El prójimo

Tres indagaciones en teología política

Slavoj Žizek
Eric L. Santner
Kenneth Reinhard

Amorrortu editores
Buenos Aires - Madrid

Biblioteca de filosofía
TM Neighbor. Three /nquiries in Political TMology, Slavoj Zi k. Eric L. Santner y Kenneth Reinhard
Esta obra se publica bajo licencia otorgada porThe University ofChicago Press, Chicago, Illinois, Estados Unidos de América.
The University of Chicago, 2005. 'lbdos los derechos reservados.
Traducción :Cristina Piña

1bdos los derechos de la edición en castellano reservados por
Amorrortu editores S.A., Paraguay 1225, 7° piso- C1057AAS Buenos Aires
Amorrortu editores España SL.- CILópez de Hoyos 15, 3" izquierda - 28006 Madrid

www.amorrortued itores.com

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modificada por cualquier medio mecánico, electrónico o informático, incluyendo fotocopia, grabación, digitalización o cualquier sistema de almacenamiento y recuperación de información, no autorizada por Jos editores, viola derechos reservados.

Queda hecho el depósito que previene la ley n• 11.723

Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 978-950-518-388-3
ISBN 0-226-70739-3, Chicago, edición original

Zi!ek, Slavoj
El prójimo. Tres indagaciones en teología política. *1* Slavoj Zii!.ek, Eric L.Santner y Kenneth Reinhard- 1" ed. -Buenos Aires : Amorrortu, 2010.
256 p.; 23x14 cm. -(Colección Filosofía)

Traducción de: Cristina Piña

ISBN 978-950-518-388-3

1. Filosofia política. I. Santner, Eric L. ll. Reinhard, Kenneth. III. Piña, Cristina, trad. Iv. Título.
CDD 320.1

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en julio de 2010.

Tirada de esta edición: 2.000 ejemplares.

Índice general

9 Introducción

21 Hacia una teología política del prójimo, *Kenneth Reinhard*

105 Los milagros ocurren: Benjamin, Rosenzweig, Freud y la materia del prójimo, *Eric L. Santner*

181 Prójimos y otros monstruos: un alegato en favor de la violencia ética, *Slavoj Žižek*

Introducción

I

En una conocida serie de reflexiones de *El malestar en la cultura,* Freud dejó muy en claro lo que pensaba sobre el mandamiento bíblico -enunciado originalmente en el Levítico 19:18 y luego elaborado en la enseñanza cristiana- de amar al prójimo como a sí mismo. «Adoptemos frente a él una actitud ingenua», propone Freud, «como si lo escuchásemos por primera vez. En tal caso, no podremos sofocar un sentimiento de asombro y extrañeza».* Freud condensa su asombro y extrañeza en un grupo de preguntas y objeciones que no pueden sino parecer razonables y llenas de sentido común:

> ¿Por qué deberíamos hacer eso? ¿De qué nos valdría? Pero, sobre todo, ¿cómo llevarlo a cabo? ¿Cómo sería posible? Mi amor es algo valioso para mí, no puedo desperdiciarlo sin pedir cuentas. Me impone deberes que tengo que disponerme a cumplir con sacrificios. Si amo a otro, él debe merecerlo de alguna manera. (. . .) Y lo merece si en aspectos importantes se me parece tanto que puedo amarme a mí mismo en él; lo merece si sus perfecciones son tanto mayores que las mías que puedo amarlo como al ideal de mi propia persona••.

Las cosas se vuelven más complejas cuando este prójimo es un perfecto extraño:

> «Pero si es un extraño para mí, y no puede atraerme por algún valor suyo o alguna significación que haya adquirido para mi vida afectiva, me será difícil amarlo. Y hasta cometería una injus-

• Todas las citas de Freud han sido tomadas de las *Obras completas,* traducción de José L. Etchcverry, Buenos Aires: Amorrortu, 24 vols., 1978-1985. *(N.de la.* T.) •

ticia haciéndolo, pues mi amor se aquilata en la predilección por los míos, a quienes infiero una injusticia si pongo al extraño en un pie de igualdad con ellos. Pero si debo amarlo con ese ámor universal de que hablábamos, meramente porque también él es un ser de esta Tierra, como el insecto, como la lombriz, como la víbora, entonces me temo que le corresponderá un pequeño monto de amor, un monto que no puede ser tan grande como el que el juicio de la razón me autoriza a reservarme a mí mismo».

Sin embargo, las cosas se ponen todavía peor. «No es sólo que ese extraño es, en general, indigno de amor>•, escribe Freud:

«[T)engo que confesar honradamente que se hace más acreedor a mi hostilidad, y aun a mi odio. No parece albergar el mínimo amor hacia mí, no me tiene el menor miramiento. Si puede extraer una ventaja, no tiene reparo alguno en perjudicarme , y ni siquiera se pregunta si la magnitud de su beneficio guarda proporción con el daño que me infiere. Más todavía: ni hace falta que ello le reporte utilidad; con que sólo satisfaga su placer, no se priva de burlarse de mí, de ultrajarme, calumniarme, exhibirme su poder; y mientras más seguro se siente él y más desvalido me encuentre yo, con certeza tanto mayor puedo esperar ese comportamiento suyo hacia mí•>.

En sus reflexiones sobre el amor al prójimo, Freud llega a una conclusión provisoria apelando a la persistencia, en los seres humanos, de una inclinación fundamental hacia la agresión, una hostilidad mutua primaria . Como criatura a cuya dotación pulsional es lícito atribuir «una buena cuota de agresividad (. ..), el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo. *"Hoino homini lupus"».*[1]

Contra el telón de fondo de tales observaciones, bien puede parecer la empresa de un tonto tratar de hacer del psicoanálisis un recurso clave en el proyecto de reanimar la urgencia y la significación éticas del amor al prójimo en

[1]Sigmund Freud, *Civilization and its Disco11tents,* traducción de James Strachey, Nueva York :W. W.Norton, 1989, págs.66·9 *[El malestar en la cultura,* en *Obras co1npletas ,* vol. 21, 1979, pág. 108).

la sociedad y la cultura contemporáneas. Pero eso es justamente lo que se proponen hacer los ensayos de este volumen. La premisa -incluso el axioma- subyacente a este libro afirma que la revolución freudiana es, en sentido estricto, *interna* al tema del prójimo y ofrece, por cierto, un punto de referencia decisivo al proyecto de repensar la noción de prójimo a la luz de las experiencias catastróficas del siglo XX.

Después de las matanzas de la Segunda Guerra Mundial, la Shoah, el gulag, las numerosas masacres étnicas y religiosas, el surgimiento explosivo de barriadas miserables en las últimas décadas, etc., la noción de prójimo ha perdido su inocencia. Para tomar el caso extremo: ¿en qué sentido preciso el *Muselmann,* el <<muerto vivO>> de los campos de concentración nazis, es todavía nuestro prójimo? ¿Está el «militarismo de los derechos humanos», como justificación ideológica predominante de las intervenciones militares de la actualidad , realmente apoyado en el amor al prójimo? Y la noción multicultu ralista de tolerancia, cuyo valor fundamental es el derecho a no ser acosado, ¿no constituye en nuestras sociedades, precisamente, una estrategia para mantener al prójimo intrusivo a la debida distancia? En el magnífico capítulo 2.C *(«Tú* amarás a tu prójimo») de *Las obras del amor,* S0ren Kierkegaard desarrolla la afirmación de que el prójimo ideal al que deberíamos amar es un prójimo muerto: el único buen prójimo es el prójimo muerto. Su línea de razonamiento es sorprendentemente simple y directa: en contraste con los poetas y los amantes, cuyo objeto de amor se distingue por sus destacadas cualidades particulares, «amar al prójimo quiere decir igualdad•>:<< Abandona todas las distinciones para poder amar a tu prójimo».[2] Sin embargo, sólo en la muerte desaparecen todas las distinciones: <<La muerte borra todas las distinciones, pero la preferencia está siempre vinculada a ellas».[3]

¿Es realmente este amor al prójimo muerto sólo una característica teológica de Kierkegaard? En algunos círculos «radicales» de Estados Unidos se propuso hace poco «re-

[2] Soren Kierkegaard, *Works of lAve,* traducción de Howard y Edna Hong, Nueva York: Harper, 1994, pág. 75.
[3] *Ibid.,* pág. 74.

pensar>> los derechos de los necrófilos (o sea, de quienes desean tener relaciones sexuales con cuerpos muertos). De tal modo, se formuló la idea de que, así como las personas dan autorización para que sus órganos se usen con fines médicos en caso de muerte súbita, también debería permitírseles ceder su cuerpo para posibilitar los juegos sexuales de los necrófilos. ¿No es esta propuesta la ejemplificación perfecta de cómo una postura particular políticamente correcta lleva a la realidad la reflexión de Kierkegaard acerca de que el único buen prójimo es el prójimo muerto? Un prójimo muerto -un cadáver- es el compañero sexual ideal de un sujeto «tolerante» que no quiere acosar ni ser acosado: por definición, un cadáver no puede ser acosado, así como un cuerpo muerto *no goza*, de modo que también se elimina la perturbadora amenaza del exceso de goce del compañero.

Para expresarlo de la manera más simple posible, los ensayos aquí reunidos comparten la prerrúsa básica de que el descubrimiento freudiano del inconsciente nos provee los recursos para comprender, con una complejidad nueva y hasta el momento inimaginada, lo que ocurre cuando entramos en la proximidad del deseo del otro, un deseo que toca las regiones fronterizas de la vida y la muerte y que puede, por lo tanto, asurrúr un aspecto inhumano e incluso monstruoso. ¿Qué ocurre si, por ejemplo, la figura «inhumana>> del Odradek de Ka.fka demuestra ser el caso ejemplar del prójimo? La premisa de este volumen es que sólo a través de la comprensión del carácter fundamental de semejante encuentro será posible captar verdaderamente lo que está en juego ahora en el mandamiento de amar al prójimo como a sí mismo.

II

Como lo señala Jacques Lacan, el mandamiento bíblico de amar al prójimo representa una ruptura completa con respecto a la ética clásica: «Nada está más lejos del mensaje de Sócrates que *amarás a tu prójimo como a ti mismo*, una fórmula que está notablemente ausente de todo lo que

él dice>>.[4] Con el mandamiento de la Torá, <<Amarás a tu prójimo como a ti mismo•• (Levítico 19:18), y la interrogación del Nuevo Testamento «¿Quién es mi prójimo?» (Lucas 10:29),*la relación con otra persona indicada como «el prójimo» *(re'a* en hebreo, *plesion* en griego) llega a definir la ética monoteísta en su diferencia con la ética grecorromana o «pagana.• de la moderación y la templanza como las llaves de la felicidad. El planteo último de Lacan, ya presagiado en las diversas advertencias de Freud acerca de la posibilidad del amor al prójimo, es que el encuentro con este último -el nuevo punto de orientación de la vida ética- apunta a un más allá del principio de placer que todavía guía la ética clásica de la felicidad. El judaísmo abre una tradición en la cual un núcleo traumático ajeno persiste para siempre en mi prój4Jlo; este sigue siendo una presencia impenetrable y enigmática que, lejos de servir a mi proyecto de moderación y prudencia autodisciplinantes, me histeriza.

La literatura judía presenta numerosos ejemplos de la ética radical del prójimo, desde el Talmud y el Midrash, Maimónides y Najmánides, hasta Rosenzweig y Levinas; y en el cristianismo el amor al prójimo es un problema central para pensadores tan diferentes como San Agustín, Guillermo de Occam, Catalina de Siena, Lutero y Kierkegaard. Al mismo tiempo, el prójimo ha actuado como una consigna doctrinal para la separación e incluso la oposición entre la ética judía y la ética cristiana, y para el surgimiento del llamado «mundo secular>• a partir del marco interpretativo cristiano. El Nuevo Testamento se define contra lo que percibe como ellegalismo estrecho del j daísmo farisaico y pone en marcha la dialéctica de lo nuevo contra lo viejo, lo universal contra lo particular y el amor contra la ley, que impregnará la teoría ética de la modernidad. Para Immanuel Kant, el mandamiento de amar al prójimo encarna los rigores de la ética como pura razón práctica, en la cual el Bien está claramente diferenciado tanto de la ley judía como del bienestar pagano. La frecuente referencia

[4] Jacques Lacan, *ú Séminaire, liure 8: ú transfert*, Paris:Seuil, 1991, pág. 186 *[El seminario, libro 8: La transferencia*, traducción de Enrie Berenguer, Buenos Aires: Paidós, 2003].

• Las citas de la Biblia han sido tomadas de la *Biblia ck JertLsalén .(N. de la T.)*

de Kant al Levítico 19:18 como un ejemplo del imperativo categórico continúa la lógica de universalización que comenzó en el Nuevo Testamento y constituye el texto probatorio para la reconciliación entre religión y razón.

Tanto en el judaísmo como en el cristianismo, el mandamiento del Levítico 19:18, <<Amarás a tu prójimo como a ti mismo», funciona de manera canónica como la ley central o el principio moral por antonomasia, la esencia ética de la verdadera religión, en conjunto con el mandamiento «Amarás a Dios». Empero, no puede tomarse el sentido de ninguno de estos dos mandamientos como evidente por sí mismo: así como el amor a Dios puede interpretarse de conformidad con muchas prácticas divergentes, desde la meditación privada hasta el martirio público, de igual forma, la intención y el alcance del mandamiento de amar al prójimo son oscuros y a menudo han constituido puntos de desacuerdo radical y de división sectaria, incluso en la interpretación dominante. Para los lectores escépticos, tanto religiosos como seculares, el mandamiento de amar al prójimo aparece como alejado de la racionalidad y, en rigor, profundamente enigmático: a decir verdad, un enigma que nos convoca a repensar la naturaleza misma de la subjetividad, la responsabilidad y la comunidad. Podríamos afirmar incluso que el amor al prójimo no es una ley que pueda obedecerse literalmente, ni una teoría que pueda ejemplificarse de manera definitiva, sino una regla que sólo puede demostrarse por su excepción. Es decir, el amor al prójimo funciona más como un obstáculo a su propia teorización que como una hoja de ruta para la vida ética: mientras que todos los imperativos éticos implican alguna ambigüedad y por ello exigen cierto grado de interpretación (por ejemplo: ¿en qué consiste honrar al padre y a la madre?; ¿hay diferencia entre «matar•• y «asesinar>> ?), la intimación <<amarás a tu prójimo como a ti mismo•• implica aporías interpretativas y práctiéás en *todos* sus términos individuales y aún más como enunciado. Uno no puede in- .t ntar cumplirlo sin correr el riesgo de transgredido. A pe- sar de su aparente diseminación universal, a pesar de su apropiación en nombre de diversos programas morales y políticos, algo en el llamado al amor al prójimo sigue sien- do opaco y no se ofrece voluntariamente a la interpretación unívoca. Sin em_bargo, no deja de enunciarse en imperati-

vo y nos presiona con una urgencia que parece ir más allá de sus orígenes religiosos y sus apropiaciones modernas como Razón universal.

Para empezar, ¿quién es mi prójimo? En el judaísmo, esta pregunta se formula a menudo en la forma del interrogante acerca de si el prójimo que ha de amarse incluye tanto a los no judíos como a los judíos. Antes de la modernidad, sin embargo, pocos lectores judíos consideraban que el mandamiento se extendiera más allá del límite de la alianza, y si bien algunos exegetas medievales incluían a los hermanos monoteístas entre los prójimos, otros restringían aún más el objeto del mandamiento, limitando el prójimo estrictamente a los judíos *observantes.* Sin embargo, incluso el tratamiento más excluyente debe enfrentar la inevitable pregunta acerca de la elección de un prójimo en particular y no de otro, porque amar a cualquier prójimo es, sin duda, dejar de amar a otro. Tiene lugar un momento definitorio en el surgimiento del universalismo cristiano cuando se afirma que el prójimo incluye a todos, judíos y gentiles por igual, en la parábola del Buen Samaritano: mientras que el levita y el sacerdote pasan junto al hombre que yace herido en el camino, presumiblemente sin reconocerlo como un miembro de su fe, o *tal* vez temerosos de violar leyes de pureza a causa del contacto con un cadáver, el Buen Samaritano acude en su ayuda y así demuestra ser el verdadero prójimo de su prójimo, ya sea que esté muerto o vivo.

En segundo lugar, ¿qué actos o afectos se imponen en el mandamiento aparentemente excesivo y hasta inapropiado de «amar» a mi prójimo *(ahavah,* en hebreo, que incluye el amor romántico y sexual)? El rabino medieval Najmánides insiste en que *amar* es una figura del discurso, una «exageración». Señalando la gramática peculiar de la frase hebrea, que podría traducirse, torpe pero literalmente, como «amor *para* el prójimo como a ti mismo», él aduce que el mandamiento ordena amar el bienestar del vecino, no la persona. El cristianismo ha intentado, asimismo, distanciai·el mandamiento de cualquier sentido de afecto inapropiado, para lo cual suele destacar su estrecha conexión con el amor a Dios. Algunos comentadores (sobre todo, Kierkegaard), *al* hacer hincapié en que el amor no puede ser producto de una orden, no puede ser generado por un impera-

tivo o una necesidad, plantean que el mandamiento debe ser enfrentado como un enigma y atravesado hasta llegar al amor de Dios.

Además, la aparente reflexividad del mandamiento, el llamado a amar al prójimo *como a ti mismo,* ¿qué implica acerca de la naturaleza del amor propio y, por extensión, acerca de la subjetividad? ¿Cuál es la fuerza del comparativo *kamokah* (otra formación poco común en este contexto gramatical)? El amor al prójimo ha llegado a servir como una prueba del sentido de afiliación, pertenencia y comunidad, en la medida en que el mandamiento parece exigir algún tipo de relación o lazo afectivo entre el otro y el yo. ¿Se considera al prójimo como una extensión de la categoría del yo, el familiar y el amigo, es decir, alguien *como* yo a quien estoy obligado a dar tratamiento preferencial, o implica la inclusión del otro en mi círculo de responsabilidad, ampliándolo al extraño y hasta al enemigo?

Por último, y de suma importancia para las preocupaciones del presente volumen, ¿acaso el mandamiento nos llama a expandir la gama de nuestras identificaciones, o nos insta a acercarnos más y a responder a una alteridad que sigue siendo radicalmente inasimilable? En este espíritu, uno podría parafrasear el viejo lema foxjado por Max Horkheimer a fines de la década de 1930: •<Si no quieres hablar del fascismo, no hables entonces del capitalismo•>: si no quieres hablar de Odradek, Gregor Samsa y el *Muselmann,* no hables entonces de tu amor al prójimo.

Al plantear estas preguntas, el amor al prójimo no sólo abre una serie de temas fundamentales que siguen definiendo la indagación ética en la modernidad, sino que también implica una nueva configuración teológica de la teoría política. Los ensayos de este volumen dan un paso preliminar en esa apertura.

III

En el primer ensayo, Kenneth Reinhard sostiene que Freud y Lacan ofrecen los recursos para repensar de manera radical las dos categorías fundamentales de la teología política de C¡1rl Schmitt: la del soberano (en cuanto es

qwen decide sobre el estado de excepción) y la de la distinción entre amigo y enemigo (en cuanto proporciona el marco mismo del campo de la vida política). En lugar de abandonar sin más el concepto de teología política -un reflejo común en el pensamiento liberal contemporáneo-, Reinhard argumenta que habría que encauzarlo hacia una noción alternativa: la de una teología política del prójimo. Si lo hiciéramos, sugiere Reinhard, podríamos evitar las dos maneras alternativas de *no* encontrar al prójimo, que él pone en correlación con las estructuras psíquicas de la psicosis y la neurosis: <<La neurosis y la psicosis representan dos modos asimétricos de la incapacidad de amar al prójimo: en tanto que el neurótico, al apartarse de la imposibilidad del mandamiento de amar al prójimo, se convierte en un sujeto autónomo de deseo, el psicótico no consigue alcanzar la subjetividad, pero en cambio logra experimentar al otro como radicalmente otro, amando al prójimo no con cordura, sino demasiado bien». Reinhard propone que la salida de este aprieto reside en la elaboración que hace Lacan de la diferencia sexual y su noción de la «imposibilidad » de la relación sexual. Además, sostiene que la <<fórmula» lacaniana de la sexuación masculina –el modelo conforme con el cual llega a estabilizarse una estructura subjetiva «masculina>>- guarda un estrecho paralelismo con la idea de Schmitt acerca de la organización del campo político (la distinción amigo-enemigo) alrededor de la figura del soberano y su «derecho» paradójico a declarar el estado de excepción. La subjetividad masculina se constituye, en esta perspectiva, en relación con la fantasía del padre primitivo: «El soberano se asemeja al padre primitivo porque está ubicado en los márgenes del Estado que regula: la ley sólo puede existir y tener vigencia en la medida en que haya una excepción radical a ella. El padre primordial y el soberano ocupan la posición de dictadores extremos cuya palabra viola la regla del Estado total y le promete a la vez *totalidad*, cierre, trazando una línea entre el interior y el exterior, lo nativo y lo extranjero. La decisión subjetiva que da como resultado la sexuación masculina es *la elección de no elegir*, la decisión de permanecer en una posición liminar tanto aceptando la sujeción a la ley de la castración como manteniendo la creencia en la existencia de *al menos un* hombre que ha escapado a esa ley, al

mismo tiempo que la hace cumplir a todos los demás». Para Reinhard, la propuesta de Lacan acerca de una lógica alternativa para la sexuación femenina -una lógica que incluye la dimensión que este denomina el *pas-tout,* el no todo- ofrece los recursos que nos permiten pasar de la teología política del amigo-enemigo a la del prójimo, una figura que no está ya situada en un campo totalizado por una excepción soberana, sino más bien dentro de una serie infinita de encuentros posibles, un campo sin límite ni totalización, sin la estabilidad de los márgenes.

En el segundo ensayo del libro, Eric L. Santner toma como punto de partida la famosa alegoría de Walter Benjamín sobre el jugador de ajedrez, en la que un autómata, que representa al materialismo histórico, es guiado en sus movimientos por un enano jorobado que representa, a su vez, los recursos de la teología . Santner plantea la cuestión, tan sencilla como desconcertante, de la naturaleza de la materialidad en juego en ese materialismo. Es decir, ¿qué tipo de materialidad debe ser esta si la teología ha de jugar un papel en su análisis y recomposición? ¿Y cómo debería uno comprender la teología que, en opinión de Benjamín, estaría a la altura de tal tarea? Santner explora estos interrogantes mediante un abordaje de la obra de Franz Rosenzweig, el filósofo judío-alemán cuyo *opus magnum, La estrella de la redención,* constituyó un decisivo punto de referencia para el pensamiento de Benjamín, en general, y para la crítica del historicismo que este propone en sus «Tesis», en particular. A través de una lectura del análisis que Rosenzweig hace del concepto de <<milagro», Santner sostiene que la materialidad en juego en el materialismo histórico debe entenderse como una especie de densidad semiótica, una tensión significante que representa la *creaturidad* del sujeto. Según él, la «conversión en criatura», la adquisición de la materialidad enjyego en el materialismo histórico, está vinculada al estado de excepción ya elaborado en el ensayo de Reinhard, es decir, a la exposición a una zona de la Ley donde la fuerza de esta excede cualquier contenido normativo y su significatividad está atravesada por un movimiento de *designificación.* La vida creatural es lo que se •<(des)organiza» por medio de lo que Benjamín llama *erregende Schrift,* la escritura excitante, que se concentr en torno a los bordes de los estados de

emergencia y excepción.Contra este telón de fondo, Santner sostiene que un milagro implica una capacidad de intervenir en esta dimensión de la vida creatw·al, la posibilidad de liberar las energías contenidas en ella, abriéndolas a destinos genuinamente nuevos. A través de tales intervenciones, prosigue Santner, uno se mantiene fiel al mandamiento del amor al prójimo.

En el ensayo final del volumen, Slavoj Zi ek propone comprender el mandamiento de amar al prójimo, precisamente, como un desafío al llamado «giro ético» del pensamiento contemporáneo, un giro a menudo asociado al pensamiento de Emmanuel Levinas. El blanco principal de Zi ek en este ensayo es lo que él caracteriza como una ética del «último hombre» –el punto de referencia es aquí la noción nietzscheana de <«último hombre>)--, el ciudadano paradigmático de las civilizaciones occidentales contemporáneas, que teme la excesiva intensidad de la vida como un factor que pued e perturbar su búsqueda de una felicidad sin tensiones y, por este motivo, rechaza las «crueles» normas morales impuestas como una amenaza a su frágil equilibrio. Según Zifek, toda una serie de mercancías y fenómenos contemporáneos encarnan esta angustia y vulnerabilidad a propósito del exceso: café sin cafeína, cerveza sin alcohol, hasta llegar al deseo de librar guerras sin baLas (inexistentes de nuestro lado, invisibles del otro lado). Zizek propone una revalorización de la noción de exceso, de la exposición al exceso; una revalorización que sigue la lógica de la revisión hegeliana de la posición kantiana: ¿es el estatus del sujeto siempre limitado, desposeído y expuesto, o es el sujeto mismo un nombre de esta desposesión? Desde la limitación del sujeto tenemos que pasar a limitarlo como nombre del sujeto.

Según Zizek, esta superación hegeliana de la posición kantiana disemina en el campo de la vida política una dimensión crucial de la vida introducida por el giro trascendental kantiano: la de lo «inhumano», entendido como el propio rasgo •<éxtimo» que hace humano lo humano .Mientra's que el juicio «él no es humano» significa simplemente que esta persona es externa a la humanidad, animal o divina, el juicio <•él es inhumano» significa algo por completo diferente, a saber: que esta persona no es ni simplemente humana ni simplemente inhumana, sino que está marca-

da por un exceso aterrador que, si bien niega lo que comprendemos como humanidad, es inherente a la condición humana. En el mundo prekantiano, sugiere Zi ek, los humanos eran simplemente humanos, seres de razón, que combatían los excesos de la lujuria animal y la locura divina. Con Kant y el idealismo alemán, sin embargo, el exceso que ha de ser combatido es absolutamente inmanente, el núcleo mismo de la subjetividad (motivo por el cual, según el idealismo alemán, la metáfora para el núcleo de la subjetividad es la Noche, la «Noche del Mundo», en contraste con la noción iluminista de la Luz de la Razón que combate la oscuridad circundante). Así, cuando en el universo prekimtiano un héroe enloquece, ello significa que está privado de su humanidad; en otras palabras, las pasiones animales o la locura divina lo han poseído. Con Kant, por otro lado, la locura señala la irrestricta explosión del núcleo mismo del ser humano. Zi ek argumenta que esta dimensión se pasa por alto en el giro ético del pensamiento contemporáneo, en general, y en la obra de Levinas, en particular. El argumento ulterior de Zi ek es que sólo si se insiste en esta dimensión resultará posible revigorizar el potencial propiamente *poUtico* del mandamiento del amor al prójimo.

Los ensayos de este volumen fueron escritos a lo largo de varios años de intenso diálogo entre los tres colaboradores. Estas conversaciones nunca produjeron un acuerdo o una armonía (¡ni siquiera una comprensión!) totales. Sin embargo, todos hemos tomado como punto de partida fundamental -como la materia misma del pensamiento , *die Sache des Denkens*- el axioma de que sólo con el surgimiento del concepto psicoanalítico de inconsciente, con el surgimiento del sujeto del psicoanálisis, podemos captar verdaderamente la complejidad ética y política introducida en el mundo por el mandamiento de amar al prójimo como a uno mismo.

Hacia una teología política del prójimo

Kenneth Reinhard

En *El concepto de lo político* (1932), Carl Schmitt escribe que «la distinción política específica a la cual pueden reducirse las acciones y los motivos políticos es la que se traza entre amigo y enemigo».[1] Sin embargo, en su libro *Teología política* (1922), Schmitt presentaba una lógica bastante diferente, incluso contradictoria, de lo político. En él, la función estructural de la excepción -la facultad divina del soberano de declarar el estado de emergencia y actuar al margen de la ley- implica que la frontera entre la ley y la ilegalidad es permeable y, por extensión, que la relación de interioridad (amigos) y exterioridad (enemigos) es inestable. El hecho de que la teología política de Schmitt genere antítesis que no puede mantener no debería invalidar lo que podemos tomar como su idea fundamental: que el orden político está sostenido por conceptos teológicos que no puede asimilar por completo. La distinción amigo-enemigo sigue siendo significativa cuando la comprendemos como un *síntoma* de la teología política, un intento de formalizar lo político contra la amenaza de lo teológico, es decir, como la defensa de lo político contra los aspectos desestabilizadores de su propio teologismo.

En vez de abandonar la teología política a causa de estas contradicciones, debemos llevarla más adelante. La analogía estructural de la soberanía con la divinidad, que concede al soberano la autoridad de Dios para decretar una excepción, también sugiere que la legitimidad del soberano deriva, en parte, del reclamo divino de fidelidad amorosa: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con toda tu fuerza» (Deut. 6:5).[2] Para la

[1] Cf. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, traducción de George Schwab, Chicago: University of Chicago Press, 1996, pág. 26.

[2] San Francisco de Sales, en el *Tratado del amor de Dws*, escribe: «Nada urge tanto el corazón del hombre como el amor; si un hombre sabe que es

tradición político-teológica representada por Maquiavelo, la cuestión clave puede girar en tomo a si para el soberano es mejor ser amado o temido. La teología de la Biblia hebrea, sin embargo, no opone estas relaciones apasionadas: Dios ha de ser amado *y* temido. En un famoso *midrash* sobre la entrega de la ley en el Sinaí, Dios sostiene la montaña encima del pueblo y le hace una oferta que este no puede rechazar :<<Si aceptáis la Torá, está bien; si no, vuestra tumba estará precisamente aquí».[3] La legitimidad de la ley establecida en el Sinaí se basa en un consentimiento que va más allá de la libertad de elección y en un amor indistinguible del temor . En consecuencia, encontramos un correlato afectivo de la paradójica topología de la soberanía en la ambivalencia que subyace al mandamiento de amar a Dios, un mandamiento que, como todos los mandatos de amor, lleva en su corazón la colisión entre la autonomía y la heteronomía. En la medida en que esta antinomia incluye ambos aspectos del doble genitivo del «amor de Dios», podemos proponerlo como el *mysterium sanctus* que subyace a la teología política, el credo implícito de soberanía que impregna la jerarquía de relaciones dentro de la familia, la *polis* y la *ecclesia.*

Sin embargo, tanto en la doxología judía como en la cristiana, el amor de Dios se equipara por convención con el amor al prójimo, como dos imperativos o principios teológico-éticos esencialmente vinculados. En este ensayo, el comentario psicoanalítico acerca del prójimo en la obra de Freud y Lacan es puesto en relación con la lógica de la teología política teorizada por Schmitt, a los efectos de comen-

amado, por quienquiera que sea, se siente urgido a amar a su vez. Pero si un hombre común es amado por un gran señor, se siente mucho más urgido, y si lo es por un gran monarca, ¿cuánto más todavía?.. Oibro 7, capítulo 8; www.ccel.orgldldesalesllovelhlmii'OC. htm).

[3] Cuando los israelitas aceptan la ley, eoncediéndole así la legitimidad del consentimiento, dicen: ·Todo lo que el Señor ha dicho haremos y obedeceremos• (:'1Ct)l1)ICC'l, Ex. 24:7); la palabra traducida como «Obedecer», *shama,* significa literalmente •·Oír». En consecuencia, la tradición rabínica interpreta la orden textual de •<hacer• y •oír» como si implicara que los israelitas se comprometían con los mandamientos *antes de* haberl os ofdo o entendido, y por ello son muy alabados. Véase Hayim Nahman Bialik y Yehoshua Hana Ravnitzky (eds.), *The Book of Legends: Se{er Ha-Aggadah, Legends from tke Talmud and Midrash,* Nuev a York :Schocken, 1992, pág. 79.

zar a especificar las condiciones de una teología política del prójimo. Los escritos de Freud tienen una relevancia central para una teología política del prójimo, en cuanto se presentan como el otro lado de la teología política del amigo y el enemigo -sobre todo, sus últimos trabajos: *El malestar en la cultura* y *Moisés y la religión monoteísta*-. No obstante, el prójimo y el amor al prójimo aparecen a lo largo de todos sus escritos, desde sus primeros borradores inéditos dirigidos a Wilhelm Fliess hasta sus últimas obras. Si bien las observaciones más famosas de Lacan con respecto al prójimo aparecen en su seminario 7, *La ética del psicoanálisis*, el prójimo y el amor al prójimo son temas frecuentes en sus escritos y seminarios. En *Tótem y tabú*, Freud presenta una genealogía mítica de la ley paterna que guarda una notoria analogía con la teoría de la soberanía de Schmitt. Al igual que el soberano, el padre de la horda primitiva tiene la singular facultad de transgredir la ley en el proceso mismo de encarnarla e imponerla. Freud se apropia de la narración del padre primitivo a fin de explicar la génesis de la ley y montar una «escena primordial» mítica sobre los orígenes de los imperativos antagónicos del superyó en favor y en contra del goce. En el seminario 17, *El reverso del psicoanálisis*, Lacan introduce el «discurso del amo», en parte como una formalización de la estructura del relato de Freud sobre la horda primitiva.[4] Y en los años que transcurren entre el seminario 17 y el seminario 21, Lacan repiensa el discurso del amo en el lenguaje de la lógica simbólica y la teoría de conjuntos como parte de sus «fórmulas de la sexuación», donde los paralelos estructurales con la teología política de Schmitt resultan sumamente llamativos.

Por cierto, así como Schmitt insiste en que lo que está en juego en la soberanía es la facultad de *decidir* cuándo declarar el estado de emergencia, sin necesidad de ninguna base o fundamento para la decisi6n, según Lacan, participar en una de las dos lógicas que definen la sexuación es, paradóji amente, haber *elegido* ser un hombre o una

[4] Jacques Lacan, *Le Séminc.ire, liure 17: L'enuers de la psychanalyse*, París: Seuil, 1991, págs. 117-52 [El *seminaric de Jacques Lacan, libro 17: El reverso del psicoanálisis, 1969-1970*, traducción de Enrie Berenguer y Miquel Bassols, Buenos Aires: Paidós, 1992, págs. 91-138).

mujer.[5] Si la descripción de Schmitt acerca de la excepción soberana puede delinearse del lado masculino de las fórmulas lacanianas de la sexuación, ¿cuáles son, podríamos preguntarnos, las consecuencias políticas correspondientes a la otra opción de la sexuación, la de la mujer? Según Lacan, la posición de la mujer entraña una lógica diferente e implica una descripción totalmente distinta de las relaciones individuales y grupales bajo la égida de lo que él llama el «no-todo>• *(pas-tout).* Mientras que la posición del hombre se mantiene frente a la totalidad de los Hombres, Lacan aduce que las mujeres no participan en una categoría general de Mujer, sino que entran en su sexualidad «una por una>>, como parte de una serie infinita de excepciones que forman un conjunto radicalmente abierto, un «no-todo». ¿Podemos situar en el no-todo una teología política del prójimo? Es decir, una modalidad de relación política que no estaría basada en el par amigo-enemigo, sino en el prójimo como un tercer término que, aunque oscurecido por la oposición binaria de Schmitt, no es menos central para el discurso religioso, la sociabilidad y la teología política. No pretendo sostener que deberíamos reemplazar el modelo de spberanía basado en el amor de Dios, implícito en la teología política de Schmitt, por uno basado en el amor al prójimo. Más bien, mi argumento es que una teología política del prójimo debe venir como un *complemento* de la teología política del amigo y el enemigo. Sólo si consideramos en conjunto los principios del amor de Dios y el amor al prójimo, como las dos mitades del mismo pensamiento, según ocurre tanto en la doctrina judía como en la doctrina cristiana, podremos empezar a imaginar otras posibilidades de organización social y subjetiva.

[5] •Colocarse allí [en la posición del hombre) (...) es electivo, y las mujeres pueden hacerlo, si les place..; ·Si se inscribe en ella [en la posición de la mujer) (. . .) será el no-todo, en tanto puede elegir estar o no en <!>x• (Jacques Lacan , *The Seminar o{ Jacques Lacan, book 20: Encore, 1972·1973: On Femíníne Sexualíty, the Limits o{ Loue and Knowledge,* Nueva York: W.W.Norton, 1998, págs. 71 y 80 *[El seminario de Jacques Lacan, libro 20:Aun,* traducción de Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Suere, Buenos Aires:Paidós, 1991, págs.88, 97]).

Teología política

El argumento que propone un fundamento teológico de la teoría política es, por supuesto, muy antiguo. En el siglo pasado, sin embargo, recibió lo que podríamos llamar << una inflexión radicalmente conservadora» a través de las ideas de Carl Schmitt, quien supo ganar fama al escribir que <<todos los conceptos significativos de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados» .G Para Schmitt, la teología política es la verdad de la teoría política en dos sentidos. Primero, Schmitt define la soberanía no según sus funciones normativas jurídicas y ejecutivas, sino en términos de sus poderes extraordinarios o excepcionales. El soberano es el único que puede suspender la ley en tiempo de emergencia, en parte o *in toto,* en beneficio de su restitución última y de la preservación de *lapolis*. Así como Dios suspende las leyes de la naturaleza en los milagros, así el soberano tiene el poder de interrumpir las leyes del Estado, decidir cuándo actuar, sin el apoyo de principios precedentes o previamente determinados. Segundo, Schmitt afirma que la lógica esencial de la política reside en la oposición entre las categorías de «amigo» y ((enemigo», una antítesis no de*path os* sino de *ethos.*Lapo*lis* exige la siempre presente <<posibilidad real» de la gue-

6 Carl Schmitt, *Political Theowgy: Four Chapters on the Concept of Souereignty,* traducción de George Schwab, Cambridge, Massachu setts: MIT Press, 1985, pág.36. Para una útil revisión de la idea de teología política, que comienza con la Biblia hebrea, si bien en gran medida desde perspectivas cristianas, véase Peter Scott y William T. Cavanaugh (eds.), *The Blachwell Companion to Political Theology,* Oxford :Blackwell, 2004. En revisiones de obras anteriores, Schmitt (en *Political Theology 11)* y Hans Blumenberg (en *The Legitimacy o{ the Modern* Age) debaten el estatus de la •secularización•. Según Schmitt, la tesis de Blumenberg concierne meramente a la legalidad, no a la legitimidad, y por ello no tiene fuerza histórica ;según Blumenberg, la descripción de Schmitt acerca de la secularización es meramente metafórica,o basada en una analogía estructural entre teología y política, y deriva su legitimidad no de una decisión existencial, sino de una historia de decisiones que ya han sido tomadas. Véa'nse Hans Blumenberg, *The Legitima cy o{ the Modem Age,* Cambridge, Massachusetts :MIT Press, 1985, y Carl Schmitt, *Politische Theologie 11: Die Legende uon der Erledigung jeder politischen Theologie* , Berlín: Duncker & Humblot, 1970. Es evidente que la cuestión de la secularización será crucial para establecer las condiciones de una teología política del prójimo, pero este tema está más allá del alcance del presente ensayo.

rra para que los conceptos de amigo y enemigo mantengan su validez, y la decisión excepcional de ir a la guerra cons- t *tituye* la manifestación más pura de lo político como tal.[7] e Yo plantearía, además, que hay un lazo implícito entre es- t tos dos elementos del pensamiento de Schmitt: la justifica- e ción última de la facultad del soberano de decidir sobre la excepción consiste en que está destinada a restaurar o ratificar la distinción política esencial entre amigo y enemigo, por tendenciosa que tal oposición pueda ser. Hay diferencias fundamentales, sin embargo, en las topologías implícitas aquí: *si* el principio de la oposición amigo-enemigo se basa en la pureza de la demarcación entre interior y exterior 1 supuesto de una diferencia estricta y reconocible entre «nosotros» y «ellos>>-, el principio de excepcionalidad soberana implica una lógica espacial más compleja. ¿El soberano se halla dentro o fuera de la ley que él puede decidir suspender en cualquier momento? La soberanía, aduce Schmitt, es un concepto «fronterizo», un concepto tanto de la frontera como en la frontera de lo conceptual. Para tomar prestado un término de Lacan, podríamos describir esta topología como la de la ••extimidad>>, en la medida en que el soberano está, paradójicamente, tanto dentro como fuera de la ley.[8] Además, el concepto schmittiano de

[7] Schmitt se refiere varias veces a la determinación amigo-enemigo como una decisión tomada a la vez por el Estado como un todo y existencialmente, en el nivel de cada soldado en el campo de batalla: .Sólo los participantes reales pueden reconocer, comprender y juzgar correctamente la situación concreta y establecer el caso extremo de conflicto•; •En su totalidad, el Estado como una entidad política organizada *decide por si mismo* la distinción amigo-enemigo• (las bastardillas son mías); •Los conceptos de amigo, enemigo y combate reciben su sentido real, precisamente, porque se refieren a la posibilidad real de la matanza física. La guerra se sigue de la enemistad .La guerra es la negación existencial del enemigo•; 'Lo que siempre importa es la posibilidad de que el caso extremo tenga lugar, la guerra real, y la decisión sobre Síesta situación ha llegado o no.Que el caso extremo parezca ser una excepción no niega su carácter decisivo, sino que lo confirma aún más (...). Uno puede decir que el caso el(cepcional tiene un sentido especialmente decisivo que expone el núcleo del asunto» *(T/ e Concept o(tl e Polit ical,* págs .27, 29-30, 33 y 35).

[8] .Quizá lo que describimos como ese lugar central, esa exterioridad íntima, esa extimidad, que es la Cosa, esclarecerá la pregunta que aún subsiste, el misterio incluso- (Jacques Lacan, *Tlle Seminar o(Jacques Lacan, book 7: Tlle Eth ics of Psychoanalysis, 1959·1960,* traducción de Dennis Porter, Nueva York: W, W.Norton, 1992, pág. 139 *[El seminario de Jac-*

lo político es *teológico* en su forma de tender un puente entre estas dos topologías: así como en la Biblia la declaración inaugural de.Dios, «Hágase la luz», representó una intervención extraordinaria y completamente arbitraria de creación *ex nihilo* en la «oscuridad>> del caos primordial -un corte que dividió el mundo en oposiciones estables de «luz>> y «Oscuridad»-, del mismo modo, en el momento de emergencia el soberano transgrede los límites de la ley para que vuelva a surgir la oposición fundamental entre amigo y enemigo que establece las bases del mundo político.[9]

La figura del enemigo en *El concepto de lo político* está vaciada de toda animosidad. El enemigo, según Schmitt, no es malo:

•La distinción entre amigo y enemigo denota el grado máximo de intensidad de una unión o una separación, de una asociación o una disociación. (. . .) El enemigo político no tiene por qué ser moralmente malo o estéticamente feo; no es necesario que aparezca como un competidor económico, y hasta puede ser ventajoso embarcarse con él en transacciones comerciales. Pero él es, sin embargo, el otro, el extraño, y le basta a su naturaleza el ser algo diferente y ajeno en un sentido existencial especialmente intenso, de manera que, en un caso extremo, los conflictos con él resulten posibles .(. . .) Sólo los participantes reales pueden reconocer, comprender y juzgar correctamente la situación concreta y establecer el caso extremo de conflicto. Cada participante está en condiciones de juzgar si el adversario se propone negar la forma de vida de su oponente y, por lo tanto, debe ser rechazado o combatido a fin de preservar la propia forma de existencia>>.[10]

Lo político surge en un proceso que parece tener, por un lado, las características de la lógica formal, la «unión o se-

ques Lacan, libro 7: La ética del psicoanálisis, 1959-1960, traducción de Diana S. Rabinovich, Buenos Aires: Paidós, 1988, pág. 169)). Véase también la discusión de Giorgio Agamben acerca de esta topología en Scbmitt, presentada en *Homo Sacer: Sovereign Powerand Bare Li{e*, traducción de Daniel Heller-Roazen, Stanford, California: Stanford University Press, 1998, págs. 15-29.

9 Schmitt se refiere a la soberanía como un «concepto fronterizo», precisamente, porque el soberano ocupa una posición ambigua en la frontera de la ley: «Si bien está fuera del sistema legal normalmente válido, pertenece no obstante a él• *(Political Theology*, pág. 7).

IOSchmitt, *The Concept o((he Politícal*, págs. 26-7.

paración» de dos grupos, amigos y enemigos, y, por otro, un momento existencial intensamente personal de «reconocimiento», «COmprensión» y <<juicio» para los sujetos específicos implicados. El Amigo y el Enemigo forman *imagos* mellizas para el *ethos* nacional y subjetivo, figuras de la ontología política positiva y negativa mediante las cuales el «nosotros» interior (el «yo» [«/»] y sus amigos) se identifica como tal, distinto del «ellos•• exterior. Si el «(taso extremo» de batalla a muerte con el enemigo es la escena formal siempre presente en el horizonte, como en la dialéctica hegeliana de la intersubjetividad, la *decisión* de embarcarse en la guerra es radicalmente contingente, no determinada por ninguna necesidad. El acto de guerra, en este sentido, es la excepción que confirma la regla política, la identidad propia del Estado. Y precisamente en la medida en que este acto decisivo es siempre el de un sujeto individual, los «participantes reales» en el conflicto, la subjetividad también se convierte en una instancia de soberanía sobre sí mismo.[11]

Un inconveniente de esta descripción de lo político, en la que dividimos el mundo en amigos con los cuales nos identificamos y enemigos contra los cuales nos definimos, radica en que es frágil, pasible de romperse o incluso de invertirse y oscilar ante situaciones complejas. Pero la mayor utilidad de la descripción schmittiana de la distinción entre amigo y enemigo reside, precisamente, en su inadecuación al mundo en que vivimos: en la actualidad, nos encontramos en un mundo donde lo político bien puede haber ya desaparecido, o al menos mutado hasta adoptar alguna extraña forma nueva. Un mundo no anclado por las oposiciones entre «nosotros» y «ellos», que prosperaron incluso durante la reciente Guerra Fría, es un mundo sujeto a una inestabilidad radical, tanto subjetiva como políticamente. La desaparición del enemigo desemboca en algo parecido a la psicosis global: puesto que la relación especular entre Amigo y Enemigo favorece una forma de estabilidad, aun cuando esta se base en identificaciones proyectivas y for-

[11] En su esclarecedor examen de Schmilt en *Politics o{ Friendship,* Jacques Derrida escribe que •sin un enemigo, y por lo tanto sin amigos, ¿dónde se encuentra uno entonces, *qua* un yo?• *(Politics o{ Friendship,* traducción de George Collins, Nueva York: Verso, 1997, pág. 77}.

clusiones, la pérdida del enemigo amenaza con destruir lo que Lacan llama el «trípode imaginario•• *(trépied imaginaire)** que sostiene al psicótico con una especie de seudo-subjetividad, hasta que algo provoca su derrumbe, lo cual trae como consecuencia el desarrollo consumado de delirios, alucinaciones y paranoia.[12] De allí que, en opinión de Schmitt, un mundo sin enemigos sea mucho más peligroso que uno donde ellos nos rodean. Como escribe Derrida, la desaparición del enemigo abre la puerta a «tma violencia sin parangón, la perversidad de una malicia que no conoce ni medida ni fundamento, un desencadenamiento inconmensurable en sus formas sin precedentes, y por lo tanto monstruosas; una violencia frente a la cual lo que se llama hostilidad, guerra, conflicto, enemistad, crueldad, hasta odio, recuperarían contornos tranquilizadores y, en última instancia, apaciguantes, porque serían *identificables*,.[13] En la actualidad, Estados Unidos está desesperad amente inseguro tanto respetto de sus enemigos como de sus amigos, y por eso, profundam ente inseguro de sí mismo. La retórica de lo que se ha dado en llamar «guerra contra el terror» es una señal de la desaparición del enemigo tradicional y localizable: el terrorista no tiene la función estabilizadora que Schmitt asocia al enemigo, pero la declaración de guerra contra él es un intento de revivir el ánimo menguante del enemigo.

Según argumenta Derrida en *Políticas de la amistad*, no se trata tanto de que hayamos entrado en un período histórico en el que la polaridad amigo-enemigo se ha roto, sino de que esta polarid ad es una oposición inestable por naturaleza. En su lectura de Schmitt, la descripción del

*He preferido •trípode• al mexicanismo «tripié» que utiliza el traductor de Jos *Escritos*. *(N. de la T.)*

[12] Jacques Lacan, •On a question prelim1nary to any possible treatment of psychosis , *Écrits:A Selection*, traducéiÓn de Alan Sheridan, Nueva York: W. W. Norton, 1977, pág. 207; traducción parcial de Lacan, *Écrits*, París: Éditions du Seuil, 1966, pág.566 [•De una cuestión preliminar.a todo tratamiento posible de la psicosis», en *Escritos 2*, traducción de Tomás Segovia, Buenos Aires: Siglo Veintiuno de Argentina, 2002, pág. 547). Lacan plantea que la aparición de una instancia real de podre, o un ·Un-padre.. *(•Un·pere•)*, en lugar del padre simbólico faltante, es Jo que dispara el colapso psicótico *(Écri.ts* (1966], pág.577; traducción modificada *(Escritos 2*, pág.559]).

[13] Derrida, *Politics oflfriendship*, pág.83.

modo en que el enemigo y el amigo llegan a desplazarse e infectarse entre sí lo lleva a proponer <•un paso (no) más allá de lo político»:

«No olvidemos que lo político sería precisamente aquello que *ata* u *opone* sin cesar el par amigo-enemigo/enemigo-amigo en la pulsión o decisión de muerte. (. ..) Una hipótesis, entonces: ¿y qué pasaría si otra amancia (en amistad o en amor) se dispusiera a una afirmación de la vida, a la incesante repetición de esta afirmación, sólo a la búsqueda de su camino (. ..) en el paso más allá de lo político, o más allá de *eso* político como el horizonte de la finitud (. ..) el *philein* más allá de lo político u otra política para el amar?...l[4]

Esta otra «política para el amar» que Derrida plantea como hipótesis, este amor a la vez más allá y no más allá de lo político, debe no obstante mantenerse en la vecindad de lo teológico si ha de ser ignificativo, en términos de Schmitt, y no la mera fantasía de una política puramente secular. Me gustaría sugerir que esa política puede situarse en la figura del prójimo, la figura que materializa la incierta división entre el amigo/familia/yo y el enemigo/extraño/otro.

Hay un elemento de esta teología política del prójimo que ya podemos señalar en los comentarios de Derrida sobre la referencia de Schmitt al llamado de Jesús a «amar a vuestros enemigos•• en Mateo. Según Schmitt, esta referencia bíblica apunta a una distinción lingüística en griego y latín (pero no en alemán o inglés) entre el *inimicus* privado, que puede por cierto ser amado u odiado, y *ellwstis* público, el enemigo político, quien, según Schmitt, no es objeto de afecto. Empero, como señala Derrida en una lectura de este pasaje en *Dar la muerte,* la línea completa de Mateo a la que Schmitt alude implica una referencia crucial al prójimo: «Habéis oído que se dijo: *.Amarás a tu prójimo* y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan» (5:43-44). Jesús cita el Levítico 19:18, el mandamiento «Amarás a tu próji-

[14] *!bid.,* pág. 123. Derrida usa la palabra *amancia (aimance)* varias veces en este texto, Wla ac\lñación, señala, que también aparece en la obra del poeta Abdelkebir Khatibi. Derrida define *amancia* como amor en voz media, entre la pasiva y la activa, entre amar y ser amado.

mo como a ti mismo••, pero le agrega algo que no está en la Biblia hebrea, la directiva «odiarás a tu enemigo», a fin de hacer que parezca que desbarata una instancia de venganza legal y, al proclamar el «amad a vuestros enemigos», afirma su opuesto. En rigor, el pasaje bíblico del Levítico al que Jesús se refiere acaba de prohibir específicamente la venganza.[15] Jesús actúa aquí como un *soberarw,* al declarar una excepción («amad a vuestros enemigos») a una ley (••odiarás a tu enemigo») que él mismo ha sancionado; su mandamiento de amar al enemigo debe percibirse no sólo como nuevo, sino como antinómico, en violación del código legal preexistente. El acto por el que suspende una ley que no existía previamente no constituye sólo su ejercicio de la prerrogati;va soberana de la excepción, sino que es un acto de creación político-teológica *ex nihilo,* realmente un polémico «milagro>>. Si bien la técnica retórica de Jesús parecería ser aquí la de la inversión paradójica, la primera parte del versículo, la conminación a amar al prójimo, no se cuestiona, sino que persiste, extendida a la serie de actos de amor que siguen («rogad por los que os persigan, haced bien a los que os odien y rogad por los que os maltraten»). A decir verdad, más que invertido, será purificado de particularismos e incorporado como un dogma central de la nueva teología política cristiana.

Según Schmitt, la línea de Mateo está destinada a aclarar la diferencia entre el enemigo público y las diversas enemistades que se generan en privado y no son parte de lo político como tal. Jesús, señala Schmitt, usa la palabra *inimicus* o *ekhthros* para designar al enemigo al que se nos ordena amar, y este debe distinguirse del verdadero enemigo, el *hostis* o *polemios.* Como afirma Derrida, el perturbador ejemplo de Schmitt implica que el Estado cristiano puede tener al islam como su enemigo pero aun así amar al musulmán como a su prójimo.[16] No obstante, Derrida aduce que es precisamente en este enemigo, aquel que para Schmitt constituye lo político, donde se materializa la huella del prójimo: «Un enemigo identificable, es decir, unb en el que se puede *confiar* al punto de la traición, y por

[15] Levítico 19:18: «No te vengarás ni guardarás rencor contra Jos hijos de tu pueblo . Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo, Yahvé, vuestro Dios•.

[16] Derrida, *Politics of I;riendship,* pág. 89.

lo tanto familiar. Nuestro semejante, en suma, a quien casi podríamos amar como a nosotros mismos.(. ..) Este adversario seguiría siendo un prójimo, aun cuando fuera un mal prójimo contra el cual hubiera que hacer la guerra».[17] La implicación del comentario de Derrida es que el prójimo a quien debemos an1ar como a nosotros mismos no puede ser relegado a un reino privado prepolítico o extrapolítico, en la medida en que una estructura de reflexividad similar, si no idéntica, también determina la relación con el enemigo público, a quien, en cuanto <<identificable>> con seguridad, amamos (u odiamos) como a nosotros mismos. Así, Derrida señala una posibilidad de «deslizamiento e inversión semántica» en la teología política de Schmitt: el enemigo también puede ser un amigo, y el amigo es a veces un enemigo. La frontera entre ellos, y entre los ámbitos público y privado a los que se hallan asociados, es <<frágil, porosa, discutible», y en esta medida <<el discurso schmittiano se derrumba» y, contra la amenaza de esa ruina, toma forma.[18]

La teoría de la excepción de Schmitt recapitula los dos primeros momentos estructurales de la historia providencial al describir los milagros políticos del soberano como actos de «creación» y <<revelación»: si la <<Creación>> corresponde al restablecimiento de la *polis* en el acto soberano superlegal que pone fin a la crisis cívica y a la amenaza de caos, la <<revelación» es la articulación de la constitución o ley cívica que mantiene abierto el espacio político establecido por la creación y traza sus contornos. Vista a la luz de la revelación, la esencia de la ley se sitúa en su función *excepcional*, y no en su función normativa.[19] Sin embargo, Schmitt no incluye entre las metáforas que llenan su analogía estructural aquello que tradicionalmente sería el acto final del drama de la teología política: la conclusión es-

[17] *!bid.*, pág.83.

[18] *!bid.*, pág.88.

[19] Schmitt sostiene que «un hilo continuo recorre las concepciones metañsicas, políticas y sociológicas que postulan al soberano como una unidad personal y un creador primordial». En Leibniz identifica la «expresión filosófica más clara» de la «relación sistémica entre jurisprudencia y teología: «Ambas tienen un doble principio, razón(. ..) y escritura, lo que significa un libro con revelaciones y directivas positivas» (*Political Theology*, págs. 37-8 y 4.7).

catológica cuando el reino terrenal modelact.e próximo. El por Dios caiga en ruinas a causa de la depredae1;a del homna, para ser reemplazado por el reino celestial quteada vez para siempre. Según Walter Benjarnin, quien mantu.uo *zu*-diálogo con Schmitt sobre estos temas, la redención es}ste, definitiva, la única categoría teológica que tiene verdadera} significación para la política.2° En su •<Fragmento teológico-político», Benjamin amplía la descripción de la significación alegórica que desarrolló en su libro sobre el *Trauerspkl* alemán para teorizar la lógica redentora de la teología política.' «El orden de lo profano ayuda, a través de su condición de profano, a la llegada del Reino Mesiánico. Lo profano, por lo tanto, si bien no es en sí mismo una categoría de este Reino, es una categoría decisiva de su más callado acercamiento. (...) puesto que la naturaleza es mesiánica en razón de su muerte eterna y total».[21] El mundo en que vivimos contiene figuras de redención, no en los ejemplos de caridad y los actos de amor al prójimo que tal vez encontremos aquí y allá, sino en los signos de transitoriedad que vemos en todas partes: decadencia natural, ruina cultural, desintegración política -sólo la eternidad de la entropía-. La descripción de la teología política de la redención que hace Benjamines insistentemente material y se centra de manera coherente en las transformaciones de la temporalidad. En «Tesis sobre la f:U.osofia de la histo-

[20] Eric L. Santner ha planteado que la descripción del *milagro* que enrootramos en Rosenzweig y Benjamin puede verse como una crítica a la Wología política de Schmitt:si para este el poder de excepción del soberano es una especie de «milagro político, para aquellos el milagro es precisamente la *interrupción* de la excepcionalidad de la soberanía. Véase ·Los milagros ocurren..», *infra,* pág. 139.

Walter Benjamín, *Re/lections,* Nueva York:Harcourt Brace Jovano-VIch,1978, págs. 312-3. Cerca de la conclusión de su libro sobre el *Trauersp l.* Benjamin sugiere que las alegorías de este sobre la decadencia natural y la ruina cultural significan finalmente redención :•En última inslancia, en los signos de muerte del barroco se invierte la dirección de la reflexión alegórica; en la segunda parte de su amplio arco regresa , para redimit. (. ..) en definitiva, la intención no descansa llena de fe en la contemplación de los huesos, sino que salta sin fe hacia la idea de resurrección• (Walter Benjamín, *The Origin o{ the German Tragic Drama* , Londres: New Left, 1977, págs.232-3). Véase también la descripción que hace Giorgio Agamben del debate entre Scbmitt y Benjamín en Gigaotomachy conceming a void•, en *State o{ Exception,* traducción de Kevin Atell, Chicago: University of Chi go Press, 2005, págs. 52-64.

ria», uno de sus últimos ensayos, Benjamin atribuye una importancia central a la redención, no como un correlato religioso del sueño marxista de una sociedad sin clases, sino como una especie de bomba temporal que el materialista histórico puede arrojar contra el historicismo teleológico, «para apartar una época específica del curso homogéneo de la historia».[22] La redención no es la causa final de la historia, sino la interrupción de la falsa totalidad de la causalidad histórica y la contextualización por medio de actos de creación y constelación críticas.

Dadas las simpatías de Schmitt con la derecha, no nos sorprende que su descripción de la teología política no invoque el lenguaje de la redención, que con tanta frecuencia sirve como metáfora de la liberación política. Pero es precisamente en la redención donde podemos hallar la posibilidad de una teología política diferente de la de la díada amigo-enemigo, una teología política del prójimo. En *La estrella de la redención* -su articulación de los tres elementos primordiales del humano, el mundo y Dios con las tres relaciones básicas de creación, revelación y redención-, Franz Rosenzweig sostiene que la redención entra al mundo a través del acto de amor al prójimo, como condición de la transformación mesiánica, la revolución social y la transvaloración radical de todos los valores.[23] Según Rosenzweig, la temporalidad mesiánica no se pospone indefinidamente en el futuro, sino que ocurre ahora, como una incursión en la presentidad del presente por la cercanía del prójimo: <<Si, entonces, un no-todavía se inscribe sobre todo el unísono redentor, sólo puede seguirse que, por ahora, el fin es representado por el justo momento presente, lo

22 Walter Beojamin, cTheses on the philosophy ofhistory-, en *Illuminations*, traducción de Harry Zohn, Nueva York: Harcourt, Brace, 1968, pág. 263.

23 •El efecto del amor al "prójimo" es qúé, así, "Cualquiera" y "todo el mundo" son el uno para el otro y, para el mundo de la redención, generan con ello una factualidad que corresponde totalmente a la realidad efectuada, en la creación, a través de la colaboración de lo que es general en sentido limitado con lo que es distintivo en sentido limitado. Para el mundo de la redención, la factualidad absoluta deriva del hecho de que, quienquiera que sea momentáneamente mi prójimo, representa para mf a todo el mundo con plena validez• (Franz Roscnzweig, *Th.e Star o{ Redemptio11*, traducción de William Hallo, Notre Dame, Indiana: University of Notro Dame Press, 1985, pág. 236).

universal y más alto por lo aproximadamente próximo. El vínculo de la vinculación consumada y redentora del hombre y el mundo ha de comenzar con el prójimo y cada vez más sólo con el prójimo, el poco menos que cercanísimo *zuniichst der Nachste und immer wieder nur der Nachste, das zu-nachst Nachste)).*[24] Rosenzweig sostiene que el amor al prójimo no es meramente el primer paso en el camino hacia la redención, la buena acción que podría ayudar a hacer del mundo un lugar mejor en algún futuro hipotético, sino su realización *ahora,* la producción inmanente de sus condiciones trascendentales. La proximidad del prójimo materializa la inminencia de la redención liberando al aquí y al ahora de los grilletes de la teleología en el cálculo infinitesimal de prox:imidad.[25]

Giorgio Agamben ha relacionado la descripción de Schmitt acerca de la excepcionalidad del soberano con una figura aparentemente antitética que rescata del derecho romano: el *homo sacer,* el hombre a quien puede matarse con impunidad, aunque está prohibido sacrificarlo. Según Agamben, el eje de lo político se extiende entre el soberano y el *homo sacer:* «Como los dos límites extremos del orden [político], el soberano y el *homo sacer* presentan dos figuras simétricas que tienen la misma estructura y son correlativas: el soberano es aquel respecto del cual todos los hombres son potencialmente *homines sacri,* y el *homo sacer* es aquel res ecto del cual todos los hombres actúan como soberanos>>. [6] Agamben argumenta que el *homo sacer* es una figura del fundamento biopolítico de lo político, la humanidad reducida a la nuda (y mera) vida que puede arrebatarse con impunidad. La soberanía se ejemplifica y *universaliza* como las condiciones de la subjetividad, no en

[24] */bid .,* págs. 234-5; traducción de *Der Stern ckr Eri.Osung,* Francfort: Suhrkamp Verlag, 1988, pág. 262.

[25] Recordemos la última línea de las «Tesis sobre la filosofia de la historia• de Walter Benjamín, donde este describe la no homogeneidad del tiempo mesiánico: ..va que cada segundo era la puerta estrecho por la que podría ntrar el Mesías». Este mesianismo inmanente desorganiza los relatos teleológicos de redención social, insistiendo en que la temporalidad mesiánica es precisamente el tiempo del ahora *(Jetztzeit),* el momento que ya no es idéntico a sí mismo ni parte de una historia teleológica (Benjamín, *lllumínatíons,* pág. 264).

[2$] Agamben, *Horno Sacer,* pág. 84.

la determinación de la identidad del Amigo y el Enemigo y la consecuente decisión de ir a la guerra (como en Schmitt), sino en el ejercicio de la prerrogativa de matar al *homo sacer*. Agamben escribe que, en definitiva, el *homo sacer* y el soberano están unidos por el hecho de que <<en cada caso nos vemos confrontados con una nuda vida que ha sido separada de su contexto y que, al sobrevivir a su muerte, por así decirlo, es por esta misma razón incompatible con el mundo humano)).[27] Tanto Eric Santner como Slavoj Zizek han conectado al *homo sacer* con la figura bíblica del prójimo, sugiriendo así el ulterior vínculo entre soberano y prójimo .28 Esta conexión nos ayuda a aclarar la observación de que las condiciones de la teología política del prójimo no pueden separarse de las del soberano, sino que es preciso comprenderlas como su complemento, al igual que los mandamientos bíblicos de amar a Dios y amar al prójimo están combinados de manera inseparable tanto en el judaísmo como en el cristianismo, al encontrar uno su cumplimiento en el otro. Ambos, soberano y prójimo, abandonan el mundo de todos los días, la situación de la ley reguladora: el soberano, en beneficio de ese mundo; el prójimo, en beneficio de su redención.

La tesis de Schmitt de que todos los conceptos políticos son conceptos religiosos secularizados sugiere que deberíamos poder identificar un concepto secularizado del prójimo en la teoría política. Y, por cierto, encontramos dos fuertes gestos orientados a tal proyecto en textos de Theodor Adorno y Hanna Arendt, ejemplos que ampliarán nuestra consideración de la teología política del prójimo. En un admirable ensayo sobre *Las obras del amor* de Kierkegaard, Adorno es asombrosamente ambivalente acerca

[27] *Ibid.*, pág. 100.

[28] Santner escribe que el *Muselmariri*, el emblema elegido por Primo Levi para designar el mal radical de los campos, y ejemplo para Agamben de *horno sacer*, es «la última –y por lo tanto imposible- encarnación del *prójimo*» (véase «Los milagros ocurren...», *infra*, pág. 137). Zi ek sostiene que el acto ético de los *re(useníks*, los soldados israelíes que se negaron a participar en actos inmorales contra palestinos, reducidos al estado de *Jwmo sacer* en Jos territorios ocupados, consistía en tratar a los palestinos «Como *prójimos* en el estricto sentido judeocristiano• (•From *horno* sacer to the neighbor», en *Welcome to the Deserto(the Real*, Londres:Verso, 2002, pág. 116).

del tratamiento que aquel les da al amor y al prójimo, hasta que por fin llega a considerarlo un ejemplo de la propia ambivalencia de dicho autor. Al principio, Adorno critica a Ki.erkegaard por su reducción del prójimo a una abstracción, sin especificidad o particularidad. Lo perturba su eliminación del prójimo concreto, convertido en meramente contingente: cualquiera puede simbolizar el «principio general de la alteridad o lo humano universal». En efecto, el objeto ideal de amor, según Kierkegaard, es el prójimo *muerto*, precisamente porque no puede esperarse ninguna reciprocidad (que reduce el amor a la economía del intercambio de dones) de los muertos, y estos tampoco tienen ninguna de las características fastidiosamente particulares que en el caso de los vivos interfieren en la pureza del amor.[29] Dados estos supuestos, escribe Adorno, «la tensión excesiva de la trascendencia del amor amenaza, en cualquier momento dado, con transformarse en el odio más oscuro hacia el hombre».[30] Sin embargo, la «misantropía» de Kierkegaard, resultado de su abandono del mundo externo por el mundo interno, es precisamente lo que le da su singular penetración en la situación de la sociedad moderna y su ausencia definitoria: el prójimo. Al respecto, dice Adorno:

«Kierkegaard no es consciente de que la consecuencia demoníaca de su insistencia consiste realmente en entregar el mundo al diablo. En efecto, ¿qué puede significar amar al prójimo si uno no puede ni ayudarlo ni interferir en una configuración del mundo que hace tal ayuda imposible? La doctrina kierkegaardiana de la misericordia impotente pone en primer plano el callejón sin salida con que hoy se topa necesariamente el concepto de

29 Slavoj Zi ek, sin embargo, es escéptico acerca del argumento de Kierkegaard y sugiere que su preferencia por el prójimo muerto tiene que ver con el deseo de evitar *la jouissance* del otro: «El prójimo muerto significa el prójimo privado del molesto exceso de *jouissanoe* que lo vuelve insoportable. De manera tal, está claro dónde nos engaña Kierkegaard: al tratar de vendernos, como el auténtico y difícil acto de amor, lo que en rigor es una huida del esfuerto del amor auténtico. El amor por el prójimo muerto es cosa fácil: se regocija en su propia perfección, indiferente a su objeto» (*Reuolution at the Gales: Ziiek on Lenin*, Nueva York: Verso, 2002, pág. 214).

30 Theodor Adorno, on Kierkegaard's doctrine of love-, *Studies in Philosophy and Social Science*, 8, 1939-1940, págs. 417 y 419.

prójimo. El prójimo ya no existe. En la sociedad moderna, las relaciones de los hombres se han "reificado" en tal medida que el prójimo no se puede comportar espontáneamente con el prójimo por más de un instante••.31

Según Adorno, la falta de interés de Kierkegaard en la particularidad del prójimo denota que su proyecto debe leerse como crítica social: el único prójimo al que podemos amar es el muerto, porque el prójimo como tal está muerto, ha desaparecido de la modernidad. Adorno sugiere que la fuerza de la descripción kierkegaardiana del amor al prójimo surge de su historiografia antihegeliana; así como Benjamin pudo espigar signos de redención en la historia natural de la decadencia, Adorno sostiene que Kierkegaard «Concibe el progreso mismo como la historia de la promoción de la decadencia>•.32 Por lo tanto, precisamente en su eliminación del prójimo real, Kierkegaard apunta a las condiciones sociales que han hecho imposible la relación con el prójimo. Su condena de la «felicidad mundana>• porque la considera empobrecida en comparación con la felicidad de la eternidad no sólo representa, en opinión de Adorno, la ideología cristiana del placer diferido, sino que apunta a la verdadera pobreza, «desigualdad cívica» e «injusticia universal >• que los conceptos del llamado «bienestar>• ocultan.33

En su estudio sobre Hannah Arendt, Seyla Benhabib aduce que *Los orígenes del totalitarismo,* de dicha autora, debe sus conceptos metodológicos claves, como «configuración» y <<cristalización de elementos», y tal vez incluso su sentido de la palabra << Origen», a *Los orígenes del drama barroco alemán* de Walter Benjamín, donde este considera por primera vez la noción de teología política de Schmitt.34 Según Arendt, lo que une al fascismo y al comunismo, a pesar de las drásticas diferencias en sus orígenes e ideologías, es el hecho de que la coléctivización del pueblo como masa en la modernidad , se la llame proletariado, *Volk* o campo de concentración, tiene el efecto paradójico de au-

31 *!bid.,* pág. 420.
32 *!bid.,* pág.424.
33 */bid.,* pág.425.
34 Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt,* Thousand Oaks, California: Sage, 1996, pág.64.

mentar el aislamiento social y destruir lo político como tal.[35] En el último capítulo de *Los orígenes del totalitarismo,* Arendt describe como «soledad organizada» la forma de vida que sigue a la desaparición de la sociabilidad auténticamente política.[36] La ((soledad» de los regímenes totalitarios debe distinguirse de la del moderno «hombre de la multitud» de Baudelaire o Poe, el •<hombre sin atributos», tanto alienado como sostenido por las incesantes corrientes de gente que circula por las calles urbanas. El aislamiento totalitario es más parecido a la soledad de algún extraño Leviatán, la multitud fusionada en un solo cuerpo monstruoso; tal como escribe Arendt cuando se refiere al populacho bajo el totalitarismo, ((es como si su pluralidad hubiera desaparecido en Un Solo Hombre de gigantescas dimensiones».[37] Del mismo modo en que borra la posibilidad de una relación social al fomentar estructuras paranoicas de sospecha y vigilancia mutua, el totalitarismo destruye la interioridad y las condiciones discursivas necesarias para pensar:

•Estrictamente hablando, todo pensamiento se hace en soledad y es un diálogo entre yo y yo mismo; pero este diálogo de los dos-en-uno no pierde contacto con el mundo de mis semejantes porque estos están representados en el yo con el cual conduzco el diálogo del pensamiento. El problema de la soledad es que este dos-en-uno necesita a los otros para ser nuevamente uno: un individuo no intercambiable cuya identidad nunca puede ser confundida con la de cualquier otro. Para la confirmación de mi identidad dependo absolutamente de otra gente, y la gran gracia redentora de la camaradería para los hombres solitarios es que vuelve a "completarlos", los salva del diálogo de pensamiento en

[35] Aquí, Arendt se acerca al argumento de Schmitt sobre el .Estado total•, que sin embargo, como plantea Julien Freund, no es una teoría del totalitarismo, sino del hiperestati smo en el sentido de que el Estado interviene cada vez más en todos los dominios-la economía, la cultura, etc.-en la forma del Estado del bienestar . Ya no se ocupa sólo de la política, sino que tiende a invadir todos los sectores de la vida social• (Julien Freund, «Schmitt's political thought», *Telos,* 102, invierno de 1995, pág. 13). Al igual que para Arendt, el Estado que va más allá de sus asuntos legítimos, la determinación de las distinciones amigo-enemigo, ya no es auténticamente poUtico.

