solo el decálogo mosaico que conocemos en nuestra vida cotidiana, muestra la radicalidad del *horror* con el que están lidiando estos mandamientos. La desactivación mesiánica de la Ley que figura en la famosa “Carta a los Romanos” de Pablo, cuenta con el contexto de esta aplicación obsesiva de la ley. Esta materialidad del pueblo judío debe tenerse en cuenta a la hora de abordar aquel nuevo mandamiento.

Que la Ley sea desactivada no implica la desaparición de la misma, ni siquiera su superación dialéctica. Implica que aquello que permite su desactivación recapitula a su vez dicha Ley. Aparece en *Efesios* 1, 10 esta nueva forma de la Ley: “Por la economía de los tiempos, todas las cosas se recapitulan en el Mesías, tanto las celestes como las terrestres”¹⁵. En la Ley nueva no puede tratarse de una Ley más, según también lo expuesto en *Romanos* por Pablo. Pero ¿qué dice exactamente Pablo?

10. Falque, *Dios, la carne y el otro*, 185.

11. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Barcelona: Paidós, 2009), 119.

12. J. H. Laenen, *La mística judía* (Madrid: Trotta, 2006), 91.

13. Es decir, la ley siempre será, como universo simbólico, algo que se ubica fuera de las manos del hombre, pues “el hombre está siempre en posición de no comprender nunca por completo la ley, porque ningún hombre puede dominar en su conjunto la ley del discurso”. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (1954-1955) (Barcelona: Paidós, 2001), 197; esta incompreensión de la ley, esta excentricidad con respecto al hombre mismo puede tener lugar a partir de una cosa, una sola cosa que el hombre se niega a comprender, y que muestra el carácter ex-céntrico de la ley.

14. Sigmund Freud, “Acciones obsesivas y prácticas religiosas” (1907), en *Obras completas*, vol. IX (Buenos Aires: Amorrortu, 1975).

15. Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos* (Madrid: Trotta, 2006), 79.

Que el tiempo mesiánico —en cuanto que en él se trata del cumplimiento o plenitud de los tiempos—[...] opera una recapitulación, una suerte de abreviación en resumidas cuentas de todas las cosas, tanto celestes como mundanas, es decir, de todo lo acaecido desde la creación hasta el “ahora” mesiánico, de la totalidad del pasado [...] La misma aproximación se encuentra en Rom. 13, 9-10 donde Pablo dice que en el tiempo mesiánico todo mandamiento se “recapitula en esta frase: amarás a tu prójimo como ti mismo”. E inmediatamente añade: “el amor es... la plenitud (pleroma) de la ley”.¹⁶

¿Qué implica esta recapitulación (al menos en uno de sus aspectos)? Que la Ley nueva no puede constituirse a partir de la misma estructura nómica que la Ley que viene a “superar”, que la presencia entera de cada uno de los términos implicados se mantiene de forma plena en un cambio absoluto, y que este tipo ex-céntrico de plenitud es lo que se permite localizar. Esto habremos de recordarlo a lo largo del presente texto. Por más que el obsesivo logre recrear una meta-ley que involucre al conjunto de normas que ha instituido para huir, esta meta-ley vendrá a posicionarse bajo la misma estructura nómica de aquellas que pretende englobar. No hay un conjunto de todos los conjuntos.

Pero tampoco se trata completamente de “el primer ejemplo histórico donde adquiere su peso el término alemán de *Aufhebung*”¹⁷, al menos si por este concepto se entiende el movimiento que, resumiéndola, retoma esa ley en el movimiento mismo en que la anula¹⁸, ya que ello implicaría una procesualidad en donde la Ley como tal no finaliza sino que se ejecuta en una forma más precisa del acaecer nómico de los guardianes de la Ley. Todo ello porque la recapitulación implica, además de lo ya mencionado,

[...] una suerte de abreviación en resumidas cuentas de todas las cosas, tanto celestes como mundanas, es decir, de todo lo acaecido desde la creación hasta el “ahora” mesiánico, de la totalidad del pasado [...]. Esta recapitulación del pasado produce un pleroma, una plenitud [...]. El pleroma mesiánico es, pues, una abreviación y una anticipación del cumplimiento escatológico [...]. Es decisivo aquí que el pleroma de los kairoi [tiempos mesiánicos] sea entendido como la relación de cada instante con el mesías y no como resultado de un proceso. Como Ticonio había intuido en el capítulo de *Recapitulacione* de sus Reglas (*Regulae*), cada tiempo es la hora mesiánica, y lo mesiánico no es el fin cronológico del tiempo, sino el presente como exigencia de cumplimiento, como aquello que se pone “a modo de final”.¹⁹

La *Aufhebung*, que implica un proceso de re-creaciones, es en este caso el golpe temporal de dos momentos que mueve su “estructura interna”, pero además,

16. *Ibíd.*, 80.

17. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 234.

18. *Ibíd.*

19. Agamben, *El tiempo que resta*, 79.

como dijimos, la relocalización de ese instante pasado, de esa Ley, en un terreno que viene a ser algo más allá de sí, estando en su mismo orden: cada tiempo es la hora mesiánica. Volveremos sobre ello al final.

Este “Más allá” de los mandamientos que constituye la nueva Ley es puesto en evidencia en Juan 8, 1-11. Cuando escribas y fariseos estaban, como dueños de la Ley, prestos a apedrear a la mujer adúltera, recurrieron a la enseñanza de este llamado Mesías y le preguntaron qué se debía hacer. Pero Jesús no responde al primer llamado (podríamos pensar que incluso fueron más de uno esos llamados al ser ubicada una insistencia, una demanda). Veamos cómo tiene lugar la narración: ‘¿Tú qué dices?’. Esto lo decían para tentarle, para tener de qué acusarle. Pero Jesús se inclinó y se puso a escribir con el dedo en la tierra. Pero, al insistir ellos en su pregunta, se incorporó y les dijo: ‘Aquel de vosotros que esté sin pecado, que le arroje la primera piedra’²⁰. No solo hay un desinterés notable en Jesús para responder a una urgencia legal, sino que la Ley que él viene trayendo es esa ley “descuidada” de unos dedos que trazan marcas sobre la arena. Es decir, la Ley que trae no es aquella de “quien no sea pecador que lance la primera piedra”, una Ley que implica la reciprocidad, sino un conjunto de marcas hechas sin atención alguna: es la Ley de los dedos en la arena. No podemos abordar a profundidad esa marca de los dedos. Pero es notorio el gesto de Jesús. Podemos imaginarlo una vez más haciendo una cara de cansancio ante los fariseos que esperaban una confirmación de la Ley. La ley de la reciprocidad (de sexo por piedra) es apenas la floculación necesaria de una ley-marca que aparece en el suelo. No es casual el material de esta ley: arena. Elemento escasamente consistente para sostener un mandato. La desactivación entonces no puede ser ni una ley más en el conjunto normativo de los fariseos, tampoco la comprobación de una de aquellas de ese conjunto; pero tampoco puede ser la ley de reciprocidad que él mismo elabora empujado por los fariseos. El “Más allá” de la Ley debe poder ubicarse en la misma cercanía del suelo arenoso, debe ser él mismo lo más presente.

