

(>)

**LA MELANCOLÍA DEL
ÁNGEL Y EL PROFETA.
(O DE LOS
FUNDAMENTOS
GENERALES PARA
UNA CRÍTICA A LA
ESTANCIA LIBERAL)**

Camilo Alfonso Salazar Flórez

LA MELANCOLÍA DEL ÁNGEL Y EL PROFETA. (O DE LOS FUNDAMENTOS GENERALES PARA UNA CRÍTICA A LA ESTANCIA LIBERAL)*

Resumen: El ensayo se propone vincular la teoría agambeniana de la estancia melancólica humana, en la cual se construye la pluralidad simbólica, con una concepción de la melancolía regida por la espacialidad inherente a dicho síndrome, con la finalidad de establecer una analogía melancólica (mudamente discursiva) con el liberalismo. Se procede a mostrar qué puede entenderse por melancolía, cómo y por qué a esta enfermedad se la relaciona desde sus inicios con el espacio, cómo a ella no le queda más que ser la espacialización de todo lo que en ella se pretende manifestar. Seguidamente se muestra cómo ciertas histerias presentan el régimen melancólico, y cómo su cura no puede ocurrir en ese mismo régimen, sino mediante su ruptura. Ganado todo esto, se procede a la crítica específica de la teoría de Agamben del Ángel y el Profeta como acciones melancólicas, oponiéndoles, finalmente, la presencia de Cristo como aquello que al habitar en el corazón de la realidad puede ser el acontecimiento fulminante y generativo de ésta.

Palabras clave: Melancolía, compulsión, régimen, espacio, acontecimiento.

THE MELANCHOLY OF THE ANGEL AND THE PROPHET. (OR ABOUT THE GENERAL PRINCIPLES FOR A CRITIQUE OF LIBERAL STANZA)

Abstract: The main purpose of this essay is trying to relate agambeniana theory of human melancholic "estancia", in which is defined symbolic plurality, to a conception of melancholy ruled by the inherent spaciality to such syndrome, in search of point out a *melancholic* analogy (a silent discourse) with the liberalism. It is shown how and why this sickness is related, from the beginning, to the space and how such sickness does not have an other option but being the specialiation of everything that wants to show through it. Afther that, it is defined how certain histerias reflect melancholyc regime and how its cure can not be presented in the same regime but through its breakdown (breakdown will not be explained as something behind issues but as something on the surface of such issues). With all of this clear, it is made a specific review of Agamben's theory of Angel and Prophet as melancholyc actions, and finally facing them against presence of Christ, as that which, living in reality's hearth, can be the fulminant and generative event of that.

Keywords: Melancholy, compulsion, regime, space, event.

Fecha de recepción: mayo 31 de 2013

Fecha de aceptación: julio 29 de 2013

Camilo Alfonso Salazar Flórez: colombiano. Magister en Filosofía, Universidad Javeriana-Bogotá.

Correo electrónico: caalsaflo@gmail.com

* Artículo de reflexión.

LA MELANCOLÍA DEL ÁNGEL Y EL PROFETA. (O DE LOS FUNDAMENTOS GENERALES PARA UNA CRÍTICA A LA ESTANCIA LIBERAL)

EL REINO ABSOLUTO

Abordar de manera satisfactoria el problema de la melancolía y su paulatina relación con Saturno, el patrón de los melancólicos, en un ensayo, sabiendo que dicho tema convoca la incansable presencia de elementos filosóficos, históricos, astrológicos, religiosos etc., es un riesgo que debe tener como premisa la incompletud de su tarea. Libros de gran importancia como los escritos por Warburg y sus sobresalientes compañeros-discípulos, Panofsky, Saxl y Klibansky, son un lugar más propicio para dar de mejor manera con aquello que es y rodea a la melancolía. Otros textos como el *emblemático* de Kristeva sobre la depresión y la melancolía quieren dar cuenta, a partir de su narrativa *sui generis*, de cavidades espirituales-psíquicas junto a *emblemas* artísticos e históricos que se juntan de tal manera que logran acceder a explicaciones de la melancolía capaces de actualizar la potencia abisal de este síndrome. La premisa con que allí se arranca es que “escribir sobre la melancolía no tendría sentido, para quienes la melancolía devasta, si lo escrito no proviene de la propia melancolía” (Kristeva, 1997, p. 9). El concepto de lo melancólico se erige él mismo como presentación de la melancolía, ya que su destino corre parejo con el melancólico, y con el melancólico por excelencia: Hamlet, en la “medida que los fatales accesorios van agrupándose a su alrededor como rodeando a su señor y amo” (Benjamin, 2006, p. 349).¹ Así, rodeado de tan ingente cantidad de relaciones venidas desde todos los lugares del espíritu humano, subhumano y suprahumano, ahogado por un tumulto *desesperante* de personajes conceptuales y creaturales, en la infinitud de su palabra, la melancolía aboga por un tratamiento privativo, ya que es solo a partir de la mayor determinación, de la mayor individuación, donde lo infinito (que en ella se establece) tiene lugar (Benjamin, 2006a, p. 76), pero donde siempre ella,

¹ Tengamos muy presente a lo largo del texto esta idea de lo multitudinario que acompaña al melancólico, de la sobrepoblación que en él habita.

por ella misma, se terminará escapando del concepto. Es Saturno, el dios-planeta de la órbita más alejada, el que rige su *triste* figura y cuyo cuerpo se presenta como gesto a repetir en el desgarro del *grano de mostaza*, aquel a partir del cual proviene el conocimiento más íntimo de la realidad (Benjamin, 2006, p. 362).