[36] Hannah Arendt, *The Origins o{ Totalitarianism* , Nueva York: Harcourt, Brace, 1973, pág. 478.

[37] *Jbid.,* págs. 465-6. •

el que uno nunca deja de ser equívoco, restaura la identidad que los hace hablar con la voz singular de una persona no intercambiable» .[38]

Arendt argumenta que el pensar es un proceso discursivo *social* que sólo puede surgir en *soledad* y, como tal, debe distinguirse de la soledad de la sociedad totalitaria que, incluso en una multitud, sólo habla consigo misma. La dialéctica del verdadero pensamiento exige que la diferencia que define lo social se tome como autodiferencia, autoalienación: llegamos a ser singulares, «no intercambiables», sólo en la medida en que nos hemos permitido entrar en discurso con •<semejantes» internalizados. En opinión de esta autora, la soledad totalitaria no está simplemente en función de la desaparición de las relaciones sociales tradicionales con el prójimo, sino que resulta de la abrumadora *presencia* de este prójimo, que no está ni plenamente interiorizado ni exteriorizado, pero cuya insoportable cercanía hace «equívoco» al yo, intercambiable más que singular, y así amenaza su capacidad de hablar con los otros dentro de un orden simbólico.

Arendt sostiene que la característica primaria del fracaso de las relaciones sociales bajo el totalitarismo es la desaparición del espacio entre la gente y el correlativo desencadenamiento de *«un* principio destructivo para todo el vivir juntos humano» . A diferencia de la tiranía, que sigue siendo una forma de la política, el totalitarismo es la aniquilación de lo político: «Al destruir el espacio entre los hombres y apiñarlos unos contra otros, aun las potencialidades productivas del aislamiento quedan aniquiladas (. ..) si esta práctica se compara con la de la tiranía, parece como si se hubiera encontrado una forma de poner al propio desierto en movimiento, liberar una tormenta de arena capaz de cubrir todos los sectores de la tierra habitada».[39] El análisis de Arendt sugiere que lo que se pierde en el totalitarismo es el espaciamiento propio de la función del prójimo. Destruir la relación del prójimo es eliminar el momento de respiro que mantiene al sujeto en la relación adecuada con el otro, ni demasiado cerca ni demasiado lejos,

[38] *Ibid.*, pág.476.
[39] *!bid.*, pág. 478

sino en la cercanía, en la ≪proximidad>• que entraña el prójimo. El vacío de la esfera social, el <<desierto» dejado por la tiranía, se materializa como una horrenda «tormenta de arena» en el totalitarismo, una solidificación del vacío que llena todo el espacio, sin dejar lugar alguno ni para el sujeto ni para la sociedad.[40]

Sea o no la descripción del totalitarismo de Arendt una teoría adecuada del fascismo o el comunismo, la distinción que ella traza entre «tiranía» y «totalitarismo» resulta útil para reflexionar sobre la naturaleza de la teología política. Si la tiranía todavía es política -y, sin duda, en cierta forma encarna la esencia de la política-, ¿por qué el totalitarismo ya no es político, según Arendt? El malestar de la «soledad» que esta describe en condiciones totalitarias podría explicarse como un síntoma social o cultural, no indicativo de una nueva forma (o fracaso) de la política; pero es precisamente la desaparición del espacio del prójimo lo que marca, según Arendt, la pérdida de lo político como tal. Al sugerir que la desaparición del prójimo, perdido en un cuerpo político fusionado sin órganos, es el acontecimiento clave en la disolución final de lo político en la modernidad, los comentarios de Arendt dan a entender que el prójimo es una categoría de importancia esencial para la teoría política, y no sólo una función de la ética, una categoría de re-

[40] Arendt sugiere que, para San Agustfn, el mandamiento del amor al prójimo desnaturaliza el mero •vivir juntos• que caracteriza la vida no redimida, desedimentando lo social a fin de permitir la individuación. Es decir, el amor al prójimo exige y realiza a la vez, paradójicamente, el--aislamiento• del individuo, una modalidad de aislamiento que es la condición de la comunión superior de la ciudad celestial: •Nunca amo al prójimo por sí mismo, sólo por la gracia divina. Este carácter indirecto, que es exclusivo del amor al prójimo, impone una suspensión aún más radical al obvio vivir juntos en la ciudad terrenal. (...) Se nos ordena amar a nuestro prójimo, practicar el amor mutuo, sólo porque al hacerlo así amamos a Cristo. Esta condición indirecta rompe las relacíÓnes sociales al hacerlas provisorias. (. ..) En la ciudad de Dios,la eternidad hace que estas relaciones sean radicalmente relativas. (...) El carácter indirecto de las relaciones mutuas d los creyentes es, precisamente, lo que permite a cada uno captar todo el ser del otro que se encuentra en presencia de Dios. En contraste, cualquier comunidad mundana imagina el ser de la raza humana, pero no el del individuo. El individuo como tal sólo puede ser aprehendido en el *aislamiento* en que el creyente está frente a Dios• (Hannah Arendt, *Loue and Sai11t Augustine*, Chicago: University ofChicago Press, 1996, pág. 111; las bastardillas son mias).

lación social clave para el mantenimiento de la esfera de lo político como tal.

El psicoanálisis y el prójimo

La descripción arendtiana de las condiciones sociales y lingüísticas del totalitarismo puede ser comprendida en relación con el fenómeno que Lacan llama «holofrase», una expresión que toma prestada de la lingüística, donde se refiere a una sola palabra usada como frase; por ejemplo, la exclamación << ¡Fuego!». Lacan asocia la holofrase con la psicosis, así como con las aflicciones psicosomáticas; en ambos casos, el sufrimiento no está organizado a la manera de los síntomas neuróticos, por medio de la condensación y el desplazamiento, sino a través de la petrificación directa del significante sobre el cuerpo. En sus primeras referencias a la holofrase en la década de 1950, Lacan sostiene que materializa el «límite» entre el lenguaje y el cuerpo, «la ambigua zona intermedia entre lo simbólico y lo imaginario». Más adelante, en los años sesenta, define la holofrase como la fusión de un significante primario con los otros significantes de un sistema simbólico. La brecha entre estos significantes, 8_1 y 8_2, es el espacio donde debe precipitarse un sujeto, y en un campo discursivo donde esa brecha no existe no hay espacio para la subjetividad, sólo para lo que Lacan designa como una especie de autismo <<monolítico».[41]

[41] En el seminario 11, Lacan emplea la noción de holofrase, en la cual un solo término cumple una amplia gama de funciones gramaticales, para explicar el efecto psicosomático: ·Incluso llegaré a formular que, cuando no hay intervalo entre 8_1 y .cuando la primera pareja de significantes se solidifica, se holofrasea, tenemos el modelo de toda una serie de casos. (...) Esta solidez, ese tomar el conjunto de la cadena significante primitiva, es lo que impide la abertura dialéctica que se manifiesta en el fe·nómeno de la creencia» (Jacques Lacan, *The Seminar o(Jacqucs Lacan, boo/¿ 11: The Four Fundamental Co11cepts o(Psychoanalysis, 1964,* traducción de Alan Sheridan, Nueva York: W. W. Norton, 1981, págs. 237-8 *[El seminario de Jacques Lacan, libro 11: Los cuatro conceptos (undamentcúes del psicoanálisis, 1964,* traducción de Juan Luis Delmont y Julieta Sucre, Buenos Aires: Paidós, 1986, pág. 242)). Véase Alexandre Stevens, •L'holophrase, entre psychose et psychos.,matique•, *Ornicar?,* 42, 1987,

Cuando la proximidad del prójimo se viene abajo, surgen delirios paranoicos y alucinaciones, a menudo precisamente en el lugar y con el aspecto del prójimo (faltante). Consideremos el caso emblemático de Lacan en el seminario 3, *Las psicosis,* es decir, la mujer psicótica que oye la palabra <<¡Marrana!» cuando le dice a su vecino: «Vengo del fiambrero>>. Lacan subraya que la alucinación de la mujer está disparada por «la intrusión del vecinO>• en el *délire a deux* que ella comparte con su hermana igualmente psicótica: «Ella recibe de él [el amante de la vecina] su propia palabra pero no invertida; su propia palabra está en el otro que es ella misma, su reflejo en el espejo, su semejante••.[42] Más que volver a recibir sus significantes del otro de manera invertida, según la lógica neurótica del deseo y del síntoma, su palabra vuelve a ella no simbolizada, cruda, como alucinación auditiva. La exclamación «¡Marrana!>> es holofrástica, un isótopo discursivo fundido que encarna el vacío social. La aparición del vecino real quiebra la especularidad insular de la relación con su hermana y desencadena el surgimiento del prójimo* en lo real, como la grotesca literalización del límite distorsionado entre imaginario y simbólico.

No es accidental que Lacan decida ejemplificar la psicosis con la ilusión del prójimo. A lo largo del seminario, vuelve a un comentario que Freud le hace a Fliess en uno de sus primeros textos, el «Manuscrito ll>>, sobre la paranoia, adjuntado a una carta que le envía en enero de 1885; se trata de un aforismo bíblicamente alusivo que parece

págs. 45-79, y Eric Laurent, «Institution of the phantasm, phantasms of the institution», www.ch-freudien-be.org/Papers1Txt/Laurent-fc4.pdf.

[42] Jacques Lacan, *The Seminar o{ Jacques Lacan, book 3: The Psychoses, 1955-1956,* Nueva York: W. W.Norton, 1993, págs. 49 y 51 *[El seminario de Jacques Lacan, libro 3: Las psicosis_, 1955-1956,* traducción de Juan Luis Delmont.-Mauri y Diana Silvia.Rabinovich, Buenos Aires: Paidós, 1990, págs.76 y 80).

• En inglés, la palabra *neighbor* se utiliza para nombrar tanto Jo que en castellano llamamos •vecino» como lo que denominamos •prójimo•. Por eso, Reinhard puede ampliar al prójimo el episodio del seminario de Lacan, que en castellano remite al vecino de la psicótica. En consecuencia, me veo en la necesidad de hacer el deslizamiento semántico entre .vecino• y •prójimo• que he realizado en este punto para respetar la equivalencia establecida por el autor, recurso que mantendré en el resto del artículo, recurriendo a veces a la locución vecino/prójimo. *(N. de la T.)*

tener la clave de la verdad sobre la psicosis (en un momento de su seminario, Lacan lo escribe en el pizarrón como una especie de revelación escrituraria): «En todos los casos, la *idea delirante* es sustentada con la misma energía con que el yo se defiende de alguna otra idea penosa insoportable. Así, pues, [los paranoicos] *aman al delirio como a sí mismos.* He ahí el secreto *[Sie lieben also den* Wahn wie sich selbst. *Das ist das Geheimnis]».*[43] Los comentarios de Freud presagian su ulterior teoría de las psicosis como rechazo de un juicio insoportable sobre sí a través de su proyección al mundo; en la reformulación lacaniana de este mecanismo como «forclusión>> psicótica, delirio y alucinación son el retorno en lo real de lo que ha sido reprimido en lo simbólico. La psicosis puede manifestarse como un desorden de la personalidad, una serie de estados de ánimo salvajemente cambiantes o incluso de personajes diferentes, porque el psicótico se identifica con la realidad que ha creado a través del repudio proyectivo . En consecuencia, no es que el paranoico «tenga>> un delirio; él *es* su delirio, la descripción amenazadora pero coherente de la realidad que sirve como un caparazón contra un ataque todavía más perturbador desde el interior. Así, Freud escribe que el psicótico «ama su delirio como a sí mismo» porque su yo está construido a partir de esos mismos delirios.

Si bien Freud no llama especialmente la atención sobre ello, Lacan subraya que en este caso la referencia es al Levítico 19:18, el famoso mandamiento «Amarás a tu prójimo como a ti mismo»:

«Hay allí un eco, al que debe dársele todo su peso, de lo dicho en el mandamiento: *amad a vuestro prójimo como a vosotros mismos.* (. ..) Freud tuvo el sentimiento profundo de que, en las relaciones del sujeto psicótico *con* su delirio, algo rebasaba el juego del significado y las significaciones .(. ..) Hay aquí una afección, una vinculación, una presentificaciori esencial, cuyo misterio sigue casi intacto para nosotros :el delirante, el psicótico, se aferra a su delirio como a algo que es él mismo».[44]

[43] Sigmund Freud, *The Standard Edition o{the Complete Psychological Works o{SigmundFreud,* Londres :Hogarth, vol. 1, 1966, pág. 212 [«Manuscrito H», en *Obras completas,* vol. 1, 1981, págs. 250-1); *Briefe an Wilhelm Flíess,* Francfort:S. Fischer, 1986, pág. 110 *[Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904),* Buenos Aires: Amorrortu, 1994, pág. 111].

[44] Lacan, *The Psyclwses* , pág. 216 [Las *psicosis,* págs. 311-2].

Es como si la referencia de Freud al mandamiento del amor al prójimo ejemplificara la relación simbólica adecuada con el otro, como un talismán contra la aparición del prójimo en lo real: asegúrate de amar a tu prójimo como a ti mismo porque, si no lo haces, te arriesgas al surgimiento d(l} *delirio* del prójimo en su lugar, como una holofrase horripilante de la relación social fracasada que tomará el lugar de tu yo.

Pero ¿por qué deriva Freud la fórmula de la paranoia del mandamiento bíblico de amar al prójimo? ¿Por qué la anuncia en esa voz epigramática, casi oracular, como <<el secreto,•?[45] La insistencia con que Lacan, en su seminario sobre las psicosis, habla del papel central de la expresión de Freud lleva a dos explicaciones vinculadas: por un lado, Freud toma prestada la *estructura* sintáctica de la frase a fin de articular las patologías del delilio paranoico y sus implicaciones normativas para la psicología del sujeto; por el otro, las *significaciones* que surgen de esa estructura están vinculadas a lo que podríamos designar, en Freud, ••determinación del sujeto psicoanalítico·• como una categoría primordialmente ética, y no psicológica, constituida por el peso de la realidad hallada por primera vez en la figura del prójimo.

La obra freudiana sobre la paranoia representa un paso clave para formular una ética del psicoanálisis en torno al encuentro con el prójimo en la intersección imposible de la familia y la sociedad, puesto que la paranoia cristaliza la experiencia traumática de lo social en una forma imperfectamente mediada por los triángulos estabilizadores de la familia. Así, mientras la paranoia, según Lacan, es causada por la forclusión del significante primordial que él llama «Nombre-del-Padre••, que deriva en la incapacidad de dialectizar las instancias materna y paterna de la novela familiar, sus síntomas se agrupan de manera característica alrededor del término fundamental de la relación social, a la vez elemento e irritante: el prójimo.[46]

[45] En su anuncio del .-secreto·• del delirio, Freud adopta el tono teatral que asumirá cuando proclame, seis meses después de ese día, que el •secreto.. del psicoanálisis le fue reve;ado en su sueño de la inyección de lrma, y esperaba que se lo conmemorara con una placa.

[46] Para otro ejemplo, véase el estudio dedicado por Freud a la defensa en 1896, "Análisis cl un caso de paranoia crónica•, donde ejemplifica la

La alusión al prójimo bíblico en el «Manuscrito H» de Freud dirige nuestra atención hacia las similitudes entre la relación del paranoico con su delirio y la del sujeto de la cognición con la figura que pocos meses después, en el largo manuscrito a Fliess titulado ((Proyecto de psicología», Freud llama *Nebenmensch* (una palabra alemana poco común, que quiere decir algo así como ((el hombre de al lado» o «la persona contigua»):

((Supongamos ahora que el objeto que brinda la percepción sea parecido al sujeto, a saber, un *pr6jinw [Nebenmensch)* . En este caso, el interés teórico se explica sin duda por el hecho de que un objeto *como* este *[ein* solches *Objekt]* es simultáneamente el ptimer objeto-satisfacción y el primer objeto hostil, así como el único poder auxiliador. Sobre el prójimo, entonces, aprende el ser humano a discernir [Am *Nebenmenschen lernt darum der Menschenkennen].* Es que los complejos de percepción que parten de este prójimo serán en parte nuevos e incomparables -por ejemplo, sus *rasgos [seine Züge)* en el ámbito visual-; en cambio, otras percepciones visuales -por ejemplo, los movimientos de sus manos-coincidirán dentro del sujeto con el recuerdo de impresiones visuales propias, en un todo semejantes, de su cuerpo propio, con las que se encuentran en asociación los recuerdos de movimientos por él mismo vivenciados. Otras percepciones del objeto, además -por ejemplo, si grita-, despertarán el recuerdo del gritar propio y, con ello, de vivencias propias de dolor. Y así el complejo del prójimo *[Komplex des Nebenmenschen)* se separa en dos componentes, uno de los cuales impone por una ensambladura constante, se mantiene reunido como una *cosa del mundo* [als *Ding),* mientras que el otro es *comprendido* por un trabajo mnémico, es decir, puede ser reconducido a una noticia del cuerpo propio».47

sintomatologfa paranoica por medio de las alucinaciones y los •delirios interpretativos• que convencieron a una joven mujer de que •era despreciada por sus vecinos• y constituía el objeto de sus chismes (Sigmund Freud, ..Further remarks on the neuropsychoses of defence, In: Analysis of a case of chronic paranoia», en *Standard Edition,* vol. 3, 1962, págs. 174-85 [«Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa, III: Análisis de un caso de paranoia crónica•, en *Obras completas,* vol. 3, 1981, págs. 175-84)).

47 Sigmund Freud, *Project for a Scienlific Psychology,* en *Standard Edition,* vol. 1, 1966, pág. 331; *Aus den Anfdngen der Psychoanalyse,* Londres: lmago, 1950, págs. 415-6 (•Proyecto de psicología •, en *Obras completas,* vol. 1, 1981, págs. 376-7) . (Las intercalaciones entre corchetes son de Reinhard . *(N.de la* T.))

El sujeto aprende a pensar en relación con sus percepciones del *Nebeni1'U!nsch,* un ser humano vecino, una criatura semejante (al parecer, no los padres, ni un completo extraño, sino tal vez, por el sonido de sus gritos, otro niño), en una escena donde la novela familiar y el contrato social encuentran su raíz común y su mutua contradicción. El *Nebenmensch* es el prójimo como «la persona contigua» situada entre el sujeto y su objeto maternal primordial, el complejo ominoso de percepciones a través de las cuales la realidad subjetiva se divide entre el mundo representable de la cognición y el elemento <<i¡lasimilable» que Freud llama *das Ding,* <da cosa>•. Sus comentarios sobre *das Ding* aquí y en un artículo ulterior, «La negación», son dos puntos textuales de referencia centrales para la concepción lacaniana de •<lo real» en la década de 1960. En el seminario 7, *La ética del psicoanálisis,* Lacan define *das Ding* como el encuentro con algo en el otro que es completamente ajeno, una extrañeza intrusiva que va más allá de las composiciones del yo y el otro y sus politizaciones como <<amigo» y «enemigo». La Cosa materializa la ambigüedad constitutiva del objeto primordial, el trauma de su disposición incierta entre presencia excesiva y ausencia radical. Lacan describe el encuentro con el *Nebenmensch* como un modo de *mediación;* la Cosa es esa parte del otro que es «muda», pero el prójimo habla y constituye así un patrón para el surgimiento del sujeto: «Es por intermedio de ese] * *Nebeni1'U!nsch,* en cuanto sujeto hablante, que todo lo que se relaciona con los procesos de pensamiento puede adquirir forma en la subjetividad del sujeto».[48] El sujeto se acumula bajo la figura de los caminos, recorridos un2 y otra vez, de las representaciones asociativas, que tanto llevan hacia la Cosa enquistada en el *Nebenmensch* como alejan de ella, instalada entre el sujeto y el vacío dejado por la inevitable retirada del auxilio matemo.[49]

[48] En el seminario, Lacan comenta más adelante la articulación freudiana de la función mediadora del *Nebenmensch:* Fórmula cabalmente asombrosa en la medida en que articula poderosamente lo marginal y lo similar, la separación y la identidad• (Lacan, *The Ethics of PsyclwaiUI.ly - sis,* págs.39 y 51 [La *ética del psicoanális is,* págs. 53 y 67]).

[49] *Tbid.,* pág. 52. La Cosa es tanto la *ocaswn* para la representación *como* aquello que se *resiste* a esta, un exceso o un resto que informa, en los siguientes seminarioS la noción lacaniana en desarrollo del *objet a_*

Según Freud, la cognición surge literalmente «cara a cara» con el *Nebenmensch:* algún extraño *Zug* (rasgo o facción, pero también línea o trazo) en el rostro d l prójimo pone en marcha y limita, a la vez, la comparación de sus atributos con huellas de recuerdos anteriores a través de los procesos vinculados que Freud distingue como «juzgar>> y «recordar». A su entender, el juicio es el acto de <<disección>> por el cual los componentes desconocidos, y por lo tanto no categorizables, del *Nebenmensch* son separados de los componentes conocidos, estableciendo una correlación entre el *Nebenmensch* y la primera experiencia ambivalente que el sujeto tiene de un objeto. El recuerdo, pw-otro lado, tamiza y coteja los atributos que han surgido del juicio y, al compararlos con las huellas mnémicas de la experiencia que el sujeto tiene de su propio cuerpo, introduce una segunda similitud, ahora entre el *Nebenmensch* y el sujeto. Esta identificación secundaria se ve reflejada en el eco entre *Mensch* y *Nebenmensch* en la frase aforística de Freud <<*Am Nebenmenschen lernt darum der Mensch erkennen*» («Sobre el prójimo, entonces, aprende el ser humano a discernir»). Por cierto, el yo que surge en el momento posterior al encuentro con el *Nebenmensch* es, justamente, uno cuyo ser reside en la falta de dirección de su conocimiento. Además, mientras que en el juicio la afinidad entre el *Nebenmensch* y el objeto primordial se basa en un acto de tamización de la «cosa» singular-el núcleo real de la percepción-, para distinguirla de sus predicados o movimientos, en el recuerdo la comparación entre el *Nebenmensch* y el sujeto implica sólo elementos que ya se habían establecido como comparables, pertenecientes al campo de la representación. En tal sentido, mientras que el juicio construye originalmente al prójimo como «beneficioso» y <<hostil» a la vez, asociado a la ocasión primordial tanto del amor como del odio, el recuerdo integra esa ambivalencia a una red imaginaria y simbólica, al moldear al prójimo como el reflejo del cuerpo del sujeto, como «similar» al yo.

En la medida en que el *Nebenmensch* es la <<persona de 'al lado», meramente contigua al sujeto y su fuente materna tanto de placer como de displacer, representa a todas y cada una de las otras personas con las cuales el sujeto está unido en una relación de similitud competitiva, una <<igualdad.. imaginaria impuesta -de algún modo- como

Según Freud, la cognición surge literalmente «cara a cara>> con el *Nebenmensch:* algún extraño *Zug* (rasgo o facción, pero también línea o trazo) en el rostro del prójimo pone en marcha y limita, a la vez, la comparación de sus atributos con huellas de recuerdos anteriores a través de los procesos vinculados que Freud distingue como < uzgar>> y «recordar». A su entender, el juicio es el acto de «disección>> por el cual los componentes desconocidos, y por lo tanto no categorizables, del *Nebenmensch* son separados de los componentes conocidos, estableciendo una correlación entre el *Nebenmensch* y la primera experiencia ambivalente que el sujeto tiene de un objeto. El recuerdo, por otro lado,tamiza y coteja los atributos que han surgido del juicio y, al compararlos con las huellas mnémicas de la experiencia que el sujeto tiene de su propio cuerpo, introduce una segunda similitud, ahora entre el *Nebenmensch* y el sujeto. Esta identificación secundaria se ve reflejada en el eco entre *Mensch* y *Nebenmensch* en la frase aforística de Freud <<*Am Nebenmenschen lernt darum der Mensch erkennen»* («Sobre el prójimo, entonces, aprende el ser humano a discernir>>). Por cierto, el yo que surge en el momento posterior al encuentro con el *Nebenmensch* es, justamente, uno cuyo ser reside en la falta de dirección de su conocimiento. Además, mientras que en el juicio la afinidad entre el *Nebenmensch* y el objeto primordial se basa en un acto de tamización de la «COSa>> singular -el núcleo real de la percepción-, para distinguirla de sus predicados o movimientos, en el recuerdo la comparación entre el *Nebenmensch* y el sujeto implica sólo elementos que ya se habían establecido como comparables, pertenecientes al campo de la representación. En tal sentido, mientras que el juicio construye originalmente al prójimo como «beneficioso>> y <<hostil>> a la vez, asociado a la ocasión primordial tanto del amor como del odio, el recuerd integra esa ambivalencia a una red imaginaria y simbólica, al moldear al prójimo como el reflejo del cuerpo del sujeto, como <<Similar>> al yo.

En la medida en que el *Nebenmensch* es la <<persona de al lado>>, meramente contigua al sujeto y su fuente materna tanto de placer como de displacer, representa a todas y cada una de las otras personas con las cuales el sujeto está unido en una relación de similitud competitiva, una << igualdad>> imaginaria impuesta -de algún modo- como

justicia distributiva en el mundo social por códigos civiles y morales. Pero, en cuanto el *Nebenmensch* es siempre *esta* persona de al lado, puesto que está siempre encarnado en una persona particular que llena el lugar arbitrario del prójimo, materializa una dimensión ominosa dentro de la relación social, un goce que resiste la identificación y la comprensión>> receptivas y vincula al yo y el otro, en cambio, en un lazo de agresión mutua. En este sentido, el *Nebenmensch* encarna ambos lados del principio de realidad: por una parte, funciona al servicio del principio de placer, esforzándose por lograr la constancia mediante la imposición del nivel mínimo de restricción necesario para mantener tanto el cuerpo como el cuerpo político; y, por la otra, como agente de la pulsión de muerte, amenaza con subvertir el orden social al poner de manifiesto el escándalo excluido de lo real que lo subtiende. Así, en lugar de representar un reino secundario de mediación social e intelección abstracta que refleja (o reflexiona sobre) un mundo más fundamental de objetos y deseos maternos y paternos, el *N ebenmensch* marca la inconmensurabilidad entre la representación y lo que la excede, el antagonismo que inscribe una imposibilidad en el corazón de las relaciones tanto sociales como familiares.

Tal vez podamos explicar mejor el peso ético de la descripción que hace Freud del encuentro con *elNebenmensch* si entendemos esta dinámica como una especie de traducción e incluso transvaloración del mandato del Levítico de ((amar a tu prójimo como a ti mismo», una frase, lo recordamos, a la que Freud había hecho referencia en su examen de la paranoia pocos meses antes de escribir el «Proyecto de psicología>•. En su tratamiento de la cognición, los procesos duales del juicio y el recuerdo hacen eco al doble gesto del mandamiento «amarás al prójimo»f<<como a ti mismo>> y lo rearticulan. En el acto del *juicio,* el sujeto experimenta al *Nebenmensch* con la desgarradora intensidad de su amor ambivalente por el objeto primordial. En el *recuerdo,* el sujeto vuelca ese afecto sobre sí mismo, incorporan'do la alteridad *delNebenmensch* a través de la identificación especular. Así, en el nacimiento del pensamiento cognitivo y el recuerdo a partir del juicio ético, el sujeto ama (y odia) a su prójimo •<COmo a sí mismo», como un yo, sin embargo, ya habitado por la alteridad del prójimo.

Según escribe Freud, «uno se vuelve paranoico por cosas *[Dinge]* que no toler · y que, en cambio, proyecta en el mundo exterior.so En el seminario 7, *La ética del psicoanálisis,* Lacan especifica esas «cosas» como *das Ding,* al sugerir que el «mecanismo de la paranoia es, esencialmente, rechazo de un cierto apoyo en el orden simbólico, de ese apoyo específico alrededor del cual puede hacerse la división en dos lados de la relación con *das Ding».*[51] Al no lograr separar lo real no simbolizado de la realidad simbólica -una división que, según el imperativo paterno, debe ser establecida por el < uicio•>-, la cosa-aspecto del *Nebenmensch* no queda plenamente separada de sus atributos y se derrama en el reino de la cognición en la forma de delirios y alucinaciones. Así, mientras que el sujeto neurótico responde al llamado *ajuzgar* al *Nebenmensch,* simbolizando la diferencia entre la Cosa y sus atributos e identificándose con esa diferencia, el paranoico *rw logra juzgar* al *Nebenmensch* y, negándose a articular el espacio de la diferencia simbólica, se pierde en el espectro de los significantes real-izados, la materialidad y los modelos gramaticales del lenguaje privados de significación.5[2]

Lacan argumenta que la cadena de significantes que constituye al sujeto en su movimiento en torno a la Cosa funciona según el principio de realidad, a través del cual las incursiones de estimulaciones insoportables son, a la vez, soportadas (la prueba de la realidad como *muestreo* de

[50] Sigmund Freud, Extract.s from the Fliess papers•, en *Standard Editwn,* vol. 1, 1966, pág. 207; *Briefe an Wilhelm Fliess,* págs. 106-7 ! Fragmentos de la correspondencia con Fliess•, •Manuscrito H•, en *Obras completas,* vol. 1, 1981, pág. 247; *Cartas a Wilhelm Fliess,* pág. 1081.

[51] Lacan, *The Ethics o{ Psychoana .lysis,* pág.54 LLa *ética ckl psicoanálisis,* pág. 70].

[52] En su tardío ensayo •La negación-, Freud describe dos momentos diferentes del juicio: el primero, quicio " de atribución.o, en el cual el mundo se divide entre lo •bueno• y lo •malo• por un acto primordial de afirmación, *Bejahung,* y el segundo, •juicio de existencia•, en el cual el redescubrimiento del objeto perdido es confirmado por la negación, *Verneinung* (•Negation•, en *Standard Edition,* vol. 19, 1961, pág. 235 [«La negación•, en *Obras completas,* vol. 19, 1979, pág. 253]). Lacan plantea que la forclusión psicótica implica el fracaso del acto primordial del juicio como juicio de atribución, en su artículo *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis• *(Écrits,* 1977, págs.200-1 *LEscrilos 2,* pág. 539)).

la realidad) y evitadas (la prueba de la realidad como *repudio* de la realidad):

•Lo que hay en *das Ding* es el verdadero secreto. Pues existe un secreto de ese principio de realidad cuya paradoja les señaló (...).Si Freudhabla **cl** principio de realidad es para contárnoslo desde cierto ángulo, siempre mantenido en jaque y sólo logrando hacerse valer de modo marginal, y por una suerte de presión de la que podría decirse, si las cosas no fuesen infinitamente más lejos, que es lo que Freud en el texto alemán llama no (. ..) "las necesidades vitales", sino *die Not des Lebens.* Fórmula infinitamente más fuerte. Algo que *quiere. La* necesidad y no *las* necesidades. La presión, la urgencia. El estado de *Not* es el estado de urgencia de la vida *[l'état d'urgence de la uie]* (. ..). A partir del momento en que intentamos articularlo para hacerlo depender del mundo físico al que el designio de Freud parece exigir remitirlo, resulta claro que el principio de realidad funciona como aislando al sujeto de la realidad» .[53]

Haciéndose eco del anuncio de Freud acerca del «Secreto» de la paranoia en la gramática del amor al prójimo, Lacan declara que das *Ding* es el werdadero secreto» del *Nebenmensch* y del principio de realidad. Lejos de ser tan sólo un mecanismo a través del cual la tendencia del principio de placer a la satisfacción inmediata es modificada para ponerla de acuerdo con los requisitos de la realidad , Lacan sostiene que el principio de realidad funciona ((aislando al sujeto de la realidad ». Pero este proceso tiene éxito sólo en parte; el aspecto de la realidad que no puede representarse se filtra como lo *real* de la vida. En esta asombrosa formulación biopolítica de Lacan , el encuentro con das *Ding* en el *Nebenmensch,* la materialización de la urgencia radical más allá de la necesidad biológica, constituye un «estado de emergencia»,* *l'état d'urgence.* Además, esa emergencia aparece no sólo en la vida, sino *como* vida: para el sujeto ha-

[53] Lacan, *The Ethi.cs o{ Psyclwanalysis,* pág. 46;*Le Séminaire, livre 7: L'Éthique de la psychanalyse,* París: Seuil, 1986, pág. 58 [La *ética del psicoonálisis,* págs. 60-1).

*A düerencia de la versión en castellano, que traduce el *état d'urgence* lacaniano como estado de urgencia•, en inglés se lo ha traducido como •estado de emergencia•, lo cual le da el matiz politico que precisamente destaca el autor.En consecuencia, aquí se seguirá utilizando la palabra •emergencia•. *()11. de la* .T-)

blante, la vida núsma es una permanente crisis en lamateria, en la que el desequilibrio y la no identidad consigo mismo no son ya la excepción, sino que se han convertido en la norma.[54] Con el uso de un vocabulario político en ese punto, Lacan sugiere que, incluso antes de la constitución de un cuerpo político, el cuerpo del sujeto *ya* es político, en la medida en que es sede de una crisis que exige una *elec·ción* determinante: «Pues bien, aquí en relación con ese *das Ding* original se realiza la primera orientación, la primera elección, el primer emplazamiento de la orientación subjetiva>•.[55] La Cosa en *elNebenmensch* es la emergencia a través de la cual el sujeto surge corno soberano de sí núsmo; es decir, debe haberse tomado una decisión que determinará y legitimará las formas específicas en las cuales vivirá, una decisión tornada desde el espacio heterológico del inconsciente.

Lacan asocia esa elección primordial a lo que Freud denomina «elección de neurosis», *Neurosenwahl,* y describe tres modalidades en las que puede desplegarse: corno histeria, en la cual el objeto primario dio insuficiente satisfacción; corno neurosis obsesiva, en la cual el objeto dio demasiada satisfacción, o como paranoia, que implica lo que Freud llama *Versagen des Glaubens,* una pérdida de fe en la Cosa del prójimo: <<En ese primer extraño, respecto del cual el sujeto debe ubicarse de entrada, el paranoico no cree».[56] Lacan plantea que aquí la noción freudiana de *Glauben* va más allá del sentido psicológico o incluso epistemológico de «confianza» o «certeza»: <<La utilización del término "creencia" *[la croyance]* me parece acentuada en un sentido menos psicológico de lo que parecería de entrada. La actitud radical del paranoico, tal como Freud la de-

[54] En este punto, mi pensamiento está impregnado de los comentarios de Eric L. Santner sobre la "demasía" constitutiva que caracteriza a la psique». «En la concepción que condensO.., escribe Santner, •sobre la base de la obra de Freud y Rosenzweig, Dios es, por encima de todo, el nombre del apremio a estar vivo para el mundo, a abrirse a la demasía de apre·mio, generada en gran medida por la ominosa presencia de mi prójimo» *(On the Psychotheology o{ Everyday Li{e: Re{lections on Freud and Rosen·zweig,* Chicago: University of Chicago Press, 2001, págs. 8-9).

[55] Lacan, *The Ethics o{ Psychoanalysis,* pág. 54 [La *ética del psicoanáli·sis,* pág. 70].

[56] *!bid.,* págs. 53-4; *L'Éthique de la psychanalyse,* pág. 67 !La *ética del psicoanálisis,* pág. 70].

signa, involucra el modo más profundo de la relación del hombre con la realidad, a saber, lo que articula como la fe *[la foil.* Pueden ver aquí fácilmente cómo se establece el vínculo con otra perspectiva, que llega a su encuentro».[57] Si bien a menudo se imagina la sintomatología alucinatoria de la paranoia como la creencia en cosas que no son reales, en rigor, sostiene Lacan, es todo lo opuesto: el paranoico *no logra creer,* no en tal o cual realidad, sino en el elemento trascendental (el Nombre del Padre) que debería demarcar la diferencia entre *das Ding* y el mundo de la representación, y mantener abierto el espacio entre ellos. Al sugerir que *Glauben* implica aquí un discurso más cercano a la religión que a la psicología, Lacan revela el otro lado del «secreto» freudiano de la paranoia: cuando Freud escribe que el secreto del paranoico es que «ama su delirio como a sí mismo», «delirio» ha tomado literalmente el lugar de «prójimo» del mandamiento del Libro del Levítico. Lacan apunta aquí a la alusión de Freud al prójimo bíblico y la conecta además con el *Nebenmensch:* cuando el paranoico no cumple con el prójimo y se niega a encontrar la Cosa, los delirios y las alucinaciones resultantes, que pululan en el lugar del mediador faltante, representan un fracaso del juicio.

En el «Manuscrito H» se presenta otro caso que ejemplifica esta tendencia de los síntomas paranoicos a asociarse a la figura del prójimo. Freud describe los síntomas de esas características desarrollados por una de sus pacientes en sus relaciones con dos tipos de vecinos, dentro y fuera de la casa. La paranoia de la mujer se produjo como consecuencia del «hombre enigmático» que durante un tiempo estuvo alojado en la casa que ella compartía con un hermano y una hermana mayor: se trataba de un «compañero de trabajo» que convivió con esta familia de hermanos «como el mejor camarada *[einen Genossen]* y la mejor de las compañías». Tras la partida del pensionista, sin embargo, la mujer le confió a su hermana que un día el hombre le había hecho avances sexuales, y su paranoia se desarrolló como un'delirio en el que sus vecinas chismorreaban sobre su relación con él:

[57] Lacan, *The Ethics of Psycl oanalysis,* pág.54; *L'Éthique de la psychanalyse,* pág. 67 *ILa ética p l psicoanálisis,* pág.70].

«Ordenaba ella la pieza mientras él todavía estaba en cama; entonces la llamó junto al lecho, y cuando se llegó sin sospechar nada, le puso su pene en la mano. La escena no tuvo ninguna continuación, el extraño *[der Fremde)* partió de viaje poco después.

»En los años que siguieron, la hermana que había tenido esa vivencia, sufriente, empezó a quejarse y al fin se formó un inequívoco delirio de ser notada y de persecución, con este contenido: las vecinas *[Nachbarinnen]* le tenían lástima como a una que se había quedado para vestir santos, que seguía esperando a aquel hombre; le hacían alusiones de esta clase, se contaban toda clase de chismes con respecto a ese hombre, y cosas parecidas,.[58]

Freud relaciona los delirios de la mujer sobre los chismes de las vecinas con los reproches que ella se hace a sí misma por haber disfrutado del avance sexual del pensionista *[boarder),* acusaciones que, al proyectarse sobre un agente externo -razona Freud-, se mantienen alejadas de su yo: «el juicio sobre ella había sido trasladado hacia afuera>> . Pero, podemos objetar, si la paranoia de la mujer le sirve como defensa contra la crítica, es evidente que ella no sufre menos al objetivarlo externamente por medio de la proyección. Deberíamos entender que la explicación de Freud implica no tanto que su delirio la protege de ser el blanco de críticas, sean propias o de los demás, sino que su paranoia la alivia del peso de ser crítica y la libera de la responsabilidad de juzgar, más que del oprobio de ser juzgada. Es decir, en la medida en que la paranoia de la mujer reside en su rechazo a acceder al imperativo de juzgar al *Nebenmensch,* algo en este retorna, pero no en los síntomas figurativos en los cuales lo reprimido retorna en la neurosis, sino real-izado en el juicio del prójimo social.

De allí que el reproche a sí misma, su *Vorwurfpor* gozar en lugar de juzgar los avances del pensionista, sea por su parte, en la expresión ulterior qe Freud, *uerworfen,* forcluido o repudiado en la forma del chisme de las *Nachbarinnen*. Pero el prójimo no está confinado al exterior de la familia; rpás bien, si constituye el «secreto», *das Geheimnis,* de la paranoia, es un secreto ominoso que amenaza

[58] Freud, •Extracts from the Fliess papers•. págs. 207-8; *Briefe an Wilhelm Fliess,* págs. 107-8 [•Manuscrito H•, en *Obras completas,* vol. 1, págs. 247-8; *Cartas a Wilhelm Fliess,* págs. 108-9).

con perturbar el hogar, das *Heim*, desde adentro, pues, en la medida en que el pensionista que sirve como ocasión de su delirio es aludido aquí como Genossen, su compañero de trabajo o camarada, la función del prójimo ya está ubicada dentro de la casa. Etimológicamente, el Genossen es aquel con quien disfrutamos; en este caso, el compañero con el cual la mujer comparte su pan y su hogar. Igual que lapalabra inglesa *boarder* [pensionista], que deriva tanto de la mesa en la cual comemos como del borde o margen que separa el interior del exterior, este Genossen es el elemento de exterioridad que se ha infiltrado en el espacio doméstico.[59] Como prójimo dentro de la casa, incómodamente próximo al hogar familiar, el pensionista se convierte en *der Fremde* después del ataque sexual, el extraño de adentro que denota un goce transgresor que perturba la tranquilidad de la casa y la distinción misma entre interior y exterior en que se basa la casa de familia. Los vecinos de afuera, las *Nachbarinnen* en torno a cuyas miradas y chismes se agrupan los síntomas de la mujer, constituyen la proyección del vecino/prójimo interno forcluido, el pensionista cuyo goce ya había perturbado las fronteras de la casa.

En la medida en que el paranoico forcluye el significante de la ley paterna que regula la partición entre lo simbólico y lo real, podríamos decir que la paranoia implica la incapacidad de acceder al imperativo de juzgar al *Nebenmensch* como mandamiento. Por eso, la formulación freudiana de la estructura de la paranoia como «aman su delirio como a sí mismos» refleja el rechazo del paranoico del «deberás» implícito en la conminación levítica, reduciendo el imperativo a un enunciado, la mera descripción de una realidad privada del mandamiento que la configura en un orden simbólico.[60] Mientras que para el neurótico la agen-

[59] El *Oxford English Dictionary* sostiene que *boarder*, si bien originalmente deriva de dos sustantivos diferentes, uno que significa plancha• o «lllesa•y otro que significa ·bordeo o ·lado•, ya estaba fundido en una sola r íz en el inglés antiguo *(Compact Edition of the Oxford English Dictionary*, Nueva York: Oxford University Press, 1971, pág. 238).

[60] Véase el oomentario de Kierkegaard sobre el hecho de que el amor, en la orden de amar al prójimo, tiene la forma de un imperativo, un deber. Según Kierkegaard, el único amor que puede ser eterno, libre de angustia, celos y odio, es el amor que es ordenado. Por Jo tanto, y paradójicamente, el amor al prój.imo es más libre, más independiente, que el amor

cia del Nombre-del-Padre media la relación del sujeto con su objeto materno primario, en el psicótico la falta de esta metáfora patern a revela la abrumadora presencia de *das Ding,* no puesta ya a distancia por el espaciamiento necesario para la refiguración o la sustitución. Por consiguiente, en el paranoico, la experiencia demasiado inmediata de *das Ding,* cuando se materializa en objetos tales como la mirada inquisitiva y los chismes burlones del vecino, desorganiza las estructuras familiares de la subjetividad. Por otra parte, el sujeto neurótico, el sujeto como tal, encuentra su lugar en el círculo familiar demarcado por el complejo de Edipo sólo a costa de atenuar la relación social que, frente a la proximidad insoportable del prójimo , da paso a un orden social modelado en sí mismo sobre la familia. Mientras que la histeria, según Lacan, es la variante patológica de la neurosis familiar normativa que manifiesta la imposibilidad de la relación sexual, la paranoia -que va desde lo que Freud llama «delirio normal de ser notado» hasta la esquizofrenia psicótica plena-refleja la imposibilidad constitutiva de la relación social: la proximidad insoportable de la partícula fundamental de la comunidad , el prójimo.[61]

La repetida insistencia de Lacan en el «misterio» del enunciado freudiano, «aman *sus delirios como se aman a sí mismos»,* sugiere que está intrigado por la afirmación de Freud de que ha encontrado <<el secreto» de la paranoia no sólo en términos del contenido oculto que podría revelar, sino también *como* misterio, oclusión del conocimiento. El propio Freud está claramente interesado en la estructura gramatical del mandamiento original, su cadencia formal, en la que el paral elismo entre *prójimo* y *sí mismo* prepara su sustitución de*prójimo* por *delirio.* Empero, si bien tanto el texto original de las Escrituras como sus modificaciones en el <<Manuscrito H» (e implícitamente en el «Proyecto de psicología ») parecen sugerir la reciprocidad y sustituibilidad dialécticas de sus términos (ya sea entre *sí mismo* y

espontáneo basado en el deseo preferenci al, que es apenas una ilusión de elección (&lren Kierkegaard, *Works o{Lcue,* Princeton: Princcton University Press, 1995, págs. 17-43).

[61] Freud, •Extracts from the Fliess papers•, pág. 208 [•Manuscrito H•, pág. 249].

prójimo para el sujeto del mandamiento levítico, *sí mismo* y *Nebenmensch* para el neurótico normal, o *sí mismo* y *delirio* en la fórmula de la paranoia), esta aparente simetría es engañosa. La proyección paranoica no es el resultado de un acto representacional o figurativo; por el contrario, lo que el paranoico rechaza al amar su delirio *conw a sí mismo* es, precisamente, la función tropológica del *como;* según escribe Lacan: •J-a ama, *literalmente,* como a sí mismo».6[2] Al negarse a tolerar la proximidad del *Nebenmensch,* el paranoico literaliza lo que *debería haber sido* una figura de acuerdo con el imperativo paterno y se fija en un prójimo real, no como un tropo del *Nebenmensch,* sino como rechazo del tropo en cuanto tal.[63]

Podemos trazar la estructura de la psicosis descripta por Freud y Lacan a través de los ejes duales de la teología política. Por un lado, hemos visto cómo los síntomas de psicosis, especialmente en sus manifestaciones paranoicas, tienden a acumularse a lo largo de lo que podemos concebir como el eje horizontal, definido por el imperativo de *amar al prójimo.* Los chismes malignos y la mirada penetrante del prójimo se convierten en la sede de un efecto abrumador: amor, odio y temor entremezclados en fragmentos de la relación social. Por otro lado, la presencia o la ausencia del significante primordial del orden simbólico que Lacan llama «el Nombre-del-Padre», la condición determinante de la psicosis, se correlaciona con la relación vertical implicada por el mandamiento de *amar a Dios,* el imperativo teológico subyacente a los poderes excepcionales de soberanía. En su lectura de *Atalía,* de Racine, Lacan describe este significante como el «punto de almohadillado>• *(le point de capiton)* que organiza la estructura simbó-

[62] Lacan, *The Psychoses,* pág. 218 [Las *psicosis,* pág. 3121; las bastardillas son mías.

[63] Lacan vuelve al enunciado de Freud más'lfdelante en el seminario de las psicosis: «El carácter de degradación alienante, de locura, que connota los desechos de esta práctica, perdidos en el plano sociológico, presenta analogías con lo que sucede en el psicótico, y da su sentido a la frase de Fre'ud que mencioné el otro día:el psicótico ama su delirio como a sí mismo.El psicótico sólo puede captar al Otro en la relación con el significante, y sólo se detiene en una cáscara, una envoltura, una sombra: la fonna de la palabra. Donde la palabra está ausente, allí se sitúa el Eros del psicótico, allí encuentra su supremo amor» *(The psychoses,* pág. 254 *[Las psicosis,* págs. 364·5J).

lica de la pieza: «todo irradia desde este significante y está organizado alrededor de él», que en el caso paradigmático de *Atalía* es el «temor» de la frase «temor de Dios>>. Lacan escribe que este significante es <<particularmente ambivalente>> y se transfiere con facilidad a su afecto divino correlativo; a diferencia del temor clásico de los dioses, «[el] temor de *Dios* (. . .) es principio de una sabiduría y fundamento del amor de Dios. Y, además, esta tradición es precisamente la nuestra>>.64 Lacan señala que vivimos en un mundo radicalmente transformado por el advenimiento del monoteísmo y la condensación en él de un significante primordial que nos ancla en una relación con un Dios excepcional. Y esto, a su juicio, no tiene nada que ver con qu un individuo en particular crea o no: el monoteísmo pon'e en escena una ruptura material e histórica que es absoluta e irrecusable y que estructura desde entonces la subjetividad. En la discusión del caso de Daniel Paul Schreber, vemos que para este último el «amor de Dios>>, en su forma literal más obscena (la fantasía de ser jodido por Dios), toma el lugar de su fracasada relación con el orden simbólico y su incapacidad de asumir su posición en él como juez. En opinión de Lacan, es significativo que este fracaso, en el caso de Schreber y de muchos otros, se produzca en la esfera *política:*

> «Aún más allá, la relación del padre con esa ley (promulgada por el Nombre-del-Padre] debe considerarse en sí misma, pues se encontrará en ello la razón de esa paradoja por la cual los efectos devastadores de la figura paterna se observan con particular frecuencia en los casos en que el padre tiene realmente la función de legislador o se la adjudica, ya sea efectivamente de los que hacen las leyes o ya que se presente como pilar de la fe, como parangón de la integridad o de la devoción, como virtuoso o en la virtud o en el virtuosismo, como servidor de una obra de salvación, trátese de cualquier objeto o falt¡1de objeto, de nación o de natalidad, de salvaguardia o de salubridad, de legado o de legalidad, de lo puro, de lo peor o del imperio *[du pur, du pire ou de l empire],* todos ellos ideales que demasiadas ocasiones le ofrecen de encontrarse en postura de demérito, de insuficiencia, in-

64 *Ibíd.,* pág.266 *[íbíd.,* pág. 381). En la Biblia hebrea, la palabra traducida como *temor* de Dios, *yírah,* está estrechamente asociada al *amor* de Dios. Véase Salmos 118:4: «¡Digan los que temen a Yahvé: que es eterno su amor!».

eluso de fraude, y, para decirlo de una vez, de excluir el Nombre-del-Padre de su posición en el significante••.[55]

El significante del Padre es «soberano» en su dominio sobre el sujeto, precisamente, en la medida en que es la *excepción* a las reglas que gobiernan el movimiento de la significación. Hay un punto, al menos en teoría, en que el sujeto oscila entre la neurosis y la psicosis, incluso tal vez un grado cero en que la cq-epresión primordial », la instalación del significante paterno y la «forclusión», la *incapacidad* de instalarlo, todavía no se han distinguido.[66] Y este es el punto en el cual el sujeto es llamado a decidir si la represión primaria o forclusión definirá la economía política de su psique.

Lacan plantea la distinción entre neurosis y psicosis como una cuestión de amor: «¿Qué diferencia a alguien que es psicótico de alguien que no lo es? La diferencia se debe a que es posible para el psicótico una relación amorosa que lo suprime como sujeto, en tanto admite una heterogeneidad radical del Otro. Pero ese amor es también un amor muerto».[67] Aun cuando el psicótico no logra separarse de

[65] Lacan, «Ün a question prelimirary...», págs. 218-9; *Écrits* (1966), pág. 579 [*Escritos 2*, págs. 560-1].

[66] El significante del •Nombre-del-Padre• es equivalente a lo que más adelante Lacan llama S_1, el significante de lo que Freud denomina represión primaria-. En un intercambio con Jean Hyppolite durante su seminario de 1953-1954, Lacan describe la estructura de la *Verwerfung*, el mecanismo de la forclusi6D» psicótica de un significante primordial, en términos que son virtualmente indistinguibles de los de la represión primaria, supuestamente el opuesto exacto de la forclusión: •lEln el origen, para que la represión sea posible, es preciso que exista un más allá de la represión, algo último, ya constituido primitivamente, un primer nódulo de lo reprimido (. ..) es el centro de atracción que atrae hacia sí todas las represiones ulteriores. Diré que es la esencia misma del descubrimiento freudiano•. Es como si, en su radical excepcionalidad, el significante que se convertirá para el sujeto en la marca clave-de la interpelación a la autoridad paterna, caracterizada de diversas maneras como El-Nombre-del-Padre•, el «falo como significante» y S_1•, se acercara a un grado cero donde es indistinguible de su opuesto diametral, la *falta* psicótica de tal significante (Jacqbes Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, book 1: Freud's Papers on Technique, 1953-1954*, Nueva York: W.W.Norton, 1988, pág. 43 [*El seminario de Jacques Lacan, libro 1:* Los *escritos técnicos de Freud*, traducción de Ruth Cevasco y Vicente Mira Pascual, Buenos Aires: Paidós, 1988, pág. 75).

[67] Lacan, *The Psychoses*, pág. 253 [Las *psicosis*, pág. 363].

los significantes del otro por la intensidad insoportable del afecto que despiertan, esta incapacidad le permite al mismo tiempo experimentar al Otro en su pureza o «radical heterogeneidad>>. A diferencia del modelo de amor por el prójimo muerto, que Kierkegaard presenta como ejemplar del amor, el amor del psicótico está en sí mismo muerto, petrificado en la plenitud de su encuentro con el Otro real. Mientras que tal encuentro con la alteridad absoluta del prójimo es, según Levinas, paradigmático de la ética, para Lacan no es ni ética ni amor real. La neurosis y la psicosis representan dos modos asimétricos de la incapacidad de amar al prójimo: en tanto que el neurótico se convierte en un sujeto autónomo de deseo al apartarse de la imposibilidad del mandamiento de amar al prójimo, el psicótico no consigue alcanzar la subjetividad, pero logra en cambio experimentar al otro como radicalmente otro, amando al prójimo no con cordura, sino demasiado bien.

Hacia una teología política del prójimo

La teología política que ha descripto Schmitt tiene en Freud y Lacan análogos temáticos y topológicos precisos, que nos permitirán acercarnos más a la cuestión de una teología política del prójimo. Primero recordemos la revisión que Freud hace, en *Tótem y tabú,* de la descripción darwiniana de la mítica horda primitiva. Enfrentado con «un padre violento, celoso, que se reserva todas las hembras para sí» y prohfbe a sus hijos cualquier acceso sexual a ellas, los hermanos forman un día una banda para matarlo y devorarlo. Descubren así el poder que surge de la colectividad: <<Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido i posible».[68] Empero, su ambivalencia hacia el padre les impide tener acceso a la *jouissance* prohibida (representada por las mujeres) por más que aquel esté muerto: «Odiaban a ese padre que tan gran obstáculo significaba para su necesidad de poder y sus exigencias sexuales, pero también lo amaban y admi-

[68] Sigmund Freud, *Totem and Taboo,* en *Standard Edition,* vol. 13, 1955, pág. 141 *[Tótw¡y tabú,* en *Obras completas,* vol. 13, 1980, pág. 143].

raban. (...) Aconteció en la forma del mTepentímíento; así nació una conciencia de culpa que en este caso coincidía con el arrepentimiento sentido en comúm>.6[9] Los hijos entran en una modalidad de duelo melancólico, por el cual se identifican con el objeto perdido, y aman y odian simultáneamente al padre, pero ahora como parte de sí mismos. De esta forma, como observa magníficamente Freud, «[el] muerto se volvió aún más fuerte de lo que fuera en vida». Los hijos se odian por el asesinato del padre al que amaban, y odian al padre que se ha vuelto parte de sí mismos. De allí que el festín caníbal por el cual consuman su victoria literaliza la introyección del padr e como superyó, una instancia obscena y de autocastigo cuya imposición de la ley se ha vuelto absoluta. Ahora, llevando la siempre vigilante prohibición del padre dentro de sí, los hermanos se prohíben el libre goce en procura del cual habían matado a aquel. El mito de Freud establece el prototipo de la estructura de la sociabilidad moderna, basada en la sustituibilidad intrínseca de sus miembros, pero no en la estructura de la horda primitiva, sino en su transmisión, en las generaciones de nuevas bandas filiales «compuestas por miembros de iguales derechos» e iguales (auto)restricciones.[70]

Estamos bien familiarizados con esta narración de los orígenes del superyó en la transmisión intergeneracional de la culpa. Pero el mito de Freud también contiene los contornos estructw·ales de una teología política schmittiana primitiva.[71] El padre primitivo ocupa el lugar del soberano en la frontera de la ley, ya sea dentro de ella, como su encarnación y principio de su cumplimiento, ya sea fuera, como la gran excepción, la única persona que no está sometida a la prohibición, sino que goza libren1ente. El asesinato y la devoración del padre lo llevan a su apoteosis, en el sentido de que su función se trascendentaliza, en vez de situarse en un conjunto específico de individuos y circuns-

[69] *lbtd.*, pág. 143 *[ibid.*, pág. 145).

[70] */bid.*, pág. 141 *[ibid.*, pág. 143).

[71] Slavoj Zi ek d esclibc el telón de fondo teológico de la teoría de la excepción de Schmitt a través de una fina lectura de los cambios en la descnpción frcudiana del padr e y de la génesis de la ley entre *Tótem y tabú* y *Motses y la religión monoteísta* (..Carl Schmitt m the age ofpost-politics•. en Ch:mtal Mouffe (ed.), *Tite Challengeo{ Carl Schmtlt*, Nueva York: Verso, 1999, págs.22-7).

tancias contingentes. El totemismo que subyace a esta constitución originaria de lo político es descripto por Freud en términos teológicos, como el establecimiento de una «alianza» entre el padre y los hijos: «...este último prometía todo cuanto la fantasía infantil tiene derecho a esperar de él: amparo, providencia e indulgencia, a cambio de lo cual uno se obligaba a honrar su vida, esto es, no repetir en él aquella hazaña en virtud de la cual había perecido el padre verdadero».[72] Freud volverá a narrativizar esta estructura en su último gran libro, *Moisés y la religión monoteísta,* y ambas versiones del mito entran en resonancia, por supuesto, con la historia de la Pasión del cristianismo, el asesinato y la resurrección de Jesús, destinada tanto a expiar como a repetir el asesinato del padre primordial. En ese libro, el Moisés egipcio racional es asesinado y reemplazado por el Moisés semítico, el representante del celoso Dios del desierto de la zarza ardiente. Slavoj Z ek señala que este Dios feroz y prohibitorio que aparece en *Moisés y la religión monoteísta no* implica el retorno del padre presimbólico de la horda primitiva, el padre originario de la *jouissance.* Más bien, este Moisés reencarnado como el Dios padre es pura voluntad, según Lacan lo señala, voluntad *sinjouissance:* feroz y a la vez ignorante de lajouissance representada por el padre primordia l.73 Zi ek sostiene que Freud, con su descripción del padre en estos textos, propone un telón de fondo teológico para la concepción schmittiana del antagonismo político. Además, Zi ek sugiere que este padre como pura voluntad abre la posibilidad *tanto* de la ciencia moderna *como* de las descripciones modernas de la diferencia sexual:

«La paradoja que uno debe tener en mente aquí consiste en que este Dios de Voluntad sin fundamento y de feroz furia "irracional" es el Dios que, por medio de Su Prohibición, cumple la destrucción de la vieja Sabiduría sexuali:'Zada y abre así el espacio para el conocimiento "abstracto" desexualizado de la ciencia moderna. La paradoja reside en que sólo hay conocimiento científico "objetiyo" (en el sentido moderno, poscartesiano, del término)

[72] Freud, *Totem and Taboo,* pág. 144 *[Tótem y tabú,* pág. 146).

[73] Véase Lacan, *The Ethics o{Psychoanalysis,* págs. 167-78 *!La ética ckl psicoanálisis,* págs. 203-16), y el seminario 17, *L'enuers ck lapsychanalyse,* págs. 155-66 *!El rvuerso ckl psicoanális is,* págs. 141-9).

si el universo del conocimiento científico mismo está complementado y sostenido por esta figura "irracional" excesiva del "padre real".(. ..) El conocimiento aristotélico y medieval premoderno no era todavía conocimiento científico racional "objetivo",precisamente, porque carecía de este elemento excesivo de Dios como la subjetividad de la pura voluntad "irracional". (. ..) La otra paradoja estriba en que este Dios "irracional" en cuanto figura paternal prohibitoria también da lugar a todo el desarrollo de la modernidad, basta la noción deconstruccionista de que nuestra identidad sexual es una formación sociosimbólica contingente: en el momento en que esta figura prohibitoria retrocede, estamos de vuelta en las nociones neo-oscurantistas junguianas de eternos arquetipos masculinos y femeninos que hoy prosperan. (. ..) paradójicamente, el dominio de las reglas simbólicas, si ha de contar como tal, tiene que basarse en alguna autoridad tautológica más *alkí de las reglas*, que diga: "¡Es así porque yo digo que es así!",_74

Si este tercer aspecto del padre feroz aunque ignorante de *lajouissance* es el padre «real», su función es mantener la distinción, el espacio para respirar, entre las otras dos manifestaciones paternas: el vorazmente sexual padre simbólico o •<imaginario>• de la horda primitiva y el padre <<Simbólico», internalizado como el recuerdo de su nombre, que lo reemplaza y legisla el acceso a *lajouissance*, distribuyéndola según una estricta economía de la culpa. La figura del padre razonable y lógico, el Moisés egipcio, que vuelve a ocupar el lugar de ese padre simbólico, depende de estos otros dos padres, imaginario y real, para encamar y marcar el lugar de *lajouissance*, en cuya suspensión (y no eliminación) se funda el orden racional del conocimiento, la diferencia y la estructura misma, así como se diferencia de la descripción premoderna del conocimiento como correspondencia (o lo que Lacan designa como el supuesto de una <•relación sexual» entre cielo y tierra, espíritu y materia).Este tercer padre voluntariamente ignorante de la *jouissanc e* define el orden que permite la separación entre lo que para Zi ek sería la noción imaginaria o «junguianan de la esencia sexual y su «deconstrucción » simbólica en modelos performativos de posicionalidad de género. De allí que la descripción freudolacaniana de los tres padres, al

7•Zi ek, ..carl Schmjtt in the age of post-politics», pág.26.

demostrar las condiciones de surgimiento del conocimiento científico neutral y su distinción con respecto al pensamiento mágico de reciprocidad esencial, también muestra cómo aparecen las dos nociones de género no psicoanalíticas y dominantes: el género como necesidad biológica o incluso cósmica, por un lado, y el género como un continuo fluido de posibilidades culturales, por el otro.

Empero, también podemos encontrar al menos los contienzos de la manifestación de un tercer modelo, propiamente psicoanalítico, de la diferencia sexual en el guión de la horda primordial, un modelo que está condicionado por una lógica que no supone ni la necesidad (biológico-cósmica) ni la posibilidad (cultural-lúdica), sino sólo la *imposibilidad* de habitar plenamente la identidad sexual que hace de cada instancia concreta de la sexuación una función de la contingencia radical. Si bien Freud no presenta el mito de la horda primitiva como un relato de la diferencia sexual, es claro que ese mito está notoriamente modulado por las condiciones masculinas de la sexuación: ser un hombre en la estela del asesinato del padre primitivo es asumir las funciones tanto del padre singular como de los hijos plurales, y estar dividido entre sus imperativos contradictorios. Por otro lado, un hombre asume su sexualidad como individuo, pero individuo intercambiable, miembro de un grupo de hijos, cuyas posibilidades *dejouissance* están estrictamente limitadas no sólo a las mujeres ajenas a la «horda» familiar inmediata, sino por la culpa y la renuncia reparadora que vicia todos los intentos ulteriores de encuentros sexuales. Los hijos forman un colectivo con igualdad de derechos, en la medida en que a todos les está igualmente prohibido el acceso irrestricto a *lajouissance* de la cual, según imaginan, disfrutó antaño el padre. Por otra parte, esta posición filial de autonegación está mitigada por el otro aspecto de la instancia paterna introyectada: cada hijo participa en la leyenda del Gran Padre que una vez gozó *efectivamente* en plenitud, y cada uno representa para sí mismo la posibilidad de restauración de la grandeza del padre.

A juicio de Lacan, el mito freudiano de la horda primitiva expresa la paradoja ética que constituye la modernidad: aunque ya no creemos en la autoridad viviente de un código moral que derive de la ahora desprestigiada ley

religiosa, la seguimos obedeciendo. Así, en su seminario *La ética del psicoanálisis* comenta: <<Aunque el obstáculo se elimina como consecuencia del asesinato [del padre], el goce sigue prohibido; más aún, se refuerza su interdicción (...) cualquiera que se dedique a someterse a la ley moral ve siempre reforzarse las exigencias siempre más minuciosas, más crueles, de su superyó».[75] La internalización de la instancia paterna de crítica y renuncia constituye al sujeto masculino, por un lado, como un sistema autolimitado: las pulsiones se atenúan y regulan no sólo en la medida en que cedemos su satisfacción a la instancia del padre primordial que todavía las reclama para su usufructo exclusivo, sino también en razón de la culpa que padecemos por nuestra mala voluntad hacia el padre a quien aún aman1os. Por otro lado, hay un exceso de prohibición respecto de la transgresión, que impide al sistema subjetivo alcanzar la homcostasis: cuanta más *jouissance* cedemos, más nos castigamos.[76] Según Lacan, el mecanismo cultural que responde a esta ambivalencia traumática y la encarna es el imperativo de *amar a Dios:*

<<Pero si Dios está muerto para nosotros, lo está desde siempre, y esto precisamente nos dice Freud. Nunca fue el padre sino en la mitología del hijo, es decir, la del mandamiento que ordena amarlo, a él el padre, y en el drama de la pasión que nos muestra que hay una resurrección más allá de la muerte.

»Es decir que el hombre que encarnó la muerte de Dios siempre está ahí. Siempre está ahí con ese mandamiento que ordena amar a Dios. Freud se detiene ante esto y se detiene al mismo tiempo(...) ante el amor al prójimo, que nos parece algo insuperable, incluso incomprensible».[77]

[75] Lacan, *Thc Ethics o{ PsychoanalysLS,* pág. 176.

[76] En *El malestar en la cultura,* Frcud explica este aumento de la agresividad dinttida a sí mismo: El efecto que la renuncia de lo pulsiona l ejerce sobre la conc1enc1a moral se produce, entonces, del siguiente modo: cada fragmento de agresión de cuya satisfacción nos : bstenemos es asumido por el superyó y acrecienta su agresión (contra el yo)(...) la severidad onginaria propia del superyó no es -o no es tanto- la que se ha experimentado de parte de ese objeto o la que se le ha atribuido, sino que subroga la agresión propia contra él·*(Civilizaúon and lts Di.scontents,* en *Standard Edttion,* vol. 21, 1961, págs. 129·30 *[El malestar en la cultura,* en *Obras completas,* vol. 21, 1979, pág. 125)).

[77] Lncan, *The Ethics o{ PsychoanalysLS,* págs. 177-8 (La *ética del pstcoanáli.sis,* p•íg. 215].

El mandamiento de amar a Dios es, en sí mismo, la ejemplificación, la única verdadera materialización, del padre todavía vivo, su resurrección o instalación como no muerto en la posición de soberano absoluto, tanto dentro como más allá del mundo de la ley moral que él regula.[7 8] Mientras que el supuesto clásico sobre la ética es que el placer, el bienestar y la felicidad llevan al mayor bien, Lacan sostiene que para Freud, por el contrario, la idea del Bien es una pantalla contra *lajouissaru:e,* un vestigio de la prohibición paterna del goce.

Y en tanto que el comentario de Lacan sugiere que la obra freudiana reitera la centralidad estructural del mandamiento de amar a Dios, como recordatorio de la excepción del padre a la ley de la prohibición que él ordena, Freud se aparta del mandamiento de amar al prójimo, en el cual, según Lacan, percibe y reacciona contra las huellas, dentro de la ley, de la obscena transgresión que el mandamiento, al parecer, estaba destinado a limitar. Esto, sugiere Lacan, es una señal de la fibra moral de Freud: «Toda la concepción aristotélica de los bienes está viva en este hombre verdaderamente hombre . Nos dice, pues, que lo que vale la pena que compartamos con él es ese bien que es nuestro amor; dice allí las cosas más sensibles y las más

[78] Lacan aduce que Freud se «detiene» ante el mandamiento de amar a Dios en la medida en que es capaz de revalorado y purificarlo, a la manera de Spinoza, de su ambivalencia patológica, como *amor intellectualis Dei (The Ethics of Psychoanalysis,* pág. 180 *!La ética del psicoanálisis ,* pág.218]). En las palabras finales del seminario 11, cuatro años después, Lacan sugiere que este modelo del •amor intelectual de DioS» es un intento de evitar sacrificarse al Otro, *-el Dios oscuro»:* «Ese es el sentido eterno del sacrificio, al que nadie puede remitir a no ser que se esté animado de esa fe tan difícil de mantener y que sólo, quizás, un hombre supo formular de un modo plausible –a saber: Spinoza, con el *Amor intellec· tualis Dei-.* Si bien ese es un proyecto «h{lroico», su renuncia al deseo, o quietismo, no representa en última instancia el camino del psicoanálisis, y tampoco su antítesis, el proyecto de sostener el puro deseo, que Lacan encuentra igualmente en Kant y Sade. Más bien, el «deseo impuro» del 'psicoanálisis es ≪un deseo de obtener la diferencia absoluta, la que interviene cuando, enfrentado al significante primordial, el sujeto viene por primera vez en posición de someterse a él. Ahí sólo puede surgir la significación de un amor sin limites, ya que está fuera de los límites de la ley, donde sólo él puede vivir» *(The Four Fundamental Concepts of Psycho· analysis,* págs. 275-6 *[Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis,* págs. 278-9]).

sensatas, pero lo que deja escapar es que quizá, justamente al tomar esta vía, perdemos el acceso al goce. Ser altruista es de la naturaleza del bien. Pero lo que Freud nos hace sentir aquí es que ese no es el amor al prójimo».[79] Freud rechaza la conminación a amar al prójimo por las mejores razones morales: mi amor es precioso y lo debo ante todo a mi familia y mis amigos; además, mi prójimo es malicioso, desamorado e indigno de amor. Pero el costo de esta respuesta es que pierde algo real en ella, lo que Lacan llama «el camino dificil, el amor por el propio prójimo». Y si Freud se <<detiene» ante la idea de las consecuencias de su descubrimiento de la obscenidad de la ley, enfrenta con un horror aún más grande la verdad del mandamiento de amar al prójimo que encuentra, sugiere Lacan, *en el mismo lugar*. La posición del sujeto está, precisamente, en la intersección de estos dos mandamientos de amar, donde se unen formando un pivote ético. Si el sujeto es llamado a enfrentar uno u otro, se mantiene, sin embargo, en el lugar determinado por los dos. El prójimo (como lo que Freud había llamado *Nebenmensch* en el «Proyecto de psicología») lleva dentro de sí la «COSa», el meollo *dejouissance* que es a la vez ajeno, extraño e irreconocible en el otro e íntimo para mí: el secreto de mis propias pulsiones traumáticas. Como escribe Lacan, «debemos formular lo siguiente:que el goce es un mal. Y Freud nos lleva a ello de lamano: es un mal porque entraña el mal del prójimo *[le mal du prochain]».so* Lo que molesta a Freud en el mandato de amar al prójimo es, justamente , el hecho de que condensa sus propias intuiciones más perturbadoras acerca de la naturaleza del superyó, al promover y prohibir a la vez, en un mismo enunciado, la violencia de *lajouissance.* A su entender, el prójimo materializa el antagonismo fundamental, tanto dentro de lo familiar y lo social como entre ellos, la «extrañeza» que acosa al sujeto de la razón práctica. El antagonismo *entre* lo familiar y lo soéíal es lo que inspira el

[79] Lacan, *The Ethics o(Psychoanalysis,* págs. 186-7 [La *ética del psicoanálisis,* pág.2251. Para más reflexiones sobre los comentarios de Lacan en este seminario acerca de la relación entre los mandamientos de amar a Dios y amar al prójimo, véase Kenneth Reinhard, •Freud , my neighbor•,*American !mago,* 54 (2), 1997, págs.165-95.