Uno de los aspectos más notables de la nueva normatividad establecida por Cristo es la rotura especular que sus afirmaciones llevan a cabo. Como deja de manifiesto Michel Henry en *Palabras de Cristo*, las palabras de Cristo deben enmarcarse en la acción de un volcamiento de toda relación humana²¹. Si ella, en una de sus caras más familiares y poderosas, se arma a través de la reciprocidad, en sus vertientes proporcionales de amor y odio, Cristo descoyunta este panorama. Por ser innumerable este tipo de afirmaciones mesiánicas, y al no ser nuestro propósito inmediato su elucidación paulatina, bastará la mención de al menos tres de ellas, quizás sus más representativas. En Lucas 12, 51-53 leemos:

20. Es llamativo que en la completísima y hermosa traducción que nos ofrece la Biblia de Jerusalén, en el pie de página correspondiente a esta acción arenosa de Jesús, figura la siguiente observación: “Queda oscuro el sentido de este gesto”.

21. Michel Henry, *Palabras de Cristo* (Salamanca: Sígueme, 2004).

¿Creéis que estoy aquí para poner paz en la tierra? No, os lo aseguro sino división. Porque desde ahora habrá cinco en una familia y estarán divididos: tres contra dos y dos contra tres. Estarán divididos el padre contra el hijo y el hijo contra el padre; la madre contra la hija y la hija contra la madre; la suegra contra la nuera y la nuera contra la suegra.

¿No irían acaso estas palabras del hijo de Dios en contravía de los mismísimos diez mandamientos, en especial de aquel que quiere asegurar el respeto y honor por los padres? ¿Cómo podemos situar este panorama normativo? Contra el pilar fundamental de las relaciones que arman nuestro cuerpo, contra el plano de coordenadas libidinales más preciso donde logramos por fin aparecer por primera vez, parece arremeter este nazareno en Lucas 9, 59-60: «Sígueme, ordena Jesús, a lo que el hombre responde: 'Déjame ir primero a enterrar a mi padre'. Replicó Jesús: 'Deja que los muertos entierren a sus muertos. Tú, vete a anunciar el reino de Dios'». ¿Cómo entender esta posición rayana en el delirio de este Mesías? ¿Acaso no tenemos que honrar a nuestros padres? ¿Acaso Jesús es el nuevo Creonte? Pero hay que ir más allá de la familia, hay que extender esta inversión a todo al ámbito humano, en Lucas 6, 32-34 dice lo siguiente:

Si amáis a los que os aman ¿qué mérito tenéis? También los pecadores aman a quienes les aman. Si hacéis el bien a quienes os lo hacen a vosotros, ¿qué mérito tenéis? ¡También los pecadores hacen otro tanto! Si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores prestan a los pecadores para recibir lo correspondiente. Más bien, amad a vuestros enemigos, haced bien y prestad sin esperar nada a cambio.

Revira Jesús de la herencia de los hombres, de aquella palabra que les arma de suyo. Al menos desde uno de los rostros del accionar del Mesías podemos afirmar esto. El gesto contundente de desactivación de la Ley es mostrado en la desactivación del mismo mundo humano, de lo que hace más humano el mundo humano: los lazos familiares. Desactivación que no se hace en nombre de un nuevo *Nomos* farisaico, que no solo “recapitula”, resume esto en un nuevo nivel, ya que se cuenta con el movimiento de sus manos para desfondar esto. Cuerpo descoyuntado, manos imperiosas. Desactivar la unidad familiar es desactivar los espejos que devuelven la imagen contundentemente formada (pero rota siempre) del hombre al hombre. Es recapitular esta herencia, no aniquilarla, es decir, relocalizarla a través de su golpe con El Mesías. Esa herencia está hecha también palabras, de allí el movimiento paulino por revocar incluso la significación: metodología hecha carne en el camino mismo a Damasco cuando Saulo, enceguedo y nombrado por la voz de Dios, *deja caer* la letra inicial de su nombre y emerge ahora como Paulo; anamastasis esta que también ha

tenido lugar en el patriarca, en Abraham, hombre santo ahora que tendrá una letra de más que vacía su herencia humana²², que muestra este exceso; una caída libre de una vocal paulina que muestra el tratamiento residual de la salvación que se jugará en este discípulo tardío²³.

Esta herencia hecha palabra, nombre, vocal, consonante, hecha cadena de semantemas que vienen a definir mi destino: la S y la P, la diferencia que las posiciona ubica también una nueva vida. Desactivar una sola letra de la cadena transmitida por los padres permite a este hombre asumir su nuevo cuerpo, también asumir esa herencia. Así mismo, Lacan sabe de esta herencia, de esta Ley, de estas manos delicadas sobre la arena:

Este discurso del otro no es el discurso de otro abstracto, del otro en la diada de mi correspondiente, ni siquiera simplemente de mi esclavo: es el discurso del circuito en el cual estoy integrado. Soy uno de esos eslabones. Es el discurso de mi padre, por ejemplo, en tanto que mi padre ha cometido faltas que estoy absolutamente condenado a reproducir [...]. Estoy condenado a reproducirlas porque es preciso que retome el discurso que él me legó, no simplemente porque soy su hijo, sino porque la cadena del discurso no es cosa que alguien pueda detener, y yo estoy precisamente encargado de transmitirlo en su forma aberrante a algún otro. Tengo que plantearle a algún otro el problema de una situación vital con la que muy posiblemente él también va a toparse, de tal suerte que este discurso forma un pequeño circuito en el que quedan asidos toda una familia, toda una camarilla, todo un bando, toda una nación o la mitad del globo.²⁴

A esta herencia hay que hacerle frente. Pero hacerle frente no puede constituirse dentro de la forma misma de eso heredado. No es entonces mero capricho lacaniano esa disputa continuada durante años con la llamada *ego-psychology*. Responder en el plano del yo, como esta escuela propone, implica tener por base la frustración misma, pues “este ego [...] es frustración en su esencia”²⁵. Así que no hay que hacerle frente, no hay que mirarla a los ojos como el personaje del relato de Poe en “La carta robada” tan trabajado por Lacan. En cambio, hay que escaparse de “su captura en una objetivación”²⁶. No hay cabida en el análisis para este enamoramiento especular. Hay que abrir un hueco. Cristo ya tenía presente esto. Acción que el tan mentado Sócrates no pudo situar de manera efectiva, y acción misma que le trae la furia de una *Polis* enamorada²⁷.