Sabiendo esto, y partiendo de esta última oposición, la de un espacio determinado y delimitado en la corriente anegante del infinito, podemos caracterizar la melancolía como una situación de umbral. Desde la historia de la melancolía, ella, a diferencia de los otros humores,² partiendo de su explícita mención en el problema XXX, atribuido a Aristóteles, ha sido vista con doble naturaleza. En dicho problema ese carácter se hace notar en tanto que, como condición de la genialidad, el genio puede verse prontamente arrojado ante una presencia desenfundada de dicho humor, a las antípodas de la misma. Hasta Rufo de Éfeso tal naturaleza era la propiedad binaria de una misma sustancia. A partir de él, y con él, se establece una división que permitirá adjudicar a diferentes sustancias los efectos dispares observados, de modo que el carácter umbral que en ella habita puede ser notado con mayor claridad. “La bilis negra manifiesta claras diferencias. Una es como las heces de la sangre, muy espesa y semejante a las heces del vino. La otra es mucho más líquida y tan ácida que corroe el suelo”³ (citado en Panofsky *et al.*, 1991, p. 73). La segunda, saliendo de su caracterización como humor del cuerpo sería más peligrosa para el hombre. La primera, en cuanto humor y por pertenecer a la lógica de los humores, posee la posibilidad de la mezcla y el atemperamiento de sus propiedades malignas;⁴ puede ser la generadora de los caracteres *emblemáticos* de la genialidad.

El que ambas sustancias, a pesar de su oposición ácido/residuo, sean relacionadas íntimamente se transparenta en el hecho, mencionado en el mismo problema XXX, de la cualidad de viento y líquido que se presenta en sustancias *melancólicas*. Por un lado, la melancolía (*atra bilis*) como viento es la que hace posible la erección del pene, y su posterior retracción simultánea con la expulsión del semen (de propiedades acuosas principalmente), permiten el reconocimiento de la doble naturaleza (las *burujas* pre-seminales y la *liquidez* de su flujo uretral; esta cualidad *melancólica* de/en el semen, permitiría pensar la melancolía como una herencia biológica transmitida desde Adán, la más triste de todas las criaturas, según la concepción que hace de éste el primer poseedor de la desposesión divina (Benjamin, 2006, p. 360) hasta el último de los hombres.

² El flemático, el sanguíneo, el colérico.

³ En realidad es una paráfrasis que Rufo hace de Galeno. La mención al vino no es casual pues tanto en el problema “aristotélico” como en posteriores autores, como Constantino el Africano, la mención a las virtudes paliativas del vino es tema recurrente.

⁴ La idea de la crisis de los elementos se relacionaría con la filosofía pitagórica y democriteana.

Por otro lado, la postulación del vino como la bebida de los desdichados, no solo por su color de sangre residual y por las burbujas que se notan en su fermentación, sino por su pertenencia a la desdicha, permite la repetición de la situación binaria de la melancolía en un terreno no únicamente espiritual. Al igual que el semen, el vino es *melancólico* por sus propiedades físicas, pero también por la función que cumple con los que sufren este síndrome: “Dad la cerveza o los licores a los afligidos, y el vino a los que tienen el corazón lleno de amargura. Beban estos para echar en olvido su miseria, y no acordarse más de su dolor” (Proverbios XXXI, 6-7). En otras palabras, la melancolía fisiológica, aquella de la doble caracterización del humor, que muestra la dualidad a ella inherente asegura, en su repetición, al ser melancolía *material*, el otro lado de la melancolía como cualidad espiritual, como propiedad del genio. La doble consideración de la melancolía desde la vertiente material y espiritual es, a su vez, una consideración melancólica. Desde la materialidad (vino, semen, humores) hasta la espiritualidad (genialidad, locura) la doble naturaleza permea toda manifestación de este síndrome (Panofsky *et al.*, 1991). Esta constelación de la melancolía indica no el hecho de la existencia previa de dichas sustancias, es decir, de una sustancia ya definitiva, ya poseedora de unas propiedades determinadas e irrevocables, sino un momento de indecidibilidad en el seno mismo de la melancolía (Salazar, 2013). O en otro sentido: la posibilidad de su indecidibilidad es la presencia de un movimiento que no se mueve, que en su moverse siempre se está remitiendo a otro foco que él mismo y que no obstante no es más que él. La elipse que allí se forma permitió, entonces, su apropiación por la astrología y el carácter paradójico de su situación, del movimiento que se detiene sin dejar de moverse y se coagula en espacio, permitió que Saturno fuera el dios que regía la dinámica espacial de esta figura.