80 Lacan, *The Ethics o(Psychoanalysis,* pág. 184; *L'Éthique de la psycho.nalyse,* pág. 217 !La*é¡ica del psicoanálisis,* pág. 223).

proyecto de convertir al uno en el otro, pero el antagonismo que el prójimo deposita *dentro* de cada uno, como su intersección negativa, impide el éxito de cualquier traducción de esa índole. El deseo familiar no precede a la responsabilidad social ni la condiciona, sino a la inversa: la respuesta al prójimo no constituye la superación sino la *causa* del amor edípico.

En este punto de su seminario, Lacan presenta la problemática del amor al prójimo como un dilema para el cual no hay solución clara. Sugiere una modificación del clásico caso testigo kantiano de la razón ética para explicar su percepción de la situación . En el ejemplo de Kant, se nos pide que decidamos si obedeceremos o no a un déspota que nos exige testificar falsamente contra alguien a quien se condenará a muerte por nuestro testimonio, bajo la amenaza de sufrir nosotros mismos esa pena si no obedecemos. Según Kant, es claro que debemos morir antes que testimoniar falsamente, dado que la ley bíblica contra el falso testimonio constituye un auténtico imperativo categórico para la razón práctica (no podemos imaginar, dice Kant, un mundo coherente que aprobara el falso testimonio). Lacan se pregunta cómo se modificarían las cosas si no fuera ya cuestión de perjurio, sino de dar un testimonio *veraz* que, sin embargo, condenaría a nuestro semejante; por ejemplo, si << Se me emplaza a informar sobre mi prójimo o mi hermano por actividades que son perjudiciales para la seguridad del Estado)). Aquí, estoy atrapado entre dos deberes igualmente urgentes: amar a mi prójimo y apoyar el bien común representado por los intereses nacionales. Pero ¿cómo se ve afectada mi decisión por el hecho de que, al testificar verazmente, tal vez esté satisfaciendo un deseo, inconsciente o no, de matar a mi prójimo? O, quizá más perturbador, ¿cómo determino la posibilidad de que ser traicionado pueda estar de acuerdo con *lajouissance* de mi prójimo?

«Y yo, que estoy por el momento testimoniando ante ustedes que 'sólo hay1ey del bien en el mal y por el mal, ¿debo prestar este testimonio? Esta Ley hace del goce de mi prójimo el punto pivote alrededor del cual oscila, en ocasión de ese testimonio, el sentido del deber. ¿Debo ir hacia mideber de verdad en cuanto preserva el lugar auténtico de mi goce, aun cuando este permanezca vacío? ¿O debo resignarme a esa mentira que, haciéndome susti-

tuir por fuerza el bien al principio de mi goce, me ordena alternativamente soplar frío y caliente, ya sea que retroceda en traicionar a mi prójimo para proteger a mi semejante, ya sea que me ampare detrás de mi semejante para renunciar a mi propio goce?».[51]

Testimoniar contra el otro, en nombre de la Verdad, puede por cierto sustentar mi *jouissance*, que puede incluir la condena a muerte de mi prójimo. Pero, en la medida en que hacerlo exigiría que yo hablara desde el lugar de la Ley y en su nombre, elimino con ello las condiciones necesarias para *mijouissance*, que sólo puede ser sustentada por y como transgresión. Por otro lado, negarme a testimoniar, a fin de salvar la vida de la otra persona, es tratarla como mi «semejante», *mon semblable*, cuyo bien (autopreservación, satisfacción de necesidades) imagino en el espejo de mi propio yo. Y esto implica omitir encontrarla como «mi prójimo», *monprochain*, de *cuyajouissance* no puedo presumir que la conozco, y puedo, en rigor, traicionarla junto con la ley moral al no testimoniar contra ella. El sujeto de *lajouissance* está en un atolladero para el cual la ética de la razón práctica no ofrece escapatoria. Ser leal a la ley paterna significa traicionar al prójimo, y enfrentar al prójimo que está desnudo frente a mí significa resignarse a abandonar las condiciones de la propia sociabilidad.

Es la misma paradoja que surge en cualquier contacto sostenido con el pensamiento de Emmanuel Levinas, que ha sido recientemente el foco principal de un renovado interés en la teoría ética crítica. Según Levinas, la ética se basa en mi relación radicalmente asimétrica y no recíproca con el otro como «prójimo», con quien tengo una deuda que nunca puede amortizarse y por la cual soy objeto de una injusta persecución. Nadie puede tomar mi lugar, asumir mi carga ética, pero yo estoy llamado a asumir el lugar de todos los demás. La política, por otro lado, es una relación entre iguales, sujetos equivalentes entre sí, todos con los mismos derechos y responsabilidades, todos intrínsecamente *sustituibles:* la pretensión de uno en particular debe ponerse en perspectiva según la pretensión de otro y, en ri-

[51] Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, pág. 190; *L'Éthique de la psychanalyse*, pág. 223 [La *ética del psicoanálisis*, pág. 230; traducción ligeramente modificada)].

gor, de *todos* los otros. Para Levinas, la política es una cuestión de justicia distributiva y, como tal, implica una relación recíproca y simétrica entre *conciudadanos*. Si bien la obra de aquel se ha convertido en una teoría de la conciencia moral para los estudios poscoloniales y multiculturales, el fundamento ético de la crítica política, punto crucial que a menudo se pasa por alto (y, a decir verdad, que el propio Levinas parece olvidar), es que en su teoría *no* puede haber *relación* entre ética y política. Esta disyunción fundamental entre las condiciones de la ética (y del prójimo) y la política (y el ciudadano, sobre el modelo de la «fraternidad») debería excluir cualquier intento de extraer consecuencias políticas de la teoría levinasiana del prójimo.82 La verdadera radicalidad del pensamiento de Levinas consiste, precisamente, en este callejón sin salida, la existencia de un abismo insalvable entre ética y política: en la medida en que la ética entraña el encuentro del *dos* del prójimo y el yo, no puede concebir el *tres*, la representación y la mediación simbólicas en las que se basa la política; la ética es inherentemente apolítica, debe ignorar de manera deliberada lo que podría ser justo o redundar en el bien general. Trasladar al otro como prójimo a la mediación con el otro en *la polis* no implica sino *abandonar* la ética; además, tratar de llevar la política al nivel inmediato del rostro singular del otro, ver al otro como una singularidad, sólo puede significar renunciar a la política. Para contrarrestar la apropiación política de Levinas, Slavoj Zizek radicaliza su intuición de la inconmensurabilidad entre política y ética, que presenta como la oposición entre justicia y amor: «los otros son en lo fundamental una multitud (éticamente) indiferente, y el amor es un gesto violento de

82 Si bien Howard Caygill está más convencido que yo de la armoniosa conexión entre política y ética en el pensamiento de Levinas, señala que en este la política no es congruente con los ¿Upuestos del liberalismo y, en rigor, sigue siendo un elemento perturbador en su obra: •La guerra y lo político asumen en el pensamiento de Levinas una proximidad que, si se reconociera ;demostrarla ser sumamente incómoda para los lectores liberales acostumbrados a mantener la guerra -como presunta patología de la civilidad- separada de la paz. La proximidad de la guerra y la política es una idea que lleva a Levinas más cerca del pensamiento de Clausewitz y de Carl Schmitt que de la teoría ética liberal originada en Kant» (Howard Caygill, *Levinas and the Political*, Nueva York: Routledge, 2002, pág. 3).

penetración en esta multitud y privilegio de Uno como el prójimo, introduciendo así un desequilibrio extremo en el todo. En contraste con el amor, la justicia comienza cuando recuerdo a los muchos sin rostro a quienes ese privilegio del Uno deja en la sombra. Justicia y amor, en consecuencia, son estructuralmente incompatibles (. ..).Esto significa que el Tercero no es secundario: ya está siempre aquí, y la obligación ética primordial es hacia este Tercero que *no* está aquí en la relación cara a cara».83 Zi ek argumenta que sólo si *limitamos* nuestra obligación con el otro singular y adoptamos la perspectiva del Otro político, el tercero, podemos situar la ética en el terreno de lo universal, y no en una u otra versión del particularismo . Cuando nos aferramos a esta idea, a pesar de su inconveniencia para el proyecto de una teoría ética crítica, encontramos lo que es en verdad radical en Levinas. También es el momento en que su pensamiento se acerca a la intuición de Lacan en cuanto a que no hay relación sexual, la cual, en su propia imposibilidad, es la roca misma de lo real. Lo político es la condición de lo ético, el único terreno por el cual podemos acercarnos a la ética, y no al revés. El amor al prójimo no puede generalizarse en un amor social universal; únicamente desde la perspectiva de lo político en su no relación radical con la ética puede surgir el amor como tal: según lo plantearé más adelante, el *dos* no puede crearse sino pasando por el *tres*. Sólo cuando comprendemos al prójimo en Levinas desde el punto de vista de la aporía fundamental de la ética y lo político en su pensamiento -una aporía que resiste todo intento de apropiarse de cualquiera de los dos ténninos para ponerlo al servicio del otro-, encontramos los recursos que él proporciona para una teología política del prójimo.

A medida que Lacan se reconcilia cada vez más con el callejón sin salida que, en última instancia, formulará como «la imposibilidad de la relación sexúal», en la década de 1970, replantea la cuestión de la diferencia sexual en términos de dos pares de ,,fórmulas lógicas de la sexuación••. Las contradicciones entre el enunciado universal y la excepción existencial que inscriben «hombre>> y •<mujer>> en estas fórmulas servirán como calibre para mi desarrollo de

83 Slavoj ¿iiek, •Amor, odio e indiferencia .*in{ra*, pág.243.

una teología política del prójimo en la no relación entre ética y política. Aun cuando Lacan no deja de apelar a sus modelos anteriores de diferencia sexual (formulados pri:.. mordialmente en términos de «Ser» o «tenen> el falo), la transformación a la que los somete en los últimos años de su seminario tiene profundas implicaciones para todos los aspectos de su pensamiento. Lo que podríamos definir como la realidad de la diferencia sexual en su paradigma anterior era *lo simb&ico}* basado en el falo como significante de la falta que constituía por igual a hombres y mujeres como sujetos divididos, «castrados», aunque de una manera fundamentalmente asimétrica.84 En sus escritos posteriores, la realidad de la diferencia sexual se convierte en *lo real* en aspectos que modifican la comprensión de este concepto central por Lacan. La noción lacaniana de «lo real» cambia a lo largo de los años de su seminario, tanto en lo atinente a su relación con los otros dos elementos de su topología fundamental (formada por lo imaginario, lo simbólico y lo real) como en lo concerniente a sus significaciones y su resistencia a la significación. A modo de cronología simplificada, podemos decir que mientras que en la década del cincuenta lo real era simplemente la «realidad>>, la multiplicidad de percepciones sensoriales del mundo externo en relación con la cual surge el sujeto simbólico, y en los años sesenta lo real era sobre todo el «trauma>>, la falta en el Otro o las inconsistencias del orden simbólico en torno al cual el sujeto se reunía como formación reactiva, en la década del setenta lo real es lo *imposible,* expresado la mayoría de las veces en la declaración axiomática de Lacan acerca de la *imposibilidad de la relación sexual.* La teoría lacaniana de la sexuación debe comprenderse como el corolario de esta nueva descripción de lo real: hay sujetos llamados «hombres» y sujetos llamados «mujeres», precisamente, a causa del abismo deJo real que los separa y que divide a cada uno de sí mismo. Hombres y mujeres se desvían de la imposibilidad de su relación de diferentes formas,,y cada uno de ellos, en lugar de encontrarse con otro sujeto, se vincula en cambio a un sustituto (un signi-

84 Véase, por ejemplo, el artículo de Lacan, «The signification of the phallus•, *Écrits* (1977), págs. 281-9l(•La significación del falo.„en *Escritos 2,* págs. 665-75].'

ficante o un objeto). Además, Lacan sugiere enigmáticamente que, si bien las relaciones sexuales intersubjetivas son imposibles, el amor «compensa» o <•suple» esta imposibilidad. Pero esta declaración y lo que Lacan quiere decir por «amor>• siguen siendo ambiguos: ¿hemos de comprender que el amor es la *ilusión* consoladora de que hay algo más que el sexo, que sólo experimentamos como fracasado o inexistente? ¿O acaso Lacan denota que el amor *no* es una ilusión, sino la unión de elementos disyuntos en un nuevo todo mayor que las partes, que nos compensa sin duda con algo de valor por el fracaso del sexo? ¿O quiere decir que el amor es algo más que lo que cualquiera de estas dos lecturas sugeriría, que hay algo *real* en él, correlativo a lo real de la imposibilidad de la relación sexual, pero no idéntico a ello ni a su disimulo?

Antes de ahondar en esta cuestión del amor, que debe ser a todas luces fundamental para una teología política del prójimo, es preciso decir algo más acerca de las formulaciones del hombre y la mujer, que para Lacan son consecuencia de la imposibilidad de la relación sexual, y sobre su vinculación con el modelo freudiano de soberanía en la horda primitiva. Ser un hombre o una mujer es estar inscripto dentro de lo que podríamos definir como una teoría ya no del sexo sino de los *conjuntos.* La diferencia entre hombres y mujeres –la diferencia *real,* y no la diferencia distorsionada e imaginaria reflejada en la biología o la diferencia simbólica determinada por la cultura- radica en la naturaleza de la participación de un elemento, «un hombre» o << una mujer», en el conjunto «hombre» o «mujef)> del cual es miembro. Lacan usa el lenguaje de la lógica simbólica para expresar la sexuación como una modalidad particular de la relación entre un elemento y el conjunto al que pettenece: en cada caso, un *cuantificador universal,* simbolizado por\;/, y que significa «todos>• o <•todo» elemento del conjunto, se yuxtapone a un *cuantificador existencial,* simbolizado por 3, que quiere decir «hay uno» o •<hay por lo menos uno, de tales elementos.

En la figura 1, la fórmula inferior del lado de los hombres debería leerse: •<Todos los seres hablantes inscriptos aquí están sometidos a la función fálica». Es decir, ser un hombre es estar ba)o la servidumbre del falo como significante, y el nombre pa a las limitaciones que este signifi-

cante impone es «castración», el precio de entrada a las tecnologías de la mediación simbólica, que prometen una medida parcial y limitada de goce, al renunciar al mayor goce míticamente atribuido al padre de la horda primitiva. Inscribirse como «hombre>> es entrar a un contrato social donde el acceso a *lajouissance* no mediada, el goce traumático <<imposible>> asociado a la abrumadora presencia del cuerpo materno, es sacrificado en beneficio de las sustituciones y los desplazamientos simbólicos de la cultura y del resto *dejouissance* que esta promete.

Hombres	Mujeres
$\exists x \quad \Phi x$	$\exists x \quad \Phi x$
(Hay *por lo menos un* ser hablante que *no* está sometido a la función fálica.)	(No hay *ningún* ser hablante que *no* esté sometido a la función fálica.)
$\forall x \quad \Phi x$	$\forall x \quad \Phi x$
(*Todos* los seres hablantes están sometidos al falo.)	(*No todo* ser hablante está sometido al falo.)

Figura I.

La función crucial del falo, Φx; consiste precisamente en que *todos los hombres* están sometidos a él, lo cual implica la postulación de un conjunto denominado <<todos los hombres>>, un conjunto que se caracteriza por su totalidad y la homogeneidad de sus miembros, como sujet&s castrados. Individualmente considerado, un hombre siempre es, en mayor o menor medida, un *ejemplo* del conjunto cerrado Hombre; cada hombre participa por sinécdoque de una idea de Hombre,• que igualmente representa sin alcanzar-

la.Este es el principio democrático por antonomasia, el supuesto de que <<todos los hombres son creados iguales» y son intercambiables en cuanto están, a la vez, *representados* y *limitados* por una sola ley universal.

Sin embargo, por más que la castración sea la condición inexorable para participar como hombre en la regla del orden simbólico, hay una *excepción* que, dice Lacan, confirma la regla: la fórmula de la parte superior izquierda de la figura 1denota que «hay un ser hablante inscripto aquí que *no* está sujeto a la función fálica». En términos políticos, podríamos decir que esta formulación existencial representa la verdad no democrática que es interna a la democracia, la excepción que constituye tanto la condición trascendental como el horizonte inmanente del imperio democrático de la ley. Lacan conecta esta excepcionalidad con el mito freudiano del padre de la horda primitiva de *Tótem y tabú:* en el inconsciente, este hombre no castrado sostiene la ilusión de <<tenerlo todo», la posibilidad del goce ilimitado, que permite a los hombres soportar su propia castración.

Como para sugerir que este Padre casi constituye su propia especie, diferente de la del *Homo sapiens,* Lacan acuña a su respecto el nombre «homoinzun», una holofrase homonímica de *au moins un,* «por lo menos uno», como en la fórmula «Existe *por lo menos un* ser hablante que no está sometido a la castración»:

«Me atrevería a decir que la gente tenía, de todos modos, algunas ideas más en la cabeza cuando demostraba la existencia de Dios. Es evidente que Dios existe, p o ¡no más que vosotros! Eso no nos lleva lejos. En fin, esto para puntualizar lo que pasa con la existencia. ¿Qué es lo que puede interesarnos respecto de este *"existe"* en materia de significante? Sería el hecho de que existe *por lo menos uno* para quien no funciona esta cuestión de la castración, y por eso se inventó lo que se llama el Padre, por eso el Padre existe por lo menos tanto como Dios, es decir, no mucho. (. . .) Por lo tanto, sobre la base de que *existe uno,* todos los otros pueden funcionar, y lo hacen con referencia a esta excepclón, a ese *"existe"*».[85]

85 ..*J'oserai dire que les gens avaient quand méme un tout pelit peu plus d'idées dans la téte quand ils démontraient l'existen.ce de Dieu. C'est éui·dent que Dieu existe, mai pas plus que vous! Qa va pas loin. Enfin ceci*

Lacan puntualiza aquí que la cuestión cultural de la existencia de Dios no es enteramente una especulación metafísica o religiosa. Antes bien, señala el problema más material, en el nivel del significante, de la existencia de un Padre que *no* está sujeto a la ley de la castración. Así como en el mito freudiano de la horda primitiva debe haber, al menos hipotéticamente, un hombre *cuyajouissance* no esté limitada, Lacan argumenta que en el orden del significante debe haber al menos un significante que no esté sujeto a estas leyes, una «excepción»: el significante singular que se mantiene rígido, intransigente, y alrededor del cual giran todos los otros significantes. El mito del asesinato del padre primordial es el intento de Freud de secularizar la función de Dios y ofrecer el sostén imaginario para este significante excepcional: tanto Dios como el Padre existen (o, mejor, ek-sisten, como escribe Lacan, siguiendo a Heidegger) en el límite de los mundos de existencia que orquestan . En consecuencia, tanto Dios como el Padre *persisten* con la necesidad estructural de no ser castrados, de estar completos, de ser la excepción existencial a una ley universal. De tal modo, mientras que el ser hablante que se inscribe del lado del «hombre» es definido como el *ejemplo individual* de un *conjunto* o principio *universal* (el falo), el cierre mismo de ese conjunto está en función de una excepción, un término trascendental que tanto excede como impone sus límites.

Al describir el surgimiento de un sujeto cuando se inscribe en alguno de los dos conjuntos de funciones lógicas,

pour mettre au point ce qu'il en est de l'existence. Qu'est-ce qui peut bien nous intéresser concernant cet il existe *en matiere de signifiant? Qa serait qu'il en existe* au moins un *pour qui a ne fonctionnne pas cette affaire de castration, et c'est bien pour a qu'on l'a inventé, c'est ce qui s'appelle le Pere, c'est pourquoi le Pere existe au moins autant que Dieu, c'est-a-dire pas beaucoup. (...) Donc a partir de ce* qu'il exist un, *c'est a partir de la que tous les autres peuuent fonctionner, c'est en référence a cette exception, a cet il* existe» (Jacques Lacan, Le séminaire, livre 19...ou pire, 1971-1972», transcripción inédita, 8 de diciembre de 1971; la traducción es mia). [En las citas de los seminarios inéditos traducidos por el propio Reinhard, cuyo original en francés casi siempre incluye, he efectuado mi propia traducción, limitándome a consultar, cuando fue posible -pues a veces las transcripciones no coinciden-, las traducciones que circulan :las de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, la Escuela Freudiana Argentina, el Simposio del Campo Freudiano y el ENAPSI. *(N. de la* T.))

Lacan se refiere coherentemente a la <<elección» de la sexuación. Vemos aquí lo que podríamos llamar el aspecto «decisionista» de la descripción lacaniana de la sexuación: «Uno en última instancia se sitúa allí [en la posición del hombre o de la mujer] por elección».86 Lacan no pretende afirmar con esto que el sujeto selecciona su género desde una posición subjetiva previa a tal elección, puesto que en ese hipotético momento preoriginario no existe todavía ninguna instancia intencional. Y no debemos leer la afirmación de Lacan como si implicara que la elección es una selección dentro de un continuo de posiciones de género polimórficas, mascaradas contingentes o formas metamórficas de travestismo. Sobre la base de su vocabulario de la elección, tampoco debemos suponer que la sexuación puede retractarse, revisarse o repetirse en fecha posterior. Los significantes «hombre•• y «mujer» expresan el hecho de una decisión radical, un corte que divide al uno del otro y a cada uno en sí mismo, pero no como una condición histórica o fenomenológica . En efecto, ser un hombre o una mujer no es asumir una identidad sino, como ya dijimos, *no lograr* adoptar la identidad como mismidad, certidumbre de sí. Y esta falla constitutiva es tanto una consecuencia de la imposibilidad fundamental de la relación sexual como su repetición hipostasiada.

Para tomar prestados los términos de Alain Badiou, podríamos decir que la sexuación es un *acontecimiento* en el ser; no una situación estática, sino un encuentro que entraña una «elección pura», retroactivamente denominada• «hombre» o «mujer». Para Badiou, una verdadera elección

86 Lacan, *Encore*, pág. 73 *!Aun*, pág. 881. Véansc también los comentarios en su seminario del ano siguiente, •Les non-dupes errent• I•Los no engañados yerran·•l: •"El ser sexuado sólo se autoriza por sí mismo". Es en ese sentido que... que tiene la elección, quiero decir que aquello a lo que nos limitamos, en definitiva, para clasificarlos masculino o femenino, en el estado civtl, bueno, no impide que tenga la elección• *(«"L'élre sexué ne s'autorise que de lui·mcrne".C"est en ce scms que, qu'il a le choix,je ucu.x d1re que ce a quoi on se limite, cm/in, pourle s classer m.ále ou (éminin, dans l'ét¿t civil, enfin,* fa, fO *n'empéche pas qu'il a le choix..)* (9 de ab1·il de 1974). [Si bien en castellano circulan dos traducciones del título de este seminano, •Los desengañados se engañan• y •Los incautos no ycrran •, prefiero proponer mi prop•a versión, •Los no cngai'lados yerran •, porque, sm tener la pretensión de que sea la definitiva, la considero más ajustada al juego de negaciones y a la no r flexividad del original. *(N. de la* T.))

es la que «no tiene base en ninguna diferencia objetiva>> y se realiza, en cambio, entre lo que él llama «indiscernibles»: ••Es entonces una cuestión de elección absolutamente pura, libre de toda presuposición al margen de la de tener que elegir. (. ..) Si no hay valor mediante el cual discriminar lo que tenemos que elegir, es nuestra libertad como talla que ofrece la norma, al extremo de llegar a ser efectivamente indistinguible del azar. Lo indiscernible es la sustracción que establece un punto de coincidencia entre azar y libertad».[87] Tal decisión entre indiscernibles por medio de la sustracción describe la naturaleza de la elección de la sexuación que hace el sujeto, según Lacan. Los términos hombre y mujer se constituyen en relación con la sustracción de un tercer término, el falo, del que cada uno está igualmente privado y por el cual está igualmente dominado. Si podemos imaginar la mítica escena primitiva donde un protosujeto enfrenta la elección entre los dos conjuntos de fórmulas lacanianas de la sexuación, la elección sería entre aparentes *indiscernibles:* tanto hombres como mujeres están absolutamente sometidos a la función fálica y en cada caso hay una excepción a esa regla. En la lógica aristotélica tradicional, los pares de afirmaciones lógicas que dE-finen a hombres y mujeres serían, en rigor, equivalentes: el enunciado universal «Todos los seres hablantes están sometidos al falo» (masculino) no es lógicamente diferente de la formulación existencial negativa del lado femenino, ••No hay ser hablante que no esté sometido al falo». El primero hace una afirmación global usando un cuantificador universal afirmativo («Todas las *x* están castradas»), y la segunda indica que no hay excepción a la función fálica, con un cuantificador existencial doble negativo (no hay *x* que no esté castrada). En el caso del hombre, la afirmación existencial «*Hay* un hombre que no está sometido a la ley fálica de la castración» plantea una excepción al universal sin suspender su universalidad. Y, de igual forma, del lado de la mujer el cuantificador universal es negado, y se plantea también la posibilidad de una excepción. Empero, si en el nivel más formal parece no haber casi diferencia entre hombres y mujeres ---<ada uno es el produc-

[87] Alain Badiou, *Tlu!oretical Writings,* Nueva York: Continuum, 2004, págs. 112·3.

to de contradicciones lógicamente equivalentes entre cuantificadores universales y existenciales-, el hecho de haber realizado la elección *produce* la diferencia como tal. En la «trayectoria de la verdad» que, según Badiou, procede por medio de la sustracción, mientras que la elección entre «indiscernibles» es el acto que produce a un sujeto, la verdad resultante de esa elección es «genérica»: «Indiscernible en su acto o como sujeto, una verdad es genérica en su resultado o su ser».ss *Générique,* por cierto, es una forma de la palabra *genre* en francés, que significa no sólo «clase» sino «género». En consecuencia, de la elección que se hace sobre la base de una diferencia no discernible surge la diferencia sexual, que Badiou entiende como diferencia en cuanto tal.

Por cierto, el *surgimiento* de la sexualidad e-n el ser hablante pued e caracterizarse como lo que Schmitt llama una *emergencia,* una exigencia a la cual el protosujeto responde eligiendo inscribirse, de uña manera absolutamente irrevocable e incomparable, bajo el significante «hombre» *o* el significante «mujer». Las posiciones representadas por estos dos significantes son indiscernibles, pero entre ellos se debe distinguir, sobre la base de condiciones inexorables que son indecidibles para lajey normativa. La teoría schmittiana del soberano corno el único que decide sobre la excepción, la contingencia extrema en que la constitución se suspende, ayuda a explicar las tesis de Lacan de que la sexualidad es tanto una excepción a una regla como una elección. La noción schmittiana del soberano como un «Concepto fronterizo», a la vez dentro y más allá de la ley, describe la situación del sujeto que se habrá asignado el lugar de hombre en la lógica de la sexuación de Lacan: así como la regla universal del falo está expresada en la parte inferior izquierda del diagrama lacaniano, su determinación es contradicha en una excepción existencial, encarnada por el padre prlmitiv6, inscripto en la parte superior izquierda de las fórmulas de la sexuación. El soberano se asemeja al padre primitivo por estar ubicado en 1os márgenes del Estado que regula: la ley sólo puede existir y tener vigencia en la medida en que hay una excep-

88]*bid*., pág. 114; traducción de Alain Badiou, ·Conférence sur la soustraction•, en *Conditions*, ,París: Seuil, 1992, pág. 192.

ción radical a ella. El padre primordial y el soberano ocupan la posición de dictadores extremos cuya palabra viola la regla del Estado total y le promete a la vez *totalidad,* cierre, trazando una línea entre el interior y el exterior, lo nativo y lo extranjero. La decisión subjetiva que da como resultado la sexuación masculina es *la elección de no elegir,* la decisión de permanecer en una posición liminar, tanto aceptando la sujeción a la ley de la castración como manteniendo la creencia en la existencia de *al menos un* hombre que ha escapado a esa ley, al mismo tiempo que la hace cumplir a todos los demás.[89]

No obstante, sigue en pie la pregunta por la sexuación de la mujer, es decir, las consecuencias de la otra decisión, que implica, podríamos decir, *la elección de elegir,* la decisión de asumir la responsabilidad no sólo de la elección irrevocablemente pasada que llevó a una mujer a la comunidad abierta de las mujeres, sino también de la infmita serie de decisiones contingentes que surgen de ella. Para empezar, ¿cómo entendemos el cuantificador universal negativo que aparece en la parte superior del lado femenino de las fórmulas lacanianas (véase la figura 1): *«No* hay ser hablante que se ubique en este lado que *no* esté sometido al falo»? ¿En qué sentido la doble negación de la formulación existencial es diferente de su contraparte del lado del hombre, la formulación universal afirmativa de la castración? En la lógica clásica, la negación de un universal Oa mitad inferior del lado femenino del diagrama, «No-todos los seres hablantes están sometidos al falo») implicaría una excepción a la regla de la castración. Así, cabría esperar que, al igual que en el lado del hombre, haya <<por lo menos una>> mujer que no esté castrada. Empero, la afirmación existencial doblemente negativa del lado de la mujer es diferente de la afirmación universal positiva de la castración, precisamente, en la medida en que contradice de manera directa esa posibilidad e insiste en que *no pue-*

[89] Esto se halla estrechamente vinculado a la lógica del fetichismo descripta por Octave Mannoni en Je sais bien mais quand mém e..», en *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scene,* París: Seuil, 1968 [•Ya lo sé, pero aun así. . ."• en *Le. otra escena. Claues de lo imaginario,* traducción de Matilde Home, Buenos Aires: Amorrortu, 1973). Slavoj Zuek ha comentado esta lógica en varios lugares; véase *For T y Know Not What They Do: Enjoyment as a Politi¡:al Factor,* Nueva York:Verso, 1991, págs. 245-53.

de haber una excepción a la ley del falo.90 Es como si ella-do femenino de las fórmulas anticipara la pregunta sobre la posibilidad de una excepción -¿por qué no habría, como para el hombre , una •<excepción que confirma la regla», una Gran Madre que escapa a la castración?- y negara terminantemente esa pregunta: *no hay excepción* a la regla del falo para la mujer. Si así son las cosas, entonces, ¿cuál es el estatus del «no-todo» en el lado inferior derecho de la ecuación: <<No-todos los seres hablantes están sometidos al falo»? Según;Lacan, las apuestas contenidas en el no-todo son muy altas:

«Entonces, una de dos: o lo que escribo no tiene ningún sentido (...), o cuando escribo *'ltx cl>x* esta función inédita, en que la negación afecta al cuantor que ha de leerse *no-todo,* quiere decir que cuando cualquier ser que habla cierra filas con las mujeres se funda por ello como no-todo, al ubicarse en la función fálica. Eso define a la. .. ¿a la qué? A la mujer justamente, con tal de no olvidar que La *mujer* [La*femme]* sólo puede escribirse tachando *La.* No hay *La* mujer, artículo definido para designar el universal [Il *ny a pas* La *femme, article défini pour désigner l'universel].* No hay *La* mujer puesto que(. ..) por esencia ella no toda es *[pas tout]>>.*[91]

La coherencia lógica del discurso íntegro de Lacan depende del estatus del no-todo; si hay *conocimiento* en estos significantes, es sólo porque hay *verdad* en el no-todo, que sin embargo, en su singularidad, sustrae algo de la totalidad del conocimiento. La descripción lacaniana del no-todo es en parte negativa: sostiene que el •<no-todo» *no* quiere decir que no todas las mujeres estén bajo la ley del falo, esto es, que algunas tal vez escapen a la castración y en cierta forma preserven intacta *sujouissance.* Tampoco quiere decir que no *todo de* la mujer esté castrado, que alguna parte de su ser o de su cuerpo permanezca indemne, libre del corte del significante. A diferenéia del caso de los hombres, para quienes *hay* una categoría unificada «todos los hombres» de la cual se identifican como miembros, las mu-

90 Véase la cuidadosa discusión que *Ala* in Badiou hace de esta cuestión en •Sujet et infuti•, en *Conditions,* París: Seuil, 1992, págs. 288-9.

91 Lacan, *Encore,* págs. 72-3; *Le Séminaire, liure 20: Encore,* París: Seuil, 1975, pág. 68 *[El s,eminario, libro 20: Aun,* pág. 89).

jeres son *radicalmente singulares:* no ejemplos de una clase o miembros de un conjunto cerrado, sino, *cada una, una excepción.* Son una excepción, sin embargo, no a una ,q-egla», sino a un conjunto abierto, a una serie infinita de mujeres particulares, en la cual cada mujer entra «lllla por una». En palabra s de Lacan : «Saben que el no-todo me ha servido de manera muy esencial para marcar que no hay *la mujer,* esto es, que no hay, por decirlo así, más que diversas y en cierta forma una por una, y que todo eso se encuentra de algún modo dominado por la función privilegiada de lo siguiente:que no hay, no obstante, una que represente el decir que prolnbe, a saber: el absolutamente-no . Eso es».[92]

No hay, entonces, un denominador común para los sujetos que se sitúan como mujeres, ninguna forma de caracterizar a las «mujeres en general», contrariamente a las erróneas concepciones populares sobre la esencia femenina y a diferencia del caso de los hombres, que *están* determinados por el supuesto de que hay una totalidad del conjunto Hombre. No es posibl e ninguna caracterización positiva auténtica de la Mujer en general. Uno sólo tendría que hablar de seres individuales, que entran en la lógica del no-todo de a uno por vez, cada uno como por primera vez. La relación entre elementos particulares del conjunto abierto de las mujeres es metonímica y no sinecdóquica: una mujer no puede sustituir a otra o representarl a y no está en relación de igualdad con otra, sino que sólo puede *estar junto a* otra, en una serie infinita que no tiene características que la unifiquen. No hay figura de la mujer soberana que pueda fallar sobre la pretensión de las mujeres individuales de participar en la sexualidad femenina y determinar las fronteras del conjunto. En el lenguaje de la teoría de conjuntos, un hombre pertenece al subconjunto de la humanidad llamado «todos los "Q.ombres>> y está incluido en él, que a su vez constituye un grupo unificado, garantizado

92 *«Vous savez que le pas-tout m'a tres essentiellement serui a marquer qu'iln'y a pas de* la fernme, *c'est a savoir qu'il n'y en* a, *sije puis dire, que diverses et en quelque sorte une par une, et que tout cela se trouue en quel· que sorte dominépar la fonction privilégiée de ceci, qu'il n'y en a néanmois pas une a représenter le dire qui interdit, a savoir l'absolurnent-non . Voila* (Lacan, •Le sérninaire, livre 21: Les non-dupes errent•, transcripción inédita, 14 de mayo de 1974;la traducción es rnia).

por la excepcionalidad trascendental del Padre primordial. Una mujer, sin embargo, pertenece al subconjunto de las mujeres sin estar incluida en él, en la medida en que ese subconjunto no tiene límites que determ en la pertenencia y separen el interior del exterior. Los hombres son parte del grupo Hombre en cuanto son todos equivalentes en su incapacidad de representar al Padre primordial: el conjunto de <<todos los hombres•> funciona según los principios de formación de un grupo alrededor de un jefe, que Freud describe en *Psicología de las masas y análisis del yo.* Y aun cuando las mujeres no están menos irrecusablemente marcadas por el falo, los términos de su aplazamiento no están dados por un soberano trascendental que represente la posibilidad de una satisfacción eventual, sino *inmanentemente* , en las contingencias de sus formas particulares de habitar el no-todo.

Lacan distingue con claridad el no-todo de las mujeres de la forclusión psicótica, que podrían parecerse superficialmente, en la medida en que cada uno implica el no funcionamiento o la suspensión del significante paterno y la consecuente no totalización del campo de significantes. La forclusión, plantea Lacan, es una cuestión de lenguaje, de decir o no decir el Nombre del Padre. Esta contingencia del orden simbólico puede llevar a la subjetividad normativa (neurótica) o a la incapacidad del psicótico de convertirse en sujeto. El no-todo, sin embargo, opera en el nivel de lo real, no en el de lo simbólico, como la *imposibilidad* de decir algo o, mejor, la imposibilidad de *escribir* (esto es, formalizar) la relación sexual. La función fálica no está forcluida de ninguna manera en el caso de las mujeres; más bien, Lacan describe el no-todo como un principio de «discordancia» frente al falo. Mientras que el psicótico forcluye la función fálica y no logra someterse a su soberanía, el no-todo de la mujer define algo más parecido a una falta de conformidad o cumplimiento de la función fálica, una sumisión a ella con reservas, con la reserva que depende precisamente de la imposibilidad de la relación sexual que la función fálica representa y disimula a la vez.[93] La nega-

[93] Lacan, Le séminaire, livre 19: ...ou pire• (8 de diciembre de 1971): •Nuestro no-todo es discordancia. Pero ¿qué es la forclusión? Debe situársela, sin duda, en un regi,stro diferente al de la discordancia. (...) Sólo hay

ción psicótica del significante paterno se correlaciona con el *colapso* del espacio del prójimo; la objeción de la mujer, por su parte, *abre* el espacio del prójimo.

¿Todo esto es para decir que el prójimo es una mujer? ¿Deberíamos arriesgamos a afirmar que, si el sujeto de la teología política de la soberanía es hombre, el sujeto de la teología política del prójimo es mujer? Ante todo, debemos tener cuidado de no incurrir en falsa suposición de que estos modos de organización política son opciones topoteológicas entre las cuales podemos elegir. Una teología política del prójimo no puede reemplazar a la teología política del soberano, sino sólo suplirla, tanto en el sentido de apuntar a cierta falta estructural y deficiencia descriptiva en la teología política tradicional, que la figura del prójimo podría compensar, como en el sentido de apuntar a algo heterogéneo a la teología política, algo diferente de sí mismo en su propio núcleo, que manifiesta y encuentra su fenomenología en el prójimo. Por otra parte, sería todavía más erróneo imaginar que hemos hecho una transición histórica de la época del Todo (moderno) a la del No-todo (posmoderno), caracterizada por valores cada vez más femeninos y vinculados al prójimo. Tales modalidades de mesianismo político, sean gradualistas o apocalípticas, propondrían al prójimo como el camino para completar la teología política mediante la restauración de su complemento femenino faltante. Además, así como la relación sexual entre hombres y mujeres sigue siendo fundamentalmente imposible, no puede haber un paradigma teórico que combine simplemente esas modalidades en una teoría de campo unificada. Debemos evitar las estructuras fantasmáticas que implican esas descripciones, a la vez como ilusiones desiderativas y como velos que cubren el trauma irreductible de la *jouissance* del prójimo. La teología política del prójimo es la *descompletud* de la teología J>9lítica de la soberanía, el *complemento* que proporciona algo que faltaba e inserta a la vez algo heterónomo en la economía política. Como ha .d cho Eric Santner, si la política de la soberanía se define por la excepción, el prójimo constituye la excepción de la

forclusión cuando se habla . (. . .) La forclusión tiene que ver con el hecho de que algo puede o no puede decirse. (. . .) Y de aquello de lo que nada puede decirse, sólo puede concluirse con una pregunta sobre lo Real.. (la traducción es mfa). '

excepción, la interrupción de la soberanía. La política del No-todo puede concebirse como la decisión de decir «No» a la insistencia superyoica en el Todo, en *lajouissance* como una *obligación;* según lo ha formulado Slavoj Zi ek hace poco, esto implica reservarse el derecho a *no gozar,* a desistir de la insistencia de la excepción soberana. Si hay un modo de que el Soberano y el Prójimo se reúnan, sólo puede ser por medio del amor, no del sexo, es decir, como la producción de algo nuevo, que Alain Badiou define como un nuevo conjunto abierto, una nueva parte abierta de un mundo.

En un análisis de la noción lacaniana de la «infinitud del no-todo» en la sexualidad femenina, Alain Badiou escribe que «el no-toda,* lejos de permitirnos extraer de él la afirmación de que existe una que no está bajo el efecto de la castración, indica, por el contrario, un modo particular de tal efecto, a saber: que está "en alguna parte" y no por doquier. El para-todo *(pour-tout]* de la posición hombre es también un por doquier *fpartout]* . El en alguna parte y no por doquier de la posición mujer se dice: no-toda» .[94] Según Badiou, en el caso de las mujeres, la ley universal de lacastración está localizada como un subconjunto de la sexualidad femenina, que es en sí misma un *conjunto abierto,* de alcance infinito. El «no-todo» no contradice el hecho de que no haya excepción a la ley fálica dentro de ese conjunto cerrado, sino que más bien, podríamos decir, insiste calladamente en que esto es «no todo» lo que haya para una mujer. Mientras que para los hombres la ley del falo es a la vez inexorable y ubicua, para las mujeres la universalidad misma de la castración es un subconjunto cerrado dentro del conjunto abierto de su subjetividad. Así, la sexualidad de las mujeres exige una idea de *infinitud* -un concepto

•Como puede verse en el texto original francés transcripto en la cita siguiente, Badiou, a diferencia de Lacan, usa el género femenino en •todo•. *(N. rk la* T.)

[94] *... •le pas·toute, loin qu'onpu isse en extraire l'afli.rmation qu'existe vne qui n'est pas sous l'effet de la castration, i11dique au contraire u11 mode partiwlier de cet effet, a sauoir qu'il est "quelquepart" et non partout .Le pour·tout de la position lwmme est aussi un partout . Le quelque part , et non partout , de la position fcmme* se *dit: pa s·toute•* (Alain Badiou, Sujet et infiní•, pág. 291). Badiou está comentando aquí observaciones formuladas por Lacan durante la primera clase de su seminario 19, •...ou pire• {1971-1972).

teológico que sólo la matemática puede secularizar plenamente-, a diferencia de la pretensión de «totalidad» («El conjunto de todos los hombres existe») que determina la sexualidad de los hombres. Y dado que la relación dialéctica es imposible entre entidades finitas e infinitas, eso, según Badiou, es lo que hace imposible una relación sexual entre hombres y mujeres. Badiou sostiene que Lacan, en sus últimos seminarios, sigue haciendo un uso «precantoriano» de la teoría de conjuntos, en la medida en que su descripción de la infinitud de la sexualidad femenina no exige su existencia concreta, sino meramente su virtualidad negativa en lo finito. Según el argumento de Lacan, el infinito del *pas -tout* es inaccesible, es infinito *para los hombres,* no en sí mismo. A juicio de Badiou, sin embargo, la *realidad* del infinito debe ser establecida matemáticamente, y no puede serlo de otra manera que a través de una *decisión* pura, es decir, de manera axiomática: «Silenciosamente, en el elemento infinito de *sujouissance,* una mujer debe haber decidido que respecto de la primera, la *jouissance* fálica, existe un punto inaccesible que, en sustancia, la complementa y determina que ella misma es notoda respecto de la función fálica>•.[95] Para Badiou, la infinitud real de la *jou issance* femenina implica que uno no puede dar una descripción satisfactoria de la diferencia sexual sobre la base exclusiva de la función fálica; es necesaria otra función, a la que llama «la función genérica o la función de humanidad>>.[96]

Discutiremos el conjunto «genériCO>• un poco más adelante, pero antes sigamos el argumento de Badiou acerca del amor y la humanidad en su artículo «What is love?». A su entender, sólo a través del *amor* surgen la verdad de la diferencia sexual y la imposibilidad de la relación sexual, en su vínculo con la categoría de *humanidad.* <<La existencia del amor pone de manifiesto de manera retroactiva el hecho de que, en la disyunción, la posición femenina es, extrañamente, la portadora de la relación del amor con la humanidad». Para una mujer, según Badiou, el mundo humano {formado por los procedimientos de verdad de la ciencia, el arte, el amor y la política) sólo es valioso en

[95] Alain Badiou, -Sujet et infini•, págs. 297-8.
[96] *lbid.,* pág. 304,

cuanto hay amor; cuando el amor está presente, se infwlde en todo el campo de la humanidad, vinculando y correlacionando sus elementos. Para el hombre, las cosas no son así; los procedimientos de verdad de la vida son independientes entre sí y el amor es sólo uno entre los cuatro campos donde se despliega la vida. Si para los hombres estos elementos de la humanidad son metáforas los unos de los otros, y cada uno de ellos representa el todo de la Humanidad, para la mujer los elementos de la vida son hilos que aislados carecen de sentido y que sólo el amor puede entrelazar en un nudo. Así, al determinar retroactivamente lo real de la diferencia sexual, el amor *crea* la Humanidad. Badiou sostiene que: «la representación femenina de la humanidad es al mismo tiempo condicional y anudante, lo cual autoriza una percepción más total *y*, en ese caso, un derecho más abrupto a la inhumanidad. Sin embargo, la representación masculina es mismo tiempo simbólica y separadora, lo cual puede entrañar no sólo indiferencia, sino una mayor habilidad para concluir».[97] Según el paradigma masculino, el vínculo que une a la humanidad en las condiciones del amor es el de la *metáfora*, la metáfora paterna que infla la esfera de la humanidad al definir *similitudes* entre los hombres y entre las esferas discursivas de la vida. Según el sintagma femenino, la humanidad es el *anudamiento* de diversos hilos discursivos y procedimientos de verdad, donde cada elemento sigue siendo irreductiblemente él mismo y, a la vez, se imbrica de manera íntima en los demás. En la descripción de Badiou, el modo masculino concluye por medio de la tecnología simbólica del duelo, simbolizando y desimbolizando fragmento por fragmento. El modo femenino, empero, no es exactamente melancólico, como podríamos esperarlo de acuerdo con una descripción freudiana de la oposición entre ambos, sino que permite la separación tanto a través del desanudamiento como a través del corte vio1ento, que es *inhumano* precisamente porque llega al corazón muerto de lo humano. Cada modo -metáfora y nudo- representa diferentes posibilidades de vincular y desvincular el universalismo de la humanidad: el primero, por totalización; el segundo, por infinitización.

[97] Alain Badiou, «What is !ove?,., *Umbr(a)*, 1, 1996, pág. 52.

Antes recurrí a la terminología de Badion para describir la sexuación como un «acontecimiento>> en el ser que exige una decisión: debe hacerse una elección entre posiciones sin diferencia positiva, términos que son virtualmente indiscernibles, a fin de establecer la diferencia como tal, el *dos* de la diferencia sexual. Sin embargo, ahora podemos refinar esa caracterización apelando a más términos y conceptos de Badiou. Si la elección de la sexuación que se llama «hombre>> construye lo que Badiou denomina una nueva «Situación>> surgida del trauma del imperativo a elegir, podemos inferir que la elección de la sexuación llamada «mujer» nombra un *acontecimiento* y como tal *no* puede construirse, no puede definirse o discernirse según las reglas del conjunto en el cual está incluido. Es decir que mujer constituye lo que Badiou (siguiendo al matemático Paul Cohen) llama un conjunto *genérico* y, sin más comentarios, simboliza como 2.98 Un <<conjunto genérico» está incluido en una situación sin pertenecer a ella, sin ser propio de ella o estar presentado en ella; es decir, sin ser discernible en términos de la situación. El proceso de una verdad, según Badiou, es la elaboración de un subconjunto de elementos que, si bien invisibles e insignificantes desde la perspectiva de la situación, permanecen fieles al acontecimiento y dan testimonio de su verdad . No hay predicados positivos aparte de esta fidelidad que unifica los elementos de los conjuntos genéricos, y estos se mantienen *abiertos,* como «conjuntos formados por una cantidad infinita de miembros que no comparten ninguna característica común y no se conforman a una regla común».99 Para decir sin rodeos lo que Badiou da a entender cuando designa con el símbolo 2 el conjunto genérico, la instancia paradigmática de este es el conjunto *no-todas las mujeres.* Además, deberíamos prestar atención a las implicaciones directamente políticas de esa noción matemática; como sugiere

[98] Cohen usa *G* para simbolizar el conjunto genérico. Badiou escribe: «Por una preferencia cuyo origen dejo al lector descubrir, elegiré para esta inscripción el slmbolo)!. (Alain Badiou, *L'Être et l'éuénement,* París: Seuil, 1988, pág. 392).

En este punto estoy profundamente en deuda con los comentarios de Peter Hallward sobre el conjunto genérico en su libro *Badiou :A Subject to Truth,* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

[99] Hallward, *Badiau*...• pág. 132.

Peter Hallward, el axioma del conjunto genérica < ustifica la *posibilidad* (. ..) de reunir "conjuntos absolutamente dispares en una unión antinatural",_lOO Es decir, dado que el conjunto genérico no tiene características positivas al margen de una conexión que se elabora entre él y el acontecimiento del que da testimonio, pueden hacerse *nuevos* conjuntos que no tengan un principio de identidad combinando conjuntos genéricos. Estos nuevos conjuntos pueden ser conjuntos o comunidades *antinaturales* que no dependan de nada que los mantenga juntos y que no puedan siquiera ser percibidos desde ninguna posición fuera del conjunto; *vecindarios,* podríamos decir, que existen dentro de lo político sin estar determinados por ciudadanía, nacionalidad o cualquier otro estatus legal o autóctono. En consecuencia, la lógica del no-todo sugiere un conjunto *infinito* de posibilidades de inclusión social y asociación, diferentes de los principios de representación, igualdad y totalidad que determinan el cierre conceptual de la teología política del soberano. Por otra parte, podemos correr el riesgo de hacer más extrapolaciones de la descripción de Badiou para sugerir que el mencionado proceso de verdad, o conjunto conexo de fidelidades, abre el espacio de lo político al amor al prójimo.lOl Ajuicio de Badiou, si el procedimiento de verdad política va *del infinito al uno* -la «unicidad» de la igualdad que smge cuando se ha dado una medida al desequilibro del poder soberano-, en el caso del

lOO */bid.,* donde cita a John Randolph Lucas, *Conceptual Roots o{ Ma· thematics,* Londres:lli>utledge, 2000, pág . 333.

101 La descr•pción de Badiou acerca de lo político guarda una interesante relación con la de Schmilt. Badiou comienza donde Schmitt termina, en el sentido de que plantea que •un dato fundamental de la ontolog1a es que el estado de la situación siempre excede a la situación misma. Siempre hay más partes que elementos .(. .) Esta cuestión es realmente la del poder. El poder del Estado es siempre supenor al de la situación •. No obstante, si esta superi oridad del poder sobre la situación -un desequilibrio incalculable, errante, intrínsecamente *in{ iuito*- hace eco a la descnpción ,schmittiaoa de la facultad teológ¡ca de la soberanHl de declarar un estado de excepción y de actuar por encima de las leyes de la naturaleza y la nación, el acontecimiento polít1co *per se* sólo comienza, según Badiou, en una fase secundaria. Comienza en su facultad de *interrumpir* «la errancia subjetiva del poder del Estado», que con ello configura este último como una situaci on, mide su poder y al hacerlo alcanza cierto grado de ·libertad·• al distanciar a cr;e Estado de su propio poder.

amor ese procedimiento se mueve en dirección opuesta, *del uno al infinito,* a través de la mediación del dos de la diferencia sexual.[102] Badiou escribe: •<En este sentido –y dejo que el lector medite sobre ello-, la política es el inverso numérico del amor. En otras palabras, el amor empieza donde termina la política ».103 Es decir, si la política describe un movimiento que va del infinito al uno por medio del tres, el amor describe el movimiento que va del uno al infinito por medio del dos (véase la figura 2).

Política				Amor		
Infinito	3	Uno	*11*	Uno	2	Infinito
			El prójimo			

Figura 2.

La teología política del prójimo se abre cuando un procedimiento de verdad entra a otro, el amor a la política o la política al amor, precisamente en el punto de contacto de los dos «Unos» y los dos «infinitos», la costura donde la igualdad y la mismidad de lo político encuentran la singularidad y la diferencia del amor (véase la figura 3). Si concebimos la relación entre «política>> y «amor>> de la figura 3 como la de los dos lados de una cinta de Moebius, el prójimo marca el punto donde la cinta da un giro y el uno se fusiona con el otro, una posición que no tiene «lugar» intrínseco propio, sino que siempre se mueve a lo largo del continuo creado por la ligadura de lo político y lo amoroso (véase la figura 4). Dado que el tres de la política es siempre inconmensurable con el dos del amor, este punto móvil debe concebirse no como la intersección positiva de conjuntos o superficies topológicas superpuestas, sino como el

[102] O, más precisamente, a través de tres modalidades del infinito, una de las cuales corresponde al desequilibrio infmito schmittiano de la capacidad del soberano de declarar la excepción a la situación. Las tres modalidades de Badiou del infinito en política son: 1) el infinito de la situación de colectividad; 2) la infinita desproporción del poder del Estado respecto de lo colectivo, y 3) la infinita distancia de la libertad abierta al fijar una medida al poder estatal <Politics as truth procedure •, en *Theoretical Writings,* pág. 157).

[103] *Ibid.,* págs. 159-60.

acercamiento de procedimientos de verdad heterónomos en un cálculo infinito de proximidad que llamamos «el prójimo». Queda abierta la cuestión del papel -si lo hay- que lo teológico juega o puede jugar en el pensamiento de Badiou (en la modernidad, una filosoña tal vez sólo equiparada, en su universalidad concreta y su multiplicidad

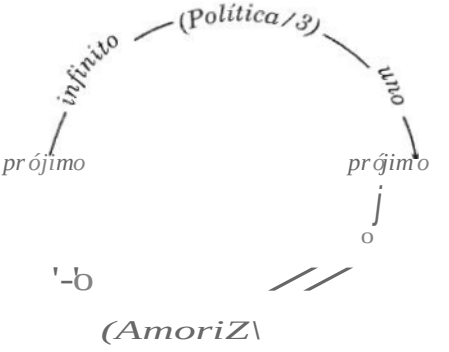

Figura 3.

sistemática, por la de Rosenzweig). Badiou no concede a la religión la dignidad de los cuatro procedimientos básicos de verdad que describe: política, ciencia, arte y amor. Es evidente que su noción de ••fidelidad» tiene que ser tajantemente diferenciada de cualquier noción simple de creencia

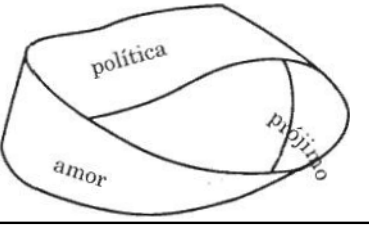

Figura4.

religiosa. No obstante, para seguir su sugerencia de que deberíamos «meditar,, sobre el hecho de que << el amorcomienza donde termina la política », tal vez una forma de hacerlo sería proponer una teología política del prójimo.

En una serie de conferencias pronunciadas en las sedes de Los Ángeles e Irvine de la Universidad de California, en .e l otoño de 2003 y en la primavera de 2004, Alain Badiou presentó nuevas teorías del amor y del prójimo . A sujuicio, la cuestión del prójimo es, en lo fundamental, la cuestión del *vecindario:* así como no hay formulación posible de una
relación sexual, dos elementos de un conjunto o dos personas en un mundo no pueden vincularse directamente como <<prójimos/vecinos»; sólo se puede afirmar que están en el mismo vecindario. ¿Y qué es un vecindario? Más que una definición basada en la cercanía topológica o en puntos de identificación compartidos, Badiou describe la vecindad en términos de «apertura». Un vecindario es una zona *abierta* en un mundo: un lugar, un subconjunto o un elemento donde no hay frontera, no hay diferencia entre el interior de la cosa y la cosa misma. De igual manera, un elemento puede pertenecer a un conjunto sin estar incluido en él; puede todavía haber algo que demarca una diferencia entre él y el conjunto mismo.[104] Es decir, estar meramente dentro de algo no es lo mismo que estar incluido en él o ser interior a esa cosa o comunidad. Por ejemplo, un jardinero mexicano del sur de California que es un extranjero ilegal forma parte del subconjunto llamado «fuerza de trabajO>> sin estar incluido en él, es decir, sin ser propio de él. Badiou da a un conjunto en que no hay diferencia entre él y lo que es interior a él la denominación de «conjunto *abierto*». Por eso, decir que un elemento es vecino de otro implica afirmar que están incluidos en un conjunto abierto común, que no hay diferencia entre cada uno y el conjunto del cual es interno. Además, dado que la unión de dos conjuntos abiertos es otro conjunto abierto, la unión de

[104] En *L'Être et l'événei'IUnt* Badiou distingue entre •pertenencia•e •inclusión• en un conjunto: •pertenencia» es la relación originaria de la teoría de conjuntos, por la cual un múltiple (Ún conjunto de elementos, todos múltiples en sí mismos) se cuenta como *perU!Mciente* a otro múltiple (otro conjunto). Según el •axioma del conjunto potencia• de la teoría clásica de conjuntos, sin embarso, todo conjunto está formado no sólo por sus elementos o subconjuntos, sino también por el *cof\iunto* de todos sus elementos, que debe ser considerado diferente y excedente a esos mismos elementos o subconjuntos. Este conjunto de todos los subconjuntos de un conjunto no pertenece al conjunto pero está *incluido* en él y por ello marca una brecha ontológica en el conjunto y, para Badiou, en el ser mismo (*ibid.,* pAss. 95-107).

dos vecindarios es abierta en sí misma y presenta, de tal modo, nuevas posibilidades de vecindad.

Afirmar que dos elementos están «en el mismo vecindario», que están en el interior del mismo lugar abierto, no significa hacer una observación o una interpretación, según Badiou; es una *decisión*, una decisión que entraña trabajo, una fuerza y *forzamiento*, y no la pasividad que podría sugerir ••estar abierto» . Este trabajo es la construcción de una zona abierta común, un nuevo lugar de universalidad. La cuestión del vecinda1io, finalmente, es subjetiva, una cuestión que demanda la decisión de estar en el interior de un lugar y que exige fidelidad y trabajo para permanecer abierta. Podemos elegir, insiste Badiou. O bien podemos apuntar a nuestras diferencias objetivas, a las cosas que nos apartan del mundo, a las diferencias que separan con un muro un interior de un exterior, o bien podemos exponernos al mundo. Si lo que preservamos en la primera elección es nuestra particulatidad y nuestra individualidad, la decisión de estar en un vecindario -ubicado en un lugar particular, pero *abierto*- es tomada en beneficio de la universalidad. Y en la medida en que la unión misma de conjw1tos abiertos es abierta, una cantidad ilimitada de conjuntos abiertos pueden abrirse sin que queden cen·ados ni totalizados. En consecuencia, la vecindad se abre a la *infinitud*, vinculando incesantemente nuevos elementos en nuevos subconjuntos de acuerdo con nuevas decisiones y fidelidades. La teología política del soberano elaborada por Schmitt está basada en una lógica de la frontera; incluso cuando el límite siempre se transgreda en la incipiente decisión del soberano de suspender la ley, la transgresión es la excepción que demuestra y reafirma la regla del límite. La noción de vecindad de Badiou, como un conjunto en que *ninguna frontera* lo separa de sus miembros y *ningún límite* se traza entre el interior y el exterior, puede contribuir a la elaboración de una teología política del prójimo. Y así como la teología política del soberano se basa en un momento de elección arbitrario y no determinado, la apertura de w1a teología política del prójimo exige un acto puramente subjetivo, una *decisión*.

Según Badiou, el *amor* es la decisión de crear un nuevo conjunto abierto, anudar dos interioridades en una nueva lógica de mundo, un a nueva *vecindad*. Mientras que La-

can sostiene que el amor suple la falta radical de relación sexual, Badiou señala que esa suplencia tiene que ser comprendida no como el disimulo (imaginario) o la compensación (simbólica) del fracaso sexual, sino como el verdadero encuentro que se produce, precisamente, sobre la base de la imposibilidad de la relación sexual y *crea* de manera retroactiva la diferencia sexual.[105] Para decirlo en palabras deBadiou :

<•Hay por lo menos un término no nulo que entra en su lugar en relación con las dos posiciones sexuadas. Inscribiremos este término, presunto mediador local de la no relación global, bajo la letra *u*.(. . .) Propongo entonces lo que podría llamar la "tesis humanística", a saber: que las dos posiciones H y M comparten una multitud de predicativos que permiten detallar casi hasta el infinito su común pertenencia a la Humanidad .En realidad, esta tesis remite a la no relación, para sostener una descripción detallada: que lo que los dos términos tienen en común representa una especie de aproximación aceptable a una relación . Queda claro que si hay, sin duda, un elemento que vincula los dos términos no relacionados en el espacio de la no relación, es a ciencia cierta el hecho de que este elemento es absolutamente indeterminado, indescriptible, incomponible ».l06

A criterio de Badiou, sólo sobre la base del amor puede establecerse retroactivamente el hecho de los dos sexos; no es que la diferencia sexual sea la base del amor, sino que *el amor es la cond-ición de la diferencia sexual,* el amor *hace* de los sexos dos. El punto *u* del amor, a diferencia del *objet a* del deseo, establece las condiciones de un encuentro que produce un auténtico *ser dos [twoness]* -más que los falsos intentos de la noción romántica del amor de crear un <<UnO» imaginario (unión mística), o de la noción cristiana

lOS Surge aquí la complicada cuestión del grado de diferencia entre la posición de Badiou y la de Lacan. Según el primero, la descripción lacaniana del amor es «pesimista»: Badiou señala que la afirmación de Lacan acerca de que el amor compensa la falta de una relación sexual convierte al amor en nada más que un pobre sustituto de esa relación .Sin embargo, no me resulta claro que esto represente conjusticia todo lo que Lacan dice sobre el amor. Sugeriría que para Lacan hay por lo menos dos modos de amor:uno que es una ilusión que meramente disfraza la verdad de la no relación, y otro que implica un verdadero encuentro. Pero este es un tema complejo que no puede tratarse en detalle.

l06 Alain Badiou, "'l'be scene oftwo», *Lacanian lnk,* 21, 2003, pág.48.

del amor de crear un <<tres» simbólico (un hijo)-, a través del cual el deseo se sostiene. La verdad del amor se produce en el lugar del fracaso del sexo; el amor mismo es la verdad del sexo, en el sentido de que crea *el dos* que el sexo no logra poner en relación. Badiou afirma que «el amor es la única experiencia disponible de un Dos contado desde sí mismo, de un Dos inmanente. Cada amor singular tiene esto de universal: que, de ser ignorado por todos, contribuye por su parte, mientras va tirando tanto como le es posible, a establecer que el Dos pueda pensarse en su lugar, un lugar parcialmente sostenido por la hegemonía del Uno, así como por la inclusión del Tres». En el tetTeno de lo real, entre el ••Uno>> de la familia y el <<Tres•> de lo político, el amor trabaja para encontrar un Dos y aferrarse a él, un dos inmanente , dos-como-tal, que no es el resultado ni de la adición nide la sustracción, un Dos que no cae en el Uno ni llega al Tres, sino al infinito: <<Uno, Dos, infinito: tal es la numericidad del procedimi ento amoroso, que estructura el devenir de una verdad genérica. ¿Qué verdad? La verdad de la situación *en la medida en que existen dos po siciones disyuntas».lO?* Si la situ ación, el estado de las cosas, el *statu quo* de un mundo particular, se presenta *conw si* estuviera unificado, el amor es lo que << fractura» esa unidad imaginaria, hace surgir la verdad universal de la disyunción en una situación particular. El mundo que abre el amor, la nueva vecindad, *dentro* de lo político y *más allá* de lo familiar, es el único lugar donde el dos puede encontrarse como tal. Badiou sugiere que amar al prójimo es crear un nuevo espacio abierto, una nueva *universalidad* en un lugar particular.

En una charla acerca del tema del «psicoanálisis en la ciudad», Jacques-Alain Miller comentó la noción lacaniana del no-todo en función de los cambios en la realidad política del mundo. Según Miller , la teoría de la práctica psicoanalítica que Lacan heredó de Freud estaba situada en un mundo en el cual la función del padre y la política del patriarcado todavía eran dominantes, pero ya no es así.[108]

107 Badiou, What is lave?•, pág. 45.

108 Todo el aparato conceptual freudiano conserva la marca de la época disciplinaria: interdicción, represión , censura(...) que es lo que permitió una articulaci ón entre psicoanálisis y marxismo en la forma del freudo-marxJsmo al estilo cqntestatario de 1968. (...) Lacan conceptualizó el psi-

Miller sigue la descripción de Antonio Negri sobre el momento histórico actual, no ya entendido como «disciplinario» en el sentido foucaultiano, sino como un nuevo tiempo del *imperio:* «Lo que [Negri) llama *impero,* imperio, es un régimen que ya no procede por prohibición y represión, y que, en consecuencia, hace problemática la transgresión y la sola idea de la revolución y la liberación>}.l09 Miller describe las <<máquinas>> que producen las civilizaciones de la Disciplina y el Imperio en relación con las fórmulas lacanianas de la sexuación y como un paso de la lógica del «todo» a la del «no-todo>•:

«La función del padre está, en sustancia, vinculada a la estructura que Lacan descubrió en la sexuación masculina: una estructura que comprende un todo con un elemento suplementario y antinómico que pone un límite y que permite que el todo se constituya precisamente como tal, que pone el límite y da cabida así a la organización y la estabilidad. Esta estructura es la matriz misma de la relación jerárquica. El no-todo no es un todo que incluye una falta sino, por el contrario, una serie en desarrollo sin límite y sin totalización. Por este motivo, el término "globalización" es para nosotros un ténnino oscilante, justan1ente porque la cuestión estriba en que ya no hay ningún todo y, en el proceso actual, Jo que constituye el todo, y lo que constituye un límite, está amenazado y trastabilla. La llamada "globalización" es un proceso de destotalización que pone a prueba todas las estructuras "totalitarias". Es un proceso por el cual ningún elemento está provisto de un atributo del que pueda estar seguro por principio y para siempre. No tenemos la certeza del atributo, pero sus atributos, sus propiedades, sus logros son precarios. El no-todo implica precariedad para el elemento».no

coanálisis durante la época disciplinaria, pero (. . .) también anticipó el psicoanálisis de la época impenal• (Jacqucs-Alain Miller, •Milanese intuitions (2)..,*Mental Online:Interruuionpl Journal o{ Mental Health and Applied Psyclwanalysis,* 11, mayo de 2003, pág. 13, wwwmental-nls.com).

l09 Describiendo la era posdisciplinaria actual, Míller escribe: •Ahora todo es asunto de arreglo. Ya no soñamos con lo que está afuera. No hay nada más que trayectorias, arreglos y regímenes *dejouissance.* El nudo borromeo ya es un esfuerzo por encontrar una salida de una estructura basada en oposiciones binarias y de la organización disciplinaria que implica este clivaje *(ibid.,* pág. 14).

no Jacques-Aiain Miller, ..,MiJanese intuitions (2).., *Mental Online: Internationa.l Journal of Mental Health and Applied Psychoanalysis,* 12, mayo de 2003, pá. 11-2, www.mental-nls.com.

Las fórmulas de la sexuación masculina también describen la lógica política de la era freudomarxista, cuando el mundo se comprendía como una totalidad, las especies se definían en términos de géneros y se suponía que las entidades eran poseedoras de propiedades estables. Según Miller, el nuevo globalismo expresa no sólo la lógic del no-todo, sino también cualidades específicamente f)llleninas, «el ascenso en la sociedad de valores que se con4ideran femeninos, los de la compasión, la promoción de prácticas de escucha, la política de la proximidad, todo lo cual debe afectar de ahora en adelante a los líderes políticos. El espectáculo del mundo tal vez esté llegando a ser descifrable, más descifrable, si lo relacionamos con la máquina del no-todo».[111] La formulación milleriana de la relación entre el «todo>> masculino y el «no-todo» femenino refleja algunos aspectos de la relación que hemos descripto entre el amor de Dios (estructurado bajo el Nombre del Padre) y el amor al Prójimo (el encuentro con la Cosa), y nos da algunas indicaciones más sobre cómo podría ser la teología política del no-todo. Aunque quizá no compartamos la confianza de Miller en que el mundo en el que hoy nos encontramos es un mundo que sostiene más «valores femeninos» y «prácticas de escucha» psicoanalíticas que la fase «disciplinaria>• moderna del régimen capitalista, podemos considerar su artículo como una confirmación de la conveniencia de desarrollar una teología política del prójimo en la topología del no-todo.

Debemos ser cautos, sin embargo, a la hora de aceptar el valor positivo de la «política de la proximidad » convocada por Miller, a pesar de su alusión a la relación de cercanía y vecindad. En Levinas, la proximidad representa el acercamiento infinito al otro, ese otro cuya alteridad me «obsesiona» con prescindencia de todas las demás preocupaciones, pero mantenido a cierta d.!$tancia del yo, a fin de impedir su asimilación a la mismidad. En este sentido, la proximidad como valor absoluto es inmodificable, estática, lo que podríamos llamar una figura de la «mala infinitud». Lo que está excluido aquí es la cuestión de una comunidad de tales prójimos, la *vecindad* que es infinita en su apertura, su falta de límites y su *falta de* obsesión por la otredad

[111] *Ibid.*, pág. 12.

del otro. Por otra parte, Miller ve el no-todo como un desarrollo histórico desde el Todo, la progresión desde una era del «Hombre» hasta una era de las «mujeres». Si bien en ocasiones esto puede tener algún valor descriptivo, me inclino a ver el Todo y el no-todo como acontecimientos lógicos y no como situaciones cronológicas, como simultáneos y no como secuenciales, y a considerar que en conjunto defmen una estructura que siempre determina la teología política, en lugar de verlos como la sustitución de uno por el otro. Para terminar, la caracterización milleriana de la lógica del no-todo como la de la «globalización» corre el riesgo de perder de vista el *universalismo* de la teología política del prójimo. Como lo señala Eric Santner en *On the Psyclwtheology o{ Eueryday Life,* un universalismo verdaderamente psicoanalítico se opone al «globalismo», al menos en su actual concepción dominante: «Para la conciencia global, todo extranjero es en última instancia igual que yo, en última instancia familiar. (. . .)Para la concepción psicoanalítica de la universalidad (. . .) es exactamente lo contrario: la posibilidad de un "nosotros", la posibilidad de comunidad, se concede sobre la base del hecho de que todo lo familiar es, en última instancia, extraño y de que, en rigor, yo soy incluso, en un sentido crucial, extranjero a mí mismo••.[112]

¿Cómo podemos encontrar el lugar del prójimo entre el dos del amor y el tres de la política? Según Lacan, sólo por medio del tres, sólo a partir de lo político. Lacan argumenta que el mandamiento de «amar al prójimo como a ti mis-IDO>> es, precisamente, la elaboración del tres y el surgimiento de un nuevo dos desde él; «sólo porque contamos hasta tres podemos contar hasta dos>>: «Si he dicho que la religión es aquello de lo cual uno puede sacar la mayor verdad (. ..) voy a llamarles la atención sobre algo de lo cual he parloteado durante bastante t mpo, ¿de acuerdo? Que amen al prójimo como a ustedes mismos significa que serán tres, ¿sí o no? Sí. El nudo borromeo sólo puede hacerse con tres. Lo imaginario y lo simbólico no bastan: se necesita un tercer elemento, y lo designo como lo real>>.[113] ¿Por

[112] Santner, *On the Psychctheology of Eueryday Li(e,* págs. 5-6.

[113] Lacan, «Les non-dupes errent... 11de diciembre de 1973. Lacan sostiene que cuando sumamos un significante (o número) a otro, no nos da

qué hay *tres amores* implicados por el mandamiento, en lugar de dos (amor a mi prójimo, amor a mí mismo)? El amor a mí mismo es *imaginario,* la reflexión especular sobre *mi* mismo que constituye el yo narcisista en el estadio del es-

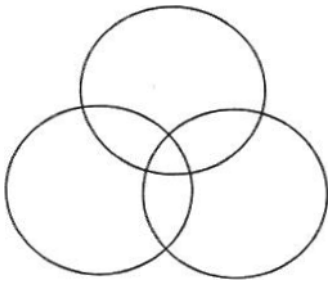

Figura 5.

pejo; y el amor al prójimo es *real,* en cuanto el prójimo alberga el extraño núcleo de goce que Freud y Lacan llaman la Cosa. Sin embargo, este ser dos no puede alcanzarse directamente y no subsiste por sí solo -plantea Lacan-, salvo pasando a través del tercer amor, nunca sustituido: el *amor de Dios,* que es el modelo del amor simbólico , el amor al padre que sostiene el orden simbólico. En consecuencia, el amor al prójimo *incluye dentro de* sí el amor de Dios y juntos constituyen el nudo borromeo de la teología política (véase la figura 5).Al dibujar uno de esos nudos en el pizarrón durante una clase de su seminario de 1973-1974, titulado «Les non-dupes errent>>, Lacan comenta:

«Si consideramos que lo simbólico desempeña el papel de medio *[moyen]* entre lo Real y lo Imaginario (. „.) henos aquí en el corazón de ese amor del que acabo de hablarles bajo el nombre de amor divino. (. ..) Lo simbólico tomado como amor(. . .) está bajo

dos sino *tres,* ya que también necesitamos tomar en cuenta la •decodificación· o el cómputo que intervenía. En consecuencia , incluso la relación primaria que describe el discurso del amo, entre S_1 y S_2, implica la *relaci.ón* entre ellos, indicada como (el sujeto).Véase *Alain* Badiou, *Le Nombre et les nombres,* París: Seuil, 1990.

la forma de este mandamiento, que eleva hasta los cielos el ser y el amor. En la medida en que conjuga algo como el ser y como el amor, de estas dos cosas sólo se puede decir que sostienen lo Real por un lado y lo Imaginario por otro. (. ..) De allí proviene la dimensión del *amarás a tu prójimo como a ti mismo.* Debo decirlo: déjate engañar y no errarás».114

El nudo borromeo se caracteriza por el hecho de que cada anillo mantiene unidos los otros dos: cortar uno implica deshacer la conexión entre los otros dos. Respecto de los tres amores, esto significa que la relación entre dos términos cualesquiera exige al tercero: el sujeto ama al prójimo sólo por medio del amor de Dios y ama a Dios sólo por medio del amor al prójimo. Además, estas relaciones entrañan lo que Lacan caracteriza como una especie de *<<embuste»* saludable: los no engañados yerran, según Lacan, en cuanto se creen libres de las trampas de la fantasía, de las erupciones del inconsciente y, sobre todo, de las cadenas de la ideología religiosa. Sólo aquellos que se saben «engañados» por estas estructuras, entrampados en su lógica, son capaces de encontrar una suerte de no yerro. Lacan les comenta a los analistas y académicos de su seminario: «Sé muy bien que ustedes no son creyentes, ¿no? Pero se engañan tanto más, porque aun cuando no sean creyentes... creen. No digo que lo asuman: eso *los asume a ustedes».*[115] Según Lacan, la fuerza del discurso religioso no depende de que creamos o no en Dios, de que tomemos mandamientos del estilo de «Amarás a tu prójimo como a ti mismO» como seriamente vinculantes, como *ley,* o los descartemos como recomendaciones morales ingenuas. Nuestra subje-

[114] Lacan, «Les non-dupes errent•, 18 de diciembre de 1973.

*115Jbid.*El nombre del seminario de Lacan de ese año es un juego de palabras sobre el título del famoso seminario no dictado diez al'los antes, •Les Noms du Pere" [•Los nombres del padre,.[, que Lacan canceló después de una primera clase y se negó a retomar. Para él, dar a su seminario de 1973 el nombre de ·Les non-dupes errent• fue una forma de poner algo en el lugar de •los Nombres del Padre•sin romper literalmente su promesa de no decir nada sobre el tema. Es como si Lacan nos advirtiera que no debemos suponer que el conocimiento de los significantes paternos nos permitirá eludir su captura, recordándonos la necesidad de encontrar una estrategia más sutil si no queremos errar. [En francés, la frase *Les no t· dupes errent•* es totalmente homófona de *«Les noms du pere•,* lo cual permite a Lacan hacer el juego señalado por el autor.(N. *de la* T.))

tividad misma está en función de los significantes intransigentes llamados «escritura», que a menudo -no hace falta decirlo- se ponen en juego con propósitos de engaño, fraude y algunos de los peores crímenes perpetrados contra la humanidad. Sin embargo, estos significantes se sopesan con una realidad que sólo es ignorada a costa de errores, tonterías y sufrimientos aún más grandes. Ser un «engañado» no es, por supuesto, garantía de no errar: un «loco por Dios» no deja de ser un loco. No obstante, evitar el riesgo del engaño recurriendo a los atractivos de la razón cínica es, sin duda, errar.

Figura 6.

Me gustaría sugerir en este punto una posible esquematización que podría ayudarnos a describir los contornos de la teología política del prójimo (véase la figura 6). Si concebimos esos círculos como los hilos de un nudo borromeo y, a la vez, como los conjuntos de intersección de un diagrama de Venn, se deducen las siguientes implicaciones. La intersección del yo y el prójimo es negativa , el abismo de *lajouissance* del otro que me habita en la forma del *objet a*, el resto de la Cosa primordíál. La intersección del yo y Dios es el significante primordial, el Nombre del Padre, por el cual el sujeto es convocado al orden simbólico, elevado al Todo que define la ley de castración: *'rlx cl>x*. La intersección del prójimo y Dios es el lugar del no-todo, el campo del sujeto que elige inscribirse como «mujeJ")>, *'rlxll>x*. ¿Y el lugar vacío en el centro, el punto de intersección de Dios, el Yo y el Prójimo? Podríamos sentirnos tentados de

situar allí el falo, el significante de la falta cuyas vicisitudes vinculan lo simbólico, lo imaginario y lo real. Pero tal vez sea mejor dejarlo abierto, a fin de permitirle significar precisamente lo Abierto, el conjunto que es idéntico a su interior.

Para concluir, voy a proponer seis tesis relativas a la teología política del prójimo:

1. La teología política del prójimo es complementaria de la teología política del soberano. Como tal, no es meramente una adición a la teoría de la soberanía, sino que la *descompleta* al sustraer algo del campo de lo político y darle el nombre de (<prójimo».
2. La teología política del prójimo se abre entre la familia y la *polis;* es un acto de espaciamiento que mantiene la distancia núnima necesaria para resistir la fusión holofrástica (el totalitarismo) y el individualismo posesivo (la democracia liberal). El espacio que despeja es abierto, infinito.
3. La teología política del prójimo piensa lo universal desde la situación de las diferencias. La condición del particular viene a representar la posibilidad de lo universal, no en la reducción de diferencias, sino en la detenninación de lo que es *singularmente universal* en ellas. En consecuencia, no es función de la justicia igualar diferencias, sino que depende de sublimar en el pensamiento lo diferente para llevarlo a la condición de lo mismo. n
4. La teología política del prójimo materializa el callejón sin salida de la ética y la política. Asume la radical inconmensurabilidad de estas y encuentra sus propios recursos en su disyunción. El conocimiento buscado por la teología política del prójimo no es simbólico o imaginario, sino conocimiento en lo real.
5. La teología política del prójilD:o no es descriptiva sino prescriptiva. Habla en imperativo, pero sin afecto, aspirando a la condición de la matemática: (<Sea *x* = el prójimo, *y*= yo mismo, y *z* =Dios . ..}}. Habla en nombre de una ley que ha sido vaciada de *sujouissance* y permanece como pura estructura.
6. La temporalidad de la teología política del prójimo es un mesianismo en tiempo presente; dilata el tiempo del

ahora al resistirse tanto al historicismo como al progresismo. Es una ciencia profana a través de la cual la redención puede hacer su más callado acercamiento.

Los milagros ocurren: Benjamin, Rosenzweig, Freud y la materia del prójimo

Eric L. SantlU!r

La mayoría de los lectores de este artículo estarán, sin duda, familiarizados con la famosa alegoría con que Walter Benjamín comienza sus tesis <<Sobre el concepto de historia». Ese pequeño texto opaco, escrito durante los primeros años de la Segunda Guerra Mundial, poco antes de la muerte de Benjamín, se refiere a las relaciones entre el materialismo histórico y la teología. Al primero se lo presenta como un ajedrecista autómata vestido de turco, capaz de derrotar a todos sus oponentes; debajo de la mesa, escondido por una serie de espejos, está sentado un enano jorobado, quien, en su carácter de verdadero maestro de ajedrez que maneja al títere con una serie de hilos, ocupa el lugar de una teología que ahora es motivo de vergüenza para los sujetos seculares e ilustrados. Una de las dificultades que presenta la alegoría es, por supuesto, que en su momento autointerpretativo final es el títere 1materialismo histórico- el que está dotado de intencionalidad, agencia y capacidad de explotar los recursos de la teología: «El títere llamado "materialismo histórico" siempre ha de ganar . Podrá enfrentarse fácilmente con cualquiera *sitoma a su servicio a la teologÚl,* que hoy, como sabemos, es pequeña y fea y tiene que mantenerse fuera de la vista>>. [1] En cierto nivel, esta alegoría condensa la totalidad del proyecto filosMico, político y crítico-literario de Benjamín. En

[1] Walter Benjamín, •Ün the conccpl of history», traducción de Harry Zohn, en Howard Eiland y Michael W. Jennings (eds.), *Walter Ben;amin: Selected Writings,* vol. 4, *1938·40,* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003, pág. 389. Hasta hace poco, el título inglés aceptado para este texto era Theses on the philosophy ofhistory•, utilizado en la colección de artículos de Benjamín editada por Hannah Arendt, *lllumi·nations.* En honor a la brevedad y porque se trata del título más familiar para los lectores de BellJamin en inglés, seguiré refiriéndome a este cxto como las «Tesis».

su núcleo encontramos dos preguntas interrelacionadas. Primero, ¿qué tipo de *materialidad* está en juego en el materialismo histórico, si este ha de ser informado y orientado por la teología? Y segundo, ¿qué aspecto debe tener esta teología si ha de estar a la altura de esa tarea? Tal como lo veo, nuestra comprensión de Benjamín se sostiene o se derrumba en función de nuestra capacidad de afrontar estas preguntas. Tengo la corazonada de que la mejor forma de llevar a cabo ese análisis podría ser por medio de un desvío a través del trabajo de Franz Rosenzweig, el filósofo cuyo propio esfuerzo por construir una teología «modernista•• representó una parte importante de l'os cimientos del enfoque de Benjamín. En lo que sigue, haré este desvío siguiendo las huellas de un tema central en la obra de Rosenzweig: la cuestión de la viabilidad del concepto de *milagro* en una era posiluminista.

I

Unos veinte años antes de que Benjamin trazara esta alegoría del materialismo histórico, Rosenzweig escribió una alegoría que, a su manera, se refería a cierta vergüenza que había llegado a desfigurar los rasgos del pensamiento teológico moderno. La introducción al segundo volumen del *opus magnum* de Rosenzweig, *La estrella de la redención* -una obra elaborada durante la Primera Guerra Mundial y poco después de esta-, lleva por título <<Sobre la posibilidad de experimentar milagros» y comienza con el siguiente relato (tomando como punto de partida una cita del *Fausto* de Goethe):

<<Si el milagro es realmente el hijo favorito de la creencia, entonces, su padre ha descuidado mucho sus deberes paternales, al menos durante un tiempo. Por lo menos durante cien años, el hijp no ha sido más que un motivo de vergüenza para la niñera que el padre había pedido para él: la teología. Ella se habría librado alegremente de él si tan sólo...„bien, si tan sólo cierto grado de consideración por el padre no se lo hubiera prohibido en vida de este. No obstante, el tiempo resuelve todos los problemas. El anciano no puede vivir para siempre. Y, por consiguiente, la niñera sabrá lo que tiene <fue hacer con este pobre gusanito que no es ca-

paz de vivir ni de morir bajo su propio poder; ella ya ha hecho los preparativoS>>.[2]

Dada la convencional identificación de la Ilustración con el triunfo de la razón sobre la superstición, no debería resultar sorprendente que la descripción de Rosenzweig acerca de este estado de cosas -la atenuación gradual del concepto de milagro, su lugar dentro de nuestra forma de vida- adopte la forma de una breve historia de la Ilustración o, como él lo prefiere, la historia de una *serie* vacilante de momentos de aquella que culmina en la vergüenza que ahora ensombrece a la propia palabra *milagro*. Como dice Rosenzweig, «no hay una sola Ilustración, sino una serie de Ilustraciones. Una tras otra, ellas representan periódicamente, para la creencia que ha entrado al mundo, el conocimiento con el cual debe luchar» (pág. 97).

La primera de esta serie es el triunfo de la filosofia sobre el mito en la Antigüedad, un triunfo que Nietzsche caracterizaría magníficamente como el de Sócrates sobre Dionisos. La segunda <(Ilustración» se refiere al Renacimiento y la Reforma, en los cuales los anquilosados legados de Aristóteles (sobre todo en la escolástica) fueron suplantados por el privilegio del encuentro directo y experimental con la naturaleza, por un lado, y por la experiencia espiritual sólo autorizada por las Escrituras y la fuerza de la fe, por el otro. Para Rosenzweig, el período del siglo XVIII que hemos llegado a llamar «Ilustración» enmarca el momento en que la certeza en la confiabilidad de la experiencia y del propio registro histórico y escriturario de la experiencia comienza, a su vez, a aparecer como una forma de creencia ingenua. En cada caso, lo que al principio ocupa el lugar del cono nto en contraste con la creencia llega a postularse, retroactivamente, como una forma de creencia sin fundamento. Tal como Rosenzweig resume esta serie, «la Ilustración de la Antigüedad había dirigido sus críticas contra los sueños de la mitología; la del Renacimiento, contra las redes del intelecto *[die Gespinste der Vernunfi]*. La nueva Ilustración se dirigió contra la credulidad de la experiencia [die *Leichtgli:i.ubigkeit der Erfahr-*

[2] Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, traducción de William Hallo, Notre Dame, Indiana: University ofNotre Dame Press, 1985, pág. 93. Las siguientes referencias a esta obra se insertan en el texto.

ung]. En su carácter de crítica de la experiencia, se convirtió, lenta pero seguramente, en crítica histórica» (pág. 98). Sólo en ese momento, insiste Rosenzweig, los milagros se convirtieron en un verdadero problema, tanto para el conocimiento como para la fe; dado que en última instancia dependen del testimonio de testigos -de los cuales el definitivo es el mártir-, una vez que el testimonio quedó abierto al análisis histórico crítico, la credibilidad de los milagros, exactamente los mismos que llenan las páginas de las Escritur as y que hasta ese momento habían servido durante tanto tiempo como apoyo de la fe, no pudo sobrevivir demasiado.

En el corazón de aquello que Rosenzweig designa «Crítica histórica », o la *«Weltanschauung* histórica», está la exigencia, entendida como la voz misma de la razón, de liberarse del peso de la tradición, de las llamadas «verdades del pasado>> que, debido a su pertenencia a un contexto histórico y a un horizonte de experiencia concretos, ya no pueden plantear tesis vinculantes sobre el presente y el futuro. La «revelación», si todavía puede denominársela así, debe ser -y en cierto sentido no debe ser nada más que- un rasgo inmanente de la autoeducación de la propia razón humana, •*<la salida de la humanidad de la inmadurez en la que ha incurrido»,* según las célebres palabras de Kant.[3] El pasado se identifica con la invención dogmática, la proyección mítica o, como mínimo, una especificidad histórica que pone límites radicales a su relevancia cultural, política y moral para el presente; por definición, el pasado es objeto de las sospechas y las dudas de la facultad crítica de la razón, que ahora se postula como el árbitro último de lo que se considerará como autoridad para la sociedad humana. Según lo ha dicho sucintamente Aleida Assmann: *<<Aufkliirung bedeutet Traditionsbruch»* (la ilustración significa romper con la tradición/la ruptura de la tradición).[4] Con la ilustración histórica, entonces, se erradican los últimos vestigios de la visión para la cual el conocer signifi-

3 lmmanuel Kant, «An answer to the question: What is Enlightenment? , citado en James Schmidt (ed.), *What ls Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentietlt-Ce11tury Questions,* Berkeley: University of California Press, 1996, pág. 58.

4 Aleida Assmann, *Arbeit am nationalen Gediichtnis: Eine kurze Geschichte der deutschen t/Jildun.gsidee,* Francfort: Campus, 1993, pág. 32. Ha-

caba, en cierto sentido, *heredar* el conocimiento.5 Esta liberación del pasado ya estaba en curso, sugiere Rosenzweig, en el pietismo alemán, que en la última parte del siglo XVII ya había elaborado un nuevo concepto de creencia, que no dependía más de la objetividad histórica de los milagros. Tal visión se consolidaría con Friedrich Schleiermacher en una teología de la *Erlebnis* que postulaba la intensidad actual del sentimiento religioso como la garantía crucial de la fe.

Según Rosenzweig, la autenticación de la fe por medio del *sentimúmto* religioso, en lugar de la «heteronomía•> del *testimonio* de las Escrituras , estaba profundamente conectada con otro dogma central de la ilustración histórica: la creencia en el progreso. En la cultura secular, la ruptura con la autoridad dogmática de la tradición generó una nueva confianza en las capacidades humanas de comprender y dominar la obstinación del mundo natural y los obstáculos sociales, morales y políticos a una organización racional de la sociedad. <<Del mismo modo, por su parte•>, escribe Rosenzweig, <•la nueva creencia ató el momento presente de la irrupción interna de la gracia a la confianza en su futura implementación en la vida. (. ..) Esta esperanza en el reino futuro de la moral se convirtió en la estrella a la cual la creencia acopló su curso mundial» (pág. 100). Así, el movimiento progresivo hacia el *telos* de un futuro reino de la moral-das *zukün{tige Reich der Sittlichkeit-llegó* a ser la guía, si bien en diferentes lenguajes, tanto para el cono-

ce poco, Jean-Joseph Goux propuso su muy vigorosa genealogía de este gesto iluminista de autoorfandad. Planteando que su aparición se produce en la figura de Edipo, quien confronta a la Esfinge sin recurrir a las convenciones tradicionales/míticas de la ordalfa iniciática, sitúa su culminación moderna en el *cogito* de Descartes: «Opuesto a cualquier posición genealógica que ate al individuo a una línea de sucesión (noble o iniciática) y que base la existencia de un sujeto sólo en su relación con una cadena ancestral a la que continúa, el gesto cartesiano es la formidable pretensión de un sujeto que se ha apartado de su herencia, proclamando su autonomía absoluta y basando su legitimidad sólo en sí mismo (Jean-Jo-'seph Goux, *Oedipus, Philosopher,* traducción de Catherine Porter, Stanford, California: Stanford University Press, 1993, págs. 160-1}.

5 Una de las paradojas de la Dustración es que la ruptura con la tradición debía ser *cultivada,* y una de las formas que adoptó ese cultivo fue la de la francmasonería, en la que uno debía ser *inicia.do* en los misterios sublimes que se revelaban en esa ruptura con las ilusiones de la tradición.

cimiento como para la creencia. Ambos, con ello, se abrieron a la nueva ideología burguesa del progreso científico y moral a través de la *Bildung*.

El mandato *deBildung*, o autoeducación y cultivo de sí, aunque surgía de una nueva y radical valorización del presente y el futuro a expensas del pasado, incluía, desde luego, una exigencia explícita de investigación histórica. Esta investigación, a través de la cual el pasado, por así decirlo, «Se rendiría al conocimiento» (pág. 99), serviría en definitiva para liberar aún más al presente de sus amarras a la tradición. Con este preciso propósito, después de 1800 la teología se convirtió en *teología histórica*. Como Paul Mendes-Flohr lo ha dicho, «la teología histórica buscó neutralizar el pasado, domesticarlo y domesticar sus pretensiones sobre el presente, a fin de asegurar la autonomía de este último».[6] La escandalosa «pretensión» de Nietzsche acerca de la muerte de Dios concierne, en última instancia, a esta «dialéctica de la Ilustración» como una dinámica *dentro* del propio cristianismo. Según Nietzsche, el ideal ascético interno al cristianismo apunta a la larga al propio Dios, culminando en un «ateísmo honesto» que desmantela los presupuestos de la posibilidad de experimentar milagros:

«*¿Qué es aquello* que, si preguntamos con todo rigor, ha alcanzado propiamente la *victoria* sobre el Dios cristiano?(. . .) La moralidad cristiana misma, el concepto de veracidad tomado en un sentido cada vez más riguroso, la sutilidad, propia de padres confesores, de la conciencia cristiana, traducida y sublimada en conciencia científica, en limpieza intelectual a cualquier precio. Considerar la naturaleza como si fuera una prueba de la bondad y de la protección de un Dios; interpretar la historia a honra de la razón divina, como permanente testimonio de un orden ético del mundo y de intenciones éticas últimas; interpretar las propias experiencias cual las han venido interpretando desde hace tanto tiempo los hombres piadosos, como si todo fuera una disposición, todo fuese un signo, todo estuviése pensado y dispuesto

[6] Paul Mendes-Fiohr, «Rosenz.weig's concept ofmiracle», en Jens Mattern, Gabriel Motzkin y Shimon Sandbank (eds.), *Jüdisches Denken in einer Welt ohne Gott: Festschrift für Stephane Moses*, Berlín: Verlag Vorwerk 8, 2000, pág. 57. El presente artículo está profundamente en deuda con la discusión de Mendes-Fiohr, así como con numerosas conversaciones en privado y en el contexto de un seminario grupal sobre Rosenzweig, dktado en la Universida,d de Chicago en el trimestre de invierno de 2002.

para la salvación del alma: ahora esto pertenece al *pasado,* tiene en *contra* suya la conciencia. (. ..) Así es como pereció el cristianismo, *en cuanto dogma,* a manos de su propia morah>.[7]

El resumen más conciso de este estado de cosas lo ofrece tal vez Serenus Zeitblom, el narrador de la gran novela de Thomas Mann *Doktor Faustus,* una novela que, por cierto, se basó en gran medida en la propia biograña de Nietzsche y en el «acontecimiento» Nietzsche en la cultura europea de manera más general. Después de unirse a su amigo Adrian Leverkühn en la Universidad de Halle, donde este último estaba estudiando teología, Zeitblom registra rápidamente la sensación de crisis de fin de siglo en el cuerpo de profesores de teología:

«En su forma conservadora Oa teología], aferrándose a la revelación y la exégesis tradicional, ha intentado "salvar" todos los elementos de la religión bíblica que pudieran salvarse; y en la otra forma, la liberal, la teología ha aceptado los métodos histórico-críticos de la ciencia histórica profana y ha "abandonado" sus creencias más importantes -mHagros, vastos sectores de la cristología, la resurrección ñsica de Jesús y aún más- a la crítica científica. ¿Qué clase de ciencia es esa, que tiene una relación tan precaria y forzada con la razón y se pone bajo la amenaza de la ruina a causa del compromiso mismo que hace con ella? (. ..) Y así, se dice, si bien la superioridad científica de la teología liberal es incontestable, su posición teológica es débil, pues su moralismo y su humanismo carecen de toda intuición *del carácter demoníaco de la existencia humana* >• .B

Por supuesto, el narrador de Mann advierte rápidamente sobre los peligros que corre la teología si busca esca-

[7] Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy o{ Morals,* traducción de Walter Kaufmann, Nueva York :Vintage, 1969, págs. 160-1. Para una brillante lectura de este pasaje en el contexto más amplio de la elabor·ación nietzscheana del nihilismo en el cual culmina, véase Alenka Zupancic, *The Slwrtest S!tadow: Nictzsche's Philosophy o{the Two,* Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2003. [He tomado la traducción de Andrés Sánchez Pascual, cambiándole sólo dos palabras para adecuarla a la traducción inglesa y a la consecuente elaboración del autor. Véase *Le. genealogía de la moral,* Madrid: Alianza Editorial, 1987, págs. 183-4. *(N. de la T.)*]

[8] Thomas Mann, *Doktor Fartstus: The Li{e o{ the German Composer Adrian Leuerkühn as Told by a Fricnd,* traducción de John E. Woods, Nueva York: Vinta e, 1999, pág. 99, las bastardillas son mías.

par de este callejón sin salida incorporando los términos de la llamada *Lebensphilosophie:* «La mente civilizada sin embargo -uno puede llamarla "burguesa" o dejarla simplemente en civilizada-, no puede desprender se de la sensación de algo ominoso; pues, por su propia naturaleza, la teología, una vez que se vincula al espíritu de la filosofia de la vida, al irracionalismo, corre el riesgo de convertirse en demonología».[9] Tal como lo entiendo, el proyecto de Rosenzweig estaba consagrado a elaborar una concepción enteramente nueva de lo «demoníaco» -así como del «milagro»-, que permitiera a la teología ir más allá de los límites del historicismo, sin por ello sucumbir al irracionalismo -el fanático, casi místico, *Schwarmerei*- de ninguna clase de *Lebensphilosophie.*[10]

Para volver por un momento a la alegoría de Benjamin, podríamos resumir el núcleo de la contribución de Rosenzweig a esta interpretación de la siguiente manera: una teología que ha perdido de vista una dimensión «demoníaca» o «inhumana» inmanente a lo humano -y un concepto de milagro correlativo a ella- no puede serjamás de utilidad alguna para el materialismo histórico, porque ella misma ya se ha convertido en una versión de la perspectiva historicista que el materialismo debía suplantar (las «Tesis» de Benjamín son, entre otras cosas, una crítica radical del historicismo). Este estancamiento puede tener, sin embargo, la clave del momento paradójico que ya hemos señalado en la alegoría de Benjamin, el momento en que la situación de la agencia resulta indecidible en la relación entre el

9[bíd.

[10] Uno podría aducir, desde luego, que esa también era la meta del héroe de Mann, Adrian Leverkühn, en el ámbito de la estética, en general, y de la música, en particular. En su artículo publicado en este mismo volumen, Slavoj Züek sugiere que la dimensión de lo «demoníaco.. que está en juego aqui surgió como consecuencia de la revolución kantiana del pensamiento, y que por ello pertenece a esa constelación a la que Rosenzweig le gustaba referirse como •1800•. Lo que está en cuestión aqui es «un exceso aterrador que, aunque niegue lo que entendemos por "humanidad", es inherentEl a la condición humana•; «en el universo prekantiano -continúa ZiUk-, los humanos eran simplemente humanos, seres de razón que combatian los excesos de los placeres animales y la locura divina, pero desde Kant y el idealismo alemán el exceso que ha de ser combatido es absolutamente inmanente, el núcleo mismo de la subjetividad • (Slavoj Zilek, •Prójimo s y otros monstruos: un alegato en favor de la violencia ética..,*in,fra,* pág. 214),

autómata y el enano; en otras palabras, cuando no resulta nada claro quién está verdaderamente a cargo de la partida. Sugiero que la lección de esa incertidumbre es que si el materialismo ha de encontrar su orientación en la teología, como señala Benjamin, esta debe ser una teología que ya se haya vuelto hacia el materialismo como su complemento necesario en una era posiluminista. Para decirlo de otro modo, debe haber entre los dos un intercambio continuo de propiedades, de actividad y pasividad. Y, por cierto, esto es precisamente lo que sugiere Rosenzweig, si bien en términos un tanto diferentes:

"· .. en beneficio de su estatus mismo de ciencia, la filosofía [el materialismo histórico en la alegoría de Benjamin) exige que los "teólogos" filosofen -teólogos, sin embargo, también ahora en un nuevo sentido-. Puesto que(. ..) el teólogo mismo que la filosofía exige en razón de su estatus científico es un teólogo que exige filosofía, en beneficio de su integridad. (. ..) Dependen el uno del otro y así generan conjuntamente un nuevo tipo, sea filósofo o teólogo, situado entre la teología y la filosofía» (pág. 106).

Este espacio intersticial es el lugar de lo que Rosenzweig llegó a entender como el <<nuevo pensamiento».[11]

Según Rosenzweig, la filosofia sólo puede establecer esta nueva relación con la teología si es capaz de mantener el lugar de la dimensión «materialista> • que la teología liberal había ignorado, es decir, la dimensión de la *creación:*

«Así, es preciso una vez más situar la creación junto a la experiencia de la revelación, en la gravedad plena de su sustancialidad *[in uollem Schwergewicht ihrer Gegensti:indlichkeitl.* Más aún: la única conexión que la esperanza puede establecer entre revelación y redención, y que en la actualidad se percibe como el núcleo esencial de la creencia, es la confianza en la venida de un reino ético de redención final; la revelación misma, junto con su

[11] Rosenzweig usó esta expresión en un artículo del mismo nombre que escribió para aclarar ciertos puntos planteados en *La estreUa de la redención.* Véase «Thc new thinkingh, en *Franz Rosenzweig:Philosophical and Theologícal Writings,* traducción de Paul W. Franks y Michael L.Morgan, lndianápolis:Hackett, 2000. En consecuencia, la obra de Benjamín, en cuanto •nuevo pensamiento•, no puede dividirse en grupos o fases diferentes, una metafisica/teológica, otra materiali sta/marxista. La materialidad «creatural H que interesaba a Benjamín requería de la teologra para su conceptualizacióp.

participación y su fundamento en esa confianza, *debe inco1porarse una vez más al concepto de creación*. (. . .) Aquí, entonces, está el punto a partir del cual la filosofía puede comenzar a reconstruir todo el edificio de la teología. La creación fue lo que la teología ignoró en el siglo XIX, por su obsesión con la idea de una revelación vitalmente presente. Y justamente la creación es hoy la puerta a través de la cual la filosofía entra a la casa de la teología.. (pág. 103; las bastardillas son mías).

II

La idea que Rosenzweig se formaba de esa filosofia de la creación (o, tal vez mejor, de la creaturidad) -que aquí estoy intentando vincular a la concepción benjaminiana del materialismo histórico- debe comprenderse contra el trasfondo de lo que el pensador caracteriza como la estructura fundamentalmente *semiótica* de los milagros. << Un milagro», como dice Rosenzweig en *La estrella de la redención*, «es esencialmente un "signo" *[Das Wunder ist wesentlich <<Zeichen»;* traducción modificada]». Mientras que hoy uno sólo puede imaginarse un milagro como la ruptura de algún tipo de ley natural, <<para la conciencia de la humanidad de antaño», escribe Rosenzweig, «el milagro se basaba en una circunstancia totalmente diferente, a saber: en el hecho de haber sido pronosticado, no en su desviación con respecto al curso de la naturaleza tal como este había sido previamente fijado por la ley>•. Y según lo expresa sucintamente: «El milagro y la profecía van juntos » (pág. 95). En primera instancia, Rosenzweig piensa aquí en los esfuerzos hechos tanto por el judaísmo como por el cristianismo para anclar el milagro último 1de la revelación- en «predicciones» o signos previos. «Conferir el carácter de un portento a sus milagros de revelación es (. ..) de suprema importancia tanto para el Antiguo Testamento como para el Nuevo Testamento. El primero lo hace a través de la promesa a los patriarcas; el segundo, a través de las profecías de los profetas•> (pág. 96).[12] La distinción crucial aquí es, por lo tanto, entre profecía y hechicería:

[12] Una de las muchas tesis de Rosenzweig sobre el islam es que el Corán no está organiz11do en torno a esta estructura semiótica de prefigura-

•La hechicería y el portento *[Zeichen)* están en planos diferentes. (. ..) El mago pone en marcha el curso del mundo con una intervención activa. (. . .) Ataca la providencia de Dios y busca por medio de la audacia, la astucia o la coerción extraer de ella lo que es imprevisto e imprevisible para ella, lo querido por su propia voluntad. El profeta, por su lado, desvela n cuanto lo pre- lo querido por la providencia. Lo que sería hechicería en manos del mago, se convierte en portento en boca del profeta. Y al pronunciar el portento, el profeta demuestra la soberanía de la providencia que el mago niega. La demuestra porque, ¿cómo sería posible prever el futuro si no fuera "proveído"? Y, por lo tanto, corresponde deshacer el milagro pagano, suplantar su hechizo -que ejecuta el mandamiento de la propia fuerza del hombre- por el portento que demuestra la providencia de DioS>> (pág. 95).

La distinción entre milagro mágico y milagro providencial, entre hechicería y signo-acontecimiento, juega un papel crucial en el llamado «episodio de las aguas de Meribá», relatado en Números 20. Allí, se recordará, Moisés y Aarón se ven una vez más frente al lamento rebelde de los israelitas, quienes se quejan de las penurias de su vagabundeo: <<¿Por qué nos habéis sacado de Egipto, para traernos a este lugar pésimo:un lugar donde no hay sembrado, ni higuera, ni viña, ni granado, y donde no hay ni agua para beber?». Moisés y Aarón se retiran de la asamblea y elevan sus súplicas a Dios, quien a continuación le dice a Moisés: «Toma la vara y reúne a la comunidad, tú con tu hermano Aarón. Hablad luego a la peña en presencia de ellos, y ella dará sus aguas. Harás brotar para ellos agua de la peña, y darás de beber a la comunidad y a sus ganados>> . Lo que Moisés hace, sin embargo, equivale a una ruptura de este arco de promesa y cumplimiento; en lugar de dar testimonio del signo providencial de Dios, realiza, por el contrario,

ción y cumplimiento:·Mahoma dio con la idea de la revelación y se apoderó de ella como es habitual apoderarse de semejante hai Jazgo, es decir, sin generarlo a partir de sus supuestos previos. El Corán es un "Talmud" no basado en una "Biblia", un "Nuevo" Testamento no basado en un "Antiguo" Testamento. El islam sólo tiene revelación, no profecía. En él, por lo tanto, el milagro de la revelación no es un "signo", no es la revelación de la divina providencia, activa en Ja creación, como un "plan de salvación". Más bien, el Corán es un milagro en sí mismo y por ciJo un milagro mágico• *(Star,* pág. 116).

un milagro puramente mágico: «Convocaron Moi és y Aarón la asamblea ante la peña y él les dijo: "Escuchadme, rebeldes. ¿Haremos brotar de esta peña agua para vosotros?". Y Moisés alzó la mano y golpeó la peña con su vara dos veces. El agua brotó en abundancia, y bebió la comunidad y el ganadoH. En ese marco, podemos comprender el extremo al que llega el castigo de Dios, que de lo contrario sería desconcertante : «Dijo Yahvé a Moisés y Aarón: "Por no haber confiado en mí, honrándome ante los hijos de Israel, os aseguro que no guiaréis a esta asamblea hasta la tierra que les he dado"H.13

Ahora bien, fue precisamente esta comprensión semiótica del milagro revelador (un contraste con la magia «pagana»), del milagro como una clase específica de *acontecimiento de sentido,* lo que, en primer lugar, llevó a Rosenzweig a su genealogía de la cosmovisión histórica, es decir, a la tesis de que el surgimiento de una desconfianza fundamental y una crítica del testimonio histórico habían sido las causas últimas de la vergüenza que rodeaba a los milagros en la modernidad. Con la Ilustración histórica, la coordinación de predicción y cumplimiento que forma la estructura semiótica de la providencia -incluida la idea de que, en cierto sentido, nuestra venida era esperada en esta tierra- empieza a tambalear. Cabe recordar, una vez más, a Nietzsche y su descripción precisa y devastadora de este estado de cosas:

> «Considerar la naturaleza como si fuera una prueba de la bondad y de la protección de un Dios; interpretar la historia a honra de la *razón divina, como permanente testimonio* [las bastardillas son mías] de un orden ético del mundo y de intenciones éticas últimas; interpretar las propias experiencias cual las han venido interpretando desde hace tanto tiempo los hombres piadosos,

[13] Robert Paul ha ser\alado otro rasgo significativo de este episodio. Subrayando la dimensión simbólica de la sed de los hijos de Israel , comenta: •En las aguas de Meribá, Moisés desobedece el mandato paterno de'hablar, de usar el lenguaje, y recae en una demanda preedípica del pecho y su retenida munificencia. Así, Moisés es castigado por una infracción incestuosa simbólica de la ley edfpica del padre». La «regresión,. del signo a la hechicería se correlaciona aquí con una regresión de los modos edfpicos a los modos preedfpicos de demanda/deseo y satisfacción C&bert Paul, *M oses and Ciuilization: The Meaning behind Freud's Myth,* New Haven, Connecticut:Yale University Press, 1996, pág. 106).

como si todo fuera una disp ición, *todo fuese un signo* [las bastardillas son mías), todo estuviese pensado y dispuesto para la salvación del alma: ahora esto pertenece al *pasado,* tiene en *contra* suya la conciencia.,.l4

Como lo ha dicho Mendes-Flohr en términos bastante más sobrios, «esta crítica [histórica] (. . .) socavaría las diversas tradiciones religiosas que se fundan en el testimonio dado por aquellos que presenciaron efectivamente los milagros -los testigos presenciales originales- y por aquellos que creyeron en "la credibilidad de quienes les transmitieron los milagros".(. . .) La transmisión del testigo está encarnada en una tradición religiosa -sus enseñanzas tanto como sus ritos- y *es ese testigo el que en última instancia dota a esa tradición de su* auctoritas». [15] En la modernidad, sugiere Rosenzweig, sólo la filosofia --{), según yo leo a Benjamin, cierta idea del materialismo histórico- puede reconstituir la estructura semiótica de los milagros de acuerdo con la cual, como dice Rosenzweig, <<la predicción, la expectativa de un milagro, sigue siendo siempre el factor realmente constitutivo, mientras que el milagro mismo no es sino el factor de realización» (pág. 96). Aquí, de nuevo, las palabras de Mendes-Flohr:

«Eclipsado por la Ilustración histórica, el testigo del pasado que había dotado al milagro del poder objetivo de conocimiento ya no estaba disponible. Está, por desdicha, irremediablemente perdido en los escombros del tiempo creado por el historicismo. Si el milagro, sin embargo, ha de ser rescatado de estas ruinas, argumenta Rosenzweig, sería necesario proponer un sustituto creíble del testigo del pasado. La dimensión crucial de la profecía del milagro, atestiguada en el pasado por las Escrituras, será proporcionada por la filosofía o, más bien, por el "nuevo pensamiento".,.16

Lo que yo propongo, sin embargo, es que el nuevo pensamiento, más que eliminar la función del testigo, nos fuerza a repensar la naturaleza misma del pasado, la natu-

[14] Nietzsche, *On the Genealogy of Morals,* pág. 160 *[La genealogía . . .,* pág. 183).

[15] Mendes-Fiohr, .:Rosenzweig's concept ofmiracle•, pág.56; las bastardillas son mías.

[16] *Ibid.,* pág. 58.

raleza del testimonio histórico en sí mismo. Lo que se halla en juego en el espacio intersticial entre teología y filosofía -en el «nuevo pensamiento»- no es tanto una desestimación del «testigo del pasado» como una nueva conceptualización de la naturaleza de lo que se registra en la experiencia histórica, un replanteo de lo que en esa experiencia, en su densa materialidad «creatural», es un llamado al futuro, constituye -«temporaliza»- la dimensión de la futuridad como un modo de respuesta a una clase peculiar de excitación transmitida por el pasado (se debe oír/leer *excitación* en su derivación de *ex-citare*, una provocación o convocatoria). Empero, se trata, por así decirlo, de un pasado que nunca alcanzó consistencia ontológica, que en algún sentido *todavía no ha sido*, sino que se mantiene aferrado a una dimensión espectral, protocósmica. La filosofía -o el «nuevo pensamiento»- se convierte en la elaboración de la lógica de tales excitaciones, cuya verdad histórica puede llegar a servir como un nuevo lugar de profecía en la modernidad.[17] Pensar se convierte en un modo de atención hacia una clase peculiar de apelación o apóstrofe -a una *tensión significante*- inmanente a nuestra vida creatural. Para usar una locución heideggeriana, nuestra condición de *arrojados* en el mundo no significa tan sólo que siempre nos encontramos en medio de una formación social que no elegimos (nuestra lengua, nuestra familia, nuestra sociedad, nuestra clase, nuestro género, y así sucesivamente); significa, en un sentido más importante, que esta misma formación social en la que nos hallamos inmersos está pe-

[17] En *La estrella...*, Rosenzweig tiende a vincular las nociones de creación y criatura a la dimensión temporal del pasado. Según señala, para el ser dotado de vida creatural, la significación de la muerte reside en que esta "Primero aplica a cada cosa creada el sello inerradicable de la creaturidad, las palabras "ha sido"» (*Star*, pág. 156). Mi argumento en este punto es que la «teoría» de Rosenzweig acerca del protocosmos nos obliga a comprender que la condición de pasado de este pasado creatural incluye la dimensión del trauma, es decir, de un pasado que en cierto sentido *no* ha sido. En este aspecto, la expresión «Verdad histórica» también entra en resonancia con el uso que le da Freud en *Moisés y la religión monoteísta*. En este libro, Freud sostiene que la tradición judía presta testimonio de un pasado traumático correspondiente a la violencia inaugural de sus orígenes, una violencia que no tuvo lugar en el nivel de un acontecimiento verificable. Para una discusión detallada de *Moisés y la religión monoteista*, véase mi artículo «Freud's Moses and the ethics of nomotropic desire», *October*, 88, primavera de 1999, págs. 3-42.

netrada por la inconsistencia y la incompletud, acosada por una falta por la cual somos, de manera peculiar, abordados, «ex-citados», y a la que en cierta forma debemos rendir cuentas. La angustia correlativa a nuestra condición de arrojados -nuestra *Geworfenheit*- obedece no sólo a que nunca podemos captar plenamente la realidad en la cual hemos nacido (estamos privados para siempre del punto de vista de Dios sobre ella), sino más bien a que esa realidad nunca es del todo idéntica a sí misma: *está agrietada por la falta.*[18]

Esta estructura de temporalidad -o, mejor, de temporalización-está, por supuesto, en el centro de las reflexiones de Benjamín en sus «Tesis». El argumento decisivo en ellas es que el pasado plantea una pretensión sobre el presente y el futuro, precisamente, en la medida en que está marcado por cierto vacío o falta de ser que persiste en el presente:

> Sólo hay felicidad -una felicidad capaz de despertar nuestra envidia- en el aire que hemos respirado, entre las personas con quienes podríamos haber hablado, entre las mujeres que hubieran podido entregársenos. En otras palabras, la idea de felicidad está indisolublemente unida a la de redención. Y lo mismo ocurre con nuestra visión del pasado, que es asunto de la historia. El pasado lleva consigo un índice secreto por el cual se lo refiere a la redención. ¿Acaso un soplo del aire que impregnó días anteriores no nos acaricia también? ¿En las voces que oímos no hay un eco de las ahora silenciosas? ¿Acaso las mujeres que cortejamos no tienen hermanas que ya no reconocemos? Si es así, existe entonces un acuerdo secreto entre las generaciones que fueron y la nuestra. Entonces, nuestra venida era esperada en la Tierra. Entonces, como todas las generaciones que nos precedieron, hemos sido dotados de un *débil* poder mesiánico, un poder sobre el cual el pasado hace valer una pretensión».[19]

[18] Rosenzweig caracteriza la creación precisamente como una falta de ser. La existencia *(Dasein)* está necesitada no sólo de la renovación de su existencia, sino también, como una totalidad existencial, de Ser, puesto ,que lo que.falta a la existencia es el Ser, el Ser incondicional y universal. En su universalidad, rebosante de todos Jos fenómenos del instante, la existencia anhela el Ser a fin de obtener una estabilidad y veracidad que su propio ser no le puede proporcionar .(. .) Su creaturidad urge bajo las alas de un Ser tal que la dotara de estabilidad y veracidad• *(Star,* pág. 121).

[19] Benjamín, •Ün tJ1e concept ofhistory,., págs. 389-90.

En la obra de Benjamin, el registro de esa pretensión toma la forma de lo t¡ue él definió magníficamente como <<imagen dialéctica». En el archivo de materiales vinculados al método del llamado *Libro de los pasajes,* Benjamín incluyó una serie de variantes de las formulaciones que terminarían por publicarse como las «Tesis». Allí uno encuentra una formulación idiosincrásica de lo que Rosenzweig caracterizaba como la estructura fundamentalmente semiótica del milagro:

«No se trata de que lo que es pasado arroje su luz sobre lo que es presente, o lo que es presente arroje su luz sobre lo que es pasado; más bien, la imagen es aquello donde lo que ha sido se reúne en un relámpago con el ahora para formar una constelación. En otras palabras, la imagen es dialéctica detenida, puesto que, en tanto que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, la relación de lo-que-ha-sido con el ahora es dialéctica: no de naturaleza temporal, sino figura! *[bildlich]*. Sólo las imágenes dialécticas son imágenes genuinamente históricas, es decir, no arcaicas. La imagen que se lee -esto es, la imagen en el ahora de su recognoscibilidad-lleva en el más alto grado la huella del peligroso momento crítico en el cual se funda toda lectura...[20]

Antes, en la misma sección de notas, Benjamín caracteriza el «índice histórico•• de un objeto o imagen, justamente, como su legibilidad en una determinada situación histórica o momento de crisis:

"Porque el índice histórico de las imágenes no sólo dice que pertenecen a un tiempo particular; dice, sobre todo, que llegan a la legibilidad sólo en un tiempo particular. Y, por cierto, este acceder "a la legibilidad" constituye un punto crítico específico en el movimiento de su interior. Cada día presente está determinado por las imágenes que son sincrónicas con él; cada "ahora" es el ahora de una recognoscibilidad particular. En él, la verdad está cargada de tiempo hasta el punto de explosión•>.[21]

Precisamente tal *sincronicidad llena de acontecimientos* constituye lo que Benjamín describe como el despertar

[20] Walter Benjamín, *The Arcades Project,* traducción de Howard Eiland y Kevin McLaughlin, Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1999, pág. 463.
[21] *!bid.,* págs. 462.

a un nuevo tillo de responsabilidad en la vida ética y política. Que esos momentos de despertar puedan ocurrir y ocurran -sugieren tanto Rosenzweig como Benjamin- significa que la experiencia del milagro persiste en la modernidad. En lo que sigue, veremos qué relación guarda esto con el «materialismo».

m

Para tener una impresión más acabada de esta estructura de temporalización, y de la transformación ética y política que entraña, me gustaría volver a una obra que examiné hace unos años en un contexto bastante diferente. Sugerí entonces que la importante novela de Christa Wolf centrada en la llegada a la mayoría de edad durante el período nazi, *Muestra de infancia,* estaba organizada en gran parte alrededor del desarrollo de lo que podríamos llamar, con Benjamin, un poder mesiánico débil en la narradora, cuando llega a adquirir la capacidad de leer los síntomas que afectan a los miembros de su familia (ella incluida).[22] Lo que la narradora descubre es que tales síntomas -dolores de cabeza, ataques de angustia, una súbita palidez, arranques de furia- forman una especie de archivo virtual. En él no se registran tanto hechos olvidados como, más bien, omisiones de actuar olvidadas. En el curso de la novela, Wolf sugiere que esas omisiones pueden comprenderse, al menos en parte, como incapacidades de suspender la fuerza del lazo social-llamémosla <<la ideología dominante)•-, que inhibe los actos de solidaridad con los <<Otros» de la sociedad. En la novela, una de las metáforas centrales de tales archivos es paleontológica:

«Por qué, entonces, estremecer formaciones rocosas arraigadas, estabilizadas, a fin de llegar a un posible organismo encapsulado, un fósil. Las alas delicadamente veteadas de una mosca en un pedazo de ámbar. La fugitiva huella de un pájaro en sedimentos otrora esponjosos, endurecidos e inmortalizados por una

[22] Me ocupé por primera vez de la novela de Wolf en mi *Stranded Objects: Mourning, Memory, and Film in Postwar Germany,* Ithaca, Nueva York:Comell U'Vversity Press, 1990.

estratificación propicia . Llegar a ser paleontólogo. Aprender a manejar restos petrifi ados, leer en huellas calcificadas la existencia de formas de vida primitivas que ya no podemos observar».23

En la novela, estos síntomas llegan a ser descifrables -o, como dice Benjamín, legibles en el ahora de su recognoscibilidad- como índices de oportunidades perdidas de intervenir en favor de los oprimidos durante el régimen nazi, e incluso de oportunidades perdidas de empatía con las víctimas.24 La novela sugiere que la adaptación a la realidad social de todos los días durante el periodo nazi implicaba la formación de bolsones de energías morales y sociales coaguladas, que se manifestaban como perturbaciones psíquicas, como una torsión sintomática del propio ser en el mundo, o lo que he llamado «tensión significante» . Los milagros ocurren cuando, al registrar su «verdad histórica», podemos actuar, intervenir en esos síntomas y entrar al espacio de posibilidades así abierto.25

Una forma en que podemos concebir esos actos es la que se relaciona con el problema de la culpa y la responsabilidad. Los milagros ocurren cuando nos descubrimos capaces de suspender un esquema -un *Kindheitsmuster*, como

23 Christa Wolf, *A Model Childhood*, traducción de Ursule Molinaro y Hedwig Rappolt, Nueva York: Farrar, Straus & Giroux, 1980, pág. 151 *[Muestra de infancia*, Madrid: Alfaguara, 1984).

24 Benjamín define de la siguiente manera uno de sus conceptos históricos básicos: •Catástrofe: haber perdido la oportunidad» *(The Arcades Project*, pág. 474).

25 Creo que eso es lo que Slavoj Zi:tek tiene en mente en su comentario sobre las •Tesis• de Benjamín: «La situación revolucionaria real *no* es una especie de "retorno de lo reprimido"; antes bien, los retornos de lo reprimído, los "síntomas", son los pasados intentos revolucionarios fracasados, olvidados, excluidos del marco de la tradición histórica reinante, mientras que la situación revolucionaria real presenta un intento de "desplegar" el síntoma, de "redimir" -es decir, de realizar en lo Simbólico- estos pasados intentos fracasados que sólo "habrán sido" a través de su repetición, punto en el cual se convierten retroactivamente en lo que ya eran• (Slavoj zi;¿ek, *The Sublim.e Object of ldeology*, Londres: Verso, 1989, pág. 141). A mi entender, los síntomas registran no sólo pasados intentos revolucionarios fracasados, sino también, más modestamente, pasadas incapacidades de responder a llamados a la acción o incluso a la empatía por aquellos cuyos sufrimientos pertenecen a la forma de vida de la que uno es parte. Ocupan el lugar de algo que está *alU*, que *insiste* en nuestra vida, si bien nunca ha alcanzado una consistencia ontológica plena.

podría decir Wolf-* por el cual se «culpabiliza» al Otro o, en términos más nietzscheanos, se cultiva el *resentimiento* respecto de una sfunción o crisis fundamental dentro de la realidad social. Como lo ha dicho Slavoj Zi ek a propósito de los pogromos de la *Kristallnacht,* uno de los puntos de referencia centrales en la novela de Wolf, «la rabia furiosa de semejante estallido de violencia lo convierte en un síntoma, la formación de defensa que cubre el vacío de la incapacidad de intervenir efectivamente en la crisis social>•.[26] En la novela de Wolf, la narradora hace la crónica de su propia formación de síntomas en relación con la *Kristallnacht* en términos bastante más personales, aunque todavía estrechamente vinculados:

<<Nelly no podía evitarlo : el edificio carbonizado la entristecía. Pero *no sabta que se sentía triste,* porque no debía sentirse triste. Hacía mucho tiempo que había empezado a engañarse respecto de sus verdaderos sentimientos.(. ..) Desaparecida, para siempre desaparecida, la hermosa y libre correlación entre emociones y acontecimientos. (. ..) A Nelly no le habría costado mucho sucumbir a una emoción inapropiada: la compasión . Pero el saludable sentido común alemán construyó una barrera contra ella: la angustia» (las bastardillas son mías).

Y como la narradora se apresura a agregar: <<Tal vez debería haber por lo menos una indicación de las dificultades en asuntos de "compasión", relativa también a la compasión por uno mismo, las dificultades experimentadas por una persona que de niña fue obligada a convertir la compasión por los débiles y los perdedores en odio y angustia>•.[27] La idea crucial en todo esto es que esas incapacidades/formaciones de defensa persisten como un tipo de tensión peculiar en la vida individual y colectiva de aquellos que, de algún modo, están ligados a ellas. Son los signos/síntomas de esa tensión los que esperan, por así decirlo, el ahora «tnilagroso» de su recogríóscibilidad.

* Este es, por lo demás, el título original de su novela. (N. *de la T.)*

26 Slavoj Zi!ek, *Welcome to the Desert ofthe Real,* Londres:Verso, 2002, pág. 23.

27 Wolf, *Patternf,* pág. 161(traducción moctiñcada).

IV

En este punto me gustaría prestar mayor atención a la naturaleza de esa tensión, que para Benjamin actúa como el índice histórico decisivo de cualquier compromiso materialista con la historia, y que según Rosenzweig representa la base para repensar los conceptos monoteístas fundamentales: creación, revelación y redención. Como lo he sugerido, Rosenzweig y Benjamin parecen estar de acuerdo en que en la modernidad *ocurren milagros,* cuya aparición debe entenderse como una especie de apertura o despliegue de las energías semióticas condensadas en esa tensión. En mi opinión, lo engañoso de algunas formulaciones de Benjamin reside en que pueden sugerir que estas energías semióticas simplemente ocuparon el lugar de una posibilidad nombrable y determinada -en otras palabras, una posibilidad con un contenido representacional especificable y cuya actualización estuvo bloqueada-. Sin embargo, esto tendría como mero resultado una especie de historicismo negativo; en lugar de preocuparnos por *«Wie es eigentlich gewesen»,* aquello que objetivamente ocurrió en algún momento del pasado, nos ocuparían, digámoslo así, no-sucesos igualmente datables y objetivos, inscriptos en el archivo virtual-aunque plenamente legible- de los síntomas individuales y colectivos.

El error sería pensar la tensión significante en cuestión aquí siguiendo la concepción original freudiana de la teoría de la seducción. Según esa primera teoría de la etiología de la histeria, los síntomas se producen a través de la represión de una experiencia determinada y, por así decirlo, datable de «sexualización» prematura en la infancia: el trauma de abuso sexual a manos de un adulto (y, correlativamente, el trauma de la propia pasividad abrumadora, por llamarlo de alguna manera). ud revisaría esta teoría para dar cabida a una etiología de los síntomas neuróticos no sólo sobre la base de acontecimientos externos que h n perturbado a un sujeto esencialmente pasivo, sino de acontecimientos *psíquicos* conectados con el nacimiento de la sexualidad en el niño humano. Estos acontecimientos corresponden, en última instancia -y aquí leo a Freud a la luz de la teoría lacaniana y poslacaniana-, al encuentro con el enigma pel deseo parental. La teoría revisada

IV

En este punto me gustaría prestar mayor atención a la naturaleza de esa tensión, que para Benjamin actúa como el índice histórico decisivo de cualquier compromiso materialista con la historia, y que según Rosenzweig representa la base para repensar los conceptos monoteístas fundamentales: creación, revelación y redención. Como lo he sugerido, Rosenzweig y Benjamin parecen estar de acuerdo en que en la modernidad *ocurren milagros,* cuya aparición debe entenderse como una especie de apertura o despliegue de las energías semióticas condensadas en esa tensión. En mi opinión, lo engañoso de algunas fonnulaciones de Benjamin reside en que pueden sugerir que estas energías semióticas simplemente ocuparon el lugar de una posibilidad nombrable y determinada -en otras palabras, una posibilidad con un contenido representacional especificable y cuya actualización estuvo bloqueada-. Sin embargo, esto tendría como mero resultado una especie de historicismo negativo; en lugar de preocuparnos por *«wie es eigentlich gewesen»,* aquello que objetivamente ocurrió en algún momento del pasado, nos ocuparían, digámoslo así, no-sucesos igualmente datables y objetivos, inscriptos en el archivo virtual -aunque plenamente legible-de los síntomas individuales y colectivos.

El error sería pensar la tensión significante en cuestión aquí siguiendo la concepción original freudiana de la teoría de la seducción. Según esa primera teoría de la etiología de la histeria, los síntomas se producen a través de la represión de una experiencia determinada y, por así decirlo, datable de «Sexualización>> prematura en la infancia: el trauma de abuso sexual a manos de un adulto (y, correlativamente, el trauma de la propia pasividad abrumadora, por llamarlo de alguna manera). Freud revisaría esta teoría para dar cabida a una etiología de los síntomas neuróticos no sólo sobre la base de acontecimientos externos que han perturbado a un sujeto esencialmente pasivo, sino de acontecimientos *psíquicos* conectados con el nacimiento de la sexualidad en el niño humano. Estos acontecimientos corresponden, en última instancia -y aquí leo a Freud a la luz de la teoría lacaniana y poslacaniana-, al encuentro con el enigma,del deseo parental. La teoría revisada

comparte con la primera la noción de que lo traumático es, en definitiva, el exceso de proximidad con el misterioso deseo del otro. La diferencia estriba en que, en la segunda teoría, esa proximidad excesiva asume cierto valor estructural y no tiene por qué haberse exteriorizado de manera tremendista; ahora, el encuentro fundamentalmente desorientador con el deseo del otro se considera *constitutivo* de lo que entendemos como subjetividad humana. Esta revisión no iiiUJidió, desde luego, que Freud intentara ubicar *este* encuentro en el tiempo histórico, datar el acontecimiento psíquico -la *escena primordial*- del cual surgía la subjetividad singular de sus diversos analizandos. El ejemplo más notable de sus esfuerzos en esta dirección tal vez sea su intento de reconstruir la escena del coito parental que el Hombre de los Lobos presenció aparentemente de niño. Freud todavía está comprometido aquí con la importancia del testimonio ocular original para el nacimiento de la expectativa -en forma de síntomas- del milagro de la intervención y la cura analíticas.

Para volver a un término que introduje antes, según esta noción revisada de seducción, el niño humano es *ex-citado* por mensajes enigmáticos que emanan del otro parental, mensajes que indican algo inadecuado en extremo, algo fundamentalmente faltante en el otro. Así lo ha dicho Lacan:

•Una carencia el sujeto la reencuentra en el Otro, en la intimación que le hace el Otro mediante su discurso. En los intervalos del discurso del Otro, surge en la experiencia del niño algo que es radicalmente señalable -*me dice esto, pero ¿qué es lo que quiere?(. . .)* El deseo del Otro es aprehendido por el sujeto en lo que no encaja, en las faltas del discurso del Otro, y todos los *¿por qué?* del niño dan testimonio menos de una avidez por la razón de las cosas que de una puesta a prueba del adulto, un *¿por qué me dices esto?,* siempre re-suscitado de su fondo, que es el enigma del deseo del adulto».28

28 Jacques Lacan, *The Seminar o{ Jacques Lacan, book 11: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis,* traducción de Alan Sheridan, Nueva York: W. W. Norton, 1981, pág. 214 [El *seminario de Jacques Lacan, libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoaruilisis, 1964,* Buenos Aires:Paidós, 1986, pág. 220, traducción levemente modificada, conforme a la que realizó Jorge Tarella para la Escuela Frcudiana de la Argentina l.

Según esta teoría, el niño trabaja para traducir este enigma en demandas más o menos determinadas, que uno puede satisfacer, rechazar, ser incapaz de satisfacer, recibir de manera culposa , etc. Como ha escrito Jean Laplanche (el discípulo de Lacan que elaboró más sistemáticamente esta noción de mensaje enigmático), la situación fundamental que da origen a formaciones inconscientes

•<es un encuentro entre un individuo cuyas estructuras psicosomáticas están situadas predominantemente en el nivel de la necesidad y significantes que emanan de un adulto. Esos significantes remiten a la satisfacción de las necesidades del niño, pero también comunican el potencial puramente interrogativo de otros mensajes, y esos otros mensajes son sexuales. Estos mensajes enigmáticos plantean al niño la dificil, o incluso imposible, tarea de dominio y simbolización, y el intento de cumplirla inevitablemente deja tras sí residuos inconscientes.(. ..) Me refiero a ellos como los objetos fuente de las pulsiones,.[29]

Este trabajo incesante de simbolización y fracaso de la simbolización, traducción y fracaso de la traducción, constituye aquello a lo que me he referido como <<tensión significante». Tenemos aquí, entonces, una especie de ciclo trágico: mi tensión significante es convocada -*ex-citada*- por mis esfuerzos tendientes a traducir la tensión significante emanada del otro, que indica a su vez la «adicción» de este a sus propios enigmas. O, como lo ha dicho Laplanche: «La extrañe-za interna conservada, mantenida en su lugar por la extrañe-za externa; la extrañe-za externa, a su vez, mantenida en su lugar por la relación enigmática del otro con su propio extraño intemo» .ao En la perspectiva que he delineado aquí, un «milagro>> representaría el acontecimiento de una ruptura genuina en tal encadenamiento fatal de transmisiones inconscientes.

Tal vez el ejemplo literario más vívido de lo que significa quedar capturado en el incesante trabajo de traducción y fracaso, vivir con-<>, quizá mejor, simplemente vivir-

29 Jean Laplanche, *New Foundations for Psychoanalysis,* traducción de David Macey, Oxford:Basil Blackwell, 1989, pág. 130 *[Nueuos fundamentos para el psicoanálisis: la seducción. originaria,* traducción de Silvia Bleichmar, Buenos Aires:Amorrortu, 1989).

30 Jean Laplanche, *Essays on. Otlu!rn.ess,* edición de John Fletcher, Londres: Routledge, 199 . pág. 80.

las presiones de la tensión significante, es la gran novela (inconclusa) de Katka que se ocupa de la interpelación enigmática: *El proceso.* A partir de la fatídica mañana de su arresto -al parecer, sin que él haya hecho nada en particular-, toda la existencia del protagonista se convierte en un intento de discernir el sentido de las comunicaciones enigmáticas que emanan no de un otro parental, sino más bien del bastante más ominoso «gran Otro» de una compleja entidad burocrática, la ley y sus diversas instituciones y agentes visibles e invisibles. Por cierto, uno de los grandes logros de la novela de Kafka -y esto sin duda contribuye al carácter «ca16nico» del autor- es que hace verosímil que el guión familiar, tan central para la teoría y la práctica psicoanalíticas, sea sólo una instancia bastante concentrada de una dinámica mucho más general, correspondiente a las relaciones transferenciales del sujeto con el poder y la autoridad simbólicos.[31] Josef K. está siempre tratando de traducir las inconsistencias de la burocracia legal en un conjunto de demandas que posibiliten algún tipo de negociación con sentido. La novela de Kafka llega al punto de sugerir que estas inconsistencias son muy literalmente correlativas de una sexualidad obscena, que el dilema de Josef K es sin duda la excesiva proximidad al *deseo* del Otro. En este punto, uno piensa no sólo en las diversas mujeres sexualmente cargadas que en cierta forma «pertenecen» al tribunal, sino también en la escena de castigo sadomasoquista con la que Josef K. tropieza en un cuarto de trastos viejos de su lugar de trabajo, así como en su descubrimiento de materiales pornográficos entre los libros y documentos legales durante la audiencia inicial.

En su extendida correspondencia con Benjamín sobre el tema de Kafka, Gershom Scholem trató de captar los aspectos canónicos del universo de la ficción kafkiana, prestando atención precisamente a la naturaleza de la tensión significante que agobia a figuras como Josef K En una carta ahora famosa del 20 de septiembre de 1934, Scholem intenta aclarar una idea anterior (carta del 17 de julio del mismo año) acerca de que el mundo de Kafka es un mundo

31 Como lo ha dicho Lacan: "Desde que en alguna parte hay el sujeto supuesto saber (. . .) hay transferencia» (Lacan, *The Four Fundamental Concepts...*, pág. 23,2) *!Los cuatro conceptos...*, pág. 237).

de «revelación vista (. ..) desde la perspectiva en la cual esta es devuelta a su propia nada>>; en la carta de septiembre, le escribe a su amigo:

«¿Me preguntas qué entiendo por la "nada de la revelación"? Por ello entiendo un estado en el cual la revelación parece no tener sentido, en el cual aún se afirma, en el cual tiene *ualidez* pero *no significación [in dem sie gilt, aber nicht bedeutet]*. Un estado en el cual la riqueza de sentido se pierde y lo que está en proceso de aparecer (porque la revelación es ese proceso) todavía no desaparece, si bien es reducido al punto cero de su propio contenido, por así decir1o».32

En una hermosa lectura de la correspondencia entre Scholem y Benjamin sobre Kafka, Robert Alter considera que el argumento esencial del primero es <<que el mundo donde nos encontramos tiene un poder semántico último, aunque en última instancia también inescrutable: algo está siempre "en proceso de aparecer" *desde el terreno del ser* que se nos impone con la mera fuerza de su validez, aun cuando no tenga, en definitiva, ninguna significación capaz de interpretarse con seguridad». Es decir que, según Scholem, la revelación <<no es simplemente una idea de la tradición judía(. ..) sino(. ..) un *fenómeno subyacente a la existencia creatural del hombre».33* Es evidente que estas ideas se incluyen en la órbita de lo que Rosenzweig llamó «el nuevo pensamiento». La diferencia crucial introducida por él estriba en que el milagro de la revelación está constituido no sólo por un poder semántico inescrutable subyacente a la existencia creatural de los seres humanos -por nuestra tensión significante-, sino también por nuestra capacidad de «desplegar>> esta tensión a través de *actos de amor al prójimo,* algo que tal vez esté más allá de los límites de la imaginación kafkiana.

32 Gershom Scholem, *The Correspondence o(Walter Benjamin and Gershom Scholem, 1932-1940,* traducción de Gary Smith y Andrc Lefevre, Nueva York: Schocken, 1989, pág. 142.

33 Robert Alter, *Necessary Angels: Tradition and Modernity in Kaflla, Benjamin, and Scholem,* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991, págs. 110 y 109; las bastardillas son mías. Estas frases también captan bellamente la causa por la que Rosenzweig afirma y niega a la vez la «judeidad• de *La estrella de la redención.* Véase su artículo •The new thinking•.

V

La caracterización de la idea de Scholem como correspondiente al poder semántico que surge «desde el terreno del ser» no sólo entra en resonancia con la tesis de Lacan respecto de la actividad mental inconsciente que está, como él señala, «siempre re-suscitada de su fondo, que es el enigma del-deseo del adulto», sino que también capta muy bien un rasgo estructural fundamental de *La estrella de la redención* de Rosenzweig. El primer volumen de esta obra, titulado «Los elementos o el perpetuo antemundo» *(Die Elemente oder Die Immerwiihrende Vorwelt),* ofrece una especie de lógica de este «poder semántico» corno una dimensión no sólo del ser humano, sino también del ser mundano y el ser divino (los tres «elementos» fundamentales o regiones del ser). Rosenzweig parece querer decir aquí que, cuando intentamos pensar cada elemento independientemente, captar lo que cada uno es con abstracción de sus relaciones con las otras regiones del ser -en su pura mismidad tautológica (el hombre es el hombre, el mundo es el mundo, Dios es Dios}-, lo que encontramos no son los elementos en su realidad última, sino más bien, para usar un término lacaniano, lo «Real» de cada uno de ellos, la forma específica en que nuestro acceso al conocimiento es anulado. En la primera parte de *La estrella...*, Rosenzweig trata de lograr que nos pongamos en contacto con aquello a causa de lo cual cada elemento disfruta de su irreductibilidad a cualquier otra cosa, sin ser por ello cognoscible (sea Dios *lo que fuere,* por ejemplo, cuando menos «sabernos» que Dios *no* es simplemente una especie de ser humano o mundano). En este sentido, Rosenzweig pudo referirse a su método en *La estrella. ..* corno un <<empirismo absolutO>•, una sintonía con las <<"sustancias" del pensamiento, dentro de la experiencia real, no objetiva y no sustancial>•.[34]

[34] Rosenzwei¡;, •The new thinking», págs. 138 y 120. Unas páginas antes, en ese mismo artículo, Rosenzweig enumera las diversas formas en las cuales la filosofía occidental se embarcó y fracasó en tales proyectos de reducción (de una región del ser a otra): •Como siempre, las posibilidades de la "reducción" de cada una a la otra permutan incansablemente, (posibilidades) que, vistas en gran escala, parecen caracterizar a las tres épocas de la filosofia eurqpea :la Antigüedad cosmológica, la Edad Media teo-

Con respecto al ser humano, Rosenzweig sugiere que lo que en él es irreductible remite a una dimensión constitutiva y no meramente contingente del *trauma*. Y desde las primeras líneas de *La estrella*. . . resulta claro que este trauma, que paradójicamente hace de nosotros algo *más* que sólo un fragmento del mundo, *más* que un eslabón en la «gran cadena del Ser», está en función de nuestra finitud, nuestra sujeción a la muerte . Según Rosenzweig, adquirimos nuestra densidad singular como seres humanos -Heidegger diría «Como *Dasein*»- sólo a través de la angustia ante nuestra propia mortalidad finalmente incognoscible (nuestra muerte no es un hecho natural que conocemos, sino una ,<facticidad» que se ha de soportar). La absoluta nulidad que bordea a la vida mortal *irrumpe* en nuestro ser como una extraña suerte de vitalidad excedente que no tiene lugar adecuado en el mundo, que no puede ponerse a trabajar ni ser plenamente absorbida por un proyecto.

Rosenzweig desarrolla esta reflexión bajo el encabezado de lo que llama el *yo metaético*, que distingue del concepto de «personalidad ». La personalidad significa lo que es *genérico* en una persona, es decir, todo lo que en esta puede subsumirse en un concepto, subordinarse a cierta clase de universal o género. Según Rosenzweig, el paradigma de esta subsunción es la reproducción sexual: «El nacimiento natural fue (. ..) el nacimiento de la individualidad; en la progenitura, la muerte es su destino en su cami-

lógica, !Yl la modernidad antropológica .. (pág. 115). Rosenzweig argumenta que cada uno de estos intentos de reducción surge de la forma misma de la pregunta inscripta en el corazón de esta tradición filosófica: «¿Qué es realmente?». Así, en la modernidad, cuando la subjetividad ocupa el centro de la escena, «la fliosofia considera la reducción en general como algo tan evidente por sí mismo que, si se toma ltrabajo de quemar(. ..) a un hereje, sólo lo acusa de un método de reducción prohibido, por lo cual lo asa ya sea como un "craso materialista" que ha dicho: todo es mundo, ya sea como un "místico extático" que ha dicho:todo es Dios. No le entra en la cabeza que alguien no quiera decir en absoluto:todo "es"(. ..). Pero en la pregunta"¿Qué es?", dirigida a todo, reside en su totalidad el error de las respuestas" (pág. 116). En última instancia, afirma Rosenzweig, «la experiencia, no importa cuán profundamente pueda penetrar, descubre sólo lo humano en el hombre, sólo la mundanidad en el mundo, sólo la divinidad en Dios. Y sólo en Dios la divinidad, sólo en el mundo la mundanidad y sólo en el hombre lo humano» (págs. 116-7).

no de retomo al género•• (pág. 70). Es decir que en la reproducción sexual nuestra individualidad es entregada a la vida inmortal de la especie, que persiste por medio del ciclo de generación y corrupción. Rosenzweig abrevia esta subsunción por medio de la ecuación *B =A,* que hace referencia a la entrada de lo que es particular, individual y distintivo (das *Besoru:kre)* en lo general o universal (das *Allgemeine):* «Muchas predicaciones son posibles sobre la personalidad, tantas como sobre la individualidad. En cuanto predicaci nes individuales, todas siguen el esquemaB =*A,* el esquema en el que se conceptualizan *todas las predicaciones sobre el mundo y sus partes.* La personalidad siempre se define como un individuo en su relación con otros individuos y con un Universal>> (pág. 69; las bastardillas son mías). Empero, se apresura a agregar: «No hay predi mciones derivadas sobre el yo; sólo la única, original: *B = B» (ibid.).* Es decir que el yo significa *la parte que no es parte* (de un todo), un exceso no relacional que está dislocado con respecto a la generalidad de cualquier clasificación o identificación, cualquier forma de absorción teleológica por un objetivo más grande.

Debido a que el yo atañe a aquello que, en cierto sentido, persiste más allá de la integración del individuo a la vida del género, «deberíamos», escribe Rosenzweig, «Vernos en la necesidad de entender la inadecuación de las ideas de individualidad y personalidad para abarcar la vida humana» (págs. 70 y 71). Rosenzweig circunscribe lo que queda/insiste más allá de estas ideas por medio de los conceptos de *carácter* y *desafío;* el yo significa nada más que la persistencia desafiante del propio carácter, su *mismidad demoníaca.* Esto es lo que Rosenzweig trata de captar por medio de la tautología *B = B:* una insistencia distintiva en la pura distintividad.[35] Lo cual lo lleva a la idea del segun-

35 Es cierto:el *ethos* es contenido para esfe yo y el yo es el carácter. Pero esto no define su contenido: no es el yo en virtud de que es este carácter particular. Más bien, ya es yo en virtud de su firme interconexión con una individualid ad definida; pero el yo es yo por el mero hecho de aferrarse a su carácter. En otras palabras, el yo "tiene" su carácter• (pág. 72). En su comentario sobre el *Weltalter* de F. W. J. Schelling, el más importante precursor filosófico del proyecto de Rosenzweig, ilek lo dice así:•Aquello que en mí resiste la dichosa inmersión en el Bien es(. . .) no mi naturaleza biológica inerte, sino el núcleo mismo de mi individualidad *espiritual,* la conciencia de que, m s allá de todos los rasgos fisicos y psíquicos par-

do nacimiento y la segunda muerte como rasgos constitutivos de la existencia humana:

«El carácter, y por lo tanto el yo que se basa en él, no es el talento que los seres celestiales depositaron en la cuna del joven ciudadano de la tierra "ya en su nacimiento", como su parte en el bien común de la humanidad [am *gemeinsamen Menschheitsgutj*. Muy por el contrario, el día del nacimiento natural es el gran día del destino para la individualidad, porque en él la suerte de lo distintivo [das *Schicksal des Besonderen]* es determinada por la parte tomada en lo universal *[den Anteil am Allgemeinm];* para el yo, este día está cubierto de oscuridad. El aniversario del yo no es el mismo que el aniversario de la personalidad, puesto que el yo, el carácter, también tiene su aniversario: un día está allí. No es verdad que el carácter "llegue a ser", que se "forme". Un día asalta al hombre como un hombre armado y toma posesión de todo el caudal de sus bienes. (. ..) Hasta ese dia, el hombre es un fragmento del mundo incluso ante su propia conciencia. (. ..) El yo irrumpe y de un golpe le roba todos los bártulos que él suponía poseer. El hombre se empobrece mucho, sólo se tiene a sí mismo, sólo se conoce a sí mismo, nadie lo conoce, porque nadie existe salvo él. El yo es un hombre solitario en el sentido más duro de la palabra: la personalidad es el "animal político"» (pág. 71).

Aunque este lenguaje pueda denotar una tendencia similar a la que señalé en Freud, es decir, una creencia en que la intrusión traumática de la individualidad en el animal humano -nuestro devenir *sujeto*- es un acontecimiento «datable» en el tiempo histórico, Rosenzweig no muestra en general una preocupación especial por las «escenas primordiales)). Tanto para Freud como para Rosenzweig, la paradoja reside en que algo que tiene un estatus *estructural*, algo que es constitutivo para ser un sujeto humano, también tiene la cualidad de *acontecimiento;* aquí, contingencia y necesidad, acontecimentalidad y esencia, coinciden. Por cierto, la mejor manera de entender la expresión <<escena primordial» es, precisamente, tomarla como denominación de tal coincidencia. El lenguaje de Ro-

ticulares, yo soy "yo", una *persona* única, un punto absolutamente singular de autorreferencia espiritual• (Slavoj iirek, *The Indivisible Remainder: An Essay on Sc,helling and Related Matters,* Londres:Verso, 1996, pág.59).

senzweig muestra con absoluta claridad que su preocupación radica aquí en lo que Freud caracterizó como la emergencia del *Triebschicksal*, el destino pulsional que *amplifica* la vida de los seres humanos, que dota a esta vida -para volver a un término introducido poco antes- de un aspecto *demoníaco:*

> Así, el yo nace un día definido. (. ..) Es el día en el cual la personalidad, el individuo, muere la muerte de entrar al género [es decir, a la progenitura]. (. ..) Este *daimon* mudo, ciego, introvertido asalta en primer lugar al hombre bajo la guisa de *Eros* y desde allí lo acompaña a través de la vida hasta el momento en que se quita su disfraz y se revela como *Tánatos.* Este es el segundo y, si se quiere, el más secreto aniversario del yo, así como es el segundo y, si se quiere, el primer día patente de muerte para la individualidad. (. . .) Cualquiera que sea la parte del yo que se nos hace visible, se encuentra entre estos dos nacimientos del *daímon»* (págs. 71-2).

En un nivel, Rosenzweig señala simplemente aquí que el nacimiento de la sexualidad humana está fundamentalmente ligado a indicios de mortalidad; en la reproducción sexuada nos vemos enfrentados de la manera más directa con el hecho de que nuestra muerte ha sido «estipulada », que nuestra existencia como especie es correlativa a nuestra muerte, que nuestras células germinales -o por lo menos la mitad de ellas- deben separarse de las células somáticas mortales. Pero Rosenzweig, me parece, también está pensando en lo que antes caracterizamos como una especie de «teoría general de la seducción» (expresión de Laplanche), según la cual el cuerpo/psique del niño está penetrado desde el comienzo de la vida por enigmáticos mensajes que emanan de (el inconsciente de) sus cuidadores y figuras de autoridad. En rigor, la sexualidad humana propiamente dicha sólo cobra vu Jo sobre la base de esos enigmas. Aquello que suele concebirse como la parte más animal en nosotros -nuestra sexualidad- es, según esta .perspectiva, justamente el aspecto en que más dislocados estamos respecto de cualquier naturaleza simplemente animal.[36] Podemos decir que, mientras que los instintos

[36] Jonathan Lear ha afLrmado hace poco: •Es sólo una ligera exageración decir que en la v\da humana no hay nada que tengamos menos en co-

orientan, nuestro destino pulsional, surgido a partir de la seducción ejercida sobre nosotros por significantes enigmáticos -nuestro ••segundo aniversario»-, *desorienta* . Somos «impulsados», tenemos «destinos pulsionales », porque nos descubrimos, en algún nivel de nuestro ser, adictos a una serie siempre idiosincrásica de significantes enigmáticos que incumben al deseo de los •<grandes Otros» de nuestra vida. Esto significa, asimismo, que el núcleo más íntimo de nuestro ser es también lo que está más estrechamente ligado a la Otredad, si bien este vínculo se establece por debajo del nivel de intencional idad e intersubjetividad propiamente dicho.[37] Desde la perspectiva de Rosenzweig, es precisamente nuestra pulsionalidad la que tiene justo derecho a la inmortalidad. Así, a propósito del héroe de la tragedia ática, quien, en opinión de Rosenzweig, es el primero en dar forma y figura visible al yo metaético, escribe que <•el héroe trágico, después de todo, no muere realmente. La muerte sólo lo aparta, por así decirlo, de los rasgos temporales de la individualidad. El carácter transmitido al yo heroico es inmortal» (pág. 79). Y con la inmortalidad, continúa Rosenzweig,

«tocamos un anhelo último del yo. La personalidad no exige la inmortalidad para sí misma, pero el yo sí. La personaUdad está satisfecha con la eternidad de las relaciones que entabla y en las cuales queda absorbida. *El yo no tiene relaciones,* no puede entablar ninguna, sigue siendo siempre él mismo. Así es consciente de ser eterno; *su inmortalidad equivale a una incapacidad de morir.* Todas las doctrinas antiguas de la inmortalidad se reducen a esta incapacidad de morir del yo desasido. Teóric mente, la única dificultad consiste en encontrar un portador natural de esta incapacidad de morir, un "algo" que no pueda morir» *(ibid.;* las bastardillas son mías).

El gesto «posmetafísico•• de Rosenzweig consiste en rechazar esta preocupación centrada en encontrar un porta-

mún con los animales que nuestra sexualidad. Podemos imaginar que un pájaro convierta en nido el zapato de una mujer; no podemos imaginar que ella se excite por esO>- (Jonathan Lear, *Therapeutic Action: An Earru¡st Plea for lron.y,* Nueva York: The Other Press, 2003, pág. 150).

[37] Estoy muy agradecido a Irad Kimhi por ayudarme a apreciar pienamente esta paradoja .

dor natural de la pulsión (digamos, un alma-sustancia), de este poder casi semántico que surge «del terreno del ser», al que Rosenzweig se refiere designándolo *Vorwelt* o antemundo.

VI

Benjamin, que no sólo conocía *La estrella*. . .de Rosenzweig, sino que también valoraba en especial su primer volumen, evocó la noción de *Vorwelt* en su importante artículo sobre Kafka. Allí se refiere a las «fuerzas prehistóricas *[uorweltliche Gewalten]* que dominaban la creatividad de Kafka, fuerzas que pueden justificadamente considerarse, por cierto, también pertenecientes a nuestro mundo».38 Como lo he señalado, los protagonistas de Kafka tratan siempre de dilucidar un mensaje en el cual un enigmático y enervante exceso de validez más allá del sentido persiste como una tensión significante crónica que «Curva» el espacio en el cual se mueven. Su incapacidad de interpretar o traducir el enigma, de estabilizar su sentido en un llamado legible con el cual identificarse, una demanda que pueda satisfacerse o rechazarse, es lo que en última instancia sirve para arrastrar a todos ellos con tanto mayor vigor hacia la proscripción de la Ley, el Castillo, etc. (Esta reflexión ha de cobrar más importancia en lo que sigue: cierto obstáculo a nuestra inscripción/sujeción institucional actúa como soporte de nuestro apego afectivo a esta misma sujeción.) Más adelante en ese mismo arij:culo -y, en rigor, justo después de una breve referencia a *La estrella*. . . de Rosenzweig-, Benjamín propone una lectura de otra serie de figuras kafkianas, cuyo ser está deformado por una especie de postración, como si la tensión de la que hemos hablado hubiera adoptado una fornia y una densidad directas y corporales, dotando a estas figuras de su enfático sentido de creaturidad:

38 Waltcr Benjamin, •Franz Kafka: On the tenth anniversary of his death•, traducción de Harry Zohn, en Michael W. Jennings, Howard Ei·land y Gary Smith (eds.), *Selected Writings*, vol. 2, *1927-34*, Cambridge, Massachusetts: Harv.ard University Press, 2001, pág. 807.

«Üdradek es la forma que las cosas asumen en el olvido. Están deformadas. Las "preocupaciones de un hombre de familia", que nadie sabe en qué consisten, están deformadas; el bicho, que representa, demasiado bien lo sabemos, a Gregor Samsa, está deformado; el animal grande, mitad cordero, mitad gatito, para el cual "el cuchillo del carnicero" podría ser "una liberación", está deformado. Estas figuras kafkianas están conectadas por una larga serie de figuras con el prototipo de la defonnación: el jorobado. Entre las imágenes de los relatos de Kafka, ninguna es más frecuente que la del hombre que hace una profunda inclinación de la cabeza sobre el pecho: la fatiga de los funcionarios judiciales, el ruido que afecta a los porteros en el hotel, el techo bajo ante el que se ven los visitantes en la galería. En la colonia penitenciaria, los funcionarios del poder usan un aparato arcaico que graba letras con volutas en la espalda de todos los hombres culpables».[39]

Sugiriendo que lo que está en juego en cualquier milagro es, precisamente, una intervención en las obligaciones peculiares de estos «prójimos» ominosos, Benjamin se refiere a la figura del jorobado, que <<desaparecerá con la venida del Mesías, quien (una vez lo dijo un gran rabino) no querrá cambiar el mundo por la fuerza, sino que apenas hará un ligero ajuste en éJ».[40]

La referencia de Benjamin al jorobado evoca con vigor la descripción que hace Primo Levi del denominado *Muselmann,* la figura que representa para él la paradoja del cabal –e imposible- *testigo* de la verdad de los campos de exterminio: <<Se amontonan en mi memoria con su presencia sin rostro, y si pudiera encerrar todo elp1al de nuestro tiempo en una imagen, elegiría esta con la que estoy familiarizado: un hombre de extrema delgadez, de cabeza gacha y hombros encorvados, que ni en su rostro ni en sus ojos deja ver siquiera un atisbo de pensamiento».[41] El *Muselmann* es, al parecer, la figura cuyo ser ha sido plenamente reducido a la sustancia dé una <<postración», cuya existencia ha sido reducida a su puro ser premundano, que está *allí,* pero ya no <<en el mundo». Es decir que lo que permanece en este grado cero de la existencia social, en esta

[39] *Ibid.*, pág. 811.

[40] *Ibid.*

[41] Primo Levi, *Survival in Auschwitz: The Nazi Assault on Humanity*, traducción de Stuatt Wolf, Nueva York: Touchstone, 1996, pág. 90.

zona entre la muerte simbólica y la muerte real, no es la pura vida biológica (animal o vegetal), sino más bien algo semejante a la encamación directa de la tensión significante: el devenir carne del «estado de emergencia•• del sentido sociosimbólico. Recordando a Rosenzweig y su uso del cálculo infinitesimal en la construcción del antemundo, podemos decir que el *Muselmann* es *lo humano en la vecindad de cero.* Pero eso también lo vuelve la última –y por lo tanto imposible- encarnación *delprójimoluecino.*[42]

Nos enfrentamos aquí con la paradoja topológica de una figura que está *incluida* dentro de la esfera de la existencia política en virtud de su radical *exclusión,* cuya *presencia* dentro del orden de lo humano se paga con su privación de cualquier *representación* simbólica. En una obra reciente, Giorgio Agamben ha analizado esta figura paradójica bajo la denominación de *lwmo sacer,* expresión tomada de textos romanos antiguos que designa a alguien que está expuesto al asesinato sin perspectiva de castigo para el perpetrador, pero que sin embargo se halla excluido de cualquier forma de sacrificio ritual. Según un texto de Pompeyo Festo, «aunque no está permitido sacrificar a este hombre, quien lo mate no será condenado por homicidio.(. ..) Por este motivo es habitual llamar "sagrado" a un hombre malo o impuro».[43]

Para volver una vez más a Kafka, podríamos pensar a este respecto en Gregor Samsa, cuyo estatus como *homo sacer* está sostenido por las resonancias de las palabras utilizadas por Kafka -*ungeheuere(s) Ungeziefer* («alimaña monstruos»)- para introducir su transformación en la famosa primera oración del relato. *Ungeheuer,* como bien lo ha subrayado Stanley Corngold, «connota la criatura que no tiene lugar en la familia; *Ungeziefer,* el animal impuro inadecuado para el sacrificio, la criatura sin lugar en el orden de Dios••.44

[42] Véanse las observaciones de SlavOJ Zi ek sobre el *Muselm.ann* en este volumen *(infra,* págs. 214 y sigs.).

•[3] Citado en Giorg10 Agarnben, *Homo Sacer: Souereígn Power and Bare Li{e,* traducción de Daniel HellerRoazen, St.anford, Califorma: Stanford Univers1ty Press, 1998, pág. 71. Las siguientes referenc1as a esta obra se msertan en el texto.

[44] Stanlcy Corngold, •lntroduction•, en Franz Kafka, *The Metam.orplwsis,* Nueva York: lJantam, 1986, pág. xix.

Para Agamben, lo decisivo aquí es que la peculiaridad topológica que constituye la figura del *horno sacer* refleja directamente una peculiaridad comparable en el corazón de la soberanía política . Al menos según una importante tradición del pensamiento político, el concepto de soberanía incluye la dimensión del «estado de excepción », el derecho del soberano de suspender la ley frente a circunstancias que amenazan el orden del Estado. Es decir que el soberano, esa encarnación de la ley del Estado,tiene el *derecho legal de suspender la ley*. Por consiguiente, en cierto sentido singular está tanto dentro como fuera de ella. En opinión de Agamben, el *homo sacer* es la figura que está en absoluta intimidad con esta dimensión de la soberanía; se halla totalmente expuesto al estado de excepción/emergencia inmanente a la ley, una exposición que Agamben caracteriza como una «proscripción »: «Quien ha sido objeto de una proscripción no ha quedado, en rigor, simplemente fuera de la ley e indiferente a ella, sino más bien *abandonado* por ella, es decir, expuesto y amenazado en el umbral donde la vida y la ley, el interior y el exterior, resultan indistinguibles. Es literalmente imposible decir si aquel que ha sido proscripto está fuera o dentro del orden jurídico» (págs. 28-9).

No deja de ser interesante que Agamben también sugiera que hay una especie de *testimonio* preservado en la figura de esa exposición; el *homo sacer* es una clase de *testigo imposible*, totalmente consumido -«ahogado», como dice Levi- por la verdad que atestigua:

> «Una vez devuelto a su lugar adecuado, más allá tanto del derecho penal como del sacrificio, el *homo sacer* presenta la figura originaria de la vida puesta bajo proscripción soberana y *preserva el recuerdo* de la exclusión originaria por medio de la cual se constituyó por primera vez la dimensión política. (. ..) La sacralidad de la vida, que hoy se invocá como un derecho absolutamente fundamental en oposición al poder soberano, de hecho expresa en su origen, precisamente, tanto la sujeción de la vida a un poder sobre la muerte como la irreparable exposición de la vida en la relación de abandono» (pág. 83; las bastardill as son mías).[45]

[45] En un brillante artículo sobre *La tempestad*, Julia Reinhard Lupton ha sostenido la neeesidad de comprender la figura de Calibán dentro del

Para volver a nuestro problema inicial -el problema del milagro-, en el presente contexto podríamos decir que los milagros ocurren cuando y donde este «testimonio» imposible y loco puede desplegarse.

No obstante, esto también sugiere que la palabra *milagro,* tanto para Benjamin como para Rosenzweig, quiere decir lo opuesto de lo que Carl Schmitt, el teórico moderno del estado de excepción, postula como su sentido. En su libro *Teología política* , Schmitt señala que el estado de excepción -el *Ausnahmezustand*- «tiene para la jurisprudencia un significado análogo al del milagro para la teología».[46] Y argumenta, por cierto, que la noción de estado de excepción sufrió una suerte paralela a la que trazamos respecto del milagro, una suerte que, según Schmitt, empobrece en última instancia la teoría liberal del Estado, así como la desaparición del milagro empobrece la teología liberal , « [p]uesto que la idea del Estado constitucional moderno *[Rechtsstaat]* alcanza predominio junto con el deísmo, es decir, con una teología y una metafisica que, así como proscriben el milagro del mundo (junto con cualquier tipo de interrupción de las leyes naturales, la excepción

marco de la vida nuda/creatural que hemos estado elaborando aquí, es decir, como una figura que encama la exposición radical a las operaciones de la excepción soberana. Según la autora, •la Criatura representa la otra cara de la moneda de la teología política de la soberanía absoluta•. Tal exposición genera una peculiar coincidencia de determinaciones opuestas: •Desde un punto de vista, la Criatura sufre por *exceso de cuerpo,* al reunir en sus plúmbeos miembros la terrenidad y la intensidad apasionada de la mera vida no inspirada por la forma. Desde otro, la Criatura sufre por *exceso de alma;* al levantar vuelo en la "especuJaciónn, como la razón que se encumbra más allá de sus propios parámetros autorreguladores, hacia una materialidad de segundo orden de significantes no fijados a significados». Lo que he caracterizado como la •materia del prójimo es, precisamente, esta extraña superposición de dos formas, en apariencia opuestas, de •exceso•. Lupton también señala que la melancolía, el afecto que Benjamín vincula de manera más íntima a la vida creatural, es lo que "identifica las bases psicosomáticas de esta conciencia creatural, su violento acoplamiento de una producción mental excesiva y hasta sintomática con la "gravedad abatida de un cuerpo no redimido" (JuHa Reinhard Lupton, ·Creature Caliban•, *Shakespeare Quarterly,* 51(1), primavera de 2000, pág.5).

[46] Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre uon d.er Souueronitat,* Berlín :Duncker & Humblot, 1993, pág.43; la traducción es mía.

que corresponde al concepto mismo de milagro), proscriben la intervención directa del soberano en el imperio de la ley vigente. El racionalismo de la Ilustración repudia el estado de excepción en todas sus formas)) (pág. 43). Mi planteo hasta ahora ha sido, sin embargo, que para Rosenzweig y Benjamín un milagro significa no el estado de excepción, sino más bien su suspensión, una intervención en este nudo topológico peculiar –la dimensión fuera de la ley interna a la ley– que sirve para sostener la función simbólica de la soberanía. Las ideas de Rosenzweig y Benjamin sobre el milagro deben verse, en consecuencia, como críticas a la teología política, pero como críticas que extraen su fuerza de los recursos de la teología (entendida como una forma de «nuevo pensamiento»). [47] Pero ¿qué aspecto podría tener semejante suspensión? ¿Qué quiere decir suspender lo que es por sí mismo, en última instancia, una especie de suspensión (de la ley por medio del estado de excepción)?

VII

Lo primero que debe advertirse es que la caracterización que Agamben hace de la excepción soberana y sus efectos se parece mucho a la noción psicoanalítica del superyó (punitivo), una instancia psíquica que no representa tanto el «imperio de la ley)) internalizado por un sujeto como un conjunto de demandas imposibles que ocupan el lugar de un vacío, de los fundamentos faltantes de tal imperio. El superyó, desde esta perspectiva, representa no la instancia psíquica de interpelación que nos dota de un

[47] En última instancia, estoy de acdérdo con Jan Assmann en que la preocupación por separar *Herrschaft* y *Heil*, gobierno político y salvación, es decir, la crítica de la teología política tal como la entiende Schmitt, se sitúa dentro de un dominio más ampliamente concebido de reflexión político-teológica .Véase su *Herrschaft und Heil : Politische Theologíe in Altagypten, Israel und Europa*, Munich :Hanser, 2000. El «nuevo pensamiento» representa más una vigorosa intervención y una transformación de la teología política que un mero pasaje más allá de sus límites.Dicho en una forma algo diferente, el nuevo pensamiento podría comprenderse como una «deconstrucción» de la teología política.

mandato simbólico en el mundo, sino la tensión significante que queda como residuo de esa operación. Aquí podemos recordar la famosa alegoría de Louis Althusser sobre la interpelación ideológica. Según Althusser, la ideología se apodera de un sujeto -logra, merced a la interpelación, hacer de un individuo un sujeto-- en el momento en que este individuo se reconoce a sí mismo en el llamado «de un amo», como ocurre en gran medida cuando un hombre se vuelve hacia un oficial de policía que lo ha llamado en la calle. «Suponiendo que la escena teórica que he imaginado tiene lugar en la calle», escribe Althusser, «el individuo llamado se dará vuelta. Por esta mera conversión fisica de ciento ochenta grados, se convierte en un *sujeto*. ¿Por qué? Porque ha reconocido que el llamado estaba "realmente" dirigido a él y que "el llamado era *realmente él"* (y no cualquier otro).(...)La existencia de la ideología y el llamado o la interpelación de los individuos como sujetos son una y la misma cosa».[48] Si permitimos que la fórmula de Rosenzweig acerca de las predicaciones sobre el mundo y sus partes, *B=A*, represente cualquier instancia de interpelación exitosa -el individuo se reconoce como parte de la totalidad en cuyo nombre lo han llamado-, entonces, *B=B* significará aquello que en el individuo «Se contrae» a raíz de la interpelación y la identificación establecida por su intermedio. *B = B* registra, podríamos decir, no tanto el llamado del amo como el impacto de su *voz*, aquello que en el acto de llamar ocupa la zona ominosa entre el acontecimiento corporal y el acontecimiento de significado Oa voz es siempre *más* qu l cuerpo del cual emana y *menos* que el signi-

[48] Louis Althusser, «Ideology and ideological state apparatuses•, en *Lenin and Philosophy* , traducción de Ben Brewster, Nueva York: Monthly Review Press, 1971, págs. 174-5. Encontramos una versión literaria hoy clásica de la escena de la interpelación al final de *El proceso*, cuando Josef K advierte que el capellán se dirige a él.en la catedral: K vaciló y miró con fijeza el suelo delante de él. Por ahora seguía siendo libre, todavía podía caminar y salir por una de las oscuras puertitas de madera que estaban cerradas frente a él. Hacerlo significaría simplemente que no había entendido o que, en efecto, había entendido pero, por esa misma razón, no le prestaba ninguna atención. Si se diera vuelta, sin embargo, estaría atrapado, porque entonces habría confesado que había entendido bien, que la persona llamada era realmente él y que obedecería• (Franz Kafka, Der *Process*, Francfort: Fischer, 1998, págs.221-2; la traducción es mía).

ficado que sostiene materialmente).[49] El yo, en el sentido que le atribuye Rosenzweig, nace cuando este (<objeto vocal» encuentra una organización inicial en la fantasía, cuando la *externalidad* ominosa de la voz del Otro se coagula como un lugar *íntimo* de solicitación o ex-citación persistente.[50]

Cabría sugerir que este fragmento <xtimo"de fantasía a partir del cual se construye la instancia del superyó, esta *excitación coagulada*, es la *materia* o *materialidad* en el corazón del prójimo, el exceso que hace al prójimo irreductible al «animal político>>. La paradoja, sin embargo, reside

49 Respecto de este punto, tengo una profunda deuda con la obra de Mladen Dolar.

50 En un ensayo sobre el caso del Hombre de las Ratas de Freud, Jonathan Lear ha propuesto el siguiente guión para comprender el nacimiento del yo metaético de ese paciente en torno a la formación de una voz superyoica primitiva –y vinculante-, un proceso que deriva en otro ejemplar de *das bucklicht MlinnJ.ein* o jorobado: •Melanie Klein ha planteado que las intemalizaciones más tempranas se producen a través de fantasías de incorporación fisica. En circunstancias suficientemente buenas, el consuelo, la tranquilidad y la satisfacción que el niño recibe en el pecho se incorporan junto con la leche materna. Es decir que la leche en sí misma se convierte en un vehículo concreto de sentido. Su sentido es la bondad. (...) De igual modo, el niño puede comenzar a formar un superyó alrededor de un enunciado prohibitivo: para el Niño de las Ratas, puede haber sido la voz del padre diciendo: "¡No hagas eso!". El enunciado mismo es el movimiento fisico del sentido. La lengua del padre ha puesto en vibración el aire circundante, y un sentido prohibitivo impregna ese aire vibrante. Ese sentido llega al oído del Niño de las Ratas a través de su vehículo concreto y desencadena u!\a serie de reacciones neurológicas. Un resultado de esto es que el Niño de las Ratas puede ofr a su padre; otro, que puede oír la *voz* prohibitiva una y otra *vez* "dentro de su cabeza". El Niño de las Ratas experimenta el tremendo poder de su propia rabia, y una forma de manejar la angustia que esta despierta es trasladarla, en la fantasía, para investir la *voz* del padre. No se trata de un pensamiento ni de un juicio; es el movimiento fantasioso y no racional de contenido. Sin embargo, aunque el movimiento de contenido de la fantasía no es en sí mismo racional, puede adquirir una función intrapsíquica dinámica. La rabia cobra cierta expresión, enunciada fantasiosamente allí, en la voz del padre, y se la usa intrapsíquicamente para inhibir estallidos de rabia. Y asf el movimiento de sentido en la fantasía ayuda a configurar la estructura intrapsíquica. El Niño de las Ralas empieza a vivir una vida que ha de entenderse, en buena medida, como *una postración extendida* ante la voz de su padre» (Jonathan Lear, *Open Minded.: Working Out the Logic of the Soul,* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998, pág. 99; las bastardillas son mías). ,

en que esta misma dimensión es, en gran medida, la que sella nuestra suerte *conw* animales políticos, la que nos mantiene afectivamente -podríamos decir: superyoicamente- *apegados* al espacio restringido de una formación social determinada. Un «milagro» señalaría así la intervención en esta dimensión de apego al superyó, y su suspensión.

Como ha expresado Züek a propósito de la noción de *lwmosacer:*

«La distinción entre aquellos que están incluidos en el orden legal y el *Romo sacer* no es simplemente horizontal, una distinción entre dos grupos de personas, sino también, y cada vez más, la distinción "vertical" entre dos formas (superpuestas) de tratar a la *misma* gente; para decirlo brevemente: en el nivel de la Ley, se nos trata como ciudadanos, sujetos legales, mientras que en el nivel de su complemento superyoico obsceno, de esta ley incondicional vacía, se nos trata como *Romo sacer* .Tal vez, entonces, el mejor lema para el análisis actual de la ideología sea la línea citada por Freud al comienzo de *La interpretación de los sueños: Acheronta movebo,* si no puedes cambiar el conjunto explicito de reglas ideológicas, puedes tratar de cambiar el conjunto de reglas obscenas no escritas [es decir, la dimensión de las demandas del superyó]».51

Y como lo ilustra Zi ek en un ejemplo revelador, un acto semejante puede sin duda exhibir el carácter de milagro. Hablando del grupo de reservistas israelíes que se negaron a servir en los temtorios ocupados en el invierno de 2002, Zifek escribe:

≪La cuestión no es el tratamiento arbitrario y cruel como tal, sino, más bien, que los palestinos de los territorios ocupados son reducidos al estatus de *Romo* sacer, objeto de medidas disciplinarias o hasta de ayuda humanitaria, pero no son ciudadanos plenos. Y lo que los *refuseniks* realizaron es el pasaje del *Romo sacer* al "prójimo":tratan a los palesti os no como "ciudadanos plenos e iguales", sino como *prójimos* en el estricto sentido judeocristianO».

Según Zi ek, este pasaje representa el momento/acto ético en su estado más puro:

[51]Ziiek, *Welcome to the Desert ofthe Real,* pág.32.

«Aquí, en actostales --como habría dicho San Pablo-, ya no son en realidad judíos o palestinos, miembros plenos de la comunidad política y *Romo sacer*.(...) En este punto deberíamos ser desvergonzadamente platónicos: este "¡No!" designa el momento milagroso en el cual la Justicia eterna aparece momentáneamente en la esfera temporal de la realidad empírica».[52]

Debería quedar en claro que estamos aquí lo más alejados posible de la noción schmittiana de excepción soberana. O, más bien, estamos en el punto de la más profunda proximidad, pero se trata de la proximidad de la enfermedad y la cura.

VIII

La fidelidad a lo que se abre en momentos semejantes, la tarea de sostener esa ruptura *dentro* del orden de lo cotidiano, de proseguir con lo que interrumpe la ocurrencia de nuestras ocurrencias habituales: esto es lo que significa ser fiel a la trayectoria de lo que Rosenzweig llama la «estrella de la redención». A la luz de su obra, querríamos, empero, modificar la idea de la dimensión paulina de esta tarea identificada por Zizek. La primera modificación sería cambiar < udíos» por «israelíes•• en la cita anterior; la segunda -una tesis más propiamente rosenzweigiana-, que la posibilidad misma de esa suspensi6n •<paulina.• se mantiene abierta por la insistencia judía en *anticipar* siempre desde ya este reino eterno de Justicia. Según Rosenzweig, esa insistencia toma forma en el tiempo litúrgico establecido en y a través de los rituales y las prácticas de la vida judía, que sirven para sostener una brecha entre el flujo del tiempo histórico -el tiempo de las <<naciones>>- y el del «remanente de Israeh•. Cabría decir que es precisamente en esta brecha donde se revela el gesto de los *refuseniks*.

La dificultad de captar la peculiar noción de Rosenzweig de que la comunidad judía está orientada por una brecha fundamental ha llevado a un especialista en su obra a lo que considero un malentendido potencialmente

[52] *Ibid.*, pág. 116.

serio sobre su origínalidad.[53] En su lectura comparativa de Rosenzweig y Heidegger, convincente en otros aspectos, Peter Gordon sostiene que la reciente tendencia, entre los especialistas en Rosenzweig, a leerlo a la luz de la ética de la alteridad radical de Emmanuel Levinas -una lectura en parte sugerida por la deuda que Levinas manifiesta tener con la obra de su predecesor- pierde de vista el «holismo>> del autor. Lo que Gordon quiere decir es que para Rosenzweig el pueblo judío representa una «irreductible unidad de sentido redentor>•, cuya uniformidad interna no da cabida alguna a la alteridad:

«Para Rosenzweig, la ética se forja a partir de estructuras de familiaridad, más que de alteridad. En este aspecto, las ideas de Rosenzweig concernientes a la prioridad de los lazos comunitarios holísticos lo colocan dramáticamente en oposición a los nuevos planteos de la ética judía contemporánea, sobre todo los de Levinas. A decir verdad, parece erróneo llamar "éticas" en el sentido habitual a las ideas de Rosenzweig. (. . .) Para este, la comunidad es una estructura unificada y orgánica, no un colectivo de individuos discretos. A partir de yoes disociados desde el punto de vista religioso y separados del mundo social e histórico, *La estrella* . . . desarrolla una teoría holística de los grupos humanos, pero por ese mismo motivo prohíbe cualquier noción probada de la vida verdaderamente "pública"».

Gordon procede a comparar el «holismo» de Rosenzweig con el de Heidegger, para quien <<Vivir en un mundo siquiera inteligible exige que vivamos tlentro de horizon tes hermenéuticos, esas formas compartidas de vida que comprenden los fenómenos fundamentalmente sociales del lenguaje, la historia y el pueblo».54

Lo que Gordon no percibe aquí es que, como ya lo he señalado, incluso para Heidegger el hecho de encontramos ya siempre en el medio de la vida no significa simplemente

[53] También espero que las siguientes líneas ayuden a aclarar un poco más lo que está en juego en el análisis que Zi!ek hace, en este volumen, sobre ·la relación entre el judaísmo como estructura "espiritual" formal y los judíos como sus portadores empíricos•(pág. 207), junto con el corolario de la elección judía.

[54] Peter Gordon, *Rosenzweig and Heidegger : Between Judaism and German Phüoooph*y, Berkeley:University ofCalifornia Press, 2003, págs. 199, 201 y 202.

que siempre nos encontremos en medio de una formación social y un espacio de sentido que no elegimos (nuestra lengua, nuestra familia, nuestra sociedad, nuestra clase, nuestro género, etc.); significa, en un aspecto más importante, que esta *misma* formación social en la que nos hallamos inmersos está penetrada por la inconsistencia y la incompletitud, puntuada por una falta que, de alguna manera singular, nos aborda, nos «ex-cita>•, y de la cual somos en cierta manera *responsables.* En términos de Levinas, esta responsabilidad es lo que resulta manifiesto -*revelado*- en el rostro del otro, quien *por ello se convierte en mi prójimo.* Para decirlo sencillamente, la pertenencia a una comunidad es, a juicio de Gordon, un asunto de lógica de la parte y el todo, en la que un elemento sólo encuentra su sentido en el contexto de una matriz de relaciones históricamente determinadas, contra el telón de fondo de un «horizonte hermenéutico». Pero el «nuevo pensamiento» de Rosenzweig no es simplemente una especie de holismo hermenéutico, que en última instancia permanecería dentro de la lógica del *B =A.* Su tesis más radical, en lo concerniente al judaísmo, es que ese pensamiento abre la posibilidad de la comunidad sobre la base de una orientación compartida con respecto a un resto/exceso no relacional, a la tensión significante cuyo filo toda comunidad «normal» intenta moderar por medio de algún tipo de «holismo» simulado. El argumento de Rosenzweigno estriba en que los judíos sean el único pueblo que alcanza un holismo adecuado (y ni siquiera uno igual al de otro pueblo en cuanto formación nacional, cultural o étnica), sino más bien que son «el único pueblo•• que ha estructurado una forma de vida precisamente alrededor de lo que desorganiza la vida de «las naciones». La historicidad, según Rosenzweig, no supone la sucesión de un espacio de sentido social por otro —la simple «historia natural» del surgimiento y la caída de naciones e imperios-, sino, antes bien, momentos de desacoplamiento -de *éxodo*-- del «holismo» fantasmático de *¡as* totalidades epocales o culturales. Y, como hemos visto, este desacoplamiento incumbe a la posibilidad del pasaje de *horno sacer* a *prójimo.* En efecto, eso es justamente lo que toma tan radical el gesto de los *refuseniks,* que les recuerda a los judíos la necesidad de distinguir entre cualquier posible <<hc;>lismo» de la nación israelí y la lógica de

comunidad de la <<nación» judía. Para decirlo con una fórmula, *el holismo y la santidad nunca se superponen sin más.** Según la visión de Rosenzweig, los judíos como pueblo perseveran no simplemente en uno u otro lado de esta distinción, sino más bien dentro de esa falta de coincidencia, esa falta de superposición. Si hay una unidad del pueblo judío, es una unidad extraña debido a esa topología única, una unidad que, a mi entender, se estructura en *respuesta* a las peculiaridades topológicas del par excepción soberana-horno *sacer*.[55]

¿Cómo hemos de comprender, entonces, los pasajes de *La estrella*... citados por Gordon, que sugieren cierta rectitud e incluso violencia en la comprensión de sí mismas de todas las comunidades y *en particular* de aquellas que se conciben como portadoras de energías redentoras?[56] Los

* Lamentablemente, es imposible retener en la traducción el juego do similitudes que se produce en inglés entre *holism* -holism y *holin.ess* -santidad-, que confiere su pleno sentido a la fórmula elaborada por el autor.*f.N. de la T.)*

55 Rosenzweig intenta articular esta singular topología en una serio de formas. En un pasaje de *La estrella*..., por ejemplo, leemos: «La diferencia misma de un pueblo en l>articular respecto de otros pueblos establece su conexión con ellos. Toda frontera tiene dos lados. Al fijar fronteras separadoras para nosotros mismos, somos fronterizos con otra cosa. Al ser un solo pueblo, una nación se convierte en un pueblo entre otros. Encerrarse es acercarse a otro. *Pero esto no vale cuando un pueblo se níega a ser merametúe un solo pueblo y quiere ser "el único pueblo".* En esas circunstancias no debe encerrarse dentro de fronteras, sino incluir en sí mismo fronteras tales que, a través de su doble función, tiendan a hacerlo un solo pueblo entre otros. Y lo mismo es cierto de su Dios, su hombre y su mundo. Tampoco estos deben distinguirse de los de los demás; su distinción debe incluirse dentro de sus propias fronteras• (págs. 305-6; las bastardillas son mías).

56 En su libro *M oses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Mon.otheism,* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997, Jan Assmann afirma que solamente con el monoteísmo encontramos el fenómeno de una •contrarreligió n•, es deór, una formación religiosa que postula una distinción entre religión *verdadera* y *falsa.* Con anterioridad, las fronteras entre cultos politeístas -o, como Assmann prefiere, *cosmoteístas*- estaban en principio abiertas, y los nombres de los dioses eran *traducibles* de un culto a otro a raíz de una base probatoria compartida en la naturaleza, es decir, en los fenómenos cósmicos. En ese universo, la traducibilidad se funda y tiene su garantía en una referencia última a la *naturaleza.* En contraste, el monoteísmo, por estar basado en la *escritura* (revelada), tiende a erigir una rígida frontera entre la verdadera relígión y todo lo demás, ah?ra rechazado como «paganismo»: •Mientras que el po·

pasajes en cuestión atañen al estatus del pronombre de primera persona del plural, el «nosotros», en el examen de la redención realizado por Rosenzweig en la tercera sección del segundo volumen de *La estrella*...Allí, el autor se refiere a la necesidad de un juicio o veredicto que debe ser pronunciado por la comunidad «cargada» con energías redentoras contra todos los demás, el veredicto de un Nosotros contra un Vosotros.

En estas secciones, Rosenzweig se ocupa de la dimensión discursiva de la constitución de la comunidad/solidaridad y postula el canto coral polifónico de acción de gracias de la congregación -una acción de gracias que es fundamentalmente *anticipatoria*- como su lugar lingüístico/performativo crucial. El canto coral se presenta aquí como un modelo de lo que significa anticipar *ahora* la conversión-en-prójimo del otro, quien así llega a representar todo el mundo para mí. <<Donde (. ..) alguien o algo se ha convertido en prójimo de un alma, un fragmento del mundo se ha vuelto algo que antes no era: alm · (pág. 235). Y más adelante: «El efecto del amor al "prójimo" es que "cualquiera" y "todo el mundo"(. ..) son el uno para el otro(. ..) quienquiera que (. . .) sea momentáneamente mi prójimo representa a todo el mundo para mí con plena validez» (pág. 236). En el canto del coro, todos entramos, por así de-

liteísmo, o más bien el "cosmoteísmo", hada que las diferentes culturas fueran mutuamente transparentes y compatibles, la nueva contrarreligión bloqueó la traducibilidad intercultural. *Los falsos dioses* 11.0 *pW!den traducirse* (pág.3; las bastardillas son mfas).Según Assmann, esta ruptura de los patrones y las posibilidades de traducción cultural y, por lo tanto, de un genuino pluralismo cultural-una ruptura que ha sido codificada en Occidente como la distinción *mosaica* entre Israel en la verdad y Egipto en el error- debe entenderse como un profundo trauma histórico, un trauma que, a decir verdad, sigue acosando a Occidente bajo el aspecto de la violencia contra los -otros• raciales y culturales. Assmann ha vuelto a ese material en un nuevo libro, donde insiste, todavía más enfáticamente, en el potencial de violencia abierto por lo que llama la «distinción mosaica• (véase Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung: Oder der Preis des Monotheismus,* Munkh: Hanser, 2003). En mi opinión, lo que Assmann sigue dejando de lado -en lo que es, de todos modos, un tratamiento lúcido y convincente de la innovación mosaica y sus implicaciones para la vida ética y politica- es que esta innovación no fue sólo un trauma; fue, paradójicamente, el trauma que tiene el potencial de abrirnos a la fuerza del trauma en la vida de los otros, *quienes as{ se convierten en nW!stros prójimos* .

cirio, al círculo de esta proximidad animadora, una proximidad que, sin embargo, no depende de ningún rasgo positivo de sus «miembros»; en ese sentido, ser prójimo no implica similitud, familiaridad o parecido, sino más bien un tipo de resolución compartida, sostenida, en gran medida, por ciertos tipos de prácticas lingüísticas y sociales (y no por intenciones o estados de ánimo meramente individuales). El Nosotros no es simplemente una sumatoria de individuos; tampoco es ninguna clase de identidad grupal o universalismo tolerante (postulados como superiores o más englobadores que nuestras diferencias individuales/culturales/étnicas/sexual). Se trata más bien de una forma de *fidelidad militante* respecto del testimonio prestado por el *honw sacer*.

Este testimonio no corresponde, emp ro, a lo que es «más humano» en todos nosotros una vez que hemos sustraído todos nuestros predicados sociales, a nuestra «sacra» humanidad más allá de las diferencias individuales y culturales; si tal fuera el caso, el trabajo de la redención no sería nada más que una especie de programa de ayuda humanitaria y caritativa. Como hemos visto, el testimonio inmanente al lugar del *homo sacer* supone la tensión significante producida por medio de las operaciones ((excepcionales» de la soberanía. Sostengo que contra este telón de fondo debemos comprender el sentido del juicio que nace del Nosotros. En palabras de Rosenzweig: «El Nosotros abarca todo lo que puede captar y alcanzar o al menos avistar. Pero lo que ya no puede alcanzar ni avistar debe expulsarlo de su brillante y melodioso círculo para dejarlo en el pavoroso frío de la Nada: en bien de su propia unidad excluyente e incluyente, debe decirle: Vos» (pág. 237). Y agrega: «Sí, el Vos es espantoso. Es el juicio». No obstante, lo decisivo aquí es que este juicio no incumbe a ningún contenido positivo de ese Vos; no se trata de que lo que pertenece al Nosotros esté, en algún énti do, dotado de atributos o talentos especiales. Lo que está en cuestión aquí es más una *postura subjetiva* (respecto de las operaciones de soberanía), una postura que debe, empero, ser sostenida por prácticas que de tal forma delimiten una frontera paradójica de quienes mantienen su fidelidad: «El Nosotros no puede evitar ese erigirse en juez, puesto que sólo con este juicio confiere un contenido preciso a la totalidad de su

Nosotros. Este contenido, sin embargo, no es distintivo; no sustrae nada de la totalidad del Nosotros. El juicio, en efecto, no distingue un contenido diferente en contraste con el Nosotros, es decir, ningún otro contenido que la Nada» *(ibid.).*[57]

IX

La delimitación del Nosotros se produce no a partir de la trama de un contenido preciso que permita la identificación grupal en sentido habitual, sino más bien sobre la base de lo que Alain Badiou ha llamado «consistencia ética». Badiou desarrolla esta noción en conjunto con un argumento más amplio acerca de las formas en que los sujetos humanos sufren desgarrones en el tejido de su vida, desgarrones que, en principio, permiten no simplemente nuevas elecciones de objetos de deseo, sino más bien la reestructuración radical de las coordenadas del deseo, cambios genuinos de dirección en la vida. La consistencia ética significará algo así como la creación de nuevo tejido *a partir de un desgarrón.* Si bien los ejemplos primarios de Badiou provienen de los dominios del arte, la ciencia, el amor y la política, el trasfondo teológico de su teoría de los «procesos de verdad» –el nombre que da a esos súbitos desgarrones o rupturas y los procesos de su elaboración- es claro en toda su obra y se hace explícito en su trabajo sobre San Pa-

57 Zupanci c ha correlacionado la lógica de la consistencia ética con el concepto nietzscheano de olvidar, según el cual «la cuestión no consiste simplemente en que la capacidad de olvidar, o la "condición ahistórica", sea la condición de "grandes acciones" o "acontecimientos". Por el contrario: es el puro excedente de pasión o amor (por algo) lo que produce este cierre de la memoria, esta "condición ahJsl;órica".Enotras palabras, no es que tengamos ante todo que cerrarnos dentro de un horizonte definido a fin de poder lue¡;o realizar algo.El cierre tiene lugar con la(. ..) apertura misma hacia algo. (. . .) El argumento de Nietzsche reside en que si este excedente de pasión nos cautiva "en medio de la vida", en lugar de mortificarnos,lo hace a través de su inducción al olvido» *(Shortest SIUJdow,* pág. 59).El planteo más amplio de Zupancic estriba en que, en ausencia de tal pasión, quedamos sometidos al cierre absoluto del principio de realidad y a la desaparición concomitante del espacio de creatividad, que definen juntos el nihiJismo,moderno (como la ética del•wtimo hombre•).

blo, cuyas epístolas produjeron , según Badiou, un modelo formal de la temporalidad del acontecimiento-verdad. En rigor, podríamos decir que para los tres pensadores contemporáneos con quienes he mantenido un diálogo a lo largo de este artículo-Zi ek, Agamben y ahora Badiou-, el enano jorobado que en la alegoría de Benjamin se esconde debajo de la mesa de ajedrez no es otro que Pablo (volveré a la «Contemporaneidad» de este en lo que sigue).

El pensamiento de Badiou está vinculado a la noción heideggeriana de «autenticidad», de conformidad con la cual nq.estra inmersión en las prácticas y las opiniones del mundo social que habitamos -en lo que Heidegger denomina *<<das Man>>*-- es estructuralmente susceptible de una desorganización que <<nos obligue a decidir una nueva forma de se!")> .[58] Esas desorganizacion es efectúan una transformación del *animal* que yo era en el *sujeto* en el cual me convertiré:

·Si no hay ética "en general", ello se debe a que no hay Sujeto abstracto que la adopte como su escudo. Sólo hay un tipo particular de animal, convocado por ciertas circunstancias a *convertirse* en sujeto o, más bien, a participar en la composición de un sujeto. Es decir que, en un momento dado, todo lo que él es -su cuerpo, sus capacidades- es convocado a permitir el paso de una verdad a lo largo de su camino. Ese es el momento en que se requiere *[requis)* al animal humano ser el inmortal que todavía no era» (pág. 40).

Badiou prosigue dando ejemplos tomados de los ámbitos de la política, el amor, la ciencia y el arte para indicar lo que puede considerarse como «acontecimientos-verdad»: "· . .la revolución francesa de 1792, el encuentro de Eloísa y Abelardo, Galileo y la creación de la fisica, Haydn y la invención del estilo musical clásico» (pág. 41). Cada uno de estos acontecimientos genera dentro de nuestra inercia animal o mera perseverancia en el ser una <<desorganización vital» que puede convertirse en el origen de un tipo radicalmente nuevo de posición subjetiva en el mundo o, como mínimo, dentro de las esferas en cuestión:

58 Alain Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding o{Euil,* traducción de Peter Hallward, Londres:Verso, 2001, pág. 41. Las siguientes referencias a esta 9bra se insertan en el texto.

«Toda persecución de un interés tiene al éxito como única fuente de legitimidad .Por otro lado, si "caigo en las redes del amor" (la palabra "caigo" indica desorganización en el camino de la vida), o se apodera de mí la furia insomne de un pensamiento, o algún compromiso político radical demuestra ser incompatible con cualquier principio inmediato de interés, me veo forzado a medir la vida, mi vida como animal humano socializado, en comparación con algo que no es ella misma. Y esto sobre todo cuando, más allá de la claridad jubilosa o entusiasta de la captura, la cuestión consiste en averiguar si, y cómo, he de continuar a lo largo de.l camino de la desorganización vital, otorgando con ello a esta desorganización primordial una organización secundaria y paradójica, la organización misma que hemos llamado "consistencia ética",. (pág. 60).

La paradoja que Badiou invoca aquí es aún más compleja de lo que puede parecer a primera vista y, en rigor, más compleja de lo que él mismo admite a veces, puesto que la << desorganización vital» inaugurada por un «acontecimiento-verdad >> le ocurre no simplemente a un animal que procura satisfacer sus intereses depredadores, sino a uno cuya vida animal ya ha sido amplificada -se podría decir, incluso, perturbada, desorganizada- por lo que Freud llamaba *Triebschicksal,* o << destino pulsionah>. Lo que Badiou parece perder de vista en este punto es nada menos que la diferencia entre instinto animal y pulsión humana. Como dije antes, no hay nada que nos diferencie más de la vida animal que la dimensión que tradicionalmente se ha caracterizado como la sede de nuestra animalidad: nuestras pulsiones. Para decirlo en los términos expuestos por Rosenzweig, la pulsión humana de «autoconservación» a la que Badiou se refiere no corresponde, en definitiva, ni simplemente a la vida animal ni a la personalidad (Badiou funde ambas en la formulación «animal humano socializado»; esto es precisamente lo que Rosenzweig abrevia por medio de la ecuación *B :;::: A),* sino más bien al yo *metaético (B:;::: B).* La nueva <<consistencia ética>> que surge por medio de un acontecimiento-verdad tiene 'como base no sólo este animal humano socializado -en otras palabras, una mera perseverancia en el ser, una búsqueda depredadora de intereses-, sino la <<sustancia» metaética que ya excede esa vida (desde dentro). El hombre es, en resumen, ';lila criatura cuya creaturidad ha sido *am-*

plifteada por una singularidad impulsada por la muerte que la vuelve más que criatura o, mejor, *más creatural* que cualquier otra parte de la creación.

La teoría de Badiou, empero, da cabida a esta área intermedia entre la perseverancia en el ser, por un lado, y los acontecimientos-verdad, por el otro. Aun cuando Badiou está, en general, mucho más interesado en el problema de la fidelidad (el trabajo que se hace para *sostener* la ruptura con las normas de una situación histórica), señala que una ruptura sólo aparece en la medida en que tales normas se hallan articuladas alrededor de un vacío: «Tal vez se pregunten, entonces, qué es lo que establece la conexión entre el acontecimiento y aquello "para lo cual" este es un acontecimiento. Esa conexión es el vacío de la situación anterior. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que en el corazón de cada situación, como fundamento de su ser, hay un vacío *[vide]* "situado", en torno al cual se organiza la plenitud (o los múltiples estables) de la situación en cuestión» (pág. 68).

En *La ética: ensayo sobre la conciencia del mal,* Badiou brinda dos ejemplos de tal «vacío situado.., uno del ámbito del arte y otro de la política: «Así, en el corazón del estilo barroco llegado a su saturación virtuosa está la ausencia *[vide]* (tan decisiva como inadvertida) de una concepción genuina de la arquitectónica musical. El acontecimiento-Haydn se produce como una especie de "nominación" musical de esta ausencia *[vide]» (ibid.*).Y un poco más adelante: «Marx es un acontecimiento para el pensamiento político porque designa, bajo el nombre "proletariado", el vacío central de las primeras sociedades burguesas, puesto que el proletariado –al estar enteramente desposeído y ausente del escenario polític<r- es *aquello alrededor de lo cual se organiza* la complaciente plenitud establecida por la dominación de los propietarios de capital» (pág. 69; las bastardillas son mías).

Para Badiou, en resumen, «la característica ontológica fundamental de un acontecimiento consiste en inscribir, nombrar, el vacío situado de aquello para lo cual es un acontecimiento» (pág. 69). Y según destaca en otro lado, lo que menciona aquí como un «vacío situado» tiene el estatus de lo que en términos más generales hemos llegado a

comprender como un *síntoma.*[59] Nuestra «condición de arrojados», para usar nuevamente la expresión heideggeriana, genera angustia no tanto porque nunca podemos dominar la abundancia de sentidos en la que nos encontramos desde siempre -en otras palabras, porque no somos los autores de los roles sociales que nos vemos obligados a asumir-, sino más bien porque estos roles, a su vez, nunca son del todo idénticos a sí mismos, son inconsistentes e incompletos, están acosados por un vacío. Ello significa, por supuesto, que lo que Badiou denomina «nuestra vida como animales humanos socializados>> ya está sostenido, en su propia normalidad animal, por la forma singular en que cada uno de nosotros llega a ser «ex-citado>> por tales vacíos y evita saber nada al respecto (esto es lo que antes he referido como «tensión significante>>). Volvemos con ello a la concisa formulación de Laplanche acerca de la situación del niño con respecto a sus cuidadores y figuras de autoridad: «La extrañe-za interna conservada, mantenida en su lugar por la extrañe-za externa; la extrañe-za externa, a su vez, mantenida en su lugar por la relación enigmática del otro con su propio extraño interno>>.[60] El animal huma-

59 Badiou habla de la «torsión síntoma! de ser• (citado en Slavoj ZiZek, *The Ticklish Subject: The Ab sent Centre of Political Ontology,* Londres: Verso, 1999, pág. 131 *[El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política,* traducción de Jorge Piatigorsky, Buenos Aires: Paidós, 2001, pág. 141]). Zi ek resume muy bien la lectura sintoma) del •vacío situado»: ·La trama del saber, por defmición, es siempre total: para saber del ser no hay exceso; el exceso y la falta de una situación son sólo visibles desde el punto de vista del acontecimiento, y no desde el punto de vista de los servidores instruidos del Estado. Por supuesto, desde este último punto de vista se advierten "problemas", pero de un modo automático se Jos reduce a la condición de "dificultades locales", marginales, errores contingentes. Lo que en realidad hace la verdad es revelar que la propia estructura determina (lo que el saber percibe *mal* como) las disfunciones marginales y los puntos de fracaso. De modo que en"el acontecimiento es crucial la elevación de un obstáculo empírico a la categoría de limitación trascendental. Con respecto al *ancien régime,* el acontecim iento-verdad reveló q1,1e las injusticias no constituían disfunciones marginales, sino que eran propias de la estructura misma del sistema como tal, corrupto en su esencia. Una entidad de ese tipo (mal percibida por el sistema como una "anormalidad" local, pero que en realidad condensa la "anormalidad" global del sistema como tal, en su totalidad) es lo que en la tradición freudomarxista se denomina *síntoma* (pág. 131 [págs. 141-2]).

60 Laplanche, *Essay on Otherness,* pág. 80.

no socializado que somos está, por así decirlo, desde siempre inclinado, encerrado en algún tipo de postración. Por lo tanto, lo que Badiou llama la «desorganización vital» generada por un acontecimiento-verdad significa una perturbación de esa postración sintomática que ya restringe e intensifica nuestra vida. Si concebimos un síntoma como la sede de alguna clase de desorganización, entonces, la <<desorganización vital» que está en cuestión en un acontecimiento-verdad debe comprenderse, en ese sentido reflexivo, como la desorganización de una desorganización ya presente en el corazón de nuestra vida animal o, más bien, de nuestra « da creatural».

X

Sin lugar a dudas, uno de los ejemplos más asombrosos de lo que significa caer bajo el poder de un acontecimiento-verdad y organizar la propia vida en la fidelidad a él lo ofrece Rosenzweig mismo, quien abandonó una promisoria carrera académica a fin de sostener, en su trabajo como profesor, organizador, traductor y líder comunitario, la ruptura que experimentó en la forma de un profundo recogimiento en 1913, durante un servicio de Yom Kippur en una sinagoga de Berlín. Ese fue el momento en que decidió abandonar definitivamente sus planes de conversión y seguir siendojudío. En una carta ahora famosa, escrita siete años después a su mentor, Friedrich Meinecke, en la cual rechazaba su ofrecimiento de un cargo de asistente en Berlín, Rosenzweig explicaba su decisión como resultado de su nuevo compromiso con el judaísmo. Tal como él mismo lo cuenta, este compromiso surgió en el contexto de una crisis: «En 1913 me ocurrió algo para lo cual el único nombre adecuado es *colapso [Zusammé itbruch]*. De pronto me encontré sobre una pila de escombros, o más bien me di cuenta de que el camino que seguía por entonces estaba flanqueado por irrealidades».6 [1]Acerca del camino académico que había recorrido -Badiou lo llamaría «la vida del ani-

61 Citado en Nahum Glatzer (ed.), *Franz Rosenzweig: His Life and Thought,* Indianápolis: Hackett, 1998, pág. 95.

mal humano socializado>>-, Rosenzweig escribe que «era el mismo camino definido para mí por mi talento y sólo por mi talento. Comencé a percibir hasta qué punto carecía de sentido tal sujeción al imperio del propio talento y qué abyecta servidumbre del yo implicaba». Su colapso y su recuperación en 1913 acontecieron, según dice, en relación con una fuerza -una «oscura pulsión>>- que le permitió suspender esa sujeción: <<Lo único que quiero aclarar es que la ciencia *[Wissenschafi]* ya no ocupa el centro de mi atención y que mi vida ha caído bajo el dominio de una "pulsión oscura", a la que me limito a *nombrar* -soy consciente de ello- al designarla "mi judaísmo"». Uno de los efectos de este «dominio» fue, como dice Rosenzweig, que entonces estaba <<lllás firmemente arraigado en la tierra•) que cuando escribió su tesis «Hegel y el Estado», bajo la supervisión de Meinecke. Un aspecto de este nuevo arraigo —Badiou hablaría de << captura por un proceso de verdad•>- fue una mayor capacidad de encontrar valor en los detalles mundanos de la vida cotidiana, detalles que ahora estaban ligados a un proceso de verdad: «Esa cosa pequeña –a veces, sumamente pequeña-llamada [por Goethe] "exigencia del día" *[Forderung des Tages]*, que se me plantea en mi cargo de Francfort -me refiero a las peleas exasperantes, mezquinas y al mismo tiempo muy necesarias con la gente y con las condiciones-, se ha convertido hoy día en el centro real de mi existencia, y me encanta esta forma de existencia a pesar de la molestia inevitable que ella trae aparejada».[62]

Finalmente, Rosenzweig relaciona esta transformación con otra que corresponde a la sustancia misma de su atención al mundo y su curiosidad por él –su capacidad de *Aufmerksamkeit-;* su lenguaje sugiere, además, que ello fue posible gracias a un pasaje por un dominio de fantasía, o, tal vez más precisamente, que fu:e coextenso con él:

«La cognición es autónoma; se niega a que alguna *respuesta* le sea impuesta desde fuera, pero tolera sin protestar que ciertas *preguntas* se le prescriban desde fuera (y aquí es donde se origi-

62 *!bid.*, págs. 95-6. En términos de Badiou, Rosenzweig está describiendo lo que significa adherir a la ética de una verdad: •Haz todo lo que puedas por perseverar en aquello que excede tu perseverancia. Persevera en la interrupción•(Badiou, *Ethics...*, pág. 47).

na mi her ía respecto de la ley no escrita de la universidad) .No toda pregunta me parece digna de formularse . La curiosidad científica y el apetito estético omnívoro también significan poco para mí en la actualidad, aunque antaño estuve bajo el hechizo de ambos, especialmente del último. Ahora sólo indago cuando descubro que me *indagan,* es decir, que me indagan *hombres [Menschen),* y no eruditos. Hay un hombre en cada erudito, un hombre que indaga y tiene necesidad de respuestas. Estoy ansioso por responder al erudito en cuanto hombre, pero no al representante de una disciplina determinada , ese fantasma insaciable y siempre inquisitivo que, *como un vampiro,* desangra de su humanidad a aquel a quien posee.Detesto a ese fantasma como a t os los fantasmas. Sus preguntas carecen de sentido para mf,.[63]

Las palabras de Rosenzweig coinciden con la tesis antes planteada, a saber: que nuestra vida como animal humano socializado está, en su núcleo, sostenida por una peculiar clase de obsesión, una excitación coagulada que podríamos calificar, siguiendo lo que dice Rosenzweig, de *muerte viva [undeadness],* similar a la de los fantasmas. Así, la posesión por un acontecimiento-verdad implica, entre otras cosas, una suspensión, una desanimación de esta muerte viva, cuyo ser, aunque sólo sea momentáneame nte, cae en la inoperancia.[64]

63 Glatzer, *Franz Rosenzweig,* págs. 96-7; las bastardillas son mías.

64 No debe fusionarse esa •desanimación» con la narcotización de lavoluntad que Nietzsche asociaba a una forma de nihilismo. En este aspecto, la cuestión consiste, precisamente, en salir de la oscilación entre un nihilismo activo y un nihilismo pasivo ntre la muerte viva y la narcotización- que componen juntos la totalidad del cuadro del nihilismo moderno.Zupancic ha resumido lúcidamente esta oscilación en los siguientes términos: •Están, por un lado, el imperativo o la necesidad de excitación, la necesidad de estar en contacto con lo "Real", de "sentir la vida" lo más vívidamente posible, sentirse despierto 1imperativo o la necesidad en que Nietzsche reconoce el núcleo del ideal ascético--. Este imperativo, justamente como imperativo, nos mantiene en una especie de inmovilidad mortificante, una parálisis que muy bien puede tomar la forma de alguna intensa actividad a la vez que sigue siendo eso: una parálisis. Por otro lado (y en respuesta a ello), está el nihilismo pasivo como defensa que actúa mortificando esa mísma excitación. E.n otras palabras, una clase de mortificación Oa que toma el camino del exceso de excitación) es regulada o moderada por otra. La "voluntad de Nada" se combina con la "narcotización" de la voluntad: el estimulante excitante se combina con el tranquilizante sedante• *(Shortest S(wdow,* pág. 67).

XI

Badiou ofrece una presentación muy convincente de esta dinámica de «desanimación » en su libro sobre San Pablo.65 Sus reflexiones con respecto al apóstol se presentan como un desafio al consenso multiculturalista del pensamiento y la cultura contemporáneos, un consenso que el filósofo francés considera parte integrante de la noción neoliberal del «progreso» asociado a los procesos de globalización. Badiou ve la tendencia hacia modos cada vez más sutVes de identificar a individuos y grupos -una tendencia que a menudo se halla ligada a los agravios y las reivindicaciones de la victimización (negros, lesbianas, padres solteros, etc.)- de una forma muy parecida a aquella en que Michel Foucault entendía la proliferación de sexualidades : como una expansión del campo por el cual el poder está en condiciones de investir la vida humana con ciertos tipos de sentido, saber y valor. La <<desterri.torialización» de poblaciones en diferentes identidades minoritarias esvista aquí como el medio utilizado por el capital para difundir su lógica de la equivalencia general por todo el mundo, mundo que es configurado precisamente como mercado mundial: <<El capital exige una creación permanente de identidades subjetivas y territoriales a fin de que su principio de movimiento homogeneíce su espacio de acción; unas identidades que, por añadidura, nunca demandan otra cosa que el derecho a ser expuestas, de la misma manera que el resto, a las prerrogativas uniformes del mercado.La lógica capitalista del equivalente general y la lógica identitaria y cultural de las comunidades y minorías forman un todo articulado» (págs. 10-1).

En términos de Rosenzweig, la política multiculturalista y el capitalismo de mercado conspiran para articular un sistema global en el cual toda *B* pqeda entrar en la esfera de la equivalencia general, *A*. Esto representaría un triunfo de lo que Rosenzweig caracteriza como <<el mundo en la f0rma de la tercera persona», en el cual toda «singularidad» es, en última instancia, identificada y comercializa-

65 Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, traducción de Ray Brassier, Stanford, California:Stanford University Press, 2003. Las siguientes referencias a esta obra se insertan en el texto.

ble por medio de sus predicados.[56] Contra ese telón de fondo, Badiou propone a Pablo como una alternativa radical, el partidario militante de una ruptura singularmente subjetiva -y, sin embargo, en cierto modo materialista- con este sistema mundial que exhibe los rasgos formales del cosmos cerrado de la Antigüedad (como lo saben los lectores de *La estrella*..., la Antigüedad griega constituía el paradigma para la noción rosenzweigiana del mundo en la forma de la tercera persona). Acerca de la ruptura paulina con ese mundo, Badiou escribe que «"el mundo" que según Pablo ha sido crucificado con Jesús es el cosmos griego, la tranquilizadora totalidad que asigna lugares y ordena al pensamiento aceptarlos; y que se trata, por consiguiente, de dar entrada a los derechos vitales del infinito y el acontecimiento no totalizable>> (pág. 71). El gran logro de Pablo, a ojo de Badiou, era haber articulado los procedimientos y las virtudes apropiadas para la composición de una subjetividad correlativa a «esa infinitud incontable constituida por una vida humana singular» (pág. 10); una subjetividad, por lo tanto, más allá de la particularidad predicativa de cualquier tipo de identidad cultural.

En el centro de la concepción que Badiou presenta de Pablo está la idea de que este introdujo en el mundo de la Antigüedad tardía una forma distintiva de discurso, que posicionaba y enfocaba al sujeto humano de una manera radicalmente diferente de los vínculos discursivos imperantes en ese mundo. En contraste con el discurso del *sabio* (el discurso griego relativo al lugar adecuado del hombre en el orden de la totalidad natural del cosmos) y el del *profeta* (el discurso judío relativo al desciframiento de signos excepcionales y la realización de milagros providenciales), el discurso de Pablo era el del *apóstol*. Lo que distingue al apóstol tanto del sabio como del profeta es, según Badiou , un rechazo de la ambición de dominio propia de las otras figuras subjetivas, «sea a través del dominio directo de la totalidad (sabiduría griega) o del dominio de una tradición literal y del desciframiento de signos (el ritualismo y el profetismo judíos)» (pág. 42). El proyecto de Pablo, argumenta Badiou,

66 Franz Rosenzweig, - *urzelle"* to the *Staro{Redemption•,* en *Philosophical and Theological Writings,* pág. 60.

«es mostrar que una lógica universal de la salvación no puede conciliarse con ninguna ley, ni la que liga el pensamiento al cosmos, ni la que fija los efectos de una elección excepcional. Es imposible que el punto de partida sea el Todo, pero es igualmente imposible que sea una excepción al Todo. Ni la totalidad ni el signo pueden convenir. Es necesario partir del acontecimiento como tal, que, acósmico e ilegal, niega su integración a ninguna totalidad y no es signo de nada·• *(ibid.).*

Para Badiou, esto equivale a la afirmación de que tanto el discurso griego como el discurso judío son discursos del Padre, mientras que el nuevo discurso es el del hijo, «equidistante de la profecía judía y *dellogos* griego» (pág. 43). En efecto, el nuevo discurso «Sólo puede realizarse a través de una especie de declinación de la figura del Amo» o Padre *(ibid.),* una declinación captada en pasajes tales como la famosa d claración de 1Corintios 4:13: <<Hemos venido a ser, hasta ahora, como la basura del mundo y el desecho de todos».6[7] De conformidad con esta perspectiva, sólo en el lugar de esa descalificación predicativa, de esa completa ruina fálica, que testimonia la vanidad de toda identificación e investidura simbólica (toda *B* =A), resulta imaginable la posibilidad de un comienzo auténticamente nuevo: la vida del *hijo.* El acontecimiento-Cristo -que para Pablo tiene escasa relación con algún tipo de enseñanza moral (la figura de Jesús está ausente casi por completo de las epístolas de Pablo), y se concentra, antes bien, en el don de nueva vida implícito en la declaración ·<Cristo ha resucitado•>- es, como afirma Badiou, «heterogéneo a la ley, puro exceso respecto de toda prescripción ,gracia sin concepto ni rito apropiado.(. ..) El puro acontecimiento no puede conciliarse ni con el Todo natural ni con el imperativo de la letra>> (pág. 57).