Contra la Ley no puede establecerse una Ley, hay que dar lugar, más bien, a la Ley. Cristo lo realiza a través del mandamiento del amor, y del amor al prójimo (criminal). Amar al prójimo, en el nuevo orden legal, no supone la bondad del prójimo, ya que esto precisamente “no tiene mérito alguno”. El prójimo del cual se habla es el prójimo

22. Cuando a los noventa y nueve años se le presenta Dios a Abrahán, aquel le dice así: “No te llamarás más Abrán, sino que tu nombre será Abrahán, pues te he constituido padre de muchedumbre de pueblos. Te haré fecundo sobremanera, te convertiré en pueblos, y reyes saldrán de ti. Estableceré mi alianza entre nosotros dos, y también con tu descendencia, de generación en generación: una alianza eterna, de ser yo tu Dios y el de tu posteridad” (Génesis, 17, 3-7). La visión del Padre de Naciones puede nublar nos el papel que la herencia juega en este lugar: ya no se trata de una herencia humana, a lo que el nombre del patriarca responde con la creación desde la Nada de una letra que le ubica en la economía de la salvación. De lo que ahora se trata es de otra herencia, de otra Ley, cuyas resonancias no dejan de tener lugar en el cuerpo (nominativo) del sujeto.

23. Cfr. Agamben, *El tiempo que resta*, 18-22.

24. Lacan, *El seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, 141.

25. Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1966), en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2001), 239.

26. *Ibíd.*, 241.

27. Cfr. Jonathan Lear, *Open minded. Working out the logic of the soul* (Londres: Harvard University Press, 1998), 57. Al menos es este uno de los aspectos que pueden observarse con respecto a la muerte de Sócrates: una transferencia negativa que conlleva un paso al acto de la *Polis*, que Jonathan Lear aborda.

28. Sigmund Freud, "El malestar de la cultura" (1930 [1929]), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires, Amorrortu, 1975).

29. Lo etero como lo desarrolla Recalcati respecto al amor *eterosexual* como encuentro: "El encuentro, en efecto, es sólo encuentro con el *eteros* del Otro, con lo real más real del Otro, con lo que del otro escapa a toda especularidad narcisista, a toda simetría sentimental".

Massimo Recalcati, *Ya no es como antes. Elogio del perdón en la vida amorosa* (Barcelona: Anagrama, 2015), 55. El legado cristiano que Recalcati subraya consiste en esa relación con lo Otro.

30. Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención* (Salamanca: Sígueme, 1997).

31. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 225.

32. No nos interesa este autor solo en la medida en que ha tematizado de manera extensa este principio, y los desarrollos propios que del mismo surgen. Nuestro interés, como esperamos logre ser ubicado en el cuerpo completo del texto, tiene que ver con que él es uno de los principales exponentes del tipo de "Más allá" superficial que acá venimos construyendo.

33. F. W. J. Schelling, *Sistema del idealismo trascendental* (Barcelona: Anthropos, 2005), 170-174.

34. F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (Barcelona: Anthropos, 2000), 121-129.

35. G. W. F. Hegel, *La fenomenología del espíritu* (México: Fondo de Cultura Económica, 1985).

criminal, el que hiere y hiede. El prójimo es el prójimo de "El malestar en la cultura" (1930 [1929])²⁸. Y por retroversión hacerme prójimo hiriente y hediente yo mismo: amarlo como a mí mismo, amar mi *eteridad*²⁹. Yo me hago prójimo de mí. Me hago próximo a mí. "Prójimo" es retraducido por "Próximo" en Rosenzweig³⁰. "Próximo": hay que enfatizar completamente esta posición del teólogo judío, que parece seguir Lacan: "¿Qué me es más próximo que ese prójimo, que ese núcleo de mí mismo que es el del goce, al que no oso aproximarme?"³¹. La proximidad no implica mera unidad, no implica mera lejanía. Lo próximo es lo que se da en el principio de identidad: $A=A$.

Schelling, uno de los que lleva a cabo un trabajo más constante y explícito respecto de este principio³², en su "Sistema del idealismo trascendental", lo aborda desde la posibilidad de obtener a partir de él un tipo de conocimiento real y no solo analítico. Si este principio aporta algo, algo más que el establecimiento supuesto de la unidad, es lo siguiente: manteniendo la estructura del juicio analítico, aquel juicio que no agrega un conocimiento efectivo a nuestro conocimiento, debe poder establecerse una ampliación sintética del conocimiento³³, es decir, se dice algo más que lo que allí a primera vista aparece. Ello implicaría que el principio identidad en la forma del $A=A$ conlleva una diferencia radical: algo en él, en su misma estructura, está en rotura plena consigo mismo. En *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* esa diferencia se piensa, en primer lugar, como aquella que viene a diferenciar lo implícito de lo explícito, en otras palabras: en toda proposición el sujeto presenta de manera implícita lo que en el predicado se presenta explícitamente³⁴. Así, entre A y A figura una diferencia ontológica radical. Diferenciación que nos recuerda de inmediato aquella realizada por Hegel, en el capítulo 2, de la *Fenomenología del espíritu*³⁵, cuando la cosa/objeto tiene cualidades (explícitas) y un sustrato (implícito) que las mantiene, un *hypokeimenon* que las convoca. En Hegel, tal oposición de la consciencia en la figura de la percepción viene a mostrar un conjunto de contradicciones que permiten desfondar ese sostenimiento perceptivo. Por su parte, Schelling, en el texto mencionado, enmarca su abordaje en un esfuerzo teológico. Es decir, si bien ese $A=A$ es considerado como lo implícito y lo explícito, debe situarse en un argumento más amplio, que apunta a otra cosa ex-céntrica con respecto a la esfera establecida por la aparente tautología. Este primer momento, el de lo implícito/explicito, quiere separar y mostrar la imbricación dialéctica que tienen estas letras. Es decir que entre A y A media la distancia insalvable de dos barras horizontales. Podríamos reescribirlo, en un primer momento, como $A//A$ en una suerte de pre-matema.

Para diferenciar la mera unidad (lo que usualmente pensamos respecto del $A=A$, su condición de juicio analítico) de la unidad, Schelling utiliza, en *Las edades del mundo*, los términos "unicidad" y "unidad". El primero de ellos se referiría a la unidad

de los sujetos (de la proposición) mientras que el segundo se referiría a la unidad de los predicados. Entendido así, la unidad es entonces usualmente la unidad de los predicados, aquello que se trataría en el ámbito de lo explícito. Afirmar “el alma es cuerpo”, desde el punto de vista de la unicidad, traería la dificultad de una unidad de los sujetos. Sería lo mismo en: “Dios y las cosas son lo mismo”. Si este tipo de afirmaciones se piensa desde la unidad y no desde la unicidad, la situación cambia, con un plus: si se dice, como en efecto hace Schelling, “algo que en un sentido es cuerpo es en otro sentido alma”³⁶, se está llevando a cabo la identidad en la diferencia. Ahora bien, algo nuevo aparece acá: hay un “algo” de lo que se predica lo que se predica. Alma y cuerpo, Dios y cosas, no son tomados como los sujetos de las proposiciones, ellos son predicados, lo que implicaría un sujeto del cual se predicar. Esta es la diferencia radical en este aspecto con Hegel. En el referido ensayo sobre la libertad se evidencia con mayor precisión esta situación. Si bien Schelling inicia dicho texto abogando por la primacía del pensamiento dialéctico (A A) para repensar lo que tiene lugar en el principio de identidad (A=A), es decir, el hecho de que A y A sean dos conceptos en relación dialéctica re-ubica el A=A desde una unidad sin movimiento (mera unidad, mera indistinción) a una unidad dinámica (A y A se condicionan mutuamente), el desarrollo de la cosa en estudio va mostrando diversos lugares de rotura en este movimiento dialéctico para finalizar con la rotura inicial: el *Ungrund*, traducido por Leyte gratuitamente como el infundamento (aquel, “algo”). Este *Ungrund* se posiciona en una relación no dialéctica con los principios dialécticos que ella funda, se ubica en un no-lugar. Quizás sea este el conocimiento “sintético” que brinda esa identidad básica. Lo “próximo” guarda no solo la relación diferenciante y constituyente de los A opuestos, sino que guarda además un objeto que se hereda en esa dialéctica: Un objeto infundamentado.

¿Qué es este infundamento? Es la imposibilidad de la construcción de un “qué”. El infundamento es lo que abre el campo de posibilidad a todo juicio, es el “algo” de lo cual todo es predicado. Es decir que el infundamento no se juega en el movimiento de las oposiciones dialécticas, por lo que él mismo no es el culmen de dichas oposiciones, no las resuelve sintéticamente, ni tampoco es su fundamento, no las supera. No las funda, ya que “fundar” es un concepto que es solo habilitado en la dialéctica, campo que él abre, pero además porque el infundamento es a su vez *fundado* por ellas: solo en los “atributos” y por los “atributos” puede conocerse el infundamento, de modo que él no las precede en un sentido habitual, sino que las “precede por delante”³⁷. “Preceder por delante”, ¿qué es este gesto artesano que así aparece? Poco antes Angelus Silesius había determinado con decisión esta situación al decir, epigramáticamente: “Soy tan grande como Dios. Él es tan pequeño como



36. F. W. J. Schelling, *Las edades del mundo* (Madrid: Akal, 2002), 58.

37. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, 408-410.

yo. Él no puede estar sobre mí, ni yo bajo él”³⁸. Esta es la dramática presencia misma del infundamento (que llevará a la dificultad de su exposición, a la infundamentación del objeto prosigue la prosa infundamentada): fundado sobre un hombre que funda al fundarlo... ¿Qué hace esta forma? Establecer dos focos (recordemos muy bien las ecuaciones de Kepler en este momento) y hacer que aquello que en esta ocasión gira, no planeta mudo, sino proposición hablante, gire en torno a tales dos focos (A y A, Dios y Yo). Un foco real y uno imaginario, vacío(s), punto(s) geométrico(s) necesario(s) para el sostenimiento de la figura. Estos focos del infundamento no son, sin embargo, aquellos mismos de la dialéctica, refiriéndose *furiosamente*³⁹ uno al otro, pues ambos son, más bien, ese impredecible. Ambos son ahora solo focos geométricos, vacíos de sí mismo, de otro-mismo. El infundamento precede a esos focos, los prosigue. A Schelling el lenguaje se le tiene que empezar a desaparecer cuando hay que abordar este tema. De allí la ubicación “editorial” no casual del tema del infundamento: apenas tematizado apresuradamente en las últimas páginas de su escrito sobre la libertad. De algo similar, sin embargo, habrá de encargarse en su *mágico* texto de las edades del mundo, pero ya su lenguaje ha sufrido tal arrebató que viene a constituirse como uno de los libros más enigmáticos de su época y de la nuestra. No es azaroso que el mismo Heidegger lo ubique como la fundación de un nuevo pensamiento⁴⁰.

Sin embargo, nada nuevo puede fundarse, “no hay nada nuevo bajo el sol” (Eclesiastés, 1:9). El infundamento es exactamente esa imposibilidad que son esos focos. La nueva Ley solo puede ser Ley diferenciándose así de la Ley misma. Cuando Cristo invierte todo el orden de lo humano, cuando incluso prohíbe infundadamente las leyes ancestrales del entierro de los muertos queridos, está actuando rectamente según la nueva Ley infundamentada. Es decir, se mueve en la geometría de la nueva elipse, pero su foco fundante está en otra parte solo habilitado por ella. Pero, ¿decir algo de ella no es ubicarla ya en el campo de toda determinación? ¿Acaso hablar del silencio no tiene la imposibilidad metodológica enunciada en la misma intención⁴¹? Esta cosa infundamentada no puede abordarse por sí misma. Parecería que no habría un “sí misma” que pueda abordarse como sujeto en esa proposición.

Tal cosa tiene así una relación específica con los objetos que vienen a *predicarla*.

La cosa —no— es más que sus objetos: el objeto es tan grande como la cosa, la cosa es tan pequeña como el objeto. Cuando en el “Proyecto para una psicología para neurólogos” (1895)⁴² aparece la mención primera de la cosa, lo hace en el contexto del juicio. El juicio es habilitado cuando la percepción no armoniza con la investidura-deseo. En esta no superposición entre investiduras el juicio tendrá la función de establecer un rodeo que permite volver a topar la situación inicial, la vivencia primaria de satisfacción.