El viejo dios Kronos (posteriormente asimilado por alegoría a lo temporal) ha sido identificado con Saturno. No fue obra de la mera casualidad que ambos ocuparan un mismo *terreno*. El más viejo de los dioses fue el que cometió uno de los crímenes más reprochables, y que por ello fue sometido al ostracismo celestial: ha asesinado a sus hijos, los ha devorado. Aquello que fue sangre de su sangre, ahora se diluye en el ácido de su estómago (los instantes devorándose en fratricidio ininterrumpido). Habitando en la altura, ahora habita en el abismo de abismos por consecuencia de esa acción suya (ostracismo indirecto): “vivía como prisionero o cautivo en el Tártaro, o más debajo de él, y más tarde llegó a pasar por dios de la muerte y de los muertos” (Panofsky *et al.*, 1991, p. 145). El Padre, el que provee vida, es ahora proveedor de miseria y muerte, siendo él mismo miserable. “El señor de la Edad de Oro en que los hombres tenían abundancia de todas las cosas y disfrutaban de la felicidad del hombre inocente de Rousseau, el señor de las Islas de los Bienaventurados [...] era el dios triste, destronado y solitario que habitaba en el último confín de la tierra y el mar” (145). A través de influencias babilónicas (147) los griegos fueron identificando las estrellas-planetas, los *errantes*, con los diferentes dioses babilónicos:

a Mercurio como Nebu, dios de la escritura y la sabiduría, a Venus como Ishtar, la gran diosa del amor y la fertilidad, a Marte como Nergal, dios severo de la guerra y el infierno, a Júpiter como Marduk, el monarca regio, y a Saturno como el extraño dios Ninib, de quien poco más se sabe sino que a veces se le consideraba el representante nocturno del Sol, y por lo tanto pasaba por ser, a despecho de Marduk, el “más poderoso” de los cinco planetas [...]. Los planetas se aparecieron a los griegos desde el primer momento no solo como astros sino como divinidades, con las cuales era casi inevitable equiparar a los dioses griegos indígenas. Nebu tenía que ser Hermes, Ishtar Afrodita, Nergal Ares y Marduk Zeus; y Ninib tenía que ser Kronos, con su crueldad y su ancianidad (su edad se correspondía con la duración de su revolución [...]); y su destronamiento ensombrecía sus peculiares poderes, pero en modo alguno los aminoraba (147, subrayado nuestro).

Podemos pensar que los griegos han *amanecido* a los planetas, pero que su denominación no fue solo cuestión de contingencia histórica. En el caso de Saturno es la lejanía de su órbita, su “vejez” espacial, la que ha dado condiciones para que represente a Ninib, para que Kronos sea por él usurpado en cuanto en su ser, el de Ninib, habita la durabilidad. Su ancianidad (y su crueldad) transitando en la superficie de su órbita extensa es lo que le permite ser “el representante nocturno del Sol”. Ya no solo “directa” sabiduría, luz plena, sino una fortísima luminaria que se presenta en el lago oscuro de la noche. Esta imagen de luz concentrada en el escenario de la terrible noche estelar, es lo que mejor representa el carácter doble de Saturno. Su luminosidad necesita esa plataforma.

El patronazgo que este planeta ejerce sobre los hombres ha de funcionar en esa matriz:

Lo mismo que la Melancolía, también Saturno, *daimón* de los opuestos, confiere al alma de un lado inercia e insensibilidad [noche], y de otro la fuerza de la contemplación y la inteligencia [luz]; así, lo mismo que ella también él amenaza a los a él sometidos, por muy iluminados que en y para sí sean, con los peligros de la aflicción o el éxtasis delirante: él que... citando a Ficino, “rara vez define caracteres y destinos habituales”, sino personas que se distinguen de las demás, divinas o bestiales, felices u oprimidas por la más honda miseria (Benjamin, 2006, p. 363, subrayado nuestro).

Como patrón del melancólico, Saturno puede convertir lo humano en bestial, puede trocar la iluminación espiritual en locura. Todo su patronazgo se ordena por medio de esa matriz, su influencia ocurre en terrenos antitéticos (espaciales), tal como queda establecido implícitamente en las siguientes palabras de Abû Ma’sar :

En cuanto a Saturno [...] Preside las obras de humedad, ganadería y agricultura; los propietarios de tierra, obras de construcción en haciendas, lagos y ríos; la medición de las cosas, la división de las haciendas, tierras y mucha propiedad y las haciendas con sus riquezas; la avaricia y la indigencia; los domicilios, los viajes por mar y las estancias largas en el extranjero; los viajes lejanos y malos; [...] el retiro al interior de uno mismo; la soledad y la insociabilidad; la ostentación [...]; la esclavitud, el encarcelamiento, el secuestro, el cautiverio, el habla honesta, la cautela, la reflexión, el entendimiento, el ensayo, la meditación...el mucho pensar, la aversión al habla y a la importunidad, la persistencia en un rumbo. [...]; rige también a los ancianos y las personas displicentes; el miedo, los reveses de fortuna, la orfandad [...] los cubiertos de oprobio, ladrones, sepultureros, ladrones de cadáveres, curtidores