Debería quedar claro que lo que está en juego en esta versión de Pablo no es otra cosa que.la pura posibilidad de una vida desconectada de la figura de la ley, sea la ley de la

6[7] Las referencias a las epístolas de Pablo se han tomado de Wayne A. Meeks (ed.), *The Writings ofSt. Paul,* Nueva York: W.W. Norton, 1972. Esa declinación, sugiere Badiou, es correlativa a la destitución subjetiva que Lacan asociaba con la posición del analista como clave para la elaboración de la transferencia (la postulación del analista como Amo, como sujeto supuesto al saber). ,

totalidad cósmica o la que delimita la esfera ética excepcional y la sustancia de una comunidad. La fórmula de esa desconexión es el «no... sino» de Romanos 6:14, «porque no estamos bajo la ley sino bajo la gracia»: "·..[p]uesto que el "no" es la disolución potencial de particularidades cerradas (cuyo nombre es "ley"), mientras que el "sino" indica la tarea, la labor fiel, en la cual los sujetos del proceso abierto por el acontecimiento (cuyo nombre es "gracia") son colaboradores» (pág. 64). La misma vacuidad o formalismo de este gesto/don de lo que Badiou llama «gracia del acontecimiento» le permite acercar la noción paulina del hijo a la idea nietzscheana del Superhombre como figura de pura afirmación de la vida más allá de cualquier apego culpable a la ley. A pesar de este formalismo, es crucial que el *sitio* de esa gracia se capte en su tipo especial de densidad material. Esta tlensidad es aportada, en los escritos de Pablo, por la idea de la muerte entendida como obstáculo para aquella afirmación.

Tal vez el logro más importante de Badiou en su ensayo sobre Pablo resida en destacar que, para este, la muerte no significa tanto un término biológico como cierta postura o camino subjetivo, una forma de morir a la vida dentro de la vida; en una palabra, una forma de nihilismo. En efecto, lo que Pablo entiende como muerte, a la que relaciona con el camino de la carne y el pecado, parecería corresponderse en forma bastante estrecha con lo que he llamado *muerte uiua*.[68] «Resurrección», por lo tanto, designa precisamente la posibilidad de alguna clase de desanimación de este tipo particular de muerte en vida que intensifica y restringe a la vez la existencia humana. Para Badiou, el aspecto decisivo consiste en que exactamente desde este punto, es decir, desde este sitio ominoso de muerte viva, por primera vez se vuelve posible el surtidor de vida que significa el acontecimiento-Cristo. Ese es el sentido de la afirmación de que <<la muerte es la construcéión del sitio del acontecimiento» (pág. 70).

En este punto podríamos señalar otro paralelo importante entre esta forma de entender a Pablo y el proyecto de

68 Rosenzweig habla de •vitalidad trágicamente inmóvil *[tragisch starre Lebendigkeit)* (*Star*, pág. 230), y Benjamín, de .inquietud inmovilizada *[crstarrte Unruhe)*• *(TheArcadcs Project*, J55 *a*, 4).

Rosenzweig. En el volumen dos de *La estrella. . .*, en una sección titulada «Profecía del milagro>•, que constituye la transición entre los libros 1y 2 (designados, respectivamente, << Creación o el fundamento perpetuo de las cosas» y «Revelación o el nacimiento siempre renovado del alma••), Rosenzweig propone un comentario de Génesis 1:31. En él señala -y aquí sigue una tradición más vasta de la exégesis rabínica- que sólo en ese pasaje del relato bíblico de los comienzos, es decir, después de la creación del hombre, Dios usa por primera vez la forma comparativa, al proclamar que la creación es *«muy* buena»:

«Dentro del Sí general de la creación, que lleva todo lo individual sobre sus anchas espaldas, se separa una zona que se afirma de manera distinta, "muy" afirmada. A diferencia de cualquier otra cosa en la cre ción, apunta así más allá de ella. Este "muy" anuncia una supercreación *[eine Überschi:Jpfung)* dentro de la creación misma, algo más que mundano dentro de lo mundano, algo diferente de la vida que, no obstante, pertenece a la vida y sólo a la vida, que fue creado con esta como su elemento esencial y que, sin embargo, por primera vez la deja conjeturar una realización más allá de la vida; este "muy" es la muerte. La muerte creada de la criatura presagia la revelación de una vida que está por encima del nivel creatural. Para cada cosa creada, la muerte es *el consumador mismo de toda su materialidad*•• (pág. 155; las bastardillas son mías).

Tanto para Pablo como para Rosenzweig, la materialidad creatural disfruta de su suprema densidad en la singularidad impulsada por la muerte del ser humano, que suministra la *materia misma del prójimo,* es decir, la cosa misma -tal vez deberíamos escribir <<Cosa>>- a la cual se dirige el amor que surge en y por el don mesiánico.[69] Debe-

[69] Aludo aquí, por supuesto, a la observación que Freud hace en su •Proyecto de psicología» sobre la cosidaa del prójimo, una observación muy bien aprovechada por Lacan.Al referirse a la experiencia perceptiva de otro ser humano -*«eín Nebenmen.sch* •, el ser humano adyacente a mí, mi prójimo-, Freud escribe: «Y así el complejo del prójimo se separa en dos componentes, uno de los cuales *impone [imponíert;* las bastardillas son mías] por una ensambladura constante *[durch lwn.stantes Ge{üge),* se mantiene reunido como una *cosa IDing) del mundo,* mientras que el otro es *comprendido* por un trabajo mnémico » (Sigmund Freud, *Entwurf eine Psychologíe,* en *Gesammelte Werke,Nachtragsband : Texte aus den Jahren 1885·1938,* Francfqrt del Meno: Fischer, 1987, págs. 426-7 [«Proyecto de

riamos decir, entonces, que el animal humano socializado se vuelve susceptible a la fuerza de la verdad sólo porque su animalidad o creaturidad se ha intensificado como consecuencia de] impacto de un encuentro lleno de angustia con un vacío.

Como destaca Badiou, en los escritos de Pablo el nombre clave de]a muerte es la Ley. El pasaje más famoso y dificil de las epístolas paulinas que vinculan la muerte y la ley es, sin duda, Romanos 7, del cual citaré extensamente:

«Así pues, hermanos míos, tambi én vosotros quedasteis muertos respecto de la ley por el cuerpo de Cristo, para pertenecer a otro: a aquel que fue resucitado de entre los muertos, a fin de que fructificáramos para Dios. Porque, cuando estábamos en la carne, las pasiones pecaminosas, excitadas por la ley, obraban en ntnlstros miembros, a fin de que produjéramos frutos de muerte. Mas, al presente, hemos quedado emancipados de la ley, muertos a aquello que nos tenía aprisionados . De modo que sirvamos con un espíritu nuevo y no con la letra vieja».

Pablo continúa por este camino de formulaciones paradójicas para sostener, en sustancia, que la muerte cobra vida por primera vez a través de la ley:

«¿Qué decir, entonces? ¿Que la ley es pecado? ¡De ningún modo! Sin embargo yo no conocí el pecado sino por la ley. De suerte que yo hubiera ignorado la concupiscencia si la ley no dijera: *¡No te des a la concupiscencia!* Mas el pecado, tomando ocasión por medio del precepto, suscitó en mí toda suerte de concupiscencias; pues sin ley el pecado estaba muerto. ¡Ah! ¡Viva yo un tiempo sin ley!, pero en cuanto sobrevino el precepto, revivió el pecado, y yo morí: y resultó que el precepto, dado para vida, me fue para muerte. Porque el pecado, tomando ocasión por medio del precepto, me *sedujo* , y por él, me mató. (. ..) Luego, ¿se habrá convertido lo bueno en muerte para mí? ¡De ningún modo! Sino que el pecado, para aparecer como tal, se sirvió de una cosa buena, para procurarme la muerte, a fin de que el pecado ejerciera todo su poder de pecado por medio del precepto».

Por fin, Pablo parece ofrecer una solución a este conjunto de paradojas al sugerir que uno diferencia entre diver-

psicología ,., en *Obras completas,* Buenos Aires: Amorrortu, vol. 1, 1982, págs. 376-7).

sos registros, niveles o dimensiones de la ley: la ley articulada en mandamientos y lo que llama la «ley en mis miembros». Así surge del siguiente pasaje:

«Realmente, mi proceder no lo comprendo; pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco. Y, si hago lo que no quiero, estoy de acuerdo con la ley en que es buena; en realidad, ya no soy yo quien obra, sino el pecado que habita en mí, es decir, en mi carne; en efecto, querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo, puesto que no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero. Y, si hago lo que no quiero, no soy yo quien lo obra, sino el pecado que habita en mis miembros».*

Como Badiou señala acertadamente a propósito de estos pasajes, se nos propone aquí nada menos que una teoría de la actividad mental inconsciente (cuyas leyes habitan «en mis miembros») tal cual la generan las seducciones de la ley: «La tesis fundamental de Pablo es que la ley, y sólo la ley, dota al deseo de una autonomía suficiente como para que el sujeto de este deseo, desde la perspectiva de esa autonomía, llegue a ocupar el lugar del muerto» (pág. 79). Badiou subraya aquí exactamente la misma mezcla de animación ominosa y restricción que hemos visto bajo una variedad de denominaciones a lo largo del presente ensayo: «La ley es lo que *da vida* al deseo, pero al hacerlo *restringe* al sujeto para que quiera seguir sólo el camino de la muerte» *(ibid.;* las bastardillas son mías). Para decirlo en otros términos, estamos nuevamente en la noción freudiana del *destino pulsional* que a la vez intensifica y restringe la vida:

«¿Qué es exactamente el pecado? No es el deseo como tal, porque si lo fuera uno no comprenderla su vínculo con la ley y la muerte. *El pecado es la vida del deseo como autonomía, como automatismo.* La ley es necesaria a fin de desencadenar la vida automática del deseo, el automatismo de repetición, pues sólo la ley *fija* el objeto de deseo, al atar este a él al margen de la "voluntad" del sujeto. Este automatismo objetal del deseo, inconcebible sin la ley, destina al sujeto al camino carnal de la muerte» *(ibid.*).

* He modificado aquí la versión castellana de *La Biblia de Jerusalén,* pues en el final del fragmento repite «habita en mí», a diferencia de la traducción citada por el autor y que es capital para el desarrollo de su tesis. *(N. de la T.)*

En otras palabras, la fijeza del destino pulsional manifiesto en la compulsión de repetición es lo que está en cuestión en la idea de Pablo de la «Carne», el «pecado» y la «muerte». Las buenas nuevas del acontecimiento-Cristo consisten precisamente en esto: merced a la gracia, es posible desconectarse de este destino, cambiar de manera radical la dirección y la destinación.

XII

Contra el telón de fondo de esa idea, la separación estricta entre el discurso del profeta y el del apóstol no puede ya sostenerse rigurosamente. Esa, al menos, es la apuesta del esfuerzo de Rosenzweig por restaurar, sobre la base del «nuevo pensamiento», la relevancia del concepto de milagro que, según Badiou, pertenece, estrictamente hablando, sólo al discurso de la profecía. Todo el planteo de Rosenzweig radica, desde luego, en que, en las condiciones de la modernidad, la estructura semiótica del milagro tendría que volver a concebirse según los términos mismos que Badiou presenta como los rasgos esenciales del discurso del apóstol. Es decir, lo que ahora puede ocupar el lugar de la profecía es la construcción del sitio del acontecimiento entendido como nuestro «Ser premundano», el destino pulsional que enmarca/fija nuestras posibilidades de deseo, la forma en que uno está, en el nivel del propio carácter, (des)orientado en el mundo. Una vez más, los signos que están en cuestión en la estructura semiótica del milagro son *síntomas*, que son a su vez las maneras en que el sujeto registra/reprime «se postra» ante los vacíos en la situación histórica en que se ve arrojado. (La «postración» es, por lo tanto, una especie de archivo virtual de un vacío.) La afirmación de Badiou de que la muerte es la construcción del sitio del acontecimiento sólo significa que nuestra singularidad impulsada por la muerte es el punto preciso en el cual puede surgir la posibilidad de nuevas posibilidades. Como él mismo escribe, «la resurrección (...) se produce *a partir* del poder de la muerte, no a través de su negación» (pág. 73). En *La estrella...*, Rosenzweig lo expresa de este modo:

«¿Qué era entonces el *daimon*, el carácter como algo diferente de la personalidad? La personalidad era una disposición innata; el carácter, algo que súbitamente conquistaba al hombre. El carácter, entonces, no era una disposición :frente a la amplia diversidad de disposiciones, era más bien una línea divisoria o, mejor, una dirección *[Richtung)*. Una vez que el hombre es poseído por ese *daimon*, recibe una "dirección" para toda su vida. Su voluntad está ahora destinada a moverse en esta dirección que lo encauza de una vez y para siempre. Al recibir dirección ya está, en verdad, corregido *lgeríchtet)*, puesto que aquello que en el hombre está sujeto a corrección *[dem Gericht unterliegt]*, su voluntad esencial, ya está fijado de una vez y para siempre en su dirección•• (pág. 213).

Esta traducción sólo capta vagamente la serie dejuegos de palabras que se dan en los grupos de términos: dirección, corrección, dirigir. En alemán, la palabra *gerichtet*, traducida aquí como «Corregido», también quiere decir <uzgado» e incluso resuena con la palabra que significa «ejecución» *(Hinrichtung)*. Dirección y ley, destino y juicio están, sin duda, profundamente entrelazados aquí; este entrelazamiento constituye, por cierto, el blanco central de la polémica de Pablo contra la Ley. Para decirlo de manera un tanto diferente, *destino pulsional* y *superyó* van juntos. Empero, Rosenzweig se apresura a agregar lo siguiente a este pasaje relativo a la fijeza de nuestra orientación fundamental en el mundo: <<Es decir, fijado, a menos que ocurra lo único que puede interrumpir este de-una-vez-y-para-siempre nuevamente e invalidar la corrección *[Gericht]* junto con la dirección *[Richtung] :* la conversión interna *[die innere Umkehr]))(ibid.).70*

70 En un nuevo libro, Jonathan Lear ha abordado precisamente esta posibilidad de *Umkehr* en conjunción con la noción de transferencia y su elaboración. A propósito de la presentación de un caso relativo a una mujer cuya dirección fundamental en la vida se organizaba alrededor de la desilusión --<¡ue había sido, por así decirlo, sentenciada a una vida de decepciones-, indica la medida terapéutica que a sujicio sería pertinente. ·Esta exigiría, escribe, •un momento en el *cual* el mundo mismo cambia: hay, por así decirlo, una posibilidad de nuevas posibilidades. Esta "posibilidad de nuevas posibilidades" no es una posibilidad común y corriente como todas las otras, con la salvedad de su novedad. El hecho de que la señora C. habitara un mundo significaba que vivfa en medio de lo que, para ella, eran todas las posibilidades existentes. Para ella, simplemente no había posibilidad cl experimentar, digamos, un ascenso como un éxito y

Tanto para Pablo como para Rosenzweig-para el discurso del apóstol y para el «nuevo pensamiento »-, lo decisivo es que la construcción del sitio del acontecimiento de ninguna manera produce en fonna automática el milagro de despertar a una nueva vida. Como señala Badiou, «la muerte es una operación que inmanentiza el sitio del acontecimiento, mientras que la resurrección es el acontecimiento como tal. (. . .) La resurrección no es ni una subsunción ni una superación de la muerte. Son dos funciones distintas, cuya articulación no implica ninguna necesidad, puesto que la súbita aparición del acontecimiento nunca deriva de la existencia de un sitio del acontecimiento . Si bien requiere condiciones de inmanencia, esa aparición súbita sigue siendo, sin embargo, del orden de la gracia>> (pág. 71).

El surgimiento de una nueva vida, la posibilidad de nuevas posibilidades, no es un resultado dialéctico del material mismo -dicho en otras palabras, de la densa materialidad de la muerte viva-. Para expresarlo en términos psicoanalíticos, los síntomas no se disuelven simplemente por medio de la construcción y la interpretación . Más pertinente todavía: el autoanálisis en realidad no existe; uno no puede darse la posibilidad de nuevas posibilidades. Algo debe *ocurrir,* algo más allá del propio control, cálculo y esfuerzo, algo que venga del lugar del Otro. Para recordar la descripción de Rosenzweig acerca del «nuevo pensamiento», no se trata sólo de que la teología necesite de la filosofia, entendida ahora como la construcción del sitio del acontecimiento; la filosofia necesita de la teología, entendida como la insistencia en el lugar no dialéctico del acontecimiento-gracia. Recurriendo de nuevo a términos psicoanalíticos, la exploración de la actividad mental inconsciente -pensemos, al respecto, en el «autoanálisis» de Freud

no como una desiJusión . Uno no puede agregar sin más esa posibilidad al mundo de la señora C. gradualmente, como si lodo lo demás que la concierne pudiera permanecer igual, con la única diferencia de que ahora ella puede experimentar el ascenso como un éxito. Más bien, el orden mismo de posibilidades tiene que cambiar de forma tal que ahora el éxito sea un aspecto inteligible y bienvenido de la vida. La posibilidad de nuevas posibilidades no es la adición de una posibilidad especial al mundo; es una modificación en el mundo de las posibilidades• (Lear, *Therapeutic Action,* pág. 204).

en *La interpretación de los sueños*- no genera en sí y de por sí la cura.

En la concepción de Rosenzweig, el acontecimiento de la «Conversión interna» se deja ver bajo el impacto del amor divino, un amor dirigido precisamente a ese fragmento de identidad demoníaca que Rosenzweig llamó «yo metaético» *(B* = B). No basta con apartar el yo de la personalidad, aislar, por así decirlo, el funcionamiento del automatismo del deseo -lo que he llamado <<destino pulsionah-.- como la clave de la «torsión sintomal>• dentro de la esfera de nuestras múltiples identificaciones *(B = A);* ese *apartamiento* -ese es el trabajo del análisis «materialis- >>– sólo puede convertirse en *separación* por medio del complemento del amor divino. Yo sugeriría que Rosenzweig quiere decir aquí que el amor divino es la fuerza singular primera que nos permite *desconectar la pulsíón de su destino,* de su *richtung/Gerichtetsein.* Y si comprendo bien a Badiou, esto es precisamente lo que él considera que Pablo ha propuesto bajo el signo de la <<resurrección». Volviendo a Rosenzweig y su análisis del yo trágico, podríamos decir que la *eternidad* se abre para la existencia humana, justamente, donde se interrumpe la *inmortalidad* del destino pulsional.

Tanto para Pablo como para Rosenzweig, entonces, el amor divino debe distinguirse con claridad de cualquier forma de amor oblativo, un amor entendido como devoción y entrega abnegadas. Según Rosenzweig, un amor semejante es, en última instancia, amor en tercera persona, amor entendido como la donación de la propia individualidad a una unidad, causa, ideal o totalidad superior, amor como inmersión del yo en alguna clase de todo o universal más grande o más bello (en su opinión, Goethe era el maestro moderno de ese amor como principio de la actividad artística y forma de vida).

Rosenzweig escribe:

«Contra ese amor se yergue el otro que surge del acontecimiento, es decir, de lo más particular que hay *[demAllerbesondersten was es gibt].* Este particular va paso a paso de un particular al siguiente, de un prójimo al siguiente, y niega el amor al más lejano hasta que pueda ser amor al prójimo. El concepto de orden de este mundo es, así, no el universal *[das Allgemeine],* ni el *ar·ché* ni el *telos,*'ni la unidad natural ni la unidad histórica, sino

más bien lo singular, el acontecimiento, *no el comienzo o el fin, sino el centro del mundo.*[71]

Para Badiou, ese amor es la única base verdadera de la universalidad, una universalidad fundada no en predicados, en identidades culturales que forman particularidades cerradas, sino en «esa incontable infinitud constituida por una vida humana singular» (pág. 10). En términos de Rosenzweig, tal universalidad no es nada más que la diseminación infinita de la capacidad de amar al prójimo. Sólo porque la palabra amorosa de Dios se ha encaminado hacia el yo metaético, «sólo eso lleva *B = B* más allá de sí mismo, y sólo en este *acontecimiento* que le ha ocurrido puede pensar otro *B = B,* al cual le ha ocurrido lo mismo, un prójimo, que es como Tú. Descubre al otro, no desde su propia *esencia* y las regiones puras de su corazón, sino más bien desde la *ocurrencia* que le ha ocurrido y desde la sordera de su corazón».[72]

A propósito de Romanos 13, donde Pablo hace la célebre reducción de todos los mandamientos bíblicos al simple «Amarás a tu prójimo como a ti mismo», Badiou sostiene que esa reducción de la multiplicidad de mandamientos a una <•sola máxima afirmativa y no objetal» resulta necesaria a fin de que no vuelva a liberarse «la infinitud del deseo a través de la transgresión de la prohibición» (pág. 89). Todo lo que he dicho aquí sugiere que el mandamiento del amor al prójimo es, tal vez, la máxima más «objetal» que existe, porque dirige nuestra mente, y a decir verdad todo nuestro ser, hacia lo que el otro más tiene de objeto, de cosa, la densa y resistente materialidad de su destino pulsional. Sin duda, la tendencia de Badiou a perder de vista esta materialidad peculiar del prójimo le permite concluir su comentario sobre Pablo, convincente en otros aspectos, con un universalismo de la mismidad:

[71] Rosenzweig, *•wUrzelle"...•*, págs. 56-7. Para Rosenzweig y después para Levinas, esa •centralidad• es precisamente lo que está en cuestión, en la noción bíblica de "elección•. Como dice Levinas a propósito de esta noción, Israel se sabe en el centro del mundo y para él el mundo no es homogéneo: porque yo soy siempre el único que puede responder al llamado, soy irreemplazable en mi asunción de la responsabilidad •(Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism,* traducción de Sean Hand, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990, págs. 176-7).

[72] Rosenzweig, *t"Urzelle"...•*, pág. 63.

«El pensamiento sólo llega a ser universal al dirigirse a todos los otros, y se efectúa como poder a través de esa interpelación .Empero, desde el momento en que todos, incluido el militante solitario, se cuentan en función del universal, se sigue que lo que tiene lugar es la subsunción del Otro por el Mismo. Pablo demuestra en detalle cómo un pensamiento universal, procediendo sobre la base de la proliferación mundana de alteridades (el judío, el griego, las mujeres, los hombres, los esclavos, los hombres libres, y así sucesivamente), *produce* una Mismidad y una Igualdad. (. ..) La producción de la igualdad y el abandono, en el pensamiento, de las diferencias son los signos materiales de lo universal» (pág. 109).

XIII

Precisamente esta concepción del universalismo es objeto de la crítica de Giorgio Agamben en su propio estudio reciente sobre San Pablo. En el presente contexto, lo que resulta de particular interés en la obra de Agamben es su insistencia en el vínculo entre la concepción paulina del acontecimiento-Cristo y el mesianismo de Benjamín talcomo se elabora, sobre todo, en las tesis «Sobre el concepto de historia». La idea de que el enano teólogo de la famosa alegoría de Benjamín no es otro que San Pablo aparece aquí de manera plenamente explícita. En un seminario sobre Pablo dictado por Jacob Taubes poco antes de su muerte, este había planteado que uno de los primeros textos de Benjamín, «Theologisch-politisches Fragment», debía ser considerado un comentario sobre Romanos 8 y 13. Como Taubes, Agamben propone una conexión conceptual y filológica aún más estrecha entre las «Tesis)) y Pablo.[73]

Agamben señala las diversas formas en que Benjamín se apropia directamente de la terminología de Pablo (por medio de la traducción de Lutero), y sugiere que en las <<Tesis» su autor se embarcó en la práctica de citar sin en-, trecomillado, propuesta como principio metodológico en su

[73] Véase Jacob Taubes, *Die Politísche Theologie des Paul¡¿s,* compilación de Aleida Assmann y Jan Assmann, Munich :Wilhelm Fink, 1995. El siguiente análisis de Agamben se basa en la edición francesa de su libro sobre Pablo, *Le Temps qui reste,* traducción de Judith Revel, París: Bibliotheque Rivages, 2000.Las referencias a esta obra se insertan en el texto.

Libro de los pasajes. Así, la famosa invocación de Benjamin de una «fuerza mesiánica débil» *[eine schwache messianische Kraft],* que cité antes, se lee como una alusión a II Corintios 12: 9-10, donde Pablo dice que el poder mesiánico encuentra su realización en la flaqueza . (La traducción de Lutero reza: *<denn meine Kraft ist in den Schwachen méichtig».)* Más importante aún, Agamben argumenta de manera convincente que una concepción benjaminiana enigmática en otros aspectos, la de *imagen,Bild* , talcomo se despliega en las «Tesis» y en el *Libro de lospasajes,* encuentra su fuente originaria en la noción paulina de las relaciones tipológicas que representan, a su vez, una versión de la estructura semiótica del milagro que he elaborado a lo largo de este artículo. En cada caso, un momento del pasado es reconocido como el *typos* del presente mesiánico. En rigor, esta misma instancia e instante de reconocimiento es lo que constituye el presente *como* mesiánico. Según afirma Agamben, «el *hairos* mesiánico no es, precisamente, otra cosa que esta misma relación [tipológica], (pág. 221). La diferencia radical entre el «viejo pensamiento» y el «nuevo pensamiento», en lo relativo a esas relaciones tipológicas (o, más bien, la diferencia entre estas y la construcción de imágenes dialécticas), estriba en que en el nuevo pensamiento el elemento del pasado que está en cuestión tiene el estatus estructural de *trauma;* se trata de un pasado que en cierto sentido nunca tuvo lugar del todo y, por ello, continúa insistiendo en el presente, ju stamente como destino pulsional, la torsión sintomal de nuestro ser en el mundo, nuestra relación con el mundo-objeto y la capacidad de usarlo. Como lo ha planteado Rosenzweig, en las condiciones de la modernidad, el primer elemento de la estructura semiótica del milagro no es representado por el testigo presencial de un acontecimiento del pasado (registrado y cultivado en la tradición escrituraría), sino más bien por el tipo peculiar de testimonio prestado por el síntoma.[74]

[74] En *Moisés y la religi6n morwteísta,* Freud, en un sentido, funde el viejo y el nuevo pensamiento al aducir que en la tradición escrituraria mantenida en las prácticas litúrgicas, y a través de ella, los judíos transmiten el testimonio de un trauma respecto de su propia etnogénesis. Para una discusión de la concepción de Freud, véase mi trabajo •Freud's Moses and the ethics of nomotropic desire•. El método de Freud sugiere aquí, tal vez,

Sólo contra ese telón de fondo se puede entender la crítica de Benjamin a la tesis de Max Horkheimer sobre la «completud» de la historia. En una carta a Benjamín de 1937, Horkheimer escribió que <<la determinación de incompletud es idealista si la completud no está comprendida en ella. La injusticia pasada ha ocurrido y está completa. Los asesinados están realmente asesinados. (. ..) Si uno toma la falta de cierre con absoluta seriedad, debe creer en el Juicio Final». La respuesta de Benjamin a esta perspectiva es la siguiente: «El correctivo para esta línea de pensamiento tal vez se encuentre en la consideración de que la historia no es simplemente una ciencia sino también, y no menos, una forma de remembranza *[Eingedenken]*. Lo que la ciencia ha "determinado", la remembranza puede modificarlo. Esa precaución puede convertir lo incompleto (la felicidad) en algo completo, y lo completo (el sufrimiento) en algo incompleto». Benjamín agrega luego la siguiente observación, que nos vuelve a llevar a la alegoría del ajedrecista y, de manera más general, al papel de la teología en el «nuevo pensamiento»: ••Eso es la teología; pero en la remembranza tenemos una experiencia que nos prohíbe concebir la historia como fundamentalmente ateológica, por poco que se admita escribirla con conceptos inmediatamente teológicos». [75] Respecto de esta concepción de la remembranza, que según Agamben se remonta a algunas reflexiones anteriores, compartidas por Scholem con su amigo, sobre las formas verbales del hebreo (en que uno encuentra los aspectos de lo realizado frente a lo no realizado, más que los tiempos del pasado y el futuro), el pensador italiano escribe que capta perfectamente la esencia de la relación tipológica en Pablo: «[E]s un campo de tensión en el cual los dos tiempos entran en una constelación que el apóstol llama *ho nun kairos*, donde el pasado (lo completo) vuelve a encontrar su actualidad y se incompleta, mientras que el presente (lo incompleto) adquiere una especie de completud o cumplimiento» (pág. 124).

También es San Pablo, señala Agamben, quien se halla détrás del característico uso benjaminian o del término

que el •nuevo pensamiento* nunca puede ser una simple superación del •viejo pensamiento• .

[75] Benjamín, *The Arcades Project*, pág. 471 (N 8, 1).

«tiempo del ahora» *[Jetztzeit]*. Advirtiendo las connotaciones negativas que arrastra este término, entre otros lugares, en *Ser y tiempo* de Heidegger, donde «tiempo del ahora» significa el achatamiento de la temporalidad vivida en el tiempo vacío y homogéneo del reloj, propio de la experiencia moderna, Agamben sugiere que Benjamin invierte esas connotaciones bajo los auspicios de la noción paulina de *lw nun kairos,* el ahora del tiempo mesiánico en el que cierta *recapitulación* del pasado sirve para suspender la compulsión de *repetición* que había restringido tan dolorosamente las posibilidades del presente.[76]

Tal vez lo más significativo para nuestros propósitos sea, sin embargo, otro conjunto de reflexiones filológicas que Agamben introduce en relación con Benjamin y Pablo. En una de las notas metodológicas que hizo respecto del *Libro de lospasajes,* Benjamin utilizó una frase cuya fuente los especialistas no han conseguido rastrear. Al referirse a la forma en que un tratamiento propiamente dialéctico del material histórico reorganiza la estructura temporal, Benjamin escribe que «las pruebas históricas siempre polarizan entre antehistoria y poshistoria de una manera novedosa, nunca del mismo modo. Y lo hacen a distancia de su propia existencia, en el instante presente mismo, como una línea que, dividida según la sección apolínea, experimentara su partición desde fuera de sí misma».[77] Agamben, que ha trabajado con la edición italiana de las obras de Benjamin, sugiere que la expresión «sección apolínea••, que carece de antecedentes en la mitología griega, debe leerse, en cambio, como «Sección de Apeles••, en referencia al pintor del siglo IV a.C. que en un concurso dividió una línea estrecha por medio de otra aún más estrecha y de diferente color.[78] Agamben hace un uso creativo de esta noción para llegar a la idea paulina de la manera en que el advenimiento mesiánico asimila y transforma las particularidades cerradas de la identid d cultural, étnica, social y sexual; en otras palabras , todas las diferencias que son legibles en el nivel de *B =A* Gudío/griego, hombre/mujer, amo/esclavo). En lugar de producir un elemento de mismi-

[76] Agamben piensa aquí, sobre todo, en los paralelos entre la decimoctava tesis de Benjamín y Efesios 1:10.

[77] Benjamin, *TheArcades Project,* pág. 570 (N 7a, 1).

[78] Véanse las notas de los editores a *TheArcades Project,* pág.900, n. 21.

dad que sirva como base de una universalidad genuina, según la idea de Badiou, Agamben sostiene que el efecto de la sección o corte de Apeles consiste en producir, en cambio, un único tipo de *resto* o *remanente*. La formulación más concisa de esta tesis puede hallarse en la sobrecubierta de su libro, que también realiza el gesto eminentemente benjaminiano de sugerir que sólo ahora Pablo ha encontrado su verdadero momento de legibilidad/recognoscibilidad (((hay una especie de vínculo secreto(. ..) entre las epístolas de Pablo y nuestra época»):

(<Pablo ya no es el fundador de una nueva reUgión, sino el representante más exigente del mesianismo judío; ya no el inventor de la universalidad, sino quien superó la división de los pueblos con una nueva división [es decir, un corte de Apeles) e introdujo esta como un resto; ya no la proclamación de una nueva identidad y una nueva vocación, sino la revocación de toda identidad y toda vocación; ya no la simple crítica de la Ley, sino su apertura hacia un uso que va más allá de todo sistema de ley».

Lo que Agamben quiere decir aquí es que Pablo no se limita a revocar la división judío/griego apelando a algún rasgo positivo que tal vez podamos descubrir debajo o más allá de tales divisiones (algún tipo de mismidad); su idea es, más bien, que Pablo divide ambos lados de la división identitaria de forma tal que ni uno ni otro puedan ya disfrutar de una coincidencia estable consigo mismos. Las divisiones resultan no exhaustivas, •<no-todas»; dejan un *resto:* «Esto significa que la división mesiánica introduce en la gran división de las naciones según la ley un resto, y que los judíos y los no judíos son, en sentido constitutivo, "no-todos"» (pág. 85). Agamben agrega que este «resto» es (<no algo que se parezca a una porción nwnérica o un residuo positivo sustancial». Representa, en cambio, un corte en la partición bipolar entre judíos y no judíos que permite el pasaje a un tipo de lógica totalmente nueva de estar-con, una lógica que ya no opera sobre la báse de la pertenencia a conjuntos o totalidades limitadas que se destacan en c01:nparación con las excepciones. Para Agamben, la figura que ocupa el lugar de esta lógica (de la no coincidencia de cada identidad consigo misma) es la del «no no-judío», la figura que *no está no-en-la-ley*.

Si bien Agamben nunca menciona a Lacan, su idea de esta lógica del (<no- odo» recuerda con toda claridad la ela-

boración lacaniana de *lajouissance* femenina en cuanto es diferente de *1ajouissance* fálica masculina. Como lo ha expresado Suzanne Bernard en su lectura del seminario 20, donde Lacan desarrolla esa distinción,

«la estructura femenina(. ..) se produce en relación con un "conjunto" que *no existe* sobre la base de una excepción constitutiva externa. (. . .) Sin embargo, esto no quiere decir, a su vez, que el no-todo de la estructura femenina esté simplemente fuera del orden de la estructura masculina o sea indiferente a él. Antes bien, ella está *toda* en la función fálica o, en palabras de Lacan: "Ella *no* está para nada allí. Está allí en su totalidad". (. . .) Al estar en lo simbólico "sin excepción", entonces, el sujeto femenino tiene una relación con el Otro que produce otra forma "ilimitada" de *jouissance* ».[19]

En los artículos que aparecen en el presente volumen, tanto Reinhard corno Zi ek intentan traducir esta lógica del «no-todo» a los términos mismos de la responsabilidad ética que han estado en el centro de mi discusión. La posición de verdadera autonomía moral, en esta perspectiva, no es «No soy responsable de todas las cosas», sino más bien <<No hay nada de lo cual yo no sea responsable>>, cuya contraparte es «No soy responsable del Todo»: precisamente porque no puedo tener una visión general del Todo, no hay nada de cuya responsabilidad me pueda eximir.so Esta lógica del <<no-todo» representa una tajante alternativa a la de la relación de la *parte con el todo,* así como a la de la *excepción a la norma.* Según he destacado a propósito de la concepción schmittiana del estado de excepción, sólo llegamos a la lógica del resto –el corte de Apel es en toda relación parte-todo, toda *B* ;;;

ción «exitosa», que culmine en el acto de identificación -un «Sí, ese soy yo»-, siempre produce un << Objeto vocal» que encuentra una organización inicial en la fantasía, y persiste como un lugar íntimo de solicitación o ex-citación coagulándose como la *materia* o *materialidad* en el corazón del prójimo. Si bien este fragmento <<éxtimo» de fantasía nos hace irreductibles al «animal humano socializado••, también es, por lo general, lo que sella nuestra suerte *como* tales animales, lo que nos mantiene *apegados* afectiva y superyoicamente al espacio restringido de la formación social determinada -el mundo en la forma de la tercera persona- en la cual nos encontramos. En términos más paulinos, las particularidades cerradas de los conjuntos culturales se sostienen en virtud de un automatismo de deseo transgresor (el camino de la carne, el pecado y la muerte), solicitado por la ley misma que ha establecido los límites de esos conjuntos. Pero esos deseos no son, en el fondo, otra cosa que fantasías de excepción. Lo que permite a Pablo hablar tanto de la anulación de la ley como de su cumplimiento es el hecho de que, en última instancia, está interesado en la suspensión no ya de la ley sino del elemento de fantasía que nos *convierte en muertos vivos;* en una palabra, precisamente el fragmento de fantasía que es el objeto del corte de Apeles. El corte de Apeles no es, en consecuencia, tanto la división del sujeto en personalidad y yo (metaético) como un corte en el propio yo metaético, que desconecta momentáneamente -podríamos decir, con igual facilidad, <<por una eternidad>>- la *pulsión* de su *destino.* Para remitirnos a la clínica psicoanalítica, el trabajo que, idealmente, tiene lugar en un análisis exitoso es, según esta perspectiva, nada más que el paso (siempre renovado) de una lógica de la excepción, de una estructura de la fantasía por la cual en algún nivel de mi ser imagino que puedo *exceptuarme* de la situación en medio de la vida (y de la necesidad de rendir cuentas que la acompaña), a otra en la que estoy, sin restricción, expuesto a la proximidad del *prójimo.* Podríamos incluso decir que el prójimo como tal sólo se manifiesta verdaderamente -sólo se *revela*- por medio de ese paso.[81] Zi ek, de hecho, ha señalado

81 Debemos recordar, en este contexto, que el proyecto de Rosenzweig en *La estrella*...es, ,en última instancia, reconstruir una noción sistemá-

lo mismo a propósito de dos formas diferentes de concebir el «estado de emergencia»:

«Por lo tanto, es crucial distinguir entre el "estado de emergencia" judío-paulino, la suspensión de la inmersión "normal" en la vida, y el "estado de excepción" bajtiniano carnavalesco convencional, donde las normas morales y las jerarquías cotidianas se suspenden y uno es alentado a permitirse transgresiones: ambos estados se oponen, es decir, lo que suspende la emergencia paulina no es tanto la Ley explícita que regula nuestra vida cotidiana como, precisamente, su reverso obsceno no escrito. Cuando, en su serie de prescripciones *como si*, Pablo dice básicamente: "Obedece la ley como si no estuvieras obedeciéndola", esto significa justamente que *debemos suspender la investidura libidinal obscena ck la Ley, la investidura en razón ck la cual la Ley genera y solicita su propia transgresión*».[82]

Lo que encontramos en Pablo es, en otras palabras, «una posición enfurecida de lucha, una "interpelación" ominosa más allá de la interpelación ideológica, una interpelación que suspende la fuerza performativa de la interpelación ideológica "normal", la cual nos obliga a aceptar nuestro lugar determinado dentro del edificio sociosimbólico».[83] El corte de Apeles interviene en la vida de nuestro yo, el conjunto de particularidades cerradas que nos dota de identidad autorizada e inteligibilidad cultural, al producir un *remanente* a partir del «estado de excepción» que había servido para mantener en marcha esa misma vida del yo, aunque sólo fuera en una condición de inflexibilidad moribunda. Como he dicho en otro lado, •<la revelación convierte la "causa excedente" de nuestros (. ..) apegos apasionados a las formaciones ideológicas -nuestras diversas formas de *idolatría*- en un "remanente" de ellas>.[84] En términos más propios de Rosenzweig, si la respuesta provocada por la interpelación ideológica es un «Ese soy yo», lo que resulta posible a través de la «"interpelación" ominosa más allá de la interpelación ideológica» es el «He-

tica de las relaciones entre los seres mundano, humano y divino sin recurrir al concepto/fantasía de un *Todo* cerrado.

[82] Slavoj Zitek, *The Puppet and the Dwarf: The Peruerse Corc o(Christianity*, Cambridge, Massachusetts : MTT Press, 2003, pág. 113.

[83] *Ibid.*, pág. 112.

[8-4] Véase *On the, Psychotheology o(Eueryday Li(e*, pág. 116.

me aquí» modélico de la respuesta de Abraham a la apelación de Dios (Génesis 22:1). Para Rosenzweig, el contenido central de tal interpelación, que significa, a su entender, el << acontecimiento-verdad >> de la revelación, será en última instancia el imperativo a amar, a amar a Dios y manifestar este amor como amor al prójimo. Rosenzweig sugiere que únicamente ese amor y el lenguaje impregnado por él pueden exceder el pensamiento representacional, que sólo produce ulteriores instancias de «Ese soy yo». Y, como lo he subrayado en todo este artículo, la transición desde <<Ese soy yo» al <<Heme aquí» sólo puede tener lugar por medio de un nivel o registro diferente del <<Ese soy yo», es decir, por medio de un <<reconocimiento» de uno mismo no en la identificación propuesta/ordenada por conducto de la interpelación ideológica, sino más bien en su resto «objetal» que persiste en las formaciones de fantasía.

XIV

Me gustaría resumir adónde creo que conducen estas reflexiones, y dónde nos dejan. Lo primero que cabe decir es que, en apariencia, ¡llegamos a la conclusión de que San Pablo fue el primer gran pensador germano-judío, igual en estatura a Rosenzweig, Freud y Benjamín! Desde luego, esto implica decir, en rigor, que si hay, como afirma Agamben, un vínculo secreto entre las epístolas de Pablo y nuestra propia época, si en algún sentido las epístolas de Pablo sólo son legibles en nuestros días, es debido al trabajo realizado por los grandes pensadores germano-judíos que he examinado aquí. En algún aspecto, cada una de estas figuras llegó, por caminos radicalmente divergentes, a la misma conclusión, a saber: que para concebir siquiera cambios radicales de dirección en i vida -un auténtico *éxodo* de los patrones individuales y sociales profundos de se.rvidumbre-, los seres humanos, tanto individual como colectivamente, necesitan el concepto de una interpelación más allá de la interpelación (ideológica). Freud, desde luego, pensaba que la clínica psicoanalítica, la posición o, como dice Lacan, el discurso del analista podían proporcionar el lugar de un ,llamado ominoso tal que no sólo no re-

produjera un discurso de dominio, sino que sirviera para desconectar al analizando de las múltiples formas de servidumbre que habitan en sus <<miembros••. Benjamín, que empeñó la mejor parte de sus energías en construir el «sitio del acontecimiento•• de esa interpelación -las notas del *Libro de los pasajes* son el fundamento de lo que habría de llegar a ser su versión más grandiosa de una construcción semejante-, creyó sin duda que sólo una política revolucionaria podía ser la fuente de aquel llamado, cuya fuerza caracterizó, sin embargo, con expresiones como •<violencia divina» o «fuerza mesiánica débil>•. Rosenzweig, por su parte, arribó a la conclusión de que el hecho mismo de que lleguemos a una noción tan imposible -una interpelación más allá de la interpelación- da testimonio, por lo pronto, de la necesidad permanente del pensamiento teológico, de que la presión, por así decirlo, surgida del interior del pensamiento para alcanzar esa noción ya es un modo de registrar la región del ser que llamamos Dios y una especie de amor que excede cualquier tipo de mera «Catexis de objeto»; en otras palabras, un amor que ya no está atado a una representación. La novedad de este pensamiento radica en su esfuerzo por mostrar que esa necesidad surge de los callejones sin salida inmanentes del pensamiento secular. En la obra de Rosenzweig, la paradoja central consiste en que el pensamiento realmente *secular* es el que se inviste de manera más intensa de fantasías de excepción, es decir, fantasías de hallarse << exceptuado>• de la suerte –y el amor- de la existencia humana finita y de que el monoteísmo es, en realidad, una fonna de terapia que permite un genuino retomo al medio de la vida con nuestro prójimo.85 En una palabra, no necesitamos a Dios en bien de las cosas divinas, sino en bien de una adecuada atención a las cosas seculares. Podríamos incluso decir que todo lo que Rosenzweig quería mostrar era que habitar verdaderamente en medio de la vida -.-rendir cuentas a nuestro prójimo y a las exigencias del día, *die Forderung des Tages*- constituía, en rigor, un logro admirable, hasta mila-

85 Es en este sentido que Rosenzweig se referfa al monoteísmo como una antírreligión dirigida contra la <•religionms• de los humano s. Véase Franz Rosenzweig, *Der Mensch wtd sein Werk : Gesammelte Schriflen*, compilación de Reinhold Mayer y Annemarie Mayer , Dordrechl: Marlinus Nijhoff, 1984, voL 12, págs.770-1.

groso, que exigía alguna forma de apoyo divino -en última instancia, una forma de *amor*-, mantenido vivo, a su vez, por cierta forma de vida. Mi impresión es que no se trata de elegir una de estas opciones en desmedro de las otras -digamos, la freudiana por encima de la rosenzweigiana o la benjaminiana-, sino más bien de pensarlas juntas y procurar apreciar la manera en que cada una brinda un recurso para profundizar nuestra captación de los demás. Más que una forma de pensamiento religioso, me gustaría considerar que este es un primer paso tentativo a lo largo del camino de lo que más modestamente podríamos llamar «pensamiento *postsecular*>>_S6

86 Quiero citar con gusto aquí las líneas finales del artículo de Lupton sobre •Creature Caliban», donde la autora también sostiene que es precisamente la dimensión creatural que hemos desarrollado en estas páginas -la •materia del prójimO»- lo que nos ofrece el sitio del acontecimiento para la elaboración de nuevas formas de solidaridad/comunidad/universalidad . Lupton dice que, en Shakespeare, la •cristalización decisiva de cierto momento material dentro de la teología de la Criatura podría ayudarnos a encontrar una solución postsecular a la difícil situación de la humanidad moderna, atrapada en la alternativa cada vez más catastrófica entre el falso universalismo del capitalismo global, por un lado, y los particularismos paralizantes del *apartheid*, el separatismo y la segregación, por el otro» (pág. 23).

Prójimos y otros monstruos: un alegato en favor de la violencia ética

Slavoj Ziiek

¿Crítica de la violencia ética?

En uno de sus relatos acerca de Herr Keuner, Bertolt Brecht afirmó brutalmente el núcleo platónico de la violencia ética: «A Herr K le preguntaron: "¿Qué hace cuando ama a otro hombre?". "Hago de mí mismo un boceto de él", dijo Herr K, "y me preocupo del parecido". "¿Del boceto?". "No", dijo Herr K, "del hombre".[1] Esta postura radical es más necesaria que nunca hoy, en nuestra era de hipersensibilidad al «acoso» por el Otro, cuando toda presión ética se experimenta como un falso frente de la violencia del poder. Esta actitud «tolerante>> no logra advertir que el poder contemporáneo ya no reside primordialmente en la censura, sino en la permisividad sin restricciones o, como dice Alain Badiou en la tesis 14de sus <•Quince tesis sobre el arte contemporáneo»: «Como está seguro de su capacidad de controlar todo el dominio de lo visible y lo audible por medio de las leyes que gobiernan la circulación comercial y la comunicación democrática, el Imperio ya no censura nada. Todo arte y todo pensamiento se arruinan cuando aceptamos este permiso de consumir, comunicarnos y gozar. Deberíamos convertirnos en implacables censores de nosotros mismos».[2]

En la actualidad, efectivamente, parecería que estamos en el punto opuesto de la ideología de la década de 1960: los lemas de espontaneidad, autoexpresión creativa, etc., son asumidos por el Sistema; en otras palabras, se ha dejado de lado la vieja lógica de autorreproducción del sistema a través de la represión y la rigurosa canalización de

[1] Bertolt Brcht, *Prosa 3*, Francfort: Suhrkamp, 1995, pág. 24.
[2] Alain Badiou, •Fifteen theses on contemporary art-, *Lacanian lnk*, 23, primavera de 2004, págs. 100-19.

los ímpetu s espontáneos del sujeto. La espontaneidad no alienada, la autoexpresión, la autorrealización, sirven directamente al sistema, motivo por el cual la autocensura implacable es un *sine qua non* de la política emancipatoria. Sobre todo en el dominio del arte poético, esto quiere decir que uno debería rechazar por completo cualquier actitud de autoexpresión, de desplegar el torbellino emocional, los deseos y los sueños más profundos. El verdadero arte no tiene *absolutamente nada* que ver con el repugnante exhibicionismo emocional, en la medida en que la noción convencional de «espíritu poético •• sea la capacidad de desplegar nuestro torbellino íntimo; lo que Vladimir Maiakovski decía acerca de sí mismo en relación con su paso de la poesía personal a la propaganda política en verso («Tuve que pisar la garganta de mi Musa») es el gesto constitutivo de un verdadero poeta. Si hay algo que provoca repugnancia en un verdadero poeta es la escena de un amigo íntimo que abre su corazón y da libre curso a toda la mugre de su vida interior. En consecuencia, uno debería rechazar totalmente la oposición habitual entre ciencia «objetiva», centrada en la realidad, y arte «subjetivo ••, centrado en la autoexpresión y la reacción emocional que él mismo despierta: si algo cabe decir sobre el verdadero arte, es que resulta *más* asubjetivo que la ciencia. En la ciencia sigo siendo una persona con mis rasgos patológicos, sólo afirmo la objetividad *fuera* de ella, mientra s que en el arte verdadero el artista tiene que pasar por una autoobjetivación radical, tiene que morir *eny para sí*, convertirse en una especie de muerto vivo.[3]

¿Es posible imaginar un contraste más fuerte con las quejas generalizadas de la actualidad acerca de la <<violencia ética»; en otras palabras, con la tendencia a someter a crítica los mandatos éticos que nos «aterrorizan» con la imposición brutal de su universalidad? El modelo (no tan) secreto de esta crítica es una «ética sin violencia», libremente (re)negociada; la Crítica Cultural más elevada se encuentra aquí, de manera inesperada con lo más bajo de la psicología popular. John Gray, el autor de *Los lwmbres son de*

[3] Desde luego, eslo de ninguna manera implica que el arte no tenga nada que ver con la Cosa intema que obsesiona e impulsa al artista; la cuestión es, más bten, que esta Cosa interna• surge sólo a través de una •censura implacable• de la propia «Vida interior- imaginaria.

Marte, las mujeres son de Venus, desplegó en una serie de programas de Oprah Winfrey una versión vulgarizada del psicoanálisis narrativista-deconstructivista: dado que en última instancia «Somos» las historias que nos contamos sobre nosotros mismos, la solución para un bloqueo psíquico reside en una reescritura creativa <<positiva» del relato de nuestro pasado. Lo que Gray tenía en mente no era sólo la terapia cognitiva convencional---()onsistente en transformar las «falsas creencias» negativas acerca de uno mismo en una actitud positiva de certeza de ser amado por otros y capaz de logros creativos-, sino una noción más <<radical••, seudofreudiana, de regresión a la escena de la herida traumática primordial. Es decir que Gray acepta la noción psicoanalítica de un núcleo duro formado por alguna experiencia traumática de la primera infancia, que marcó para siempre el desarrollo ulterior del sujeto, dándole un giro patológico. Lo que propone es que, después de regresar a esta escena traumática primitiva y, con ello, de enfrentarla directamente, el sujeto, bajo la guía del terapeuta, tendría que <•reescribir>> esta escena, este marco fantasmático último de su subjetividad, en un relato más productivo, benigno y «positivo••. Digamos: si la escena traumática primordial que ha insistido en el inconsciente, deformando e inhibiendo nuestra actitud creativa, es la de nuestro padre gritándonos: «¡No vales nada! ¡Te desprecio! ¡No vas a llegar a nada!», deberíamos reescribirla en una nueva escena con un padre benévolo que nos sonríe cariñosamente y nos dice: «¡Eres estupendo! ¡Confio plenamente en ti!». (En uno de los programas conducidos por Oprah Winfrey, Gray representó directamente esta experiencia de reescritura del pasado con una mujer que terminó abrazándolo con gratitud, llorando de felicidad ante el hecho de que ya no la obsesionaría la actitud despectiva de su padre hacia ella.)

Jugar este juego hasta el final en el caso del Hombre de los Lobos, cuando este <<regresó>> a la escena traumática -presenciar el *coitus a tergo* parental- que había determinado su desarrollo psíquico ulterior, ¿seria tal vez reescribir esta escena de manera tal que, en los hechos, el Hombre de los Lobos sólo viera a sus padres acostados, papá leyendo el diario y mamá una novela sentimental? Por ridículo que par zca este procedimiento, no olvidemos que

también tiene su versión políticamente correcta: la de las minorías étnicas, sexuales y demás que reescriben su pasado de una manera más positiva y autoafirmativa (por ejemplo, los afronorteamericanos, cuando sostienen que, mucho antes de la modernidad europea, los antiguos imperios africanos ya tenían una ciencia y una tecnología muy desarrolladas, etc.). Dentro de la misma línea, uno hasta puede imaginarse una reescritura del propio Decálogo: ¿Alguno de los mandamientos es demasiado severo? Regresemos a la escena del Sinaí y reescribámosla: adulterio, sí, si es sincero y promueve tu objetivo de profunda autorrealización .. . Lo que desaparece en esta disponibilidad total del pasado a su subsiguiente reescritura retroactiva no son primordialmente los «hechos duros», sino lo Real de un encuentro traumático cuyo papel estructurante en la economía psíquica del sujeto se resiste para siempre a su reescritura simbólica.

La ironía última consiste en que esta «Crítica de la violencia ética•• se liga, algunas veces, incluso al motivo nietzscheano de las normas morales impuestas por los débiles a los fuertes, que bloquean la afirmación vital de estos: la sensibilidad moral, la mala conciencia y el sentimiento de culpa son resistencias internalizadas a la heroica afirmación de la Vida. Para Nietzsche, esa «sensibilidad moral>> culmina en el Último Hombre contemporáneo, quien teme la excesiva intensidad de la vida porque es algo que puede perturbar su búsqueda de la «felicidad» sin tensión, y rechaza, por este mismo motivo, las «crueles>> normas morales impuestas porque las considera una amenaza a su frágil equilibrio. No hay que asombrarse, entonces, de que la más reciente versión de la crítica de la violencia ética haya sido propuesta por Judith Butler, cuyo último libro,[4] si bien no menciona a Badiou, es *de {acto* una especie de manifiesto anti-Badiou: la de Butler es una ética de la finitud, de transformación de nuestra propia debilidad en una virtud; en otras palabras, de elevación del respeto de nuestra propia incapacidad de actuar con plena responsabilidad al valor ético supremo. La pregunta que uno debería hacerse concierne a los límites de esta operación.

Véase Judith Butler, *Kritik der ethischen Gewalt,* Francfort: Suhrkamp, 2003 (en adelante, citado como KEG).

La movida elemental de Butler es el giro derrideano convencional de la condición de imposibilidad a la condición de posibilidad: el hecho de que un sujeto humano se vea restringido en su autonomía, arrojado a una situación compleja preexistente, que sigue siendo impenetrable para él y de la cual no es plenamente responsable, es al mismo tiempo la condición de posibilidad de la actividad moral, lo que da a esta su significación, puesto que sólo podemos ser responsables por otros en la medida en que ellos (y nosotros) han sido arrojados y encerrados en una situación impenetrable. (La paradoja estriba en que Butler, que en general es antilacaniana y reprocha a Lacan no dar cabida al cambio, afirma aquí la inercia de la existencia humana, en contra de Lacan, que admite una intervención subjetiva mucho más fuerte.) Según Butler, en toda descripción narrativa de mí mismo tengo que someterme a la temporalidad extraña de mi tradición lingüística y, así, aceptar mi radical descentraroiento. La ironía de esta descripción es que Butler, la aguda crítica de Lacan, presenta aquí (una versión un tanto simplificada de) lo que este llama «Castración simbólica1•, la alienación constitutiva del sujeto en el orden simbólico descentrado. ¿Está el sujeto, entonces, totalmente determinado por la estructura significante, o dispone de un margen de libertad? A fin de explicar esta resistencia al gobierno de las normas simbólicas, Butler acude a Foucault: las normas sólo rigen en cuanto son practicadas por sujetos, y el sujeto dispone aquí de un mínimo de libertad para arreglárselas con ellas, subvertidas, (re)inscribirlas en diferentes modos, y así sucesivamente. Lacan, por el contrario, admite una autonomía subjetiva mucho más fuerte: en la medida en que el sujeto ocupa el lugar de la falta en el Otro (orden simbólico), puede llevar a cabo la separación (la operación que es lo opuesto de la alienación) y suspender el reino del gran Otro; en otras palabras, separarse de él.

La imposibilidad de dar plena cuenta de sí mismo está condicionada por el contexto intersubjetivo irreductible de cada reconstitución narrativa: cuando reconstruyo mi vida en un relato, siempre lo hago dentro de cierto contexto intersubjetivo, respondiendo al llamado-mandato del Otro, dirigiéndome de cierta forma al Otro. Este telón de fondo, incluidas las motivaciones (inconscientes) y las investidu-

ras libidinales de mi relato, nunca puede traducirse de manera totalmente transparente dentro de la narración. Dar plena cuenta de uno mismo en un relato simbólico es *a priori* imposible; el mandato socrático «Conócete a ti mismo» no se puede cumplir por motivos estructurales apriorísticos. Mi propio estatus de sujeto depende de sus vínculos con el Otro sustancial: no sólo el Otro regulador y simbólico de la tradición en la que estoy inserto, sino también la sustancia corporal deseante del Otro, el hecho de que, en el núcleo de mi ser, soy irreductiblemente vulnerable, estoy expuesto al(a los) Otro(s). Y, lejos de limitar mi estatus ético (autonomía), esta vulnerabilidad primordial debida a mi exposición constitutiva al Otro le da su *fundamento:* lo que hace al individuo *humano* y, por lo tanto, alguien de quien somos responsables, al que tenemos el deber de ayudar, es su propia finitud y vulnerabilidad. Lejos de socavar la ética (en el sentido de hacerme en última instancia no responsable: «No soy dueño de mí mismo, lo que hago está condicionado por fuerzas que me abruman»), esta exposición y esta dependencia primordiales abren la relación propiamente ética de individuos que se aceptan y respetan su vulnerabilidad y su limitación respectivas. En este punto es determinante el vínculo entre la impenetrabilidad del Otro y mi propia impenetrabilidad para mí mismo: ambas están vinculadas porque mi propio ser se funda en la exposición primordial al Otro. Confrontado con el Otro, nunca puedo dar plena cuenta de mí mismo. Y cuando Butler subraya que uno no debería cerrarse a esta exposición al Otro, no debería tratar de trasponer lo no querido en algo querido *(KEG,* pág. 100), ¿no se opone con ello al núcleo mismo de] pensamiento de Nietzsche, la postura de querer el eterno retorno de lo Mismo, que implica precisamente la trasposición de todo lo no querido, de todo aquello a lo que somos arrojados como dado, en algo Querido?

El primer gesto ético es, así, a1:>andonar la posición de subjetividad absoluta autopostulada y reconocer la propia exposición/estado de yecto, el ser abrumado por el Otro (la ótredad): lejos de limitar nuestra humanidad, esta limitación es su condición positiva. Esta conciencia de limitación implica una postura de perdón fundamental y una actitud tolerante de <<vivir y dejar vivir»: nunca seré capaz de dar cuenta de mí mismo frente al Otro porque ya soy no trans-

parente para mí mismo, y nunca obtendré de él una respuesta plena a la pregunta <<¿Quién eres tú?» porque el Otro es un misterio también para sí mismo. Reconocer al Otro no es, por lo tanto, reconocerlo primordialmente o en última instancia en cierta capacidad bien definida (•<Te reconozco como...racional, bueno, digno de amor»), sino reconocerse en el abismo de su propia impenetrabilidad y opacidad. Este mutuo reconocimiento de limitación abre, en consecuencia, un espacio de sociabilidad que es la solidaridad de los vulnerables.

En este punto, el giro central reflexivo y «hegeliano» de Butler radica en que no se trata sólo de que el sujeto tenga que adoptar una postura con respecto a las normas que regulan su actividad; estas normas, a su vez, determinan a quién y a qué se reconoce o no como sujeto. Apoyándose en Foucault, Butler formula de tal manera el rasgo básico de la tradición crítica: cuando uno critica y juzga fenómenos en nombre de normas, debe en el mismo gesto cuestionar la jerarquía de esas normas. Digamos: cuando sostiene que algo es (no)verdadero, tiene que cuestionar al mismo tiempo los criterios del <<Sostener que algo es verdadero», los cuales nunca son abstractos y ahistóricos, sino que siempre forman parte de un contexto concreto en el cual hemos sido arrojados. Este movimiento constituye, desde luego, el giro elemental hegeliano formulado en la introducción a la *Fenomenologta:* la puesta a prueba siempre es mínimamente autorreferencial y reflexiva; para expresarlo en otros términos, cuando someto a prueba la verdad de una proposición o de un acto, siempre someto también a prueba el criterio de prueba, de manera tal que si la prueba falla será necesario problematizar igualmente el criterio de éxito o fracaso.

Esta referencia a Hegel está mediada por la crítica de Adorno al idealismo hegeliano, Wla crítica que Butler somete a una lectura severa.[5] Cuando Adorno afirma que «la

[5] Se advierte una doble paradoja en el hecho de que Butler establezca un vínculo entre la critica de Adorno acerca de la violencia ética de la universalidad abstracta, impuesta desde afuera sobre un mundo de la vida concreto, y la critica de Hegel acerca del terror revoluci onario como reino supremo de la universalidad abstracta *CKEG,* pág.17). Ante todo, debería recordarse que Hegel se apoya aquí en el motivo conservador convencional (elaborado ante de él por Edmund Burke) de Jos lazos orgánicos tra-

verdadera injusticia se sitúa siempre en el lugar desde el cual uno se postula ciegamente como justo y postula al otro como injusto» *(KEG,* pág. 251), ¿no repite con ello, en lo fundamental, el viejo argumento hegeliano acerca del Alma Bella: <<El verdadero Mal es la mirada misma que ve el mal todo a su alrededor»? Recordemos la arrogancia de muchos alemanes occidentales que en 1990 condenaron a la mayoría de los alemanes orientales como debiluchos morales corrompidos por el régimen policial comunista: esta misma mirada que veía corrupción moral en Alemania Oriental era la corrupción misma. (Sintomáticamente, si bien muchos **cl** los archivos de la República Democrática Alemana se abrieron al público, los únicos que se mantuvieron cerrados fueron los que registraban los contactos entre políticos de las dos Alemanias: demasiado servilismo occidental se revelaría en ellos.)

El límite de tal referencia al trasfondo impenetrable en el cual nos vemos arrojados, y en razón del cual no se nos puede considerar plenamente responsables y garantes de nuestros actos, es la negatividad de la libertad: aun cuando todo el contenido positivo de mi psique sea en última instancia impenetrable, el margen de mi libertad es que puedo decir «¡No!» a cualquier elemento positivo que encuentre. Esta negatividad de la libertad representa el nivel cero desde el cual puede cuestionarse cada contenido positivo. Conforme a la posición de Lacan, entonces, el hecho de estar expuesto y abrumado, atrapado en una telaraña de condiciones preexistentes, *no* es incompatible con la autonomía radical. Por supuesto, no puedo deshacer el peso sustancial del contexto al cual he sido arrojado, y, desde luego, tampoco puedo penetrar el trasfondo opaco de mi ser; pero lo que sí puedo hacer, en un acto de negatividad, es «limpiar el plato», trazar una línea, eximirme, salir de lo simbólico con el gesto <(suicida» de un acto radical, lo

dicionales que una revolución perturba violentamente, y que su rechazo de" la democracia universal es parte de la misma línea de pensamiento. ¡De manera que aquí tenemos a Butler alabando al Hegel «conservador ! Además, este no se limita a rechuar el terror revolucionario. En el mismo gesto, afirma su necesidad: no tenemos opción entre la universalidad abstracta del terror y la unidad orgánica tradicional ;la elección aquí es forzada, el primer gesto es necesariamente el de afirmar la universalidad abstracta .

que Freud llamaba •qmlsión de muerte», y el idealismo alemán, «negatividad radical».

Lo que se pierde en esta «Crítica de la violencia ética>• es, justamente, el aspecto más precioso y revolucionario de la herencia judía. No olvidemos que, en la tradición judía, la ley mosaica divina se vive como algo externa y violentamente impuesto, contingente y traumático; en resumen, como una Cosa imposible y real que «hace la ley». La escena tal vez definitiva de interpelación religioso-ideológica –la proclamación del Decálogo en el monte Sinaí- es el exacto opuesto de algo que surge <<orgánicamente» como resultado del sendero de autoconocimiento y autorrealización: la proclamación del Decálogo es *violencia ética en su estado más puro*. La tradición judeocristiana, en consecuencia, ha de oponerse de modo terminante a la problemática gnóstica de autorrealización o autosatisfacción de la New Age, y la causa de esta necesidad de una imposición violenta de la Ley es que *el terreno mismo cubierto por esta es el de una violencia aún más fundamental, la del encuentro con un prójimo:* lejos de perturbar brutalmente una anterior interacción social armoniosa, la imposición de la Ley se propone introducir un mínimo de regulación en una tensa relación «imposible». Cuando el Antiguo Testamento prescribe amar y respetar al prójimo, no se refiere al *semblableldoble* imaginario, sino al prójimo como Cosa traumática. En contraste con la actitud New Age, que en última instancia reduce a mi Otro/Prójimo a mi imagen en el espejo o a los medios en el sendero de mi autorrealización (como la psicologíajunguiana, en la cual las otras personas que me rodean se reducen, en última instancia, a las externalizaciones-proyecciones de los diferentes aspectos desautorizados de mi personalidad), el judaísmo inaugura una tradición en la que un meollo traumático y ajeno persiste para siempre en mi Prójirno: este sigue siendo una presencia inerte, impenetrable y enigmática que me histeriza. El núcleo de esta presencia es, claro está, el deseo del Otro, un enigma no sólo para nosotros, sino también para el propio Otro.[6] Por este motivo, el *«Che vuoi?>>* lacaniano

[6] Esla noción de prójimo se elabora en detalle en la contribución de Ken Rcinhard a este volumen .El presente texto está mucho más en deuda con la obra de Eric L.Santner y Ken Reinhard de lo que un par de referencias en notos a pie de página pueden denotar: es parte de un diálogo en curso.

no es simplemente una averiguación de <•¿Qué quieres?», sino más bien una indagación de «¿Qué te molesta? ¿Qué es lo que te vuelve tan insoportable, no sólo para nosotros sino para ti mismo, y que tú mismo evidentemente no dominas?>> . En serbio, hay una expresión vulgar que da perfecta cuenta de este sentido, pues cuando alguien nos saca de quicio le preguntamos: «¿Qué carajo tejode tanto? *[Koji llurac tejebe ?]»*.

El tema de la iconoclasia debe enfocarse contra este telón de fondo. El mandamiento judío que prohíbe las imágenes de Dios es el reverso del pronunciamiento de que la relación con el prójimo es el *único* terreno de la práctica religiosa, el lugar donde la dimensión divina está presente en nuestra vida. <<Ninguna imagen de píos» no apunta a una experiencia gnóstica de lo divino más allá de nuestra realidad, a un plano divino que está más allá de toda imagen; por el contrario, designa una especie de *hic Rhodus, hic salta* ético: ¿Quieres ser religioso? Pues bien, pruébalo *aquí,* en las «obras del amon•, en tu manera de relacionarte con tus prójimos.

Por consiguiente, advertimos que Levinas tenía razón cuando subrayaba que «nada es más opuesto a una relación con el rostro que el "contacto" con]o Irracional y el misterio» .7 El judaísmo es el antignosticismo por excelencia. Aquf tenemos un bonito ejemplo de la inversión hegeliana de la determinación reflexiva en una reflexión determinada:en lugar de decir «Dios es amon•, deberíamos decir «El amor es divino>> (y, desde luego, no se trata aquí de concebir esta inversión como la chatura humanista convencional). Por este preciso motivo, el cristianismo, lejos de representar una regresión hacia una imagen de Dios, se limita a extraer la consecuencia de la iconoclasia judía por medio de la afirmación de la identidad de Dios y el hombre o, como se dice en Juan 4:12: «Ningún hombre ha visto nunca a Dios; si nos amamos los unos a los otros, Dios mora en nosotros y su amor se perfecciona en nosotros». La conclu-.sión radical que ha de sacarse de ello es que uno debería renunciar a luchar por su propia salvación (espiritual), ya que esta es la más alta forma de egotismo. Según Léon

[7] Emmanuel Levinas, *Di{ficult Freedom: Essay s on. J udc.ism,* traducción de Sean Hand , Baltimore :Johns Hopkí ns University Press, 1990, pág. 9 (en adelante, éitado como *DF)*.

Brunschvicg, alü reside la lección ética más elemental de Occidente contra la espiritualidad oriental: «La preocupación por nuestra salvación es un resto de amor propio, un vestigio del egocentrismo natural del que la vida religiosa debe arrancarnos. Mientras sólo pienses en la salvación, le darás la espalda a Dios. Dios es Dios sólo para la persona que vence la tentación de degradarlo y usarlo para sus propios fines».[8] Este es, en términos teológicos, el extremo de la «censura implacable•• de la que habla Badiou, y sólo a través de ella se abre la dimensión de lo que uno está tentado de llamar *trascendencia ética.*

Aplastar el rostro del prójimo

¿Cómo se relaciona la subjetividad con la trascendencia? Parece haber dos modos básicos, ejemplificados por los nombres de Jean-Paul Sartre y Levinas: 1) la «trascendencia del yo» (Sartre) ıı otras palabras, la noción del sujeto como la fuerza de la negatividad, autotrascendente, nunca una entidad positiva idéntica a sí misma-; 2) la existencia del sujeto en cuanto se funda en su apertura a una Otredad irreductible, insondable y trascendente: hay un sujeto sóÍo en la medida en que no es absoluto y autofundado, sino que se mantiene en tensión con Otro impenetrable; sólo hay libertad a través de la referencia a un abismo que vuelve al Otro insondable (según Manfred Frank y otros, esto es lo que HOlderlin, Novalis, Schelling, etc., sabían en su crítica del idealismo).[9] Como es de esperar, Hegel ofrece una especie de «mediación » entre estos dos extremos, afirmando su identidad última . No se trata sólo de que el núcleo de la subjetividad sea inaccesible al sujeto, que este se halle descentrado respecto de sí mismo,

8 Citado en *DF,* pág. 48.¿Qué pasa entonces con la figura budista del *bodhisattua,* quien, por amor a la humanidad sufriente todavía no esclarecida, pospone su propia salvación para ayudar a otros en el camino hacia ella? ¿Acaso el *bodhisattua* no representa la más alta contradicción? ¿Su gesto no da a entender que el amor es más elevado que la salvación? Si es así, ¿por qué seguir llamando •salvación" a la salvación?