38. Angelus Silesius, *El peregrino querúbico* (Madrid: Siruela, 2005), 64.

39. Equivocación. Furor como lo furioso, rabioso, pero también “furor” como término que refiere a otro lugar de todas maneras, tal como lo mencionan de paso Panofsky, Saxl y Klibansky en su estudio sobre la melancolía: “El furor divino de Platón era el recuerdo de una esfera ultramundana de luz supracelstial, ahora recobrado únicamente en momentos de éxtasis”. Raymond Klibansky, Fritz Saxl y Erwin Panofsky, *Saturno y la melancolía* (Madrid: Alianza, 1991), 64.

40. Martin Heidegger, *Schelling y la libertad humana* (Caracas: Monte Ávila, 1996).

41. Problema que, por ejemplo, afronta Derrida en su crítica a la postura teórica de Foucault en su “Historia de la locura”. Cfr. Jacques Derrida, “Cogito e historia de la locura”, en *La escritura y la diferencia* (Madrid: Anthropos, 1989).

42. Sigmund Freud, “Proyecto de psicología” (1895), en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 1982).

El juicio, elemento que para Kant va a fundar el mundo fenoménico, ha sido ya fundado en una pérdida:

El sujeto está unido con el objeto perdido por una nostalgia, y a través de ella se ejerce todo el esfuerzo de su búsqueda. Dicha nostalgia marca el reencuentro con el signo de una repetición imposible, precisamente porque no es el mismo objeto, no puede serlo. La primacía de esta dialéctica introduce en el centro de la relación sujeto-objeto una profunda tensión, de tal forma que lo que se busca no se busca al mismo título que lo que se encontrará. El nuevo objeto se busca a través de la búsqueda de una satisfacción pasada, en los dos sentidos del término, y es encontrado y atrapado en un lugar distinto de donde se lo busca.⁴³

Esta pérdida, sin embargo, abre el campo mismo del mundo. Tal como Kant había ya establecido, el mundo de la experiencia no tiene la inmediatez y la naturalidad que podemos suponerlo, hay allí ya una mediación categorial. Freud, kantiano, establece la condición de posibilidad del mismo juicio a partir de algo que solo podrá ser reconstruido *après coup*. El complejo que se forma en este anudamiento es el de un elemento persistente, y (quizás) por ello completamente perdido, que será denominado como cosa del mundo, y un elemento que será considerado como los predicados de ese punto de persistencia⁴⁴.

Lo perdido es la primera satisfacción, que vino a ser imaginizada como la pérdida del seno materno. Esa satisfacción no es ganada por el *infans* a partir de sí mismo, sino que su ganancia (o su pérdida) está enmarcada en la presencia e intervención del adulto, de un “auxilio ajeno”⁴⁵. De esta forma la satisfacción primera queda ligada al prójimo⁴⁶. Éste, por su parte, no solo posee tal virtud, pues él mismo se convierte en ocasión de intenso sufrimiento: por un lado, dependiente de la acción específica del adulto, es este adulto la ocasión que propicia su primera experiencia de dolor⁴⁷, pero también, y de manera complementaria, en la medida en que el niño tuvo una primera vivencia de dolor, sea esta o no dependiente en últimas del adulto, que ha dejado ya huella en su entramado neuronal, según el vocabulario utilizado en el texto, dicha huella en extremo dolorosa es despertada por la presencia misma del adulto: si el adulto grita, en el niño se despiertan las vivencias propias de ese dolor primario⁴⁸. Mientras que orientada fenomenológicamente por dicho auxilio, y esto es lo importante, esta experiencia con este prójimo viene a hacer marca en el niño. Es con el otro con lo que se relaciona esa primera experiencia, pero “con aquel otro prehistórico inolvidable a quien ninguno posterior igualará”⁴⁹. La escena es una escena del Otro. Esta constancia de la presencia de ese Otro, en el complejo del juicio, es la cosa. El núcleo de persistencia. Podemos entonces entender que a esa cosa se la

43. Lacan, *El seminario. Libro 4. La relación de objeto*, 15.

44. Freud, “Proyecto de psicología”, 373.

45. *Ibíd.*, 362.

46. No es casual que el esquema de la satisfacción se construya bajo la forma de una imagen-movimiento: no es un objeto específico lo que queda instituido sino un conjunto, una escena (que será denominada por Lacan como el fantasma). Prójimo, objeto, escenario: $\$ \diamond a$.

47. Y ello aun si su dolor escapa a la efectiva potencia auxiliadora del adulto. Es decir, si, por ejemplo, aparece una situación que escapa a todo su control, el hecho de que el niño construya su vida con el apoyo irrestricto del adulto, responsabiliza a este incluso de este dolor que escapa de su jurisdicción. Es una responsabilidad que el niño “construye” retroactivamente. El grito de llamado a este “adulto experimentado” establece la estructura de todos los motivos morales posteriores (Cfr. *Ibíd.*, 363), establece un vector que dirige su alienación fundamental. Una de las siete palabras de Jesús puede leerse en este sentido: “¿por qué me has abandonado?”.

48. *Ibíd.*, 377.

49. Sigmund Freud, “Carta 52” (1896), en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 1982), 280.

denomine como algo que “las más de las veces permanece idéntico”⁵⁰, o como uno de los focos del complejo que se “impone por una ensambladura constante”⁵¹. La constancia de esta cosa no es ocasionada por ser un elemento más del mundo, de los predicados de sí misma que son el mundo. Su constancia, su dureza, su ser compacto, tiene lugar porque ella construye una ausencia, un roto en la acción judicativa. Ella es la que funda el juicio. Y el juicio, al fundar el mundo (Kant), no puede re-presentar a dicha Cosa. En otras palabras: la Cosa como la “condición de posibilidad” del juicio no puede aparecer en lo que ella habilita. Ella es así el elemento fuera del juicio, de las representaciones (tanto en el sentido de Kant como en el sentido del “Proyecto”), que da lugar a ellas mismas. El prójimo prehistórico como la cosa, entonces como lo más próximo, como lo infinitamente más próximo, lo que ya está ahí en el campo que abre, y como aquello justamente que es eludido en dicho campo. El prójimo, como próximo, es lo que permanece en la absoluta infundamentación.