9 Véase, por ejemplo, Manfred Frank, *Der unendliche Mangel an Sein,* Munich: Fink, 1992.

que no pueda asumir el abismo en su propio centro; tampoco sucede, además, que el primer modo sea la •<Verdad>> del segundo (en un giro reflexivo, el sujeto tiene que reconocer que el poder trascendente al que se resiste es realmente el propio, el poder del sujeto mismo), o viceversa (el sujeto sólo surge en cuanto se confronta con el abismo del Otro). Tal parece ser la lección de la intersubjetividad de Hegel -sólo soy un sujeto libre a través del encuentro con otro sujeto libre-, y el contraargumento habitual es aquí que, para aquel, esta dependencia del Otro constituye tan sólo un paso o un desvío mediador en el camino hacia el pleno reconocimiento del sujeto en su Otro, la plena apropiación del Otro. Pero ¿son tan simples las cosas? ¿Qué pasa si el «reconocimiento•• hegeliano quiere decir que tengo que reconocer en el Otro impenetrable, que aparece como el obstáculo a mi libertad, su terreno y su condición positivos y habilitantes? ¿Qué ocurre si *sólo* en este sentido el Otro es «subsumido»?

El tema del << Otro» debe someterse a una especie de análisis espectral que haga visibles sus aspectos imaginario, simbólico y real; propone tal vez el ejemplo definitivo de la noción lacaniana del •<*nudo* bonomeo» que une estas tres dimensiones. Primero, está el otro imaginario, otras personas «como yo••, mis semejantes humanos,. con quienes estoy comprometido en las relacion es especulares de competencia, mutuo reconocimiento, etc. Luego, está el «gran Otro» simbólico, la «Sustancia» de nuestra existencia social, el conjunto de reglas impersonales que coordinan nuestra coexistencia. Finalmente, está el Otro como Real, la Cosa imposible, el <•socio inhumano», el Otro con el cual no es posible ningún diálogo simétrico, mediado por el orden simbólico . Y es crucial percibir cómo están unidas estas tres dimensiones. El prójimo *(Nebenmensch)* como la Cosa significa que, debajo del prój mo como mi *semblant,* mi imagen especular, siempre acecha el abismo insondable de la Otredad radical, de una Cosa monstruosa que no puede <•morigerarse». En su seminario 3, Lacan ya señala esta dimensión:

«¿Por qué (el Otro) con una O mayúscula? Por una razón sin duda delirante, como ocurre siempre que nos vemos obligados a introducir signos supl mentarios a los que el lenguaje brinda. La

razón delirante es aquí la siguiente. *Tú* eres *mi mujer:* después de todo, ¿qué sabe uno? *Tú* eres *mi amo:* de hecho, ¿cómo estar seguro? El valor fundante de estas palabras está precisamente en que lo apuntado por el mensaje, así como lo manifiesto en el fingimiento, es que el Otro está ahí en cuanto Otro absoluto. Absoluto, es decir que es reconocido, pero no conocido. Asimismo, lo que constituye el fingimiento es que, a fin de cuentas, no saben si es o no un fingimiento. Esta incógnita en la alteridad del Otro es lo que caracteriza esencialmente la relación de palabra en el nivel en que es hablada al otro.,.[10]

El concepto lacaniano, de comienzos de la década de 1950, de la <<palabr fundante», el enunciado que nos confiere un título simbólico y así nos hace lo que somos (mujer, amo), suele percibirse como un eco de la teoría de los actos de habla performativos (el vínculo entre Lacan y J. L. Austin, creador de la noción de performativo, fue Émile Benveniste). Sin embargo, por la cita anterior queda claro que Lacan apunta a algo más: necesitamos recurrir a la performatividad, al compromiso simbólico, precisamente y sólo en la medida en que el otro al que encontramos no se limita a ser el *semblant* imaginario, sino que también es el elusivo Otro absoluto de la Cosa Real con quien no es posible ningún intercambio recíproco. A fin de hacer que nuestra coexistencia con la Cosa sea mínimamente soportable, tiene que intervenir el orden simbólico como Tercero, el mediador pacificador: la «morigeración•• del Otro-Cosa para convertirlo en un «semejante humano normal>> no puede ocurrir a través de nuestra interacción directa, sino que presupone la agencia de un tercero al que ambos nos sometemos; no hay intersubjetividad (ninguna relación simétrica y compartida entre humanos) sin el orden simbólico impersonal. De manera tal, entre los dos términos no puede subsistir ningún eje sin el tercero: si el funcionamiento del gran Otro se suspende, el prójimo amistoso coincide con la Cosa monstruosa (Antígona); si no hay prójimo con quien pueda relacionarme como socio humano, el orden simbólico mismo se convierte en la cosa monstruosa que

10 Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre 3: Les psychoses, 1955-1956,* París: Scuil, 1981, pág. 48 *[El seminario de Jacques Lacan, libro 3: Las psicosis, 1955·1956,* traducción de Juan-Luis Delmont-Mauri y Diana Silvia Rabinovich, Buenos Aires: Paidós, 1990, pág. 59; versión ligeramente modificada].

me parasita directamente (como el Dios de Daniel Paul Schreber, que me controla directamente, penetrándome con sus rayos de *la j ouissance).* Si no hay Cosa que apuntale nuestro intercambio cotidiano simbólicamente regulado con los otros, nos encontramos en un universo habermasiano «chato» y aséptico, en el que los sujetos están privados de su presunción de pasión excesiva, reducidos a ser peones sin vida en el juego regulado de la comunicación.

Para ser más precisos, se pueden distinguir tres estados en la descripción de Levinas sobre el surgimiento de lo ético. El sujeto surge como un yo al apropiarse de la alteridad a través del trabajo y la posesión, y crea así un reino de familiaridad en el que puede morar. Ese Otro domesticado con el cual puedo compartir un hogar es, para Levinas, el «Otro femenino» (uno puede preguntarse aquí, desde luego, qué ocurre con la dimensión no familiar y ominosa de la feminidad). Después de esta primera «alienación•• en una forma de vida particular establecida, viene la *separación* de mi mundo familiar: cuando me aborda lo absolutamente Otro más allá de mimundo, la complacencia de mi mundo de la vida queda hecha pedazos, y al responder a ese abordaje debo renunciar a mi egotismo y a la seguridad de mi Hogar (de lo que Peter Sloterdijk llama mi «Esfera••).[11] Este llamado no es un acontecimiento espaciotemporal empírico, sino más bien una especie de trascendental ético *a priori;* no me ocurre a mí (como preexistente), me convierte en sujeto y, como tal, ocurre desde siempre, en un pasado que nunca fue presente: «Este emplazamiento, en cuanto siempre ha tenido ya lugar, cualquiera que sea la respuesta real que yo dé, carece de límites, es infinito, y así me conmina a una infinita responsabilidad por el Otro. Un emplazamiento semejante sólo puede venir de "un llamado absolutamente heterónomo", un llamado que me *ordena* y por lo tanto viene de la *altura,* y ante el cual soy *absolutamente* responsable, incapaz de ser reemplazado por ningún otro».l

. Mi situación elemental es, así, la de una lucha eterna contra mí mismo: estoy dividido para siempre entre un arraigo egotista en un mundo familiar particular, a cuyo

[11] Véase Peter Sloterdijk, *Sphiiren 1,* Francfort: Suhrkamp, 1998.

[12] Míchael Weston, *Kierkegaard and Modem Continental Philosophy,* Londres: Routledge, 1994.

alrededor gravita mi vida, y el llamado incondicional de responsabilidad por el Otro: «El yo [1) que surge jubiloso como un ser separado, y tiene en sí mismo el centro en torno al cual gravita su existencia, sólo se confirma en su singularidad cuando se purga de su gravitación; y como las raíces del yo en separación son imposibles de erradicar, este proceso de purga es interminable,,_l[3] (¿Acaso esta versión de lo que Badiou llama «Censura implacable de sí mismo» no haría que el corazón de cada estalinista amante de las purgas latiera de alegría?) Todo el dominio de las leyes y la universalidad está fundado en esta responsabilidad ante y por el Otro no familiar: entro en el dominio de la justicia y las leyes universales cuando renuncio a mi pequeño mundo y sus posesiones y ofrezco ver las cosas desde la perspectiva del Otro. Los conceptos y su universalidad, en consecuencia, se fundan en mi responsabilidad respecto del Otro -la ética preexiste y funda la ontología-. En este dominio de la justicia y las leyes, siempre tratamos con un «tercero», la multitud de otros empíricos, que plantea el problema de la justicia y las reglas de su tratamiento, y nos fuerza así a «comparar lo incomparable»: «Las nociones por medio de las cuales se ha articulado esa estructura previa se convierten, a través del mandato de justicia, en los conceptos más familiares de la estructura de la racionalidad: la responsabilidad infinita del yo [1) por el Otro se convierte en coexistencia concretizada como responsabilidades en un mundo histórico».14

La diferencia entre esta descripción levinasiana y Kierkegaard es crucial; no se trata sólo de que la primera siga siendo filosófica, un giro <<trascendental» hacia lo que ya *siempre* está aquí como condición de posibilidad de la ética (el llamado ético que precede a todos los encuentros empíricos de los otros), mientras que Kierkegaard se ocupa de decisiones, «saltos de fe,. hacia lo Nuevo. Más radicalmente, tal vez, para Levinas el OtrÓ que se dirige a mí con el llamado incondicional y me constituye de tal modo como sujeto ético es –a pesar de que se trata de un llamado absolutamente heterónomo que me *ordena* y por lo tanto proviene de lo *alto*- el otro *humano,* el *rostro,* la forma tras-

13 Emmanuel Levinas, *Totality and lnfinity,* La Haya: Martinus Nijhoff, 1979, pág. 44.

14 West.on, *Kierke¡¡aard and Modern Continental Philosophy,* pág. 164.

cendental del prójimo como Otro radical, mientras que, para Kierkegaard, Dios no media entre mis prójimos y yo. *Dios es el Otroprimordial mismo,* de manera que *todos los prójimos,* todos los otros «empíricos» con quienes interactúo, *son primordialmente figuras del tercero,* una ••tercera parte». Es por este motivo que en el edificio de Levinas no hay lugar para la suspensión teológica kierkegaardiana de lo ético.

La paradoja radica en que, precisamente por afirmar la relación con mi prójimo, mi responsabilidad incondicional hacia él, como el verdadero terreno de la actividad ética, Levinas aún tiene que aferrarse a un Dios •<impersonal» (Dios es para él, en última instancia, el nombre de la Ley misma que me insta a amar a mi prójimo), mientras que Kierkegaard, por afirmar el *abismo* entre mi responsabilidad directa ante Dios y mi amor por los prójimos (humanos) -el abismo que es palpable en el caso de Abraham e Isaac-, tiene que adherir al dogma cristiano de la Encarnación, de la postulación de Dios Mismo como idéntico a un hombre igual a los demás (Cristo). Y este es el punto desde el cual deberíamos encarar la noción levinasiana clave del encuentro con el rostro del otro como la epifanía, el acontecimiento que precede a la Verdad misma: «Para buscar la verdad, ya he establecido una relación con un rostro qúe puede dar garantía de sí mismo, cuya propia epifanía es de alguna manera una palabra de honor. Como intercambio de signos verbales, todo lenguaje se refiere ya a esta palabra de honor primordial (...) el engaño y la veracidad ya presuponen la autenticidad absoluta del rostro>>.15

Habría que leer estas líneas contra el telón de fondo del carácter circular y autorreferencial del «gran Otro>> lacaniano, la •<Sustancia>> simbólica de nuestro ser, cuya mejor traducción es tal vez la tesis «hoLística>> de Donald Davidson de que «nuestra única prueba de una creencia son otras creencias. (. ..) Y dado que ninguna creencia se certifica a ·sí misma, ninguna puede ofrecer una base cierta para las demás,,.16 Lejos de funcionar como el «defecto fatal>> del or-

15 Levinas, *Totali.J.y and Jnfiníty,* pág.202.

16 Donald Davidson, ·Empírica} content.», en Emest LePore (ed.), *Truth and lnterpretat íon: Perspectíues on the Philosophy o{ Donald Dauidson,* Oxford: Blackwell, 1 86, pág. 331.

¿Qué es entonces la vergüenza, esa experiencia de <(no tener cara»? En la versión sartreana convencional, el sujeto, en su < ara sí», está avergonzado del «en sí», del estúpido Real de su identidad corporal: ¿realmente soy *eso,* este cuerpo que huele mal, estas uñas, estos excrementos? En resumen, la <<Vergüenza» designa el hecho de que el «espíritu•• está directamente ligado a la realidad corporal vulgar e inerte, motivo por el cual es vergonzoso defecar en público . Sin embargo, el contraargumento lacaniano es aquí que la vergüenza concierne por definición a la fantasía. La vergüenza no es simple pasividad, sino una *pasividad activamente asumida:* si me violan, no tengo nada de que avergonzarme, pero si disfruto de que me violen, entonces , merezco sentirme avergonzado . Asumir activamente la pasividad significa así, en términos lacanianos, encontrar *jouissanc e* en la situación pasiva en la que uno queda capturado. Y dado que las coordenadas de *lajouissance* son, en última instancia, las de la fantasía fundamental, que es la de (encontrar *jouissance* en) ser puesto en la posición pasiva (como el freudiano «Mi padre me está pegando»), lo que expone al sujeto a la vergüenza no es la revelación de cómo se lo pone en posición pasiva, se lo trata sólo como un cuerpo. La vergüenza sólo aparece cuando esa posición pasiva en la realidad social afecta a la fantasía Eíntima renegada).

Consideremos a este respecto el caso de dos mujeres, una de ellas liberada y afirmativa , activa, y la otra, con ensoñaciones secretas en que su pareja la trata con brutalidad e incluso la viola. Lo decisivo aquí es que, si ambas son violadas, la violación será mucho más traumática para la segunda, debido a que realizará en la realidad social «externa>• la «materia de sus sueños». ¿Por qué? Hay un abismo que separa eternamente el núcleo fantasmático del ser del sujeto y las modalidades más.s superficiales » de sus identificaciones simbólicas o imaginarias . Nunca me es posible asumir plenamente (en el sentido de la integración simbólica) el núcleo fantasmático de mi ser. Cuando me acerco demasiado a él, se produce la *afánisis* del sujeto: este pierde su consistencia simbólica, se desintegra. Y la actualización forzada en la propia realidad social del núcleo fantasmático de miser es tal vez la peor, la más humillante clase de violencia, una violencia que socava la base mis-

roa de mi identidad (de mi «imagen de mí mismO>>) al exponerme a una vergüenza insoportable.

Podemos ver claramente ahora cuán lejos está el psicoanálisis de cualquier defensa de la dignidad del rostro huroano. ¿Acaso el tratamiento psicoanalítico no es la experiencia de hacer públicas (al analista, que representa al gran Otro) nuestras más íntimas fantasías y, en consecuencia, la experiencia de no tener cara en el sentido más radical de la expresión? Esta es ya la lección del *dispositivo* material mismo del tratamiento psicoanalítico: *nada* de cara a cara entre el sujeto paciente y el analista; en cambio, el sujeto yacente y el analista sentado detrás de él, ambos con la mirada fija en el mismo vacío frente a ellos. No hay aquí «intersubjetividad», sólo los dos sin cara a cara, el Primero y el Tercero.

¿Cómo entran, entonces, la ley, los tribunales, los juicios, las instituciones, etc.? La respuesta de Levinas es: por medio de la presencia del *tercero*. Cuando estoy cara a cara con el otro, soy infinitamente responsable ante él. Esta es la constelación ética original. Siempre hay un tercero, sin embargo, y desde ese momento surgen nuevas preguntas: ¿Cómo se relaciona mi prójimo que está frente a mí con este tercero? ¿Es su amigo o su enemigo, o acaso su víctima? ¿Cuál de los dos es mi verdadero prójimo, ante todo? Estos interrogantes roe impulsan a comparar infinitudes que no pueden compararse, a limitar la prioridad absoluta del otro, a comenzar a calcular lo incalculable. Sin embargo, para Levinas lo importante es que este tipo de relación legal, necesaria como es, sigue fundada en la relación ética primordial con el otro.[17] La responsabilidad por el otro -el sujeto como respuesta al llamado infinito encarnado en el rostro del otro, un rostro que es simultáneamente indefenso, vulnerable y emisor de un mandato incondicional- es para Levinas asimétrica, y no recíproca: yo soy responsable por el otro sin tener ningún derecho a pretender que el otro muestre la misma responsabilidad por mí. En este punto, a Levinas le gusta citar a Fiodor Dostoievski: <<Todos somos responsables de todo y culpables frente a

[17] Al final de este camino de celebración de la Otredad irreductible, de rechazo del cierre, está desde luego, como su *nwvens* espiritual concreto, la ineluctable conclusión política: •El totalitarismo político descansa en un totalitarismo on.tológico• *(DF,* pág.206).

todos, pero yo lo soy más que todos los demás». La asimetría ética entre el otro que se dirige a mí con el llamado infinito y yo mismo es el hecho primordial, y «YO» nunca debería perder mi fundamento en esta relación irreductible de primera persona con el otro, que en caso necesario tendría que llegar a extremos . Yo debería estar dispuesto a asumir responsabilidad por el otro al punto de tomar su lugar, convertirme en rehén por él: <<La subjetividad como tal es primordialmente un rehén , responsable al extremo de convertirse en sacrificio por otros» *(DF,* pág. 98). Es de este modo como Levinas define el «Sacrificio reconciliador>•: un gesto por medio del cual el Mismo como rehén toma el lugar del Otro (lo reemplaza). ¿Este gesto de «sacrificio reconciliador>• no es, sin embargo, el gesto de Cristo por antonomasia? ¿No era Él el rehén que tomó el lugar de todos nosotros y, por consiguiente, ejemplarmente humano *(«ecce horno»)?*

Lejos de predicar un fácil fundamento de la política en la ética del respeto y la responsabilidad por el Otro, Levinas insiste, en cambio, en su absoluta incompatibilidad , el abismo que separa las dos dimensiones: la ética implica una relación asimétrica en la que ya soy siempre responsable por el Otro, mientras que la política es el dominio de la igualdad simétrica y la justicia distributiva. Sin embargo, ¿no es esta solución demasiado pulcra? Es decir, ¿no es ya << pospolítica» esa noción de la política, en cuanto excluye la dimensión propiamente política (en razón de la cual, para Hannah Arendt, la tiranía es la política en su estado más puro); en resumen, en cuanto excluye precisamente la dimensión de lo que Carl Schmitt llamaba «teología política»? Uno se siente tentado de decir que, lejos de ser reducible al dominio simétrico de la igualdad y la justicia distributiva, la política es el vínculo «imposible» mismo entre este dominio y el de la ética (teológica), la forma en que la ética atraviesa la simetría de las relaciones iguales, distorsionándolas y desplazándolas .

En su *Ética e infinito,* Levinas subraya de qué manera lo que aparece como lo más natural debería convertirse en lo más cuestionable, como la noción de Spinoza de que cada entidad se esfuerza naturalmente por su propia persistencia, la plena afirmación de su ser y sus poderes inmanentes: ¿Tengo que (derecho a) ser? Al insistir en ser, ¿pri-

vo a otros de su lugar, y en última instancia los mato?[18] (Aunque Levinas desestima a Freud como irrelevante para su problemática ética radical, ¿no era también Freud, a su manera, consciente de ello? ¿No es la «pulsión de muerte>> en su aspecto más elemental el sabotaje del propio esfuerzo por ser, por actualizar los propios poderes y potenciales? Y por esa misma razón, ¿no es la pulsión de muerte el último sostén de la ética?) Lo que uno debería reconocer y respaldar sin vacilaciones es que esta postura de Levinas resulta radicalmente *antibiopolítica.* La ética levinasiana es el opuesto absoluto de la biopolítica de hoy, con su énfasis en la regulación de la vida y el despliegue de sus potenciales. Para Levinas, la ética no se refiere a la vida, sino a algo más que la vida. El filósofo sitúa en este nivel el abismo que separa aljudaísmo y el cristianismo: la tarea ética fundamental del primero es cómo «Ser sin ser un asesino>>:

«Si el judaí smo está atado al aquí abajo, no es porque no tenga imaginación para concebir un orden sobrenatural o porque la materia represente algún tipo de absoluto para él, sino porque la primera luz de la conciencia se enciende, a su entender, en el sendero que lleva del hombre a su prójimo. ¿Qué es un individuo, un individuo solitario, si no un árbol que crece sin miramientos por todo lo que suprime y rompe, apoderándose de todo el alimento , el aire y el sol, un ser que está plenam ente justificado en su naturaleza y su ser? ¿Qué es un individuo, si no un usurpador? ¿Qué se significa en el advenimiento de la conciencia e incluso en la primera chispa del espíritu, como no sea el descubrimiento de cadáveres junto a mí y mi horror de existir por el asesinato? La atención a los otros y, en consecuencia, la posibilidad de contarme yo mismo entre ellos, de juzgarme: la conciencia es justicia» *(DF,* pág. 100).

En contras con esta admisión de la vida terrenal como el ámbito mismo de nuestra actividad ética, el cristianismo va a la vez demasiado lejos y no lo bastante lejos: cree que es posible superar este horizonte de finitud, entrar colectivamente en un estado bendito, «mover montañas por la fe>> y realizar una utopía; *e* inmediatamente traspone el lugar de ese estado bendito a una Otra Parte,

[18] Véase Emmanuel Levinas, *Ethics an.d lnfinity: Conversatwns wilh Philippe Nerrw,* traducción de Richard A. Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Pross, 1985.

lo cual lo impulsa luego a declarar que nuestra vida terrenal es, en última instancia, de importancia secundaria y a concertar un compromiso con los amos de este mundo, dando al César lo que es del César. El vínculo entre la salvación espiritual y la justicia mundana se interrumpe.

Siguiendo estas líneas levinasianas, Jean-Claude Milner elaboró, poco tiempo atrás, la noción de <<los judíos•• en el imaginario ideológico europeo como el obstáculo que impide la unificación y la paz, que debe ser aniquilado para que Europa se una, motivo por el cual los judíos siempre son un «problema/cuestión» que exige una «solución»; Hitler es apenas el elemento más radical de esta tradición. [19] No es de sorprender que la Unión Europea adopte una actitud cada vez más antisemita en su crítica escandalosamente parcial de Israel. El concepto mismo de Europa está teñido de antisemitismo, y por eso el primer deber de los judíos es «liberarse de Europa••, no ignorándola (sólo Estados Unidos puede darse ese lujo), sino sacando a la luz el reverso oscuro de la ilustración y la democracia europeas. La parte verdaderamente problemática del argumento de Milner concierne a su fundamentación «lacaniana» de este concepto de antisemitismo inscripto en la propia identidad europea: el sueño europeo es el de la *parousia* (griega y cristiana), *unajouissance* plena más allá de la Ley, no estorbada por ningún obstáculo o prohibición . La modernidad misma está -impulsada por un deseo de tender, más allá de las Leyes, a un cuerpo social transparente y autorregulado; el último episodio de esta saga, el gnosticismo neopagano y posmodemo de nuestros días, percibe la realidad como algo plenamente maleable, que permite a los humanos transformarse en una entidad migratoria fluctuante entre una multitud de realidades, sólo sostenida por un Amor infinito. Contra esta tradición, los judíos, en una forma radicalmente antimile.narista, persisten en su fidelidad a la Ley. Insisten en la finitud insuperable de los seres humanos y, por consiguiente, en la necesidad de un mínimo de <<alienación», motivo por el cual todos los que se inclinan por una <<Solución final>• los perciben como un obstáculo. La debilidad del argumento de Milner es evidente:

[19] Véase Jean-Claude Milner, *Les Penchants criminels de l'Er1rope démocratique,* Lagrass(!: Verdier, 2003.

¿No es la tradición del judaísmo secularizado una de las raíces claves de la modernidad europea? ¿No es posible que la formulación última de una •*iouissance* plena más allá de la Ley» se encuentre en Spinoza, en su noción del tercer nivel del saber, el más elevado? ¿No está la idea de la revolución política moderna y «total•• arraigada en el mesianismo judío, como Walter Benjamin, entre otros, lo dejó en claro? Además, ¿es realmente todo lo que encontramos más allá de la Ley sólo el sueño de *unajouissance* plena? ¿La intuición fundamental del último Lacan no es, precisamente, que un obstáculo inherente a la *jouissance* plena actúa ya en la pulsión que funciona más allá de la Ley? El «obstáculo>> inherente en razón del cual una pulsión implica un espacio curvo y queda capturada en un movimiento repetitivo alrededor de su objeto no es, sin embargo, la <<castración simbólica>>. Para el último Lacan, por el contrario, la Prohibición, lejos de representar un corte traumático, entra en juego justamente a fin de pacificar la situación y liberarnos de la imposibilidad inherente inscripta en el funcionamiento de una pulsión.

«Blut ohne Boden, Boden ohne Blut»

La determinación del judaísmo como religión de la Ley ha de tomarse literalmente: es la Ley en su estado más puro, desprovista de su obsceno complemento superyoico. Recordemos la figura obscena tradicional del padre que le prohíbe oficialmente a su hijo el sexo casual, mientras que el mensaje entre líneas lo incita a que se lance a las conquistas sexuales; la prohibición se pronuncia en este caso a fin de provocar su transgresión. Y en relación con esta cuestión, Pablo se equivocaba en su descripción de la Ley como aquello que incita a su própia violación; se equivocaba en la medida en que atribuía esta noción de Ley a los judíos: el milagro de la prohibición judía consiste en que, en efecto, *es* sólo una prohibición, sin ningún mensaje obsceno entre líneas. Justamente debido a ello, los judíos pueden buscar las formas de obtener lo que quieren mientras obedecen al pie de la letra la prohibición. Lejos de desplegar su casuística y una relación externamente manipu-

!adora con la Ley, este procedimiento testimonia más bien el apego directo y literal a ella. Y en este sentido la posición del analista se funda en el judaísmo .Recordemos «La lección del maestro» de Henry James, relato en que Paul Overt, un joven novelista, conoce a Henry St. George, su gran maestro literario, quien le aconseja que permanezca soltero, dado que una esposa no es una inspiración sino un obstáculo. Cuando Paulle pregunta a St.George si no hay mujeres que «realmente entiendan, que puedan tomar parte en un sacrificio•>,la respuesta que obtiene es: «¿Cómo pueden tomar parte? Ellas mismas son el sacrificio. Son el ídolo, el altar y la llama>>. Paul sigue el consejo de St.George y renuncia a la joven Marian, a quien ama apasionadamente. Sin embargo, después de volver a Londres tras un viaje por Europa, Paul se entera de que, luego de la súbita muerte de su esposa, el propio St. George está a punto de casarse con Marian. Cuando Paul lo censura por su vergonzosa conducta, St. George le dice que su consejo era correcto: él ya no escribirá más, mientras que Paul alcanzará la grandeza. Lejos de desplegar una sabiduría cínica, St.George actúa como un verdadero analista, aquel que no tiene miedo de sacar ventajas de sus elecciones éticas; en otras palabras, como quien es capaz de romper el círculo vicioso de la ética y el sacrificio.

Es posible romper este círculo vicioso precisamente en la medida en que uno escapa de las garras del mandato superyoico de gozar. Tradicionalmente, se esperaba que el psicoanálisis permitiera al paciente vencer los obstáculos que le impedían el acceso al goce sexual «normal». Hoy, sin embargo, cuando nos bombardean desde todas partes las diferentes versiones del mandato del superyó: «¡Gozab> -desde el goce directo en el desempeño sexual hasta el goce en el logro profesional o el despertar espiritual-, deberíamos pasar a un nivel más radieal: el psicoanálisis es, en nuestros días, el único discurso en el cual se nos permite *no* gozar (a diferencia de «no se nos permite gozar»). (Y desde este punto de observación privilegiado, resulta retroactivamente claro que la prohibición tradicional de gozar estaba sostenida por el mandato implícito contrario.) Esta noción de una Ley que no está sostenida por un complemento superyoico implica una concepción radical-

mente nueva de la sociedad, una sociedad que ya no se funda en raíces comunes compartidas:

«Toda palabra es un desarraigo. La constitución de una sociedad real es un desarraigo, el final de una existencia en la cual el "estar en casa" es absoluto y todo proviene de adentro. El paganismo está echando raíces.(.. .) El advenimiento de las Escrituras no implica la subordinación del espíritu a una letra, sino la sustitución del suelo por la letra. El espíritu es libre dentro de la letra y está esclavizado dentro de la raíz.Sobre el árido suelo del desierto, donde nada se fija, descendió el verdadero espíritu en un texto a fin de cumplirse universalmente.

»El paganismo es el espíritu local: el nacionalismo en términos de su crueldad e impiedad. (...) Una humanidad con raíces que posee a Dios interiormente, con la savia que sube de la tierra, es un bosque o una humanidad prehumana. (. . .)

»Una historia en la cual la idea de un Dios universal sólo debe cumplirse exige un comienzo. Exige una élite. No es a través del orgullo que Israel siente que ha sido elegido. No ha obtenido esto por medio de la gracia. Cada vez que sejuzga a los pueblos, sejuzga a Israel. (. ..) Debido a que la universalidad de lo Divino sólo existe en la forma en que se cumple en las relaciones entre los hombres, y debido a que tiene que ser cumplimiento y e>.-pansión, existe en la economía de la Creación la categoría de una civilización privilegiada. Esta civilización se define en términos no de prerrogativas, sino de responsabilidades . Cada persona, como persona --es decir, consciente de su libertad-, es elegida . Si la elección asume un aspecto nacional, ello se debe a que sólo de esta forma puede una civilización constituirse, mantenerse, transmitirse y perdurar» *(DF,* págs. 137-8).

Estamos tan acostumbrados al sintagma *Blut und Boden* que tendemos a olvidar la escisión denotada por el *und* –en otras palabras, el hecho de que la relación entre los dos términos es lo que Gilles Deleuze llamó «síntesis disyuntiva>>-; ¿qué mejor prueba que los propios judíos, que son precisamente el pueblo de *Blut ohne Boden,* al compensar la falta de tierra con una investidura excesiva de las relaciones de sangre? Es como si el primer y principal efecto de la migración fuera destacar aún más las relaciones de sangre, violando así la definición territorial básica del Estado moderno. El miembro de un Estado se define no por su «sangre» (identidad étnica), sino por su pleno reconocimiento como residente en el territorio de ese Estado. Y

la unidad estatal se estableció históricamente mediante la supresión violenta de los lazos de sangre locales. En este sentido, el Estado moderno es el resultado de una «migración interna», de la transustanciación de la propia identidad: aun cuando, fisicamente, uno no cambie su morada, se ve privado de una identidad particular con su color local, o, para decirlo otra vez en términos de Deleuze, el territorio de un Estado es, por definición, el de una desterritorialización reterritorializada. Y tal vez, como lo mostró con claridad el fascismo, la violencia estalla, precisamente, cuando uno intenta negar la brecha y reunir las dimensiones de la sangre *y* el suelo en una unidad armoniosa. Esta reunión explica las «inocentes» fórmulas tautológicas de los neorracistas de nuestros días: todo el programa de Le Pen puede resumirse en «¡Francia para los franceses!» (y esto nos permite generar más fórmulas: «¡Alemania para los alemanes!», etc.); «No queremos nada foráneo. ¡Sólo queremos lo que es nuestroh> (para expresarlo en términos más patéticos, el contraargumento último de un nacionalista es una pregunta que desarma: <<¿Es un delito amar a mi país?»).

Los judíos están constituidos por la falta de tierra, de territorio; sin embargo, esta falta se reinscribe en un anhelo absoluto («¡El año que viene en Jerusalén!»). ¿Qué ocurre con un desarraigo incondicional, una renuncia al territorio? En otras palabras, ¿no implica la identidad judía la paradoja del ser desarraigado, que funciona en sí mismo como el fundamento de las raíces y la identidad étnicas?[20] ¿No debe darse, por tanto, el siguiente paso, a saber: el de formar un colectivo que no descanse ya en una identidad étnica, sino que sea en su núcleo mismo el colectivo de una universalidad en lucha? Levinas tiene razón al situar el universalismo judío en su misma postura no proselitista: los judíos no tratan de convertir a todos los demás al judaísmo, de imponer su forma religiosa particular a todos

[20] Motivo por el cual, cuando se trata de las relaciones colectivas entre los judíos y otros grupos étnicos, Levinas no puede sino aceptar la necesidad de la guerra. Cuando escribe: «Mi amigo musulmán, mi enemigo no odiado de la Guerra de los Seis Días» *(DF,* pág. 17), adhiere con ello a la necesidad de librar la guerra. En una actitud que recuerda la vieja ética budista del guerrero, su postura equivale a plantear que debemos luchar contra nuestro enemigo sin odio.

los otros; sólo se aferran con obstinación a ella. El verdadero universalismo es así, paradójicamente, esta misma negativa a imponer el propio mensaje a todos los demás: de tal manera se afirma la riqueza del contenido particular en que consiste lo universal, mientras que se deja ser a todos los otros en sus modos específicos de vida. Sin embargo, esta postura implica, a pesar de todo, su propia limitación: reserva para sí la posición privilegiada de una singularidad con acceso directo a lo universal. Todos los pueblos participan de la universalidad, pero los judíos son «más universales que otros»: *<<La fe judía implica la tolerancia porque, desde el principio, carga con el peso total de todos los otros hombres» (DF,* pág. 173). El peso del hombre judío... En otras palabras, habida cuenta de que los judíos son absolutamente responsables, responsables por todos nosotros, en un metanivel o un nivel reflexivo, ¿no somos todos doblemente responsables ante ellos? O, para decirlo a la inversa, si ellos son responsables de todos nosotros, ¿el modo de liberarnos de nuestra responsabilidad no consistirá en aniquilarlos (aniquilar a quienes condensan nuestra responsabilidad)?[21] Lo que falta aún aquí es la noción (y la práctica) de la universalidad antagónica, la universalidad como lucha que atraviesa todo el cuerpo social, la universalidad como una posición parcial, comprometida.

La relación entre el judaísmo como estructura «espiritual» formal y los judíos como sus portadores empíricos es difícil de conceptualizar. El problema estriba en cómo evitar el callejón sin salida del dilema: o los judíos son privilegiados como grupo empírico (lo cual implica que su espiritualidad, inaccesible para los demás, en última instancia también carece de relevancia para ellos), o son portadores contingentes de una estructura universal. En este segundo caso, tenemos al alcance de la mano la peligrosa conclusión de que, precisamente a fin de aislar y afirmar esta estructura formal -el <<Pfincipio» de la judeidad-, hay que eliminar, borrar, a los judíos «empíricos». Además, respecto de aquellos que destacan que los judíos no

[21] La paradoja de la responsabilidad se adecua perfectamente a la lógica lacaniana del no-todo: si yo soy responsable de todo, tiene que haber alguna excepción que me haga no responsable; y, por otro lado, si no soy responsable de todo y de todos, no hay nada de lo cual pueda decir que soy simplemente no r sponsable.

son simplemente una nación o un grupo étnico como otros y junto a otros, el problema consiste en que en esa idea misma los definen en contraste con otros grupos «normales», como su excepción constitutiva.

La respuesta humanista y humanitaria convencional a la ética levinasiana de la responsabilidad radical habría sido que uno sólo puede amar verdaderamente a los otros si se ama a sí mismo. Sin embargo, en un nivel más radical, ¿no hay algo inherentemente *falso* en ese vínculo entre la responsabilidad por y ante el otro y el cuestionamiento del propio derecho a existir? Si bien Levinas afirma el carácter universal de esta asimetría *(todos y cada uno* de nosotros estamos en posición de responsabilidad hacia los demás), cabe preguntar si acaso ella no termina, en sustancia, por privilegiar a *un* grupo particular que asume la responsabilidad por todos los demás, que encarna de forma privilegiada esta responsabilidad y la representa directamente -en este caso, por supuesto, los judíos-. De manera tal, uno se siente otra vez, paradójicamente , tentado de hablar del «peso (ético) del hombre judío »: «La idea de un pueblo elegido no debe tomarse como una señal de orgullo. No implica ser consciente de derechos excepcionales, sino de deberes excepcioñales. Es la prerrogativa misma de una conciencia moral. Esta se sabe en el centro del mundo y para ella el mundo no es homogéneo: puesto que estoy siempre solo en mi capacidad de responder al llamado, soy irreemplazable en mi asunción de la responsabilidad >> *(DF,* págs. 176-7).

En otras palabras, ¿no llegamos aquí -en una homología con las formas de expresión del valor de Marx- a un pasaje necesario de una forma simple y desarrollada (soy responsable por ustedes, por todos ustedes) al equivalente general y luego a su inversión (soy la sede privilegiada de la responsabilidad por todos ustedes, motivo por el cual ustedes son, en su totalidad, efectivarnénte responsables por mí)? ¿Y no es esta la •<Verdad>> de esa postura ética, con lo cual se confirma la vieja sospecha hegeliana de que cada aU:todenigración afirma secretamente su contrario? El autocuestionamiento siempre es, por defmición, el reverso del autoprivilegio; siempre hay algo falso en el respeto por los otros que se basa en el cuestionamiento del propio derecho a existir.

Una respuesta spinozista a Levinas habría sido que nuestra existencia no es tal a costa de los demás, sino que es una parte de la red de la realidad. Según Spinoza, no hay <<yO» hobbesiano extraído de la realidad y opuesto a ella. La ontología de Spinoza es de plena inmanencia al mundo; en otras palabras, yo <•soy» sólo la red de mis relaciones con el mundo, estoy totalmente «externalizado» en ella. Mi *conatus,* mi tendencia a afirmarme, en consecuencia, no es mi afirmación a expensas del mundo, sino mi plena aceptación de ser parte del mundo, mi afirmación de una realidad más amplia sólo dentro de la cual puedo prosperar. Así se supera la oposición entre el egotismo y el altruismo: soy plenamente, no como un yo aislado, sino en la realidad floreciente, parte de la cual soy. Cuando Levinas escribe que «el goce es la singularización de un yo(. ..) es el trabajo mismo del egoísmo», y cuando concluye de ello que «dar sólo tiene sentido como un arrancarse de sí a pesar de sí mismo. (. ..) Sólo un sujeto que come puede ser-para-el-Otro»,[22] atribuye secretamente a Spinoza, por lo tanto, una noción <<Subjetivista» egotista de (mi) existencia. Su cuestionamiento antispinozista de mi derecho a existir es arrogancia invertida, como si yo fuera el centro cuya existencia amenaza todas las otras.

Por ende, la respuesta no debería ser una afirmación de mi derecho a existir en armonía y tolerancia con los otros, sino una idea más radical: ¿Existo, ante todo? ¿No soy, más bien, un *agujero en el orden del ser?* Esto nos lleva a la paradoja última por la cual la respuesta de Levinas no resulta suficiente: soy una amenaza a todo el orden del ser no en la medida en que tengo una existencia positiva como parte de este, sino precisamente en cuanto soy un agujero en ese orden. Como tal, como nada, ((soy» un esforzarse por extenderme y apropiarme de todo (sólo una Nada puede desear convertirse en Todo). Friedrich Schelling definió ya al sujeto como el esfuerzo incesante de la Nada por llegar a ser Todo. Por el contrario, un ser viviente positivo que ocupa un espacio determinado en la realidad y está arraigado en ella es, por definición, un momento de su circulación y reproducción.

[22] Emmanuel Levinas, *Othcrwise than Being,* La Haya: Martinus Nijhoff, 1981, págs. 73 y 74.

Recordemos la paradoja similar que estructura el paisaje políticamente correcto: las personas diferenciadas del mundo occidental están autorizadas a afirmar plenamente su identidad étnica particular sin que se las califique de identitarias esencialistas y racistas (los nativos norteamericanos, los negros, etc.). Cuanto más cerca se llega de los infaustamente famosos varones heterosexuales blancos, más problemática es esta afirmación: con los asiáticos todavía está todo bien; con los italianos y los irlandeses, tal vez; con los alemanes y los escandinavos, la cuestión ya se toma dificultosa. Sin embargo, esa prohibición de afirmar la identidad particular de los Hombres Blancos (como el modelo de opresión de los demás), si bien se presenta como la admisión de su culpa, les confiere no obstante una posición central: esta misma prohibición de afirmar su identidad particular los convierte en el medio neutro universal, el lugar desde el cual es accesible la verdad acerca de la opresión de los otros.

La figura de Benny Morris, ese síntoma de la falsedad de los israelíes liberales, benévolos y pacifistas,[23] debe concebirse como el complemento obsceno oculto de la ética levinasiana. Después de sacar a luz el lado «oscuro» de la creación del Estado de Israel (la meta de David Ben-Gurion y de la primera generación de líderes israelíes en la guerra de 1949 era provocar a la población árabe para que dejara Palestina, y con tal fin esos dirigentes recurrieron, aunque con límites, al terror, incluida la violación y el asesinato de civiles inocentes), por lo cual fue rehuido por el *establishment* académico israelí, Morris sorprendió a todos con la posición que adoptó con respecto a sus propios descubrimientos: afirmó que estos actos «oscuros» habían sido necesarios para la constitución y supervivencia del Estado de Israel. Y su lógica es convincente en su brutal sinceridad: si los árabes no fueran una clara minoría en Israel, este país nunca funcionaría'éomo un Estado; el error de Ben-Gurion fue no haber completado la limpieza étnica, .incluida la expulsión de los árabes de Cisjordania; si lo hubiera hecho, en la actualidad habría paz en Oriente Medio. El mérito de este razonamiento reside en que evita por

[23] Véase su entrevista reproducida en inglés con el título -On ethnic cleansing», *New Le{t.Reuiew*, 26, marzo/abril de 2004.

completo la clásica hipocresía liberal: si quieres el Estado de Israel, tienes que aceptar el precio de la limpieza étnica; *nunca* hubo ninguna tercera forma de vivir pacíficamente lado a lado con los palestinos en un Estado judío, y ni siquiera en un Estado democrático secular. Todas las quejas liberales acerca de la injusta brutalidad del trato dado a los palestinos, toda su condena del terror en la ocupación de Cisjordania, evitan el problema clave al mantener la ilusión de que un poco más de tolerancia y el repliegue traerán la paz. Morris está lleno, desde luego, de los habituales clichés racistas (el choque de civilizaciones con los árabes bárbaros, etc.), pero estos clichés no son el núcleo, la parte esencial, de su argumento, que sostiene que el Estado de Israel sólo fue posible merced a la limpieza étnica de la mayoría de las poblaciones que vivían allí antes de la reinstalación de los judíos. Uno debería leer efectivamente a Morris como el antilevinasiano por antonomasia, como la verdad de la esperanza de Levinas de que el Estado de Israel sea un Estado único directamente fundado en la promesa mesiánica de Justicia: para mantener su visión de Israel, Levinas tiene que negar aquello que Morris acepta de manera brutal. La actitud de Morris, su fría aceptación de que tenemos que matar a otros para sobrevivir, es la verdad del cuestionamiento levinasiano del propio derecho a ex:istir.[24]

Odradek como categoría política

La limitación de Levinas no es simplemente la de un eurocentrista que se apoya en una definición demasiado restringida de lo que es humano, una definición que excluye en secreto a los no europeos como «no plenamente humanos••.[25] Lo que Levinas omite incluir en el campo de lo

[24] La misma brut.alidad, el mismo rechazo de la fácil (tercera) salida de- .h herían ser practicados en todos los dominios de la actualidad .Por ejemplo, no es suficiente con oponerse a la presencia militar de Estados Unidos en Irak:habría que condonar el secuestro y asesinato de rehenes civiles occidentales.

[25] Sin embargo, el reproche tal vez pueda formularse también en este nivel. En nuestros tiempos políticamente correctos y antieurocéntricos,

«humano>> es, más bien, lo *inhumano* mismo, una dimensión que elude la relación cara a cara de los seres humanos. En una primera aproximación, Butler quizá parezca más sensible a este aspecto cuando, digamos, presenta una sutil descripción de la ambigüedad de Adorno con respecto a lo <<inhumano» *(KEG,* págs. 109-10): si bien Adorno es muy consciente de la violencia que entraña la definición predominante de lo que se considera «humano» (la exclusión implícita de dimensiones enteras como «no humanas»), sin embargo, concibe básicamente lo «inhumano» como el depósito de la humanidad <<alienada»; en última instancia, para él, <<inhumano» es el poder de la barbarie que tenemos que combatir. Lo que se le escapa aquí es la paradoja de que toda determinación normativa de lo «humano» sólo es posible contra un fundamento impenetrable de <<inhumano», de algo que mantiene su opacidad y se resiste a la inclusión en cualquier reconstitución narrativa de lo que se considera «humano». En otras palabras, si bien Adorno reconoce que la condición humana es constitutivamente finita, no totalizada, y que el propio intento de postular al Humano como <<Sujeto absoluto>> lo deshumaniza, no explica cómo esta autolimitación del Humano define «la condición humana>>: ¿es esta sólo la limitación de aquel, o hay una noción positiva de esta limitación que constituye la condición humana?

La misma paradoja actúa en el núcleo de la <<dialéctica de la Ilustración>>: si bien Adorno (y Horkheimer) concibe las catástrofes y barbaries del siglo XX como inherentes al proyecto de la Ilustración, no como el resultado de algún resto de barbaries precedentes que deban ser abolidas mediante la consumación de la <<Ilustración como proyecto inconcluso>>, insiste en combatir este exceso/consecuencia de ese proceso a través de la Ilustración misma. De tal modo, reiterémoslo, si la Ilustración llevada a su fin equivale a la regresión a la barbarie, ¿quiere deCir que el único concepto de Ilustración que tenemos es el que debería restringirse y

uno se siente tentado de admirar la disposición de Levinas a admitir con franqueza su perplejidad ante el otro afroasiático que es demasiado ajeno como para ser un prójimo: nuestro tiempo está marcado, dice, por •la llegada a la escena histórica de esas masas afroasiáticas subdesarrolladas que son tan extrañas a la Historia Sagrada que constituye el corazón del mundojudeocristilli'\O» *(DF,* pág.160).

tomar conocimiento de su limitación, o existe otra noción positiva que ya incluya esa limitación? Hay dos respuestas básicas a esta inconsistencia del proyecto crítico de Adorno: Jürgen Habermas o Lacan. Con Habermas, el estancamiento se rompe mediante la formulación de un marco de referencia normativo positivo. A través de Lacan, se reconceptualiza la «humanidad» del estancamiento/limitación como tal; para decirlo en otras palabras, se propone una definición de lo «humano» que, más allá y por encima (o, más bien, por debajo) del universal infinito previo, acentúe la limitación en cuanto tal: la condición humana es una actitud específica de finitud, de pasividad, de exposición vulnerable.

Allí reside, según Butler, la paradoja básica: si bien deberíamos, por supuesto, condenar como «inhumanas» todas aquellas situaciones en las cuales nuestra voluntad es violada, coartada o puesta bajo la presión de una violencia externa, no tendríamos que concluir simplemente que una definición positiva de la humanidad es la autonomía de la voluntad, porque hay una especie de exposición pasiva a una Otredad abrumadora que es la base misma de la condición humana. ¿Cómo haremos, entonces, para distinguir la «mala» inhumanidad, la violencia que aplasta nuestra voluntad, de la pasividad constitutiva de la humanidad? En este punto, Butler pone en riesgo su posición al introducir una distinción ingenua que recuerda la vieja diferenciación de Herbert Marcuse entre represión «necesaria» y represión «excedente»: «[P]odemos y debemos, claro está, inventar normas que decidan entre diferentes formas de ser abrumado, trazando una línea de distinción entre el aspecto inevitable e insuperable aquí y las condiciones modificables allá» (*KEG*, pág. 110).

Lo que Butler (al igual que Adorno) no logra tematizar es el estatus modificado de lo «inhumano» en el giro trascendental de Kant. Este introdujo una distinción clave entre juicio negativo y juicio indefinido: el juicio positivo «El alma es mortal» puede negarse de dos maneras, ya sea cuando se le niega un predicado al sujeto («El alma no es mortal») o cuando se afirma un no predicado («El alma es no mortal»). La diferencia es exactamente igual a la que todo lector de Stephen King conoce entre «No está muerto» y «Está no muerto». El juicio indefinido abre un tercer do-

minio que socava la distinción subyacente: los «no muertos>> no están ni vivos ni muertos; son los monstruosos «muertos vivos>>.[26] Lo mismo vale para *inhumano*. «Él no es humano» no es lo mismo que <<Él es inhumano». «Él no es humano» significa simplemente que él es externo a la humanidad, animal o divino, mientras que <<Él es inhumano» significa algo del todo diferente, es decir, que no es ni simplemente humano ni simplemente no humano, sino que está marcado por un exceso aterrador que, aun cuando niegue lo que entendemos por «humanidad», es inherente a la condición humana. Y tal vez debería arriesgar la hipótesis de que esto es lo que cambia con la revolución kantiana: en el universo prekantiano, los humanos eran simplemente humanos, seres de razón que combatían los excesos de los placeres animales y la locura divina, pero desde Kant y el idealismo alemán el exceso que ha de ser combatido es absolutamente inmanente, el núcleo mismo de la subjetividad (motivo por el cual, con el idealismo alemán, la metáfora del núcleo de la subjetividad es la Noche, «Noche del Mundo», en contraste con la noción iluminista de la Luz de la Razón que lucha contra la oscuridad circundante). De manera tal, cuando en el universo prekantiano un héroe se vuelve loco, ello quiere decir que queda privado de su humanidad -en otras palabras, las pasiones animales o la locura divina se apoderan de él-, mientras que con Kant la locura denota el estallido irrestricto del núcleo mismo del ser humano.

Esta dimensión falta también en Levinas. En una paradoja propiamente dialédica, lo que él (con toda su celebración de la Otredad) omite tomar en cuenta no es alguna Mismidad subyacente de todos los humanos, sino la radical, <<inhumana», Otredad misma: la Otredad de un ser humano reducido a la inhumanidad, la Otredad ejemplificada por la aterradora figura del *Muselmann*,* el <<muerto vi-

[26] Para una elaboración más cuidadosa de esta distinción, véase Slavoj Zi ek, *Tarrying with the Negative,* Durham , Carolina del Norte: Duke University Press, 1993, capítulo 3. El *objet petit a* lacaniano también sigue la lógica del juicio indefinido: uno no debería decir que no es un objeto, sino más bien que es un no objeto, un objeto que desde adentro socava y niega la objetividad.

* En alemán, *Muselmann* quiere decir literalmente «musulmán», pero :!i!ek utiliza la palab1a según la resignificación a que la sometió Primo

vo» de los campos de concentración. Por este motivo, si bien suele verse a Levinas como el pensador que se propuso articular la experiencia de la Shoah, hay algo obvio en lo concerniente a su cuestionamiento de nuestro propio derecho a ser y su énfasis en nuesta responsabilidad asimétrica incondicional: no es así como piensa y escribe un sobreviviente de la Shoah, alguien que experimentó en concreto el abismo ético de la Shoah. De ese modo piensan aquellos que se sienten culpables por observar la catástrofe desde una mínima distancia segura.[27]

Agamben presenta al *Musel mann* como una suerte de testigo absoluto e imposible: es el único que testimonió plenamente el horror de los campos de concentración y, por esa misma razón, no puede dar testimonio de ello. Es como si estuviera «quemado por el sol negro» del horror que presenció. Así, puede definirse que el testimonio «auténtico» implica la mediación de un Tercero invisible encarnado en el *Muselmann:* en él nunca se trata sólo de mí y del acontecimiento que atestiguo; mi relación con este acontecimiento siempre está mediada por alguien que lo presenció plenamente y, por ese mismo motivo, no es ya capaz de comunicarlo. Es decir, en cuanto Levinas, en su descripción del llamado ético, reproduce las coordenadas básicas de la interpelación ideológica (me convierto en un sujeto ético cuando respondo con el «¡Heme aquí!» al llamado infinito que emana del rostro vulnerable del otro), uno podría sostener que el *Muselmann* es, precisamente, quien ya no es capaz de dar esa respuesta (y frente a quien yo tampoco puedo decir ya «jHeme aquí!»).[28] Recordemos el gran gesto

Levi en relación con los campos de concentración nazis :se llamaba *Musel·mann* al hombre profundamente abatido y devastado por la experiencia de los campos, al muerto vivo. *(N. de la T.)*

[27] En un nivel cüferente, lo mismo vale para el comunismo estalinista. En la narrativa estalinista convencionai ;aun los campos de concentración eran un lugar para combatir contra el fascismo, donde los prisioneros comunistas organjzaban redes de resistencia heroica. En un universo de esas características no hay, por supuesto, lugar para la experiencia límite del *Muselmann,* del muerto vivo privado de la capacidad de compromiso humano . No es de extrañar que los comunistas eslalinislas estuvieran tan ansiosos por •normalizar» los campos como un sitio más de la lucha antifascista, desestimando al *Muselm.ann* como una mera representación de quienes eran demasiado débiles como para soportar el combate.

[28] Véase Giorgio amben, *Wlwt Rema ins of Auschwitz : Th.e Witness*

de identificación con la víctima ejemplar: <<¡Todos somos ciudadanos de Sarajevo!», y otros por el estilo; el problema con el *Muselmann* radica en que este gesto ya no es posible. Sería obsceno proclamar patéticamente: «¡Todos somos *Muselmanner !*». También habría que complementar aquí a Agamben mediante la trasposición del mismo abismo a la contraparte del testigo, el receptor de su testimonio, el gran Otro cuya plena aceptación de mi testimonio me permitiría exorcizar mis demonios internos. En una forma exactamente simétrica, nunca encuentro un receptor «verdadero» que autentique del todo mi testimonio: mis palabras de testimonio son siempre recibidas por otros seres finitos que no logran autenticarlas . ¿No es esta estructura el llamado «esquema *L* de la comunicación», elaborado por el Lacan de principios de la década de 1950, en el que la <<Verdadera comunicación >> (la diagonal *S-A)* está cortada por la diagonal *a-a'* de la relación imaginaria? *S* sería aquí *elMuselmann,* el testigo ideal e imposible;*A,* su receptor ideal e imposible que autentica sus palabras; *a,* los sobrevivientes como testigos imperfectos, y *a',* los receptores imperfectos de las palabras de estos últimos.Con ello, la tragedia del testimoniar no reside sólo en que el testigo ideal (el *M uselmann* que prestara testimonio por sí mismo, informara sobre lo que tuvo que sobrellevar) es imposible, sino también en que no hay receptor ideal, de forma tal que, al ser conscientes de que nuestro testimonio está seguramente depositado allí, nos liberáramos de nuestros demonios:*no hay gran Otro.*

En consecuencia, ¿la paradoja del *Muselmann* no consiste en que esta figura es simultáneamente un nivel cero, una reducción total a la vida, *y* un nombre del puro exceso como tal, un exceso privado de su base <<normal»? Este es el motivo por el cual la figura del *Muselmann* señala la limitación de Levinas: cuando lo describe, Primo Levi utiliza repetidas veces el predicado *sin rostro,* al que habría que dar todo su peso levinasiano. Al enfrentarnos con un *Muse,lmann,* no podemos discernir en su rostro la huella del abismo de) Otro en su vulnerabilidad, cuando nos aborda con la exigencia infinita de nuestra responsabilidad. Tro-

and the Archive, traducción de Daniel Heller-R{)azen, Stanford, California: Stanford Universil¡y Press, 2002.

pezamos, en cambio, con una especie de pared ciega, una falta de profundidad. Tal vez el *Muselmann* sea así el prójimo de nivel cero, el próJimo con el cual no es posible ninguna relación empática.[9] Sin embargo, en este punto volvemos a enfrentar el dilema clave: ¿Qué pasa si es precisamente bajo el aspecto del rostro «sin rostro•> de un *Muselmann* como encontramos el llamado del Otro en su forma más pura y radical? ¿Qué pasa si, enfrentados a un *Muselmann,* damos con nuestra responsabilidad hacia el Otro en su forma más traumática? En resumen, ¿qué pasa si reunimos el rostro de Levinas y el tema del «prójimo•> en su sentido freudolacaniano estricto, como la Cosa monstruosa, impenetrable, que es *Nebenmensch,* la Cosa que me histeriza y me provoca? ¿Qué pasa si el rostro del prójimo no representa ni mi *doblelsemblan t* imaginario ni al <<interlocutor en la comunicación>> abstracto y puramente simbólico, sino al Otro en su dimensión de lo Real? ¿Qué pasa si, de conformidad con estos términos, devolvemos al «rostrO>• levinasiano toda su monstruosidad: el rostro no es un Todo armonioso de la deslumbrante epifanía de un «rostro humano)); el rostro es algo de lo que vislumbramos al tropezar con un rostro grotescamente distorsionado, un rostro en las garras de un tic o una mueca repugnante, un rostro que nos confronta, precisamente, con el momento en que el prójimo << no tiene cara»? Para recordar un caso de la cultura popular, <<rostro)) es aquello que en *El fantasma de la Ópera,* de Gaston Leroux, la heroína vislumbra cuando ve por primera vez al Fantasma sin su máscara (y, como reacción al horror que tiene frente a sí, pierde la conciencia de inmediato y cae al suelo).

Esta solución, aceptable en sí misma, tiene el inconveniente de que socava el edificio ético que Levinas intenta erigir sobre ella: lejos de representar la absoluta autenticidad, ese rostro monstruoso es, antes bien, la ambigüedad de lo Real encarnado, el punto extremo e imposible en el que los opuestos coinciden y la inocencia de la desnudez vulnerable del Otro se superpone con el mal puro. Es decir, habría que centrarse aquí en el sentido preciso del término *prójimo :* ¿Es el «prójimo)) en el sentido judeofreudiano, el

[9] Para una elaboración más detallada de esta noción del *Muselmann* como prójimo de nivel cero, véase la contribución de Eric L. Santner al presente volumen *(supra,* págs. 136 y sigs.).

prójimo como portador de una Otredad monstruosa, este prójimo propiamente *inhumano,* el mismo que hallamos en la experiencia levinasiana del rostro del Otro? ¿No hay, en el corazón mismo del prójimo inhumano judeofreudiano, una dimensión monstruosa que ya está mínimamente «morigerada», domesticada, una vez que se lo concibe en el sentido levinasiano? ¿Qué pasa si el rostro levinasiano es otra defensa más contra esta dimensión monstruosa de la subjetividad?¿Y qué ocurre si la Ley judía debe concebirse como estrictamente correlativa de este prójimo inhumano? En otras palabras,¿qué pasa si la función última de la Ley no es permitirnos no olvidar al prójimo, conservar nuestra proximidad con él, sino, por el contrario, mantenerlo a una distancia apropiada, actuar como una especie de pared protectora contra su monstruosidad? En resumen, *la* tentación que hay que resistir aquí es la «morigeración » ética del prójimo, la reducción de la monstruosidad radicalmente ambigua del Prójimo-Cosa a un Otro entendido como el punto abismal desde el cual brota la exigencia de la responsabilidad ética.

Esta temática agita el corazón mismo del universo kafkiano. La lectura de Kafka exige un gran esfuerzo de abstracción: no aprender más (el horizonte interpretativo adecuado para comprender sus obras), sino desaprender las referencias interpretativas convencionales, para llegar a ser capaz de abrirse a la fuerza cruda de los escritos de Kafka. Son tres los marcos interpretativos al respecto: el teológico (la angustiosa búsqueda del Dios ausente por parte del hombre moderno), el sociocrítico (la puesta en escena kafk:iana del mundo de pesadilla de la burocracia alienada moderna) y el psicoanalítico (el «complejo de Edipo no resuelto» de Kafka, que le impidió comprometerse en una relación sexual «normal»).Todo esto ha de ser borrado. El lector tiene que recuperar una especie de ingenuidad infantil para poder sentir la fuerza cruda del universo kafkiano. Por eso, en el caso de Kafka, la primera lectura (ingenua) es a menudo la más adecuada, y la segunda es la que trata de <• subsumir>> el impacto en bruto de la primera mediante la introducción forzada del texto en el marco de una interpretación dada. Esta es la forma en que uno debería acercarse a «Preocupaciones de un jefe de familia» [«Odradek»], uno de los logros claves de Kafka;

c<i\lgunos dicen que la palabra *Odradek* es de origen eslovaco, y sobre la base de esto tratan de explicar su etimología. Otros, en cambio, creen que es de origen alemán y sólo presenta influencia eslovaca. La imprecisión de ambas interpretaciones permite suponer, sin equivocarse, que ninguna de las dos es verdadera, sobre todo porque ninguna de las dos nos revela que esta palabra tenga algún sentido.

»Naturalmente, nadie se ocuparía de estos estudios si no existiera en realidad un ser que se llama "Odradek". A primera vista se asemeja a un carretel de hilo, chato y en forma de estrella, y, en efecto, también parece que tuviera hilos arrollados: por supuesto, sólo son trozos de hilos viejos y rotos, de diversos tipos y colores, no sólo anudados, sino también enredados entre sí. Pero no es solamente un carretel, porque en medio de la estrella emerge un travesañito, y sobre este, en ángulo recto, se inserta otro. Con ayuda de esta última barrita, de un lado, y de uno de los rayos de la estrella, del otro, el conjunto puede erigirse como sobre dos patas.

»Uno se siente inducido a creer que esta criatura tuvo en otro tiempo alguna especie de forma inteligible, y ahora está rota. Pero esto no parece comprobado; por lo menos, no hay nada que lo demuestre; no se ve ningún agregado, o superficie de rotura, que corrobore esta suposición; es un conjunto bastante insensato, pero, dentro de su estilo, bien definido. De todos modos, no es posible un estudio más detallado, porque Odradek es extraordinariamente ágil, y no se lo puede apresar.

»Se esconde alternativamente en la buhardilla, en la caja de la escalera, en los corredores, en el vestlbulo. A veces no se lo ve durante meses; seguramente se ha mudado a otra casa; pero siempre vuelve, fielmente, a la nuestra. A menudo, cuando uno sale por la puerta y lo encuentra apoyado justamente debajo de uno en la escalera, siente deseos de hablarle. Naturalmente, uno no le hace una pregunta difícil, más bien lo trata -su tamaño diminuto es tal vez el motivo- como a un niño.

>>-Bueno, ¿cómo te llamas?

•>-Üdradek -dice él.

>>-¿Y dónde vives?

»-Domicilio desconocido -dice, y ríe; claro que es la risa de alguien que no tiene pulmones. Suena más o menos como el susurro de las hojas caídas.

·,y así termina generalmente la conversación. Por otra parte, no siempre responde; a menudo se queda mucho tiempo callado, como la madera de que parece estar hecho.

»Ociosamente, me pregunto qué será de él. ¿Puede ocurrir que se muera? Todo lo que se muere tiene que haber tenido alguna especie de intenci?n, alguna especie de actividad, que lo haya

gastado; pero esto no puede decirse de Odradek. ¿Será posible entonces que siga rodando por las escaleras y arrastrando pedazos de hilo ante los pies de mis hijos y de los hijos de mis hijos? Evidentemente, no hace mal a nadie; pero la suposición de que pueda sobrevivirme me resulta casi dolorosa».[30]

Odradek, como objeto transgeneracional (eximido del ciclo de las generaciones), inmortal, fuera de la finitud (porque está fuera de la diferencia sexual), fuera del tiempo, sin muestras de ninguna actividad orientada a metas de ningún objeto, de ninguna utilidad, es *lajouissance* encarnada: «*Jouissance* es lo que no sirve para nada••, como dice Lacan en su seminario 20, *Aun*. Hay diferentes figuraciones de la *Cosa-jouissance* -un exceso inmortal (o, más precisamente, no muerto}- en la obra de Kafka: la Ley que de alguna forma insiste sin existir propiamente, haciéndonos culpables sin saber de qué lo somos; la herida que no se cura pero no nos deja morir; la burocracia en su aspecto más «irracional», y, por último -pero no por ello menos importante-, << Objetos parciales•• como Odradek. Todos despliegan una especie de <<mal infinito» pesadillesco y fingidamente hegeliano: no hay *Aufhebung*, ninguna resolución propiamente dicha; la cosa no hace sino prolongarse. Nunca alcanzamos la Ley; la carta del emperador nunca llega a su destino; la herida nunca se cierra (ni me mata). La Cosa kafkiana es o bien trascendente, siempre elusiva para nosotros (la Ley, el Castillo), o un objeto ridículo en el cual el sujeto se metamorfosea y del que no podemos liberarnos (como ocurre con Gregor Samsa, quien se transforma en un insecto). La cuestión estriba en leer estos dos rasgos juntos: *lajouissance* es aquello que nunca podemos alcanzar *y* aquello de lo que nunca podemos liberarnos.

La genialidad de Kafka fue erotizar la burocracia, *la* entidad no erótica por excelencia. En Chile, cuando un ciudadano tiene que identificarse ante las autoridades, «el empleado de turno le exigirá al solicitante prueba de que nació, no está preso, pagó sus impuestos, se registró para

[30] Franz Kafka, •The cares ofa family man•, traducción de Willa Muir y Edwm Muir, en *The Complete Stories*, Nueva York : Schocken, 1989 («Preocupaciones de un jefe de familia•, traducción de J. R.Wilcock, en *Obras completas*, Buonos Aires: Emecé, 1960].

votar y sigue vivo, porque, aunque patalee para probar que no se ha muerto, igual debe presentar un "certiñcado de supervivencia". Cómo será el problema, que el gobierno ha creado una oficina para combatir la burocracia. Ahora los ciudadanos pueden reclamar por el mal trato y acusar a los funcionarios ineptos... en papel sellado con tres copias, por supuesto».[31] Esto es burocracia oficial en su estado más delirante. ¿Somos conscientes de que ese es nuestro único contacto real con lo divino en nuestros tiempos seculares? ¿Qué puede ser más «divino» que el encuentro traumático con la burocracia en su estado más delirante, cuando, digamos, un burócrata nos dice que legalmente no existimos? En encuentros de esta índole vislumbramos otro orden más allá de la mera realidad cotidiana terrenal. Kafka era bien consciente de este profundo vínculo entre la burocracia y lo divino: es como si en su obra se sodomizara a la tesis hegeliana del Estado como la existencia terrenal de Dios, se le diera un giro propiamente obsceno. *Sólo* en este sentido las obras de Kafka ponen en escena una búsqueda de lo divino en nuestro mundo secular desamparado; más precisamente, no sólo buscan lo divino, sino que *lo encuentran* en la burocracia estatal.

En *Brasil*, de Terry Gilliam, hay dos secuencias memorables que ponen perfectamente en escena el exceso delirante de *lajouissance* burocrática que se perpetú a a símisma en su autocirculación. Después de que la instalación sanitaria del protagonista se descompone y este deja un mensaje en el servicio de reparaciones oficial para que se la arreglen con urgencia, Robert De Niro entra a su departamento. Se trata de un delincuente entre mítico y misterioso cuya actividad subversiva consiste en escuchar las llamadas de emergencia y acudir de inmediato a la casa del cliente para reparar gratis la plomería, dejando de lado el papelerío del ineficaz servicio de reparaciones estatal. En una burocracia atrapada en urtcírculo vicioso *dejouissance*, el máximo delito es, en efecto, hacer lisa y llanamente el trabajo que uno debe hacer. Que un servicio de reparaciones estatal haga realmente su trabajo se considera (en el nivel de su economía libidinal inconsciente) un

[31] Isabel Allende, The end of all roads•, *Financial Times*, 15 de no·.,;embre de 2003, pág. W12 [cita extraída de *Mi país inventado*, Buenos Aires: Sudamericana, ,2003, pág. 115).

efecto secundario desgraciado, puesto que el grueso de su energía se invierte en inventar complicados procedimientos administrativos que le permiten crear obstáculos siempre nuevos y así posponer el trab o de manera indefinida. En una segunda secuencia, nos encontramos -en los corredores de una vasta dependencia gubernamental- con un grupo de gente que corretea permanentemente alrededor de un jefe (un burócrata de fuste), seguido de un puñado de administradores de rango más bajo que le hablan a los gritos todo el tiempo, pidiéndole una opinión o decisión específica, ante lo cual él lanza expeditivas réplicas «eficientes» («¡Esto tiene que estar listo mañana a más tardar!•), «¡Controle ese informe!", ••¡No, cancele esa cita!», etc.).La manifestación de esta nerviosa hiperactividad es, por supuesto, una representación montada para enmascarar un autocomplaciente y disparatado espectáculo de imitación, de simulación de una •.administración eficiente)). ¿Por qué los personajes deambulan todo el tiempo? Es obvio que eljefe no va de una reunión a la otra: el deambular rápido y sin sentido por los corredores es todo lo que hace. El héroe tropieza de vez en cuando con este grupo, y la respuesta kafkiana es, por supuesto, que todo el espectáculo está allí para atraer su mirada, armado para que sólo él lo vea. Los empleados fingen estar ocupados y no molestarse en advertir la presencia del protagonista, pero toda su actividad apunta a incitarlo a dirigir un pedido al jefe del grupo, quien le responde con brusquedad y nerviosamente: «¡No ve lo ocupado que estoy!)), o alguna que otra vez hace lo contrario y saluda al héroe como si estuviera esperándolo desde hace tiempo, misteriosamente expectante ante su ruego.

Volvamos a Odradek; en su conciso análisis del cuento, Jean-Claude Milner llama la atención, ante todo, sobre una peculiaridad de Odradek: tiene dos piernas, habla, se ríe; en resumen, exhibe todos los raSgos de un ser humano. Si bien es humano, no se parece a un ser humano, sino que se,muestra claramente como inhumano.[32] Como tal, es el opuesto de' Edipo, quien (al lamentar su suerte en Colono) afirma que se convirtió en no humano una vez adquiridas

[32] Jean-Claude Milner, «Odradek, la bobine de scandale•, *Élucidation*, 10, 2004, págs. 93-6.

finalmente todas las propiedades de un hombre común; en coincidencia con la serie de los otros héroes de Kafka, Odradek sólo se vuelve humano cuando ya no se parece más a un ser humano (al metamorfosearse en un insecto, un carretel[33] o lo que fuere). Es, en efecto, un «Singular universal>•, un sustituto de la humanidad por medio de la encarnación de su exceso inhumano, su falta de semejanza con nada <<humano». El contraste con el mito de Aristófanes (en el *Banquete* de Platón) del ser humano originalmente esférico dividido en dos partes, en la eterna búsqueda de su contraparte complementaria a fin de retornar al Todo perdido, resulta crucial aquí: aunque también es un «objeto parcial» , Odradek no busca ninguna parte complementaria, no le falta nada. Puede ser significativo , además, que no sea esférico. Milner descifra *odradek* como un anagrama del griego *dodekaedron* (dodecaedro), un objeto de doce caras, cada una de las cuales es un pentágono (en su *Timeo* [55c], Platón afirma que nuestro universo es un dodecaedro); se trata de un anagrama dividido por dos, de manera que Odradek es la mitad de un dodecaedro. Y, con ello, es simplemente lo que Lacan, en su seminario 11 y en su *écrit* seminal «Position de l'inconscientn, desarrolló como *lamelle*,* la libido como un órgano, el órgano «no muerto» inhumano-humano sin cuerpo, la mítica sustancia vital presubjetiva <<no muerta» o, más bien, el resto de la sustancia vital que ha escapado a la colonización simbólica, el horrible palpitar de la pulsión «acéfala» que persiste más allá de la muerte común, fuera del alcance de la autoridad paterna, nómada, sin domicilio fijo. La elección que subyace a la historia de Kafka es así <<*le pere ou pire*>+, •<el padre o lo peor» de Lacan:Odradek es ,Jo peor>• como alternativa al padre.