Tal pérdida primera, entonces, como puede tematizar de manera clara Lacan, vendrá a organizar el mundo del hombre:

Toda especie de constitución del mundo objetal siempre es un esfuerzo por redescubrir el objeto [...]. Reencontrar el objeto, repetir el objeto. Pero lo que el sujeto encuentra jamás es el mismo objeto. Dicho de otro modo, el sujeto no cesa de engendrar objetos sustitutivos.⁵²

Estos objetos sustitutivos que eran enunciados de esa forma metonímica en el seminario segundo, que son, según el “Proyecto”, el campo de los predicados de la cosa, pueden ser considerados, a partir de lo dicho, como las formas mismas de presentación de esa nada fundante. Ellos logran que desde esa nada tenga lugar una satisfacción pulsional, y no quede ella como mera cosa-en-sí. Que no se quede como mera referencia de la referencia de la referencia. Cada referencia es eso referido y no logra serlo. Cada uno es el nombre de Dios. Como ellos se ordenan alrededor de esa nada, la anamorfosis que ellos permiten dará lugar entonces a la suma Encarnación. Objeto sublimado, elevado a la dignidad de la nada. “Nada nuevo bajo el sol”.

El aparecer de esta temática de la anamorfosis en el Seminario 7 ha tenido lugar justo después que se ha podido desarrollar la situación del vacío constituyente. En la clase dedicada específicamente a la anamorfosis, ello tiene lugar en la relación de la figura de la Dama con las normas morales. Si de lo que se trata es de “elevar al objeto a la dignidad de la cosa”⁵³, hay que pensar una situación ígnea que asoma sobre los objetos. Hay una expresión que nos pone en la pista de este entramado. Cuando se presenta el “Apólogo de Jacques Prevert”, en la clase octava del mismo seminario, el hecho mágico de la caja de fósforos, es decir, el caso donde la acomodación de

50. Freud, “Proyecto de psicología”, 373.

51. *Ibíd.*, 377. En la edición de Ballesteros podemos leer este mismo fragmento como sigue: “[...] una de las cuales da la impresión de ser una estructura constante que persiste coherente [...]”.

52. Lacan, *El seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, 155.

53. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 138.

coleccionista de Prevert con respecto a este objeto le dona de una nueva situación ontológica, Lacan, en la descripción del nuevo objeto menciona lo siguiente:

las cajas de fósforos se presentaban de este modo -eran todas iguales y estaban dispuestas de una manera extremadamente agradable, que consistía en que estando arimada cada una a la otra por **un ligero desplazamiento del cajón interior**, se ponían en filas unas con otras, formando una especie de banda coherente que recorría el reborde de la chimenea, montaba sobre la pared, enfrentaba las molduras y volvía a descender a lo largo de una puerta.⁵⁴

La alineación de las cajas forma un objeto nuevo, pero la caja misma debe haber sufrido una transformación, algo ha debido suceder con cada una de ellas para poder tener esta capacidad ex-nihilo. Es decir que “para que el objeto se vuelva disponible de este modo, es necesario que algo haya ocurrido a nivel de la relación del objeto con el deseo”⁵⁵. ¿Qué ha ocurrido? “Un ligero desplazamiento del cajón interior”. Es decir, todo ha quedado exactamente igual que antes en la medida en que ya todo es absolutamente diferente. “Nada nuevo bajo el sol”.

Es decir, la cosa no puede ser abordada de manera apropiada en la dinámica especular de los objetos. Los objetos logran constituir, más bien, el escenario de aparición de la cosa. La cosa, por su parte, no puede nunca aparecer, no se logrará de nuevo la vivencia de satisfacción primaria que ha *marcado* al niño. La cosa aparece. Sin embargo, pensar la cosa como un “más allá” no dinámico con respecto a los objetos, corroboraba una posición de oposiciones que quizás nos arroje a antiguos arquetipos. La cosa, en cuanto cosa infundamentada, aparece en el rodeo que permite establecer el objeto. La cosa *no* es *sin* objeto. Los objetos son su *marco*⁵⁶, pero ella misma es eso que aparece ominosamente en dicho marco. El desplazamiento interior del objeto, es aquella ordenación ontológica que le permitirá funcionar como marco de algo que difiere de él mismo en cuanto es su misma identidad. Pero a esta nueva ordenación ¿qué la hace posible? La cosa misma, en cuanto siempre ha estado presente⁵⁷. Es la presencia de la cosa la que re-ordena el campo del objeto; es el objeto mismo el que viene a hacer posible la presencia misma de la cosa. Marta y María como focos que anuncian al Señor, solo pueden serlo en cuanto hay un elemento externo, fuera de ellas, llegando a su viña, invadiendo la figura que solo se constituye con la presencia de aquel. Jesús y las vírgenes sedimentan toda la situación del infundamento y sus señuelos.

Cuando Lacan menciona en el Seminario 7 que la dama y sus trovadores aparecen en el contexto del problema cataro, debemos tener presente que es tal catarismo el que viene a funcionar como marco legal donde la cosa podrá tener lugar, como ausencia⁵⁸. Ella es, en este sentido, ese menos *phi* tematizado en el Seminario 10⁵⁹,

54. *Ibíd.*, 141. Las negritas son mías.

55. *Ibíd.*, 139.

56. Es inevitable pensar en este contexto en la referencia al marco y lo ominoso que Lacan desarrolla en su seminario sobre la angustia.

57. Por estar siempre presente, por ser pura superficialidad, es por lo que Lacan podrá afirmar en la clase 17 del Seminario 7 que “la función de la memoria, la rememoración, es una rival [...] de las satisfacciones que está encargada de asegurar”. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 269.

58. La relación entre idealización (reglas ascéticas y de comportamiento) y sublimación que se desarrolla en esas clases ha sido ya organizada por Freud. Ver Sigmund Freud, “Introducción del narcisismo” (1914), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 1990), 91.

59. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963) (Barcelona: Paidós, 2006), 53.

el mantenimiento de esa distancia sin la cual deviene la angustia. En tanto que los cátaros, cuya influencia gnóstica es palpable en la hipótesis de Dios-Demonio⁶⁰, son un movimiento de alta composición ascética, se constituyen como el foco vacío que responde a ese otro foco aún más terrible que es la dama. La presencia de la dama no ocurre solo en los pequeños trovadores, animales cuyo nicho era claramente el lenguaje, sino en mayor medida en los cátaros, aunque sean los primeros los que tematizan la relación precisa con aquella. La lejanía de la dama con los trovadores, determinada por el “saludo a distancia” que aquella les brinda, rodeando de este modo su presencia con ese saludo sin llegar al horror de la cópula certera, este saludo “fue objeto de especulaciones bastante osadas que identificaron ese saludo con el que reglaba en el *consolamentum* las relaciones de los grados más altos de la iniciación cátera”⁶¹. La *cosa-dama*, la que hace que uno de sus súbditos le lama el ácido culo⁶², aparece en el marco del ascetismo cátero, que redobla la presencia de aquella en la figura de la creación maldita: esta es la verdadera anamorfosis, esta relación con el catarismo. El *consolamentum* que pone en evidencia el carácter significante en la dama⁶³, que muestra la palabra que se trasmite entre los participantes, es articulado en aquel saludo a distancia del trovador: acercarse a la dama solo muestra el carácter significante de la misma, que roza lo horroroso⁶⁴. Es este ascetismo organizado en ese neo-gnosticismo el que fabrica el marco de aparición de aquella cosa, ascetismo que vendrá a redoblar, a su vez, en el ascetismo erótico de sus amantes. En el momento de la satisfacción pulsional tiene lugar el elemento de idealización (reglas morales, mecánica del acercamiento) no como condición suficiente para el movimiento de la pulsión sino, ocasionalmente, como condición necesaria⁶⁵. La cosa, sin embargo, al haber logrado ya aparecer no aparece. El punto clave es que para que la cosa no quede como la mera cosa-en-sí de la tematización usual del pensamiento kantiano, debe poder aparecer toda ella, brindar entonces una satisfacción pulsional, una lamida ocasional a partir de una orden terrible y maldita, una transubstanciación eclesíástica, en la medida en que toda ella se mantiene fuera de foco.

Lo que Lacan no alcanza a desarrollar de manera más amplia en su tratamiento de la anamorfosis, es el hecho de que justo en tal época se consolida el movimiento espiritual judío denominado Cábala (*qabbalah*), «derivada del verbo qibbel, ‘recibir’. Qabbalah significa aquello que es recibido y transmitido: ‘tradición’»⁶⁶. Para la Cábala en ascenso en la época de la dama y del catarismo, hay una división radical entre Dios y el mundo, que el catarismo adecúa con la lógica del Dios-Demonio y la práctica ascética que permite la conducción a un a-topico lugar⁶⁷. El Dios cabalístico se relaciona con el mundo a partir de las Sefirot. Estas últimas podemos pensarlas como un conjunto de floculaciones de la divinidad, es decir, como formas en las que Dios ha tenido presencia

60. La relación de este movimiento con el gnosticismo de los primeros siglos no debe ser desatendida, puesto que estos últimos establecen un sistema de relaciones con el texto sagrado y su interpretación que ubica el papel que el significante, como horror, viene a jugar en ellos. Aunque no es tema del presente escrito, es válido anunciar esta idea para una posterior tematización.

61. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 187.

62. *Ibíd.*, 198-199.

63. *Ibíd.*, 260.

64. *Ibíd.*, 199.

65. Freud, “Introducción del narcisismo”, 90-91.

66. Laenen, *La mística judía*, 112.

67. A su vez, la Cábala recoge influencias gnósticas, tal como el catarismo lo había hecho. Cfr. *Ibíd.*, 103-104.

y que quieren indicar ciertos “rasgos” del mismo Dios: la única forma de su rostro a la que tendremos acceso⁶⁸. Hablar de rasgos, o atributos, no deja notar aún la situación de Dios que para los cabalistas constituye un “Más allá” de la ley de las sefirot. Es decir, Dios, cuya denominación es *En Sof*, que “significa literalmente ‘no hay fin’ o ‘sin fin’”. Este término se refiere a aquel aspecto de Dios que no puede ser comprendido por los hombres y que yace más allá de todo lo que podemos imaginar⁶⁹. “No hay fin”, la cosa no puede ser agotada en sus objetos, en sus devaneos ascéticos, ellos, no obstante, articulan un orden de la misma, y ella misma se entrega de manera plena en el Mesías, que es la verdad y la vida, que es la posibilidad de transubstanciación.

He ahí el rostro más preciso de la cosa, articulada en la geometría celeste de las Sefirot, al borde de la belleza y la bondad. La verdad (y la vida) de la dama y el catarismo es esta topología de lo divino, este anudamiento entre los nombres de Dios y su realidad última y aniquilante. ¿Habrán algo más allá de este “no hay fin”? Al contrario, cada uno de estos nombres corresponde al “desplazamiento del cajón interior” que permite la presencia de algo perdido (algo cuya nominación “algo” ya se pierde al recuperarla toda). Hay una pérdida mucho más radical, de la que apenas tenemos noticias con estos rodeos del juicio. Quizás sea este el sentido del mal radical mismo: algo que descoyunta toda realidad misma, y cuyo descoyuntamiento conlleva al descoyuntamiento del cuerpo del prójimo⁷⁰, no apenas ese mal de su oposición dialéctica con el bien, que cae en el juego de las miradas, no apenas ya un mal cuya carga ominosa sea más pesada, sino una herida ontológica mucho más profunda, y a su vez mucho más superficial, por esa relación que guarda con el significante. Lo Otro es lo más cercano ya que es aquello sobre lo cual toda posibilidad es posibilidad. Algo del orden de lo pre-ontológico, si entendemos por esto el “término para cualificar el discurso que afronta el estatuto del sujeto sin identificar su ser en un sentido, sin constituir el ser de este sujeto como identidad de una consistencia significativa⁷¹. La cosa es aquello de lo real que padece de significante. Padece. Justificado verbo veterotestamentario. Se mueve entre lo significativo y la carencia en el mismo. Esta anamorfosis kepleriana muestra entonces que entre los objetos (del juicio, de la estética trascendental) y la cosa hay aún un ámbito de movilizaciones, de floculaciones significantes que permiten la presencia de esta: podemos aún lamer el punto preciso del horror. Lo que se hereda y trasmite (*qabbalah*) es el vacío, ello es lo que gobierna los gestos de la oración, ello es el componente primordial de la Ley.

El objeto-cosa persiste en su objetividad, en su ser objeto (la caja de fósforos aún es posibilidad de combustión, su acción efectiva, sin embargo, queda en *suspense*) pero el movimiento que lo arrojaba prontamente a otro objeto puede encontrar una pausa, no una detención definitiva como en el Ídolo, en donde se da la encarnación

68. ¿Acaso Lacan no plantea una suerte de sistema “sefirótico” con el doble posicionamiento del Bien y la Belleza, que se tematizan en el Seminario 7?