Si bien no debe identificárselos directamente, hay un vínculo entre Odradek y el «extraterres tre» *deAlien*, el filme de Ridley Scott: «La forma de Vida del extraterrestre es (sólo, meramente, simplemente) vida, la vida como tal: no es tanto una especie particular corno la esencia de lo que

[33] ¿Cómo no recordar, en relación con el hecho de que Odradek es una criatura que parece un carretel, el carretel del juego freudiano del *fort·Da* en *Más allá ckl principia ck placer?*

* La traducción al castellano que aparece en los *Escritos 2* es «lamini-lla". *(N. de la* T.)

significa ser una especie, una criatura, un ser natural; es la Naturaleza encarnada, una encarnación pesadillesca del reino natural, entendido como completamente subordinado a las pulsiones darwinianas gemelas de supervivencia y reproducción y completamente agotado por ellas».[34] Esta repugnancia ante la Vida es el asco con la *pulsión* en su estado más puro. Y resulta interesante advertir cómo Ridley Scott invierte las connotaciones sexuales habituales: la Vida es presentada como inherentemente *masculina*, el poder fálico de penetración brutal que parasita el cuerpo femenino, explotándolo como portador de su reproducción. «La bella y la bestia» es aquí el sujeto femenino hoiTorizado ante la repugnante Vida inmortal. Como señala Mulhall, *Aliens: el regreso,* la secuela de James Cameron, es el eslabón más débil de la serie, por la forma en que reinscribe la fuerza de la fantasía pura desplegada en *Alíen* en la interconexión de cuatro matrices ideológicas clásicas de Hollywood: 1) el relato de aventuras bélicas de un comando (un grupo de infantes de marina se embarca en una expedición para terminar con el extrateiTestre); 2) la forma misma del relato lineal de aventuras como tal; 3) la ideología de la familia (al final de *Aliens: el regreso,* Ripley se «Cura» cuando encuentra su papel en la familia nuclear reconstituida que forman ella misma, el cabo Hicks y Newt); y por último, pero no por ello menos importante, 4) la estructura terapéutica subyacente del relato (a fin de liberarse de sus pesadillas, Ripley tiene que volver a su pasado traumático y confrontarlo). En verdad, como dicen en Eslovenia, cuando el Diablo tiene mozuelos, los tiene a montones. Mulhall también está en lo cierto al destacar que la soberbia y muy subestimada *Alien 3,* de David Fincher (de paso, su primer largometraje), restablece el debido equilibrio, al borrar estas referencias ideológicas y volver a la potencia de la fantasía «metafisica•• elemental de *Alien.* Respecto de la oposición entre fantasía (sueño de pesadilla) y realidad, las relaciones se invierten: la misma .e cena -la de Ripley <<Violada» y embarazada por el extraterrestre- se presenta en Cameron como una pesadilla y en Fincher como la realidad insoportable. *Aliens,* de Cameron ,

34 Stephen Mulhall, *On Film,* Londres: Routledge, 2001, pág. 19.

«Comienza cuando Ripley, sumergida en el hipersueño, tiene una pesadilla en la que ha sido embarazada por un extraterrestre y está a punto de dar a luz el fruto de esa unión. Cameron presenta su filme como si diera a Ripley la terapia que ella necesita para despertar de tales pesadillas; Fincher presenta el suyo como el despertar de Ripley del sueño de Cameron, la fantasía de este sobre lo que es una existencia consumada para su protagonista, y su fantasía de la vida humana como algo que, con el grado necesario de esfuerzo de nuestra parte, puede salir bien».[35]

Mulhall también detecta un carácter infantil, caricaturesco y exagerado, si no francamente cómico, en la monstruosidad del extraterrestre de *Alien: la resurrección,* de Jean Pierre Junet, la cuarta y última entrega de la serie: el universo extraterrestre está aquí <<falseado o fuera de tono, es una parodia o una caricatura ominosa del que hemos llegado a conocer a lo largo de los años a través de los ojos humanos adultos del original de Ripley». ¿Y acaso esto no denota que «la visión de la fertilidad y la sexualidad humanas que encarna la especie extraterrestre se comprende mejor como encarnación de las fantasías y los temores de un niño»?3[6] Así, uno no debería sorprenderse al discernir en la estructura general de la serie *Alien* la matriz de la representación teatral en la antigua Grecia: tres tragedias más una comedia. Lo que puede seguir al trágico acto suicida de Ripley al final *de Alien3,* de Fincher, sólo puede ser una comedia, un cambio total de registro, una narración de cuento de hadas con niños en el papel de héroes principales, como en las últimas piezas de Shakespeare.

Hay dos momentos verdaderamente sublimes *en Alien: la resurrección,* de Junet. En el primero, la Ripley clonada entra al laboratorio donde se exhiben los siete intentos previos y abortados de clonarla. Allí se encuentra con las versiones ontológicamente fracasadas y defectuosas de sí misma, hasta la versión casi lograda con su propia cara pero con algunos de sus miembros distorsionados, de manera tal que parecen los miembros de la Cosa extraterrestre. Esta criatura le pide al clon de Ripley que la mate y, en un estallido de violenta furia, el clon efectivamente destruye la exhibición de horrores prendiendo fuego a todo ella-

35 *Ibid.,* pág. 101.
36 *Ibid.,* págs. 128 y 129.

boratorio. Luego está la escena excepcional, tal vez *la* toma de toda la serie, en la que el clon de Ripley <<Cae en brazos de la especie extraterrestre, gozándose en su absorción en la masa retorcida de sus miembros y colas, como si la devorara la labilidad misma del ser orgánico que ella había intentado antes consumir en el fuego)).[37] El vínculo entre las dos escenas queda así claro: estamos ante los dos lados de la misma moneda. Sin embargo, no deberíamos permitir que la fascinación con el extraterrestre monstruoso oscureciera el tono anticapitalista de la serie *Alíen:* lo que en última instancia pone en peligro al grupo solitario en su nave espacial no son los extraterrestres como tales, sino la forma en que el grupo es usado por la Corporación terrestre anónima, que quiere explotar la forma de vida extraterrestre. La cuestión no pasa aquí por jugar la carta del «sentido metafórico» superficial y simplista (el monstruo vampírico extraterrestre <<realmente significa» el Capital), sino por moverse en el nivel metonímico: cómo el Capital parasita y explota la pulsión pura de Vida. *La Vidapura es una categoría del capitalismo.*

El exceso inhumano

En *Luces de la ciudad,* una de las obras maestras absolutas de Charlie Chaplin, hay una escena memorable (comentada por Levinas, entre otros) que establece el vínculo entre este objeto y la vergüenza. Después de tragarse un silbato por error, el vagabundo tiene un ataque de hipo, que produce un efecto cómico: debido al movimiento de aire en el estómago, cada hipo hace que el silbato suene y genera así un extraño sonido de silbidos procedentes del interior del cuerpo; el avergonzado vagabundo trata con desesperación de ahogar estos sonidos, sin saber exactamente qué hacer . ¿No pone en escena este episodio la vergüenza en su estado más puro? Me siento avergonzado cuando me enfrento al exceso en mi cuerpo. Es significativo que en esta escena el motivo de vergüenza sea el sonido: un sonido espectral que emana de adentro del cuerpo del

3? *lbid.,* pág. 132. [1]

vagabundo, el sonido como un «Órgano autónomo sin cuerpo)), situado en el corazón mismo de su cuerpo y a la vez incontrolable, como una especie de parásito, un intruso ajeno; en suma, lo que Lacan llamaba el «<bjeto voz••, una de las encarnaciones del *objet petit a,* del *agalma,* eso que es «en mí más que yo mismo>>.38

Encontramos este objeto incluso allí donde no esperaríamos hallar nada semejante. Una novela de Nikolai Ostrovski es el clásico absoluto del estalinismo literario: *Así se templó el acero.* En ella, Pavka, un bolchevique con plena participación en la Guerra Civil y después, durante la década del veinte, en la construcción de acerías, termina su vida cubierto de sucios harapos y totalmente lisiado, inmovilizado, privado de miembros y reducido así a una existencia casi incorpórea. En tal estado, finalmente se casa con una joven llamada Taya, dejando en claro que entre ellos o habrá sexo, sólo compañerismo, y que ella tendrá la función de cuidarlo. Aquí, en cierta forma, encontramos la «verdad» de la mitología estalinista del Feliz Hombre Nuevo: un lisiado sucio y desexualizado, que sacrifica todo por la construcción del socialismo. Este destino coincide con el del propio Ostrovski, quien, a mediados de la década de 1930, después de terminar la novela, agonizaba lisiado y ciego; y, al igual que el autor, Pavka -reducido a la condición de un muerto vivo, una especie de momia viviente- renace en el final de la obra gracias a la escritura de una novela sobre su vida.[39] (Ostrovski vivió los dos últimos años de su vida en una casa de veraneo del mar Negro, como una «leyenda viviente», en una calle bautizada con su nombre y una casa convertida en un lugar de incontables peregrinajes y de considerable interés para los periodistas extranjeros.)

Esta mortificación del propio cuerpo traicionero se encarna en un fragmento de metralla alojado en el ojo de Pavka, que lo ha ido cegando poco a poco; en este punto, el blando estilo de Ostrovski estalla súbitamente en una metáfora compleja:

38 He tenido en cuenta en este punto el pionero trabajo en curso de Joan Copjec sobre la noción de vergüenza.

39 Me baso aquí en el excelente trabajo de Lilja K.aganovska, •Stalin's men:gender, sexuality, and the body in Nikolai Ostrovsky's *How tM Stul Was Tempered* (inédito).

••El pulpo tiene un ojo saltón del tamaño de la cabeza de un gato, un ojo rojo oscuro, verde en el centro, ardiente, que late con el resplandor fosforescente.(. ..) El pulpo se mueve. Él puede verlo casi junto a sus ojos. Los tentáculos reptan sobre su cuerpo; son fríos y queman como ortigas. El pulpo lanza su picadura, se le adhiere a su cabeza como una sanguijuela y le chupa la sangre con retorcimientos convulsivos. Él siente que la sangre se le escapa del cuerpo hacia el cuerpo hinchado del pulpo>•.40

Para expresarlo en términos lacaniano-deleuzianos, el pulpo representa aquí el «órgano sin cuerpo», el objeto parcial que invade nuestro cuerpo biológico común y lo mortifica. No es una metáfora del sistema capitalista que oprime y asfixia a los trabajadores en sus tentáculos (el uso popular convencional entre las dos guerras mundiales), sino, sorprendentemente, una metáfora «positiva» del autocontrol absoluto que un revolucionario bolchevique debe ejercer sobre su cuerpo (y sobre los deseos corporales «patológicos» potencialmente corruptores). Como señala Kaganovska, el pulpo es un órgano superyoico que nos controla desde adentro. Cuando Pavka, en el punto más bajo de la desesperación, repasa su vida, Ostrovski caracteriza este momento de reflexión como ••una reunión del Politburó con su "yo" ["F'] acerca del comportamiento traicionero de su cuerpo». Esta es otra prueba más de que la ideología literaria jamás puede limitarse a mentir: la verdad se articula en ella a través de desplazamientos. No podemos sino recordar, a este respecto, «Un médico rural)), de Kafka: ¿no es el pulpo de Ostrovski otro nombre de la herida «no muerta» kafkiana que mientras parasita mi cuerpo me impide morir?4[1]

40 Nikolai Ostrovski, *How the Steel Was Tempered,* Moscú: Progress Publishers, 1979, págs. 195-6.

[41]No es de extrañar que encontremos otro rasgo kafhlano en el momento culminante de *El desertor* (1933), de Vsevolod Pudovk:in, que pone en escena un extraño desplazamiento de los procesos propagandísticos estalinistas .Cuando el héroe del filme, un proletario alemán que trabaja en a gigantesca planta metalúrgica soviética, es alabado delante de todo el colectivo por su destacada labor, responde con una sorprendente confesión pública: no merece esta alabanza, dice, porque sólo vino a trabajar a la Unión Soviética para escapar de su cobardía y su traición en la propia Alemania (cuando la policía atacó a los obreros en huelga, él se quedó en casa, porque creía en la propaganda traicionera de la socialdemocracia). El público (simples ob¡;eros) lo escucha con perplejidad, riendo y aplau-

Sin embargo, esta no es toda la historia: la fórmula del objeto fetichista de Lacan es *a* sobre *merwsfi* (castración): el *objet p etit a* llena (y simultáneamente testimonia) el abismo de la castración. Este es el motivo por el cual Lacan especifica la vergüenza como *respeto por la castración,* una actitud de discreto encubrimiento del hecho de estar castrado. (No es de extrañar que las mujeres tengan que estar más cubiertas que los hombres: lo que se oculta es su falta de pene.) Mientras que la desvergüenza reside en exponer abiertamente la propia castración, la vergüenza despliega un desesperado intento de mantener las apariencias: si bien sé la verdad (acerca de la castración), finjamos que no es así. Por ese motivo, cuando veo a mi prójimo lisiado arrastrando «desvergonzadamente» hacia *mí* su miembro desfigurado, soy yo, no él, quien se siente abrumado de vergüenza. Cuando un hombre expone ante su prójimo su miembro deformado, su verdadero blanco no es su propia exposición sino la de su prójimo: avergonzado al confrontarlo con la ambigüedad de su repulsión y fascinación frente al espectáculo que se ve forzado a testimoniar. En una forma estrictamente homóloga, uno se siente avergonzado de sus orígenes étnicos, o de la «deformación•• específica de su propia identidad particular, de quedar atrapado en las coordenadas de un mundo de la vida en el que fue arrojado, al cual está fijado y del que es incapaz de liberarse.

Las palabras finales del padre/narrador en el «Üdradek» de Kafka (<<la suposición de que pueda sobrevivirme me resulta casi dolorosa••) hacen eco a las palabras finales de *El proceso* (<<como si la vergüenza fuera a sobrevivirlo••): Odradek es efectivamente *la vergüenza del jefe de la familia* (el narrador de la historia). Esto denota que Odradek es el *sinthome* del padre, el «nudo•• en el cual está fijada su *jouissance.* Este hecho, sin embargo, parece complicar el vínculo entre vergüenza y castra jón: para Lacan, ¿acaso

diendo:una escena adecuadamente ominosa que nos recuerda la de *El JJroceso* de Kafka, cuando Josef K. enfrenta al tribunal, pues aquí también el público se ríe y aplaude en los momentos más inesperados e inoportunos.El obrero regresa luego a Alemania a librar la batalla en su debido lugar.Esta secuencia es tan llamativa porque pone en escena la fantasía secreta de los juicios estalinistas:el traidor confiesa públicamente su crimen por su propia y libre voluntad y sentimiento de culpa, sin ninguna presión de la policía s,ecreta.

no es precisamente uno de esos objetos parciales, *lamelle*, el órgano •<no muerto>> sin un cuerpo, aquello que escapa a la castración? Lacan define la *lamelle* como un objeto asexual, el resto de la sexuación. Para un ser humano, estar «muerto mientras está vivo» es ser colonizado por el orden simbólico «muerto»; estar «vivo mientras está muerto» es dar cuerpo al resto de la Sustancia Vital que ha escapado a la colonización simbólica *(lamelle)*. Estamos aquí, por consiguiente, frente a la escisión entre Otro y *Jouissance*, entre el orden simbólico «muerto>> que mortifica el cuerpo y la Sustancia Vital no simbólica de *lajouissance* . Estas dos nociones no son en Freud y Lacan lo que son en nuestro discurso científico cotidiano o convencional. En psicoanálisis, ambos designan una dimensión propiamente monstruosa: la Vida es el palpitar horrible de la *lamelle*, de la pulsión no subjetiva *(acéfala)* «no muerta>> que persiste más allá de la muerte común; la muerte es el orden simbólico mismo, la estructura que, como un parásito, coloniza la entidad viva. Lo que define la pulsión de muerte en Lacan es esta doble distancia: no la simple oposición entre la vida y la muerte, sino la división de la vida misma entre vida «normal» y vida «no muerta» horripilante, y la división de lo muerto entre lo muerto «Común» y la máquina «no muerta>> . La oposición básica entre Vida y Muerte se complementa, entonces, con la máquina simbólica parasitaria (el lenguaje como una entidad muerta que ••Se comporta como si tuviera una vida propia») y su contrapunto, lo <<muerto vivo» Oa monstruosa sustancia vital que persiste en lo Real fuera de lo Simbólico). Esta división que recorre los dominios de la Vida y la Muerte constituye el espacio de la pulsión de muerte.

En su lectura de Kafka, Benjamín se centra en «una larga serie de figuras con el prototipo de la deformación, el jorobado »: .-Entre las imágenes de.los relatos de Kafka, ninguna es más frecuente que la del hombre que hace una profunda inclinación de la cabeza sobre el pecho: la fatiga de los funcionarios judiciales, el ruido que afecta a los porteros en el hotel, el techo bajo ante el que se ven los visitantes en la galeria>>.[42] Es crucial recordar aquí que, en el en-

'2 Walter Benjamín, •Franz Kafka: On the tenth anniversary ofhis death», traducción de H'arry Zohn, en Michael W. Jennings, Howard Ei-

cuentro del hombre de campo y el guardián de las Puertas de la Ley, es este último, la figura de autoridad, quien está encorvado, y no el primero, que se mantiene erguido. (Este punto es señalado por el sacerdote en su debate con Josef K subsiguiente a la parábola de las Puertas de la Ley en *El proceso :* el sacerdote deja en claro que es el guardián quien está subordinado aquí, desempeñando el papel de sirviente.) De tal modo, no deberíamos idealizar a la «Criatura•> desfigurada como si fuera la figura patética del marginado, el excluido de la humanidad plena, el objeto de la solidaridad con la víctima; si cabe, el jorobado creatural es el prototipo del sirviente del Poder. No tenemos que olvidar quiénes son las <<ereaturas)) por antonomasia: la *mujer* es más «creatural» que el hombre; *Cristo en la cruz* es *la* creatura, y en último lugar, pero no por ello menos importante, el *psicoanalista* es una criatura inhumana, no un interlocutor humano (y la apuesta del discurso del analista es, precisamente, que uno puede establecer un vínculo social basado directamente en este exceso creatural, y eludir el significante amo). Recordemos aquí *le pere ou pire* de Lacan, «el padre o lo peo >: en la medida en que el analista no es una figura paterna (una figura de autoridad simbólica paterna), y en cuanto su presencia denota y promulga la suspensión de esta autoridad, ¿no hay en su figura algo del padre «primordial» (uno se siente tentado de decir *anal),* el único exento de la castración simbólica?

Así es como deberíamos abordar el tema de la Eucaristía: ¿qué comemos exactamente cuando comemos el cuerpo de Cristo? Comemos el objeto parcial, la sustancia no muerta que nos redime y garantiza que estamos por encima de la mortalidad, que mien tras seguimos vivos aquí, en la tierra, ya participamos de la Vida eterna divina ¿No significa esto que la Eucaristía es como la sustancia no muerta de la vida eterna e indestructible que invade el cuerpo humano en una película de terror? ¿No nos aterroriza, a través de la Eucaristía, un monstruo extraterrestre que invade nuestro cuerpo?[43] En el otoño de 2003 se des-

land y Gary Smith (eds.), *Selected Writings,* vol. 2, *1927·34,* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Prcss, 2001, pág. 811.

[44] ¡¿Y no es acaso el útero el que funciona de la rrúsma manera, según la antigua concepción de la «histeria como una enfermeda d d el vientre viajero? ¿No es acaso la histeria la enfermedad en la que el objeto parcial

cubrió un extraño caso de canibalismo en Alemania: un tipo se había comido a su socio. Lo extravagante era la naturaleza estrictamente consensual del acto: contra lo acostumbrado, no había habido ni secuestro ni tortura secretos; el asesino había puesto anuncios en Internet, en busca de alguien que estuviera dispuesto a dejarse matar y comer, y encontró un voluntario. Primero, los dos comieron juntos el pene cocido de la víctima; luego, esta fue asesinada, cortada en pedazos y comida poco a poco. Si alguna vez hubo un acto de amor eucarístico, fue este.

De tal manera, la vergüenza parece ser, precisamente, lo que abruma al sujeto cuando se confronta con lo que en él persiste *no castrado,* el vergonzoso apéndice excedente que insiste en pender bamboleante. ¿No es Odradek el resto/recordatorio* del fracaso del padre en cumplir su trabajo de imponer la Ley (de la «castración»)? ¿O estamos aquí, una vez más, frente a la estructura de paralaje? Es decir, ¿qué pasa si la falta y el excedente se refieren al *mismo* fenómeno y son simplemente dos perspectivas sobre él? En su «estructuralista» *Lógica del sentido,* Deleuze expuso que, apenas surge el orden simbólico, nos vemos ante la diferencia mínima entre un lugar estructural y el elemento que lo ocupa (lo completa): un elemento siempre es lógicamente precedido por el lugar en la estructura que él completa. Las dos series también pueden describirse, por lo tanto, como la estructura formal «vacía» (significante) y la serie de elementos que completan los lugares vacíos en la estructura (significado). Desde esta perspectiva, la paradoja consiste en que las dos series nunca se superponen: siempre encontramos una entidad que es simultáneamente -respecto de la estructura- un lugar vacío, desocupado, y -respecto de los elementos- un objeto elusivo y en rápido movimiento, un ocupante sin lugar. Con ello hemos producido la fórmula lacaniana del fantasma,$ O *a,* dado que el materna del sujeto es$, un lugar vacío en la estructura, un significante elidido, mientras que el *objeta* es, por dep.nición, un objeto excesivo, un objeto que carece de lu-

que hay dentro del sujeto contrae una locura homicida y comienz.a a moverse por todas partes?

• El autor hace aquí un juego homofónico, intraducible al castellano, entre *reminder* (recordatorio) y *rem.ainder* (resto), que se pronuncian de forma casi idéntica. *(N. Cie la T.)*

gar en la estructura. En consecuencia, no se trata de que exista simplemente el excedente de un elemento respecto de los lugares disponibles en la estructura, o el excedente de un lugar que no tiene ningún elemento que lo complete. Un lugar vacío en la estructura sostendría aún el fantasma de un elemento que apareciera y completara este lugar; un elemento excesivo carente de lugar sostendría aún el fantasma de algún lugar todavía desconocido que lo espera. Se trata, más bien, de que el lugar vacío en la estructura es el correlato estricto del elemento errante que carece de lugar: no son dos entidades diferentes, sino el anverso y el reverso de una y la misma entidad, es decir, una y la misma entidad inscripta en las dos superficies de una banda de Moebius. En su aspecto más formal, la «castración» designa la precedencia del lugar vacío respecto de los elementos contingentes que lo llenan; esto es lo que explica la estructura elemental de la histeria, de la pregunta histérica «¿Por qué soy yo lo que tú dices que soy? ¿Por qué estoy en ese lugar en el orden simbólico?». Sin embargo, correlativo a ello está el hecho de encontrarse fijado en un objeto sin lugar (simbólico), un objeto que escapó a la castración. No deberíamos temer, por lo tanto, sacar la paradójica conclusión última: la castración y su renegación son dos lados de la misma moneda; la castración tiene que sostenerse en un resto no castrado, una castración plenamente realizada se invalida a sí misma. Dicho con más precisión: la *lamelle*, el objeto «no muerto», no es un resto de la castración en el sentido de una pequeña parte que de alguna manera haya escapado indemne del manotazo de la castración, sino, literalmente, el *producto* del corte de la castración, el excedente generado por él.

Este vínculo entre castración y *sinthome* significa que el objeto parcial «no muerto» es la inscripción en el cuerpo de lo que Eric L. Santner llama «tensión significante»: la herida, la desfiguración/deformación, infligida al cuerpo cuando este es colonizado por el orden simbólico. Por este motivo, los axiimales no son «criaturas» en ese preciso sentido, *no* están fijados a un *sinthome*. Sin embargo, uno debería evitar aquí la tentación de traducir este rasgo en los términos de la antropología filosófica tradicional, según la cual los animales están inmersos en su entorno y su conducta está re ada por instintos innatos, mientras que

los seres humanos son animales «sin techo», privados de un sostén instintivo inmediato, razón por la cual necesitan que un amo les imponga su «segunda naturaleza», las normas y regulaciones simbólicas. La diferencia clave es que la «postración>> del *sinthome* no es un dispositivo cultural destinado a imponer un nuevo equilibrio al ser humano desarraigado, que amenaza con estallar en un exceso indomado, sino el nombre mismo de este exceso: un ser humano (por venir) pierde sus coordenadas animales instintivas al quedar traspasado y fijado en un *sinthome* «inhumano». Lo que significa esto es que la *differentia specifica* que define al ser humano no es, por lo tanto, la diferencia entre el humano y el animal (o cualquier otra especie real o imaginaria, como los dioses), sino una diferencia *inherente,* la que existe entre el humano y el exceso inhumano que es intrínseco a la condición humana.

Entonces, ¿qué hace el psicoanálisis con la vergüenza? La primera asociación que surge es, desde luego, que la meta del tratamiento analítico consiste, precisamente, en *disolver* el «nudO>> (la fórmula «patológica» específica en la cual está fijada *lajouissance* del sujeto). Vale decir, ¿no es esa fijación en un síntoma la forma más elemental del bloqueo de que se ocupa el psicoanálisis? Lo que nos impide «disfrutar libremente de la sexualidad>> no es una represión directa, la llamada «internalización de las inhibiciones», sino el exceso mismo de goce coagulado en una fórmula específica que curva, deforma y traspasa nuestro espacio de goce, cierra nuevas posibilidades de gozar, condena al sujeto a errar en la clausura de un círculo vicioso, en una circulación compulsiva alrededor del mismo punto de referencia (libidinal). Y en este marco, la función del psicoanálisis sería llevar al sujeto a *asumir plenamente la castración:* desatar el nudo, disolver esa fijación y así liberar su deseo. O, en términos deleuziano.s: la «fijación>> es la forma elemental de *territorialización libidinal,* y la meta del psicoanálisis es desterritorializar el deseo del sujeto. Sin embargo, el último Lacan propone una fórmula exactamente invertida: la meta del psicoanálisis es que el sujeto llegue a entenderse con el *sinthome,* con su «fórmula de goce» específica. La intuición de Lacan es aquí la de todo el peso ontológico de la «fijación>>: cuando uno disuelve el *sinthome* y con ello se libera por completo de esa fijación, pier-

de la mínima consistencia de su ser; en resumidas cuentas, lo que parece un obstáculo es una condición positiva de posibilidad.

Lo que ocurre en el psicoanálisis, entonces, no es la disolución del síntoma, sino un cambio de perspectiva que transforma la condición de imposibilidad en condición de posibilidad . El modo de funcionamiento de la *lamelle* es, por lo tanto, el de la *suppléance* .* Cuando en el seminario 20 Lacan propone la fórmula «*Y'a de l'Un*» (el francés coloquial por «Hay algo del Uno»), este Uno no es el Uno de un Todo armonioso, el Uno de algún principio unificador o el Significante Amo, sino, por el contrario, el Uno que persiste como el obstáculo que desestabiliza toda unidad. Este Uno -que es, en última instancia, lo que Lacan llama el <<objeto pequeña *a*>>- tiene la estructura de lo que él denomina *suppléance:* suplir la falta de lo que en sí mismo es imposible. Así, la *suppléance* no tiene nada que ver con la lectura habitual -falsa- de la «sutura» como el gesto de llenar la falta estructural e imponer una falsa unificación a la multitud. Es, más bien, lo que Badiou llama el «nudo sintomal», el elemento «supernumerario» que hace palpable la inconsistencia de la totalidad social.[44] En consecuencia, ¿no es *suppléance* (tambi n) otro nombre del objeto causa del deseo en cuanto goce excedente y, simultánea - mente, lo que Freud llamó la prima complementaria de placer previo?-45

¿Qué pasa, sin embargo, si esta misma elección entre la disolución de un nudo sintomal y su aceptación como una condición positiva es, de nuevo, falsa? ¿Qué pasa si la estructura misma de una pulsión (a diferencia del instinto) ofrece una solución? Estamos inmovilizados en un nudo alrededor del cual circula la pulsión; empero, es esta misma fijación la que nos empuja una y otra vez hacia adelante, a

*La traducción al castellano es •supkbcia>o. *(N. de la* T.)

[44] La pregunta clave de cualquier noción psicoanalítica de sociedad es: ¿Puede uno basar un lazo social en esta *suppléance?* La apuesta del discurso del analista es que se puede.Y la apuesta de la política revolucionaria es que así es como funciona un colectivo revolucionario.

[45] Como tal, está ligada al juicio (en estricto sentido kantiano}: en la medida en que el objeto causa del deseo es lo que nos hace desear el objeto (directo} del deseo, es el fundamento del juicio, es decir, aquello en razón de lo cual hacemos el juicio de que un objeto es deseado por nosotros.(Asf vuelve a confirmar¡;e el estatus •trascendental» del *objeto* a.)

inventar formas siempre nuevas de encararla. Cada <<apertura•• tiene que estar, entonces, sostenida por un <<nudo» que representa una imposibilidad fundamental. El exceso de humanidad respecto del animal no es (sólo) un exceso de dinamismo, sino más bien un exceso de fijeza: el ser humano se mantiene «obstinadamente atado», fijado, a un punto imposible, al cual vuelve a causa de una compulsión de repetición, incapaz de dejarlo siquiera cuando se revela como inalcanzable. Por consiguiente, ¿no es la dimensión <<teológica>• -sin la cual, en opinión de Benjamín, la revolución no puede triunfar-la dimensión misma del exceso de pulsión, de su <<demasía»? ¿Constituye una solución, entonces, cambiar la modalidad de nuestro estar fijados a un modo que permite, solicita incluso, la actividad de la sublimación?

La vergüenza y sus vicisitudes

La teoría de Lacan, efectivamente, esboza una serie de «vicisitudes de la vergüenza>>. Hay una posición cínica (no la del cinismo moderno, sino la del cinismo de los antiguos, el de Diógenes), la posición de la desvergüenza, del despliegue público del propio exceso obsceno. (Diógenes, según se dice, solía masturbarse delante de los demás). Está luego el pervertido sádico que desplaza la vergüenza hacia su otro/víctima (el sádico asume la posición del objeto-instrumento del goce del otro; en otras palabras, la meta de la actividad sádica no es primordialmente infligir dolor al otro, sino avergonzarlo al confrontarlo con el nudo insoportable de su goce). Es un hecho clave aquí que la fórmula del discurso de la perversión sea la misma que la del discurso del analista: Lacan define la perversión como el fantasma invertido; en otras palabras, su fórmuia de la perversión es *a* O$, lo cual constituye precisamente el nivel superior del disc rso del analista. La diferencia entre el lazo social de la perversión y el del análisis se funda en la radical ambigüedad del *objet petit a* en Lacan, que representa simultáneamente la atracción/pantalla fantasmática imaginaria y lo que esta atracción oscurece, el vacío que hay detrás de ella. Así, cuando pa amos de la perversión al lazo social

analítico, el agente (el analista) se reduce al vacío que incita al sujeto a enfrentar la verdad de su deseo.

Sería demasiado fácil establecer aquí un vínculo entre la vergüenza y la noción levinasiana de responsabilidad para con el rostro del prójimo; sin embargo, la limitación última de la vergüenza es la misma que la de Levinas: se basa en alguna figura del «gran Otro» cuya presupuesta mirada nos avergüenza. Por ejemplo, el vagabundo de *Luces de la ciudad* se siente avergonzado porque los silbidos que le provoca el hipo son advertidos por quienes lo rodean. Recordemos el momento clave en los filmes de Jerry Lewis, aquel en que el idiota que él representa se ve forzado a tomar nota de los estragos que su conducta ha causado. Y esto es válido aun para Edipo: ¿por qué se ciega después de descubrir la verdad sobre sí mismo? No para castigarse, sino para escapar de la mirada insoportable del Otro, la mirada que, como dice Lacan en el seminario 11, está afuera: no pertenece a un ojo, sino a un mundo que todo lo ve, que me fotografía todo el tiempo. Esto es lo que Edipo no podía soportar: la vergüenza de la verdad de su ser expuesta a la vista del mundo. ¿Qué pasa entonces con la vergüenza una vez que el sujeto asume la inexistencia del gran Otro?

Cuando Lacan define la pulsión freudiana como reflexiva, la postura de <<*Se{aire. .*» (la pulsión visual no es la pulsión de ver, sino, en contraste con el deseo de ver, la pulsión de *hacerse* visible, etc.), ¿no apunta con ello a la *teatralidad* más elemental de la condición humana? Nuestro afán fundamental no es observar, sino *ser parte de una escena rrwntada,* exponernos a una mirada, no a la mirada determinada de una persona de la realidad, sino a la pura Mirada inexistente del gran Otro. Esta es la mirada para la cual los antiguos romanos tallaban los detalles en los relieves de la parte superior de sus viaductos, detalles invisibles para los ojos de cualquier ser humano que estuviera abajo; la mirada para la cual los incas hacían sus gigantescos dibujos en piedra, cuya forma únicamente podía percibirse desde gran altura, y la mirada para la cual los estalinistas organizaban sus gigantescos espectáculos públicos. Especificar esta mirada como <<divina» ya es <<Illorigera r» su estatus, oscurecer el hecho de que es una mirada de nadie, una mirada !Jbremente circulante, sin portador. Las

dos posiciones correlativas, la del actor en el escenario y la del espectador, no son ontológicamente equivalentes ni contemporáneas: no somos originalmente observadores del escenario de representación de la realidad, sino parte del cuadro puesto en escena para el vacío de una mirada inexistente, y sólo en un momento secundario podemos asumir la posición de aquellos que miran el escenario. La insoportable posición «imposibl · no es la del actor, sino la del observador, la del público.

En este sentido, Gérard Wajcman propuso recientemente una versión lacaniana del surgimiento de la subjetividad moderna. A su entender, el ser humano medieval permanecía inscripto *en* el campo de la mirada del Otro, en la creación bajo la protección de la mirada de Dios; esta mirada es una versión secundaria del hecho original de que antes de ver somos objeto de la mirada del Otro. Contra este telón de fondo, la eclosión de la modernidad, el surgimiento del sujeto moderno, equivale a la aparición del espacio de la *intimidad:* el sujeto se afirma como sujeto de una mirada que domina el mundo al verlo, ante todo, desde una distancia segura, un lugar oscuro más allá de la mirada del Otro. Sin ser visto, veo. En última instancia, a esto equivale el *cogito* cartesiano: soy en la medida en que no soy visto, en la medida en que el centro de mi ser mora en un espacio «íntimo» que escapa a la mirada pública del Otro. Sin embargo, esta exención es una ilusión, una pantalla contra el hecho de que antes de ver estoy aquí para la mirada del Otro:

> «Lacan levantará el velo final de todo esto a fin de mostrar la verdad: que no hay nada que ver. En otras palabras, lo que se elide en lo visible, fuera de la mirada y con la mirada, es que en realidad nada mira al espectador, salvo él mismo, su propia mirada en el campo del Otro. Su propia mirada *ex qua,* puesta afuera. Pero me parece que debería agregarse lo siguiente: que uno no puede hacer nada con esa verdad, excepto conocerla. Para la salud del sujeto sería mejor que no tuviera nada que ver con esta verdad en lo real, que nunca la enfrentara, que nunca diera con el desvelamiento de la mirada, que así sería la de su fantasma. Entre la mentira y la verdad indeseable, Lacan aboga por un sendero para el sujeto, el sendero ético del sujeto, el de la opción de ser engru} ado. Elegir la ilusión implica, no obstante,

conocer la verdad, sin perder de vista que es una ilusión. Pero una ilusión vital>•.[46]

En la página siguiente, Wajcman se refiere al caso psicótico de una paciente suya, Madame R., que vivía en un Real aterrador, fuera de la ilusión: totalmente expuesta a la mirada del Otro, aplastada, desubjetivada por ella, transparente, privada de toda sustancia, invisible precisamente porque estaba abierta por completo a la mirada del Otro. Esta es la versión de Wajcman dellacaniano les *non-dupes errent:* los no engañados* -los que se niegan a quedar atrapados en la ilusión de ser capaces de ver desde una distancia segura, ser eximidos del mundo y eludir la mirada del Otro- pagan por esto un terrible precio de clausura psicótica.

Sin embargo, *les non-dupes errent* de Lacan puede (y debe) leerse de una manera diferente, casi opuesta, como una fórmula contra el cinismo: los <<no engañados» no son psicóticos, sino cínicos que se niegan a quedar atrapados en la ficción simbólica y la reducen a una mera máscara superficial, debajo de la cual mora la «Cosa real» (el poder, *lajouissance,* etc.). Lo que los cínicos no ven es que, como destacó Lacan (parafraseando a Alphonse Allais), sólo estamos desnudos debajo de nuestra ropa. Y, en efecto, el propio Wajcman se acerca peligrosamente a una posición cínica, en la medida en que su versión de la «senda ética» de Lacan (deja que te engañen, aunque sepas que es sólo una ilusión) no puede sino funcionar como *otroje sais bien mais quand meme:* conozco la verdad pero elijo la ilusión. En otras palabras, elijo actuar como si creyera en la ilusión. Este es un conocimiento <<vacío»,un conocimiento privado de eficacia simbólico-performativa. Es falso porque está desconectado de la verdad; la verdad no está del lado de mi conocimiento, sino del lado de la ilusión en la cual

[46] Gérard Wajcman, •The birth ofthe intimate•, *Lacanian lnk,* 23,2004, pág. 64.

A pesar de que en castellano circulan dos traducciones del título de este seminario, •Los incautos no yerran• y «Los desengañados se engañall», que alteran en mayor o menor medida el tipo de negación del original -«los no incautos yerran,. o •los no engañados se engap.an-, en esta traducción mantengo la negación del título francés, pues el autor así lo hace en su traducción al inglés. *(N. de la T.)*

me permito quedar atrapado.Así es como funciona la ideología de nuestros días: un hombre de negocios exitoso, que en lo profundo de sí piensa que su actividad económica es sólo un juego en el cual él participa, mientras que su «Verdadero yo» se expresa en la meditación espiritual que practica regularmente, no es consciente de que ese «verdadero yo» es una mera ilusión que le permite participar con éxito en la actividad económica. Es como un judío que sabe que no hay Dios pero obedece, no obstante, las reglas *kosher*.

Aquí debo plantear una serie de preguntas. ¿Es el psicótico en realidad el único que asume con heroísmo la verdad insoportable (que soy visto, expuesto, o que soy hablado), en contraste con el sujeto «normal» que ve y habla, apoyado en una ilusión? Si el espacio no psicótico en el que estamos exentos de la exposición a la mirada del Otro sólo aparece con el surgimiento de la subjetividad moderna, e incluso la constituye, ¿en qué aspectos los seres humanos premodemos *no* eran psicóticos, pese a que estaban -según Wajcman-plenamente expuestos a la mirada del Otro, y se percibían como moradores del mundo creado y sostenido por la Mirada divina? Además, ¿la observación de Lacan no implica también que yo soy sólo como se me ve a través de un punto ciego en lo que veo, a través de la mancha en el campo de lo visible que es estrictamente correlativa de la existencia del sujeto? ¿No equivale a esto la fórmula lacaniana $O *a* (la correlación •<imposible» entre el vacío de la subjetividad y la mancha del objeto)? ¿No es también la elección antipanóptica de la tendencia de los sitios web «con cámara», que realizan la lógica de *The Truman Show?* (En estos sitios podemos seguir continuamente algún acontecimiento o lugar: la vida de una persona en su apartamento, la vista de una calle, etc.) ¿No exhiben una urgente necesidad de la Mirada fantasmática del Otro que sirva como garantía del ser del sujeto: «Sólo existo en la medida en que me miran todo el tiempo»? (Similar a este es el fenómeno, señalado por Claude Lefort, del televisor que está encendido todo el tiempo, incluso cuando nadie lo mira. Actúa en ese caso como la garantía mínima de la existencia de un lazo social.) Así, la situación contemporánea es la inversión tragicómica de la noción benthamiana y orwelliana de la sociedad panóptica, en la que somos (potencialmente) observados todo el tiempo y

no tenemos lugar donde escondernos de la mirada omnipresente del Poder. En la actualidad, la angustia se desata ante la perspectiva de *no* estar todo el tiempo expuesto a la mirada del Otro, de manera que el sujeto necesita la mirada de la cámara como una especie de garantía ontológica de su ser.

Por último, pero no por ello menos importante, ¿la única posición fuera de la ilusión es, en realidad, la posición imposible de una autoexposición totalmente desubjetivada? ¿No confunde aquí Wajcman "dos experiencias muy diferentes: la exposición psicótica a la mirada omnividente del Otro *y* la experiencia de que en verdad nada me mira porque «no hay gran Otro», porque el Otro es en sí mismo inconsistente, carente? En la perspectiva lacaniana, es erróneo decir que el sujeto existe sólo en la medida en que está exento de la mirada del Otro; más bien, la existencia del sujeto C$) es correlativa de la *falta* en el Otro, del hecho mismo de que el gran Otro está barrado. Hay un sujeto sólo en cuanto el Otro mismo está atravesado por la barra de una imposibilidad inherente. (Aquí deberíamos tener presente que el *objet petit a* señala y simultáneamente llena la falta en el Otro, de manera que decir que el sujeto es correlativo de *a* equivale a decir que es correlativo de la falta en el Otro.) Lejos de asumir esta falta, el psicótico persiste en la ilusión de un Otro coherente (no castrado) que *no* es sólo una ficción; en otras palabras, que *no* es sólo «mi propia mirada en el campo del Otro».

Esto significa que la opacidad del sujeto es estrictamente correlativa de su total autoexposición. El primer acto de Sygne, la heroína de *El rehén*, de Paul-Louis-Charles-Marie Claudel, consiste en aquello que, siguiendo a Freud, Lacan llama *Versagung:* la pérdida o el renunciamiento radical (autorreferencial) del núcleo fantasmático de su mismo ser. Primero, sacrifico todo lo que tengo por la Causa-Cosa que es para mí más que mi vida; lo que obtengo entonces a cambio de este sacrificio es la pérdida de esa misma Causa-Cosa.[47] A fin de salvar al Papa que está escondido en su casa, Sygne acepta casarse con Toussaint

[47] Lacan propuso una detallada interpretación de *El rehén* de Claudel en su seminario 8, sobre la transferencia (Le *Séminaire, livre 8: Le transfert* , París: Seuil, 1982); véase también mi lectura de la *Versagung* en el capítulo 2 de *The Indivisible Remainder,* Londres: Verso, 1996.

Turelure, a quien desprecia . Turelure, hijo de su sirvienta y nodriza, ha usado la Revolución para promover su carrera; en su carácter de potentado local jacobino, ordenó la ejecución de los padres de Sygne en presencia de sus hijos. Así, Sygne sacrifica todo lo que le importa: su amor, su apellido y su propiedad . Su segundo acto es su «¡No!>> final a Turelure. Este, de pie junto a la cama de su mujer, mortalmente herida, le pide con desesperación una señal que confiera algún sentido su inesperado gesto suicida de salvar la vida de su aborrecido marido -cualquier cosa, aunque ella no lo haya hecho por amor a él, sino con el mero fin de salvar de la deshonra el apellido familiar-. La agonizante Sygne no emite un sonido. Se limita a señalar su rechazo de la reconciliación final con su marido por medio de un tic compulsivo, una especie de crispamiento espasmódico que deforma repetidas veces su agraciado rostro. Hay una diferencia clave entre el tic facial que representa el «no de Sygne» (Lacan), su negativa a conferir sentido a su acto suicida, y los hipos del vagabundo en *Luces de la ciudad.* Los hipos incontrolables del vagabundo lo avergüenzan ante los ojos del público, en tanto que en Sygne no hay vergüenza . Su experiencia aniquiladora la priva de ese núcleo fantasmático , cuya exposición podría avergonzarla, de modo que su tic es sólo eso, un rasgo que ofrece el mínimo de consistencia a su subjetividad devastada y vaciada.

En consecuencia, es totalmente errado intentar «interpretar>> el «¡No!» de Sygne viendo en él una estrategia desesperada para conservar un mínimo de dignidad o privacidad, o imaginar que lo condiciona alguna compulsión psi= copatológica . El destino de Sygne es una ilustración de que *la total exposición equivale a la opacidad:* en el preciso momento en que un sujeto se me expone por completo, lo vivo como totalmente impenetrable: aunque ningún contenido se me oculte, el enigma es el de la fóima misma, el del estatus del gesto mismo de exposición.

Por lo tanto, deberíamos asumir el riesgo de contrarrestar la posición de Levinas con una más radical: los otros son en lo fundamental una multitud (éticamente) indiferente, y el amor es un gesto violento de penetración en esta multitud y privilegio de Uno como el prójimo, introduciendo así un desequilibrio extremo en el todo. En contraste con el amor, la justicia comienza cuando recuerdo a los muchos sin rostro a quienes ese privilegio del Uno deja en la sombra. Justicia y amor, en consecuencia, son estructuralmente incompatibles: la justicia, no el amor, tiene que ser ciega, tiene que desestimar al Uno privilegiado a quien «realmente comprendo». Esto significa que el Tercero no es secundario: ya está siempre aquí, y la obligación ética primordial es hacia este Tercero que *no* está aquí en la relación cara a cara, ese Tercero en la sombra, como el hijo ausente de una pareja amorosa. Esta no es simplemente la observación derrideano-kierkegaardiana de que siempre traicion o al Otro porque *toute autre est un autre,* porque tengo que hacer una *elección* para *seleccionar* quién es mi prójimo en la masa de los Terceros, y esa es la elección amorosa del pecado original. La estructura es similar a la descripta por Émile Benveniste respecto de los verbos: el par primordial no es activo-pasivo al que se agrega luego la forma media, sino activo y medio (a lo largo del eje). El par primordial es lo Neutro y el Mal Oa elección que perturba el equilibrio neutral) o, gramaticalmente, el Otro impersonal y yo; «tú» es una adición secundaria.[48]

Para comprender en forma adecuada el triángulo del amor, el odio y la indiferencia debemos apoyarnos enla lógica del universal y su excepción constitutiva que sólo introduce la existencia. La verdad de la proposición universal «Los seres humanos son mort; es» no implica siquiera la existencia de un solo ser humano, mientras que la «menos fuerte» proposición <<Hay por lo menos un ser humano ,que existe•• (es decir, algunos humanos existen) sí implica su existencia. Lacan extrae de ello la conclusión de que sólo pasamos de la proposición universal (que define el con-

[48] Cf. Émile Benveniste, .lfhe active and middle form in verbs , en *Problems in General Lin¡:uistics,* Miami: University ofMiami Press, 1973.

tenido de una noción) a la existencia por medio de una proposición que enuncie la existencia no de al menos un elemento *delgenus* universal que existe, sino de al menos uno que es una excepción a la universalidad en cuestión. Con referencia al amor, esto significa que la proposición universal «Os amo a todos» adquiere el nivel de existencia real sólo si «Hay por lo menos uno a quien odio», una tesis confirmada sobremanera por el hecho de que el amor universal por la humanidad siempre llevó al odio brutal a la excepción (realmente existente), a los enemigos de la humanidad.Este odio a la excepción es la <<Verdad ·del amor universal, en contraste con el verdadero amor que sólo puede surgir contra el telón de fondo *no* del odio universal, sino de la indiferencia universal: soy indiferente a Todos, la totalidad del universo, y, como tal, en realidad *te* amo a ti, el individuo único que se destaca y sobresale de ese marco indiferente. El amor y el odio, así, no son simétricos: el amor surge de la indiferencia universal, mientras que el odio surge del amor universal. En resumen, aquí estamos otra vez frente a las fórmulas de la sexuación: · No los amo a todos» es la única base de «No hay nadie a quien no ame», mientras que «Los amo a todos» se apoya por fuerza en <&almente odio a algunos de ustedes». «¡Pero los amo a todos!»: así se defendía Erich Mielke, eljefe de la policía secreta de Alemania Oriental. Su amor universal estaba evidentemente basado en su excepción constitutiva: el odio a los enemigos del socialismo_49

Esto nos lleva a la conclusión antilevinasiana radical: el verdadero paso ético es el que va *más allá* del rostro, del otro, el de *suspender* el influjo del rostro, el de elegir *contra* el rostro, por el *tercero*. Esta frialdad *es* lajusticia en su estado más elemental. Cualquier prioridad conferida al Otro en virtud de su rostro relega al Tercero al segundo plano sin rostro. Y el gesto elemental de jl;Jsticia no consiste en mostrar respeto por el rostro que está frente a mí, abrirse a su profundidad ,sino en abstraerse de él y volver a centrar-

[49] ¿Y no es válido lo mismo para el estatus de lo inhumano? Primero, está lo inhumano de la excepción constitutiva: el otro (externo, bárbaro, etc.) en comparación con el cual defino mi condición humana .Luego, hay una inhumanidad más radical: no hay nada en los humanos que no sea humano y, por esa misma razón. no-todo es humano, todos estamos abrumados por un exceso no especificable de lo inhumano.

se en los Terceros sin rostro del segundo plano .[50] Sólo ese traslado del foco hacia el Tercero es lo que efectivamente *desarraiga* la justicia, liberándola del cordón umbilical contingente que la <Qnserta» en una situación particular. En otras palabras, sólo ese traslado hacia el Tercero funda la justicia en la dimensión de *universalidad* propiamente dicha. Cuando Levinas se empeña en basar la ética en el rostro del Otro, ¿no se aferra aún a la raíz última del compromiso ético, temeroso de aceptar el abismo de la Ley sin raíces como único fundamento de la ética? Así, la justicia verdaderamente ciega no puede fundarse en la relación con el rostro del Otro o, dicho en otras palabras, en la relación con el prójimo. La Justicia *no* es decididamente justicia para on respecto a-el prójimo.

Lo que está en juego aquí no es principalmente una crítica externa de Levinas, apuntada a sus problemáticas consecuencias sociopolíticas, sino el despliegue de la insuficiencia inherente a su presentación del encuentro con el rostro del Otro como el rostro primordial . Esta presentación es errónea desde su propio punto de vista como descripción fenomenológica, dado que pasa por alto el hecho de que el Tercero ya está siempre aquí. Antes de encontrar al Otro como un rostro frente a nosotros, el Otro está aquí como un paradójico rostro en segundo plano; en otras pa-

[50] Encontramos un caso refinado de esta referencia al Tercero en el famoso pasaje del Corán 7:163-6, que cuenta la historia de una comunidad de pescadores que sucumbe a la tentación de pescar durante el Sabbat y Dios los castiga convirtiéndolos en monos. Sin embargo, cuando los fieles amonestan a los malhechores por su transgresión, un tercer grupo protesta: "¿Por qué amonestáis a gente a la que Dios está a punto de destruir o escarmentar con un terrible castigo?", dijeron ellos•. El pueblo en cuestión está así dividido en tres grupos: el primer grupo violó el Sabbat; el segundo amonestó al primero, y el tercero consideró que la amonestación no tenía sentido. Lo enigmático es que, al describir la respuesta de Dios, el Corán menciona sólo dos grupos: el de quienes, como castigo, fueron convertidos en monos y el de quienes los amonestaron y se salvaron; ¿qué fue del tercer grupo? Este interrogante ha atormentado a los comentaristas, dado que toca una cuestión ética sensible:¿Han de ser contados entre los condenados o entre los salvados aquellos que, si bien no participan en las malas obras, se mantienen en silencio ante ellas? ¿Quienes se inclinaron por el silencio son culpables de respaldo implícito, o, por el contrario, son conformistas hipócritas los que alegremente celebraron el terrible destino de los malhechores? La elegancia del Corán estriba en que alude a este tema *in absentia*, a través de su enigmático silencio.

labras, la primera relación con un Otro es la relación con un Tercero sin rostro. El Tercero es un hecho formal trascendental; no se trata de que, mientras en nuestra vida empírica el Tercero es irreductible, debamos mantener como una especie de idea reguladora el fundamento pleno de la ética en la relación con el Rostro del Otro. Ese fundamento no sólo es empíricamente imposible:es imposible *a priori,* dado que la limitación de nuestra capacidad de relacionarnos con los rostros de los Otros es la marca misma de nuestra finitud .Para decirlo de otro modo: la limitación de nuestra relación ética de responsabilidad para con el rostro del Otro que necesita la aparición del Tercero (el ámbito de las regulaciones) es una condición positiva de la ética, no simplemente su complemento secundario. Si negamos esto -en otras palabras, si nos aferramos al postulado de una traducibilidad final del Tercero a una relación con el rostro del Otr , seguimos encerrados en el círculo vicioso de la «comprensión». Uno puede «comprender» todo; aun el crimen más abyecto tiene una <<Verdad y belleza internas>> cuando se lo observa desde adentro (recordemos las refinadas meditaciones espirituales de los guerreros japoneses). Hay una extraña escena en *El beso de la mujer araña,* de Héctor Babenco. En la Francia ocupada por los alemanes, un alto oficial de la Gestapo explica a su amante francesa la verdad interior de los nazis, el hecho de que, en lo que pueden parecer intervenciones militares brutales, se guían por una visión interna de grandiosa bondad. Nunca sabemos en qué consisten exactamente esta verdad y bondad internas: todo lo que importa es ese gesto puramente formal de afirmar que las cosas no son lo que parecen (ocupación y terror brutales),que hay una verdad ética interior que las redime. *Esto* es lo que la Ley ética prohíbe: lajusticia *debe* ser ciega, ignorar la verdad interior. Recordemos el famoso pasaje de *El poder y lagloria,* de Graham Greene: «Cuando te representabás cuidadosamente a un hombre o a una mujer, siempre podías empezar a sentir piedad; esa era una cualidad que la imagen de Dios traía consigo. Cuando veías las arrugas en el rabillo de los ojos, la forma de la boca, cómo crecía su cabello, era imposible odiar. El odio era sólo una falla de la imaginación>>.[51]

[51] Graham Greene, *The Power and the Glory*, Harmondsworth:Penguin, 1971, pág. 131.·

Sin embargo, esto significa que, a fin de practicar lajusticia, uno *tiene* que suspender su facultad imaginativa; si el odio es una falla de la imaginación, la piedad es, entonces, el fracaso del poder de abstracción. Recordemos cómo los daltónicos demostraron su utilidad en la Segunda Guerra Mundial: eran capaces de ver casi inmediatamente a través del camuflaje e identificar un tanque o un cañón detrás de su cubierta protectora -una prueba de que esta cubierta funcionaba en relación con el color, reproduciendo colores que se prolongaban fluidamente por el entorno, y no en relación con las formas-. De la misma manera, la justicia es daltónica; a fin de percibir los verdaderos contornos del acto que ha devalorarse, debe ignorar todo el camuflaje del rostro humano. Lejos de exhibir «una cualidad que la imagen de Dios traía consigo», el rostro es el señuelo ético final, y el paso del judaísmo al cristianismo *no* es el paso de la aplicación ciega de la ley cruel al despliegue de amor y piedad por el rostro sufriente. Es decisivo que fuera el judaísmo, la religión de la dura letra de la Ley, el primero en formular el mandamiento de amar al prójimo: el prójimo no se exhibe a través de un rostro; como hemos visto, en su dimensión fundamental es un *monstruo sin rostro*. Es *en este punto* donde debemos mantenernos fieles allegado judío: a fin de llegar al «prójimo» tenemos que amar, debemos pasar a través de la letra <<muerta•• de la Ley, que limpia al prójimo de todo atractivo imaginario, de la <<riqueza interna de una persona» desplegada a través de su rostro, para reducirlo a la condición de *puro sujeto.* Levinas tiene razón al señalar la paradoja final de que «la conciencia judía, formada precisamente gracias al contacto con esta dura moralidad, con sus obligaciones y sanciones, ha [ya] aprendido a tener un horror absoluto por la sangre, mientras que la doctrina de la no violencia no ha contenido el curso natural hacia la olencia desplegada por todo un mundo a lo largo de los últimos dos mil años. (. ..) Sólo un Dios que mantiene el principio de la Ley puede, *n la práctica,* moderar su severidad y usar la ley oral para ir más allá de la ineludible dureza de las Escrituras» *(DF,* pág. 138).

Pero ¿qué pasa con la paradoja opuesta? ¿Qué pasa si sólo un Dios que está dispuesto a subordinar su propia Ley al amor puede, *en laRráctica,* empujarnos a realizar lajus-

ticia ciega en toda su crueldad? Recordemos las infames líneas del «Mensaje a la Tricontinentah>, suerte de testamento del Che Guevara (1967): <<El odio como factor de lucha; el odio intransigente al enemigo, que impulsa más allá de las limitaciones naturales del ser humano y lo convierte en una efectiva, violenta, selectiva y fría máquina de matar. Nuestros soldados tienen que ser así; un pueblo sin odio no puede triunfar sobre un enemigo brutal».[52] Y es crucial leer estas líneas junto con la noción guevarista de la violencia revolucionaria como una «obra de amor>>: «Déjenme decir, a riesgo de parecer ridículo, que el verdadero revolucionario está guiado por fuertes sentimientos de amor. Es imposible pensar en un auténtico revolucionario sin esta cualidad>>.53 Habría que atribuir a las palabras «más allá de las limitaciones naturales del ser humano» todo su peso kantiano: en su amor/odio, los revolucionarios se ven forzados a superar las limitaciones de la «naturaleza humana» empírica, de manera que su violencia es literalmente *angélica*. En esto reside el núcleo de *!ajusticia revolucionaria*, esa expresión tan mal usada: la crueldad de las medidas tomadas, sostenida por el amor. ¿No recuerda esto las escandalosas palabras de Cristo en Lucas («Si alguien viene hacia mí y no odia a su padre y su madre, a su esposa y sus hijos, a sus hennanos y hennanas -sí, incluso a su propia vida-, no puede ser mi discípulO>> , Lucas 14:26), que apuntan exactamente en la misma dirección que otra famosa cita del Che?: «Tal vez tengan que ser duros, pero no pierdan su ternura. Tal vez tengan que cortar flores, pero esto no detendrá la primavera».54 Esta postura cristiana es lo contrario de la actitud oriental de no violencia, que omo lo sabemos por la larga historia de gobernantes y guerreros budistas- puede legitimar la peor violencia. No es que la violencia revolucionaria «realmente>> apunte a establecer una armonía no violenta; por el contrario, la auténtica liberación revolucionaria está

&2 Disponii)le *on·line* en www.marxists.org/archive/guevara/1967/04/16.htm. [El original en castellano se tomó de www.filosofia.org/hem/deplcri/ri12094.htm.]

53 Tomado de Jon Lee Anderson, *Che Gcuvara: A Revolutionary Li(e,* Nueva York: Grove, 1997, págs. 636-7.

54 Tomado de Peter MeLaren, *Che Gcuvara, Paulo Freire, and the Pedagogy o(Revolution,* Oxfard: Rowman & Littlefield, 2000, pág. 27.

mucho más directamente identificada con la violencia, es la violencia como tal (el gesto violento de descartar, de establecer una diferencia, de trazar una línea de separación) lo que libera. La libertad no es un estado neutral beatífico de armonía y equilibrio, sino el acto violento que perturba este equilibrio.

Refiriéndose al pequeño burgués, Marx dijo que ve en cada objeto dos aspectos, uno bueno y otro malo, y trata de mantener el bueno y combatir el malo. Uno debería evitar el mismo error al ocuparse del judaísmo: oponer el «buen» judaísmo levinasiano de !ajusticia, el respeto y la responsabilidad hacia el otro, etc., a la «mala>• tradición de Jehová, sus arranques de venganza y violencia genocida contra los pueblos vecinos. Esta es la ilusión que debe evitarse; habría que afirmar una «identidad especulativa " hegeliana entre estos dos aspectos y ver en Jehová el *apoyo* de la justicia y la responsabilidad . Es en este punto donde debemos recordar la fórmula lacaniana de la opción última que nos enfrenta: *le pere ou pire*. Contra el amor paterno, contra el padre como la figura de la justicia universal y omniabarcativa, el que nos <<ama a todos», tendríamos que juntar coraje para elegir «lo peor>•, hacer una difícil apuesta al ((otro padre» (de la misma manera en que Miller hace referencia al <<otro Lacan>>), el padre como una figura *divisiva* de lucha.

El judaísmo es el momento de la intolerable contradicción absoluta, lo peor (violencia monoteísta) y lo mejor (responsabilidad hacia el otro) en tensión absoluta: los dos son idénticos y a la vez totalmente incompatibles. El cristianismo resuelve la tensión introduciendo un corte: lo Malo en sí mismo (la finitud, el corte, el gesto de diferencia, la «diferenciación", como solían decir los comunistas: «la necesidad de la diferenciación ideológica») como la fuente directa del Bien. En un movimiento del en sí al para sí, el cristianismo se limita a asumir la contradicción judía. De manera tal, si parezco abogar por el paso del judaísmo al cristianismo paulino, habría que ser plenamente consciente de que Pablo es concebido aquí como <<el primer gran pensador germano-judío, igual en estatura a Rosenzweig, Freud y Benjamín»[55] ¿En qué punto del desarrollo

55 Véase la contribución de Eric L. Santner al presente volumen.

histórico del cristianismo resurgió con mayor vigor este momento paulino?

¿No forman las tres versiones principales del cristianismo una especie de tríada hegeliana? En la sucesión de la ortodoxia, el catolicismo y el protestantismo, cada nuevo término es una subdivisión, escindida de una unidad previa. Esta tríada de Universal-Particular-Singu lar puede designarse mediante las tres figuras fundadoras representativas (Juan, Pedro, Pablo), así como por tres razas (eslava, latina, germánica). En la ortodoxia oriental, tenemos la unidad sustancial del texto y el corpus de creyentes, motivo por el cual se permite a estos interpretar el Texto sagrado. El Texto sigue y vive en ellos; no está fuera de la historia viviente como su patrón y modelo exceptuado.[56] La sustancia de la vida religiosa es la comunidad cristiana misma. El catolicismo representa la alienación radical: la entidad que media entre el Texto sagrado fundador y el corpus de creyentes, la Iglesia, la institución religiosa, recupera su plena autonomía. La autoridad más alta corresponde a la Iglesia, motivo por el cual esta tiene derecho a interpretar el Texto; durante la misa, ese Texto se lee en latín, una lengua que los creyentes comunes no entienden, e incluso se considera un pecado que un creyente común lea el Texto directamente, pasando por encima de la guía del sacerdote. Para el protestantismo, por último, la única autoridad es el Texto mismo, y la apuesta reside en el contacto directo de cada creyente con la palabra de Dios tal como fue comunicada en el Texto; de ese modo desaparece el mediador (el Particular), se retira a la insignificancia, permitiendo al creyente adoptar la posición de un «Singular universal», el individuo en contacto directo con la Univer-

56 *Atanarjuat* [El corredor veloz), un filme único que narra una vieja leyenda inuit, fue realizado por los propios inuits. Los autores decidieron cambiar el final, reemplazando la matan1.á original en la que mueren todos los participantes por una conclusión más conciliadora; sostuvieron que ese final era más acorde con los tiempos actuales. La paradoja radica, en que esta prontitud para adaptar la historia a las necesidades específicas de nuestros días es una muestra, precisamente, de que los autores siguen formando parte de la antigua tradición inuit. Esa reescritura «oportunista constituye un rasgo de la cultura premoderna, mientras que la noción misma de «fidelidad al original» denota que ya nos hallamos en el espacio de la modernidad y que hemos perdido el contacto inmediato con la tradición.

salidad divina, que hace a un lado el papel mediador de la Institución particular. Esta reconciliación, sin embargo, sólo resulta posible después de llevar la alienación al extremo: en contraste con la idea católica de un Dios solícito y amoroso con el cual uno puede comunicarse y hasta negociar, el protestantismo parte de la noción de un Dios que carece de toda «medida común» compartida con los humanos, de Dios como un Más Allá impenetrable que distribuye la gracia de modo totalmente contingente.[57] Uno puede discernir las huellas de esta plena aceptación de la autoridad incondicional y caprichosa de Dios en la última canción que Johnny Cash grabó justo antes de su muerte, *The man comes around*, una explicitación ejemplar de las angustias contenidas en el cristianismo bautista sureño:

»Hay un hombre que anda tomando nombres
y decide a quién liberar y a quién culpar.
No todos serán tratados igual.
Habrá una escalera dorada hasta aquí abajo,
cuando venga el hombre.

..se te erizará el vello de los brazos
y habrá terror en cada sorbo y cada trago.
Compartirás esa última copa ofrecida
o desaparecerás en la fosa común,
cuando venga el hombre.

»Escucha las trompetas, escucha a los gaiteros.
Cien millones de ángeles que cantan.
Multitudes marchan hacia el gran timbal.
Voces que llaman y voces que lloran.
Algunos nacen y otros mueren.
Ha llegado el reino del Alfa y el Omega.

,Y el torbellino mueve los espinos.
Todas las vírgenes se recortan las mechas. ··

[57] Para quienes conocen a Hegel, es fácil ubicar este elemento excesivo; al final de su *Ciencia de la lógica*, Hegel encara la ingenua pregunta: ¿Cuántos momentos deberíamos contar en un proceso dialéctico: tres o cuatro? Su respuesta es que pueden contarse tres o cuatro: el momento del medio, la negatividad, se duplica en la negación directa y la negatividad absoluta autorrefereocial, que se traslada directamente al retorno a la síntesis positiva.

El torbellino mueve los espinos.
Qué dificil es defenderse de los pinchazos.

»Hasta Armagedón, nada de *shalam* ni de *shalom.*
Cuando el padre protector lleve a sus polluelos a casa,
los sabios harán una reverencia ante el espino
y a sus pies arrojarán sus coronas de oro,
cuando venga el hombre.

»Quienquiera que injusto sea, que injusto sea aún.
Quienquiera que justo sea, que justo sea aún.
Quienquiera que sucio sea, que sucio sea aún».

La canción se refiere a Armagedón, el fin de los tiempos, cuando Dios aparezca y pronuncie el Juicio Final, y este acontecimiento es presentado como terror puro y arbitrario: se muestra a Dios casi como el Mal personificado, una especie de informante político, un hombre que «viene» y provoca consternación al «tomar nombres», al decidir quién se salvará y quién se perderá. Si cabe, la descripción de Cash evoca la bien conocida escena de las filas de personas a la espera de ser sometidas a un interrogatorio brutal, mientras el informante señala a los elegidos para la tortura. No hay piedad ni perdón de los pecados en la canción, tampoco júbilo. Todos estamos fijados en nuestros papeles: los justos siguen siendo justos y los sucios siguen siendo sucios. En esta proclamación divina, no se nos juzga simplemente de manera justa: más bien, se nos informa desde afuera, como si nos enteráramos de una decisión arbitraria, si hemos sido justos o pecadores, si estamos salvados o condenados. Esta decisión parece no tener ninguna relación con nuestras cualidades internas. Y, otra vez, este exceso oscuro del implacable sadismo divino -exceso con respecto a la imagen de un Dios severo, pero no obstante justo- es una negativa necesaria, el lado oculto del exceso del amor cristiano con respecto a la Ley judía: el amor que suspende la Ley está necesariamente acompañado de la crueldad arbitraria que también suspende la Ley. Este es, asimismo, el motivo por el cual es erróneo oponer el dios cristiano del Amor al dios judío de la justicia cruel: la crueldad excesiva es el reverso necesario del amor cristiano. Y la relación entre ambos es, insistamos, de paralaje: no hay d ferencia sustancial entre el dios del amor y

el dios de la crueldad excesiva y arbitraria; uno y el mismo dios aparece bajo una luz diferente sólo debido a un cambio paraláctico de nuestra perspectiva.

Podríamos designar esta intrusión de la negatividad radical como el •<retomo de lo judío reprimido» dentro del cristianismo: el retorno de la figura de Jehová, el Dios cruel de la justicia ciega y vindicativa. Y al enfrentamos con este violento retorno se nos presenta el momento propicio para afirmar la identidad especulativa última deljudaísmo y el cristianismo: el · uicio infinito>> es, en este caso, que <<el cristianismo *es* eljudaísmo».

Biblioteca de filosoña

Theodor W.Adorno, Consignas
Henri Aroon, La estética marxista
Kostas Axelcs, Introducción a un pensar futuro
Gaston Bachelard, Estudios
Gaston Bachelard, La filosoña del no
Ludwig Binswanger, Tres formas de la existencia frustrada. Exaltación, excentricidad, manerismo
Otto F. Bollnow, Introducción a la tilosoña del conocimiento
Bernard Bourgeois, El pensamiento político de Hegel
Bruce Brown, Marx, Freud y la critica de la vida cotidiana. Hacia una revolución cultural permanente
Georges Canguilhem, Estudios de historia y de tilosoña de las ciencias
Georges Canguilhem, Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida
Gilles Deleuze, Diferencia y repetición
Rol{ Denker, Elucidaciones sobre la agresión
Jac([!Us D'Hondt, De Hegel a Marx
Jacq s D'Hondt, Hegel, filósofo de la historia viviente
Gilbert Durand, La imaginación simbólica
Pascal Engel, ¿Qué es la verdad? Reflexiones sobre algunos truísmos
Maurizio Ferraris, Introducción a Derrida
Theodor Geiger, Ideología y verdad
Lucien Goldmann, Introducción a la filosoffa de Kant. Hombre, comunidady mundo
Lucien Goldmann, Lukács y Heidegger. Hacia una filosoña nueva
Lucien Goldmann, Marxismo y ciencias humanas
Frédéric Gros, Michel Foucault
Pierre Guglielmina, Leo Strauss y el arte de leer
Ma:x Horkheimer, Teoría crítica
Mare Jimenez, Theodor Adorno. Arte, ideología y teoría del arte
Leo Kofler, Historia y dialéctica
Leszek Kolakowski, La presencia del mito
Leszek Kolakowski, Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas
Guillaume le Blanc, El pensamiento Foucault
Kurt Lenk, El concepto de ideología. Comentario critico y selección sistemática de textos
Alqsdair C. Maclntyre, El concepto de inconciente
Mihailo Markouic, Dialéctica de la praxis
Pierre Masset, El pensamiento de Marcuse
Roland Mousnier, Las jerarquías sociales
Bertell Ollman, Alienación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista
Stefano Petruccian i, Modelos de filosofia política

Richard Rorty/Jürgen Habermas, Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?
Maximilien Rubel, Páginas escogidas de Marx para una ética socialista, 2 vols.
Anne Sauuagrwrgues, Deleuze.Del animal al arte
Lucien Seve, Marxismo y teoría de la personalidad
Leo Strauss, El renacimiento del racionalismo político clásico
Leo Strauss, Estudios de filosofía política platónica
Leo Strauss, La persecución y el arte de escribir
Wilhelm Szilasi, Fantasía y conocimiento
Wilhelm. Szila.si, Introducción a la fenomenología de Husserl
Charles Taylor, La libertad de los modernos
Paul Tillich, Teología de la cultura y otros ensayos
Saluatore Veca, La filosofía política
Peter Winch, Ciencia social y filosofía
Slauoj Zi1ek, Eric L. Santner y Kenneth Reinhard, El prójimo. Tres indagaciones en teología política
Fris Zourabichuili, Deleuze. Una filosofía del acontecimiento