69. Cfr. *Ibíd.*, 66.

70. “Cuando se avanza en dirección a ese vacío central, en tanto que, hasta el presente, el acceso al goce se nos presenta de esta forma, el prójimo se fragmenta. [...] *Présteme la parte de su cuerpo que pueda satisfacerme un instante y goce, si eso le place, de la del mío que pueda serle agradable*”. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 244.

71. Bernard Baas y Armand Zaloszyk, *Descartes et le fondaments de la psychanalyse* (París: Navarin-Osiris, 1988), 38.

cósica (las cajas de fósforos suspendidas se suman ahora una a otra para configurar algo más). El objeto permaneciendo exactamente igual adquiere entonces un estatus ontológico enteramente diferente. Este permanecer lo mismo en la medida en que se es totalmente diferente, es la estructura-mesías que tematizaría Walter Benjamin y que Agamben relata a través de una figura que insistía en el teólogo alemán:

El Mesías no viene para traer una nueva tabla de la Ley ni simplemente para abolir la *halakah*. Su tarea —que una vez Benjamin expresó en la imagen de **un pequeño desplazamiento que parece dejar todo inalterado**— es más compleja, porque más compleja es la estructura originaria de la ley que se trata de restaurar.⁷²

Todo queda igual en la medida en que ya nada es lo mismo. Así, “sólo el Mesías mismo consume todo suceder histórico, y en el sentido precisamente de crear, redimir, consumir su relación para con lo mesiánico. Esto es, que nada histórico puede pretender referirse a lo mesiánico por sí mismo”⁷³. Es el Mesías mismo quien completa la historia, quien permite la reubicación del mundo objetal con respecto a la cosa que le ha fundado: es él el desplazamiento del cajón interno.

APOCATÁSTASIS

Podemos entonces regresar a la *mínima* observación que Lacan ha hecho con respecto a los mandamientos, con la que iniciamos este recorrido: «Lisa y llanamente hay que seguir sus mandamientos [los del Padre]. Y, más allá (*Et au-delà...*), está el enunciado del ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’». Con lo arriba elaborado, aún en sus momentos menos logrados, podemos entonces afirmar lo siguiente: el amor referido al prójimo, al A=A, es la relación con el infundamento, y en perspectiva freudiana, es la relación con la cosa; un enunciado infundamental que solo puede ser dicho en la forma misma de un mandamiento; “Nada nuevo hay bajo el sol”; es decir, el mandamiento del amor al prójimo deja todo tal como está (él mismo es un mandamiento) y todo, sin embargo, ha sido completamente transformado (tres cruces quedan resignadas en el monte); este mandamiento es la elevación al rango de Cosa de todo mandamiento (en la recapitulación cósica allí efectuada); Cristo debe partir de entre los hombres para que el Espíritu Santo tenga lugar entre esos mismos hombres que habitan el mismo mundo; así, se saca a flote la más entera superficialidad, se posiciona en el más propio e íntimo recodo de la subjetividad la figura de un “fuera de lugar”, de una exterioridad salvaje, de un vacío fundante, de un incómodo extranjero... del mute solo queda el recuerdo de la grasa.

72. Giorgio Agamben, “El Mesías y el Soberano”, en *La potencia del pensamiento* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007), 330. Las negritas son mías.

73. Walter Benjamin, “Fragmento teológico-político”, en *Discursos interrumpidos I* (Buenos Aires: Taurus, 1989), 193.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, GIORGIO. "El Mesías y el Soberano". En *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- AGAMBEN, GIORGIO. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Madrid: Trotta, 2006.
- BAAS, BERNARD Y ZALOSZYC, ARMAND. *Descartes et le fondaments de la psychanalyse*. París: Navarin-Osiris, 1988.
- BENJAMIN, WALTER. "Fragmento teológico-político". En *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus, 1989.
- DERRIDA, JACQUES. "Cogito e historia de la locura". En *La escritura y la diferencia*. Madrid: Anthropos, 1989.
- ECKHART, MEISTER. "Del desasimiento". En *Meister Eckhart. Tratados y sermones*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013.
- ECKHART, MEISTER. "Intravit Iesus in quoddam castellum et mulier queaedam, Martha nomine, excepit illum in domum suam. Lucae II". En *Meister Eckhart. Tratados y sermones*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013.
- ECKHART, MEISTER. "Marta y María". En *El fruto de la nada. Maestro Eckhart*. Madrid: Siruela, 2008.
- FALQUE, EMMANUEL. *Dios, la carne y el otro. De Ireneo a Duns Escoto: reflexiones fenomenológicas*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2012.
- FREUD, SIGMUND. "Proyecto de una psicología" (1895). En *Obras completas*. Vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- FREUD, SIGMUND. "Carta 52" (1896). En *Obras completas*. Vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 1982.
- FREUD, SIGMUND. "Acciones obsesivas y prácticas religiosas" (1907). En *Obras completas*. Vol. IX. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- FREUD, SIGMUND. "Introducción del narcisismo" (1914). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1990.
- FREUD, SIGMUND. "El malestar de la cultura" (1930 [1929]). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.
- HEGEL, G. W. F. *La fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Schelling y la libertad humana*. Caracas: Monte Ávila, 1996.
- HENRY, MICHEL. *Palabras de Cristo*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- KLIBANSY, RAYMOND; SAXL, FRITZ Y PANOFSKY, ERWIN. *Saturno y la melancolía*. Madrid: Alianza, 1991.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (1954-1955). Barcelona: Paidós, 2001.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 4. La relación de objeto* (1956-1957). Barcelona: Paidós, 1994.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Barcelona: Paidós, 2009.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963). Barcelona: Paidós, 2006.
- LACAN, JACQUES. "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" (1966). En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2001.
- LAENEN, J. H. *La mística judía*. Madrid: Trotta, 2006.
- LEAR, JONATHAN. *Open minded. Working out the logic of the soul*. Londres: Harvard University Press, 1998.
- MARION, JEAN-LUC. *Dios sin el ser*. Pontevedra: Ediciones Ellago, 2010.
- RECALCATI, MASSIMO. *Ya no es como antes. Elogio del perdón en la vida amorosa*. Barcelona: Anagrama, 2015.

ROSENZWEIG, FRANZ. *La estrella de la redención*. Salamanca: Sígueme, 1997.

SHELLING, F. W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona: Anthropos, 2000.

SHELLING, F. W. J. *Las edades del mundo*. Madrid: Akal, 2002.

SHELLING, F. W. J. *Sistema del idealismo trascendental*. Barcelona: Anthropos, 2005.

SILESUS, ANGELUS. *El peregrino querúbico*. Madrid: Siruela, 2005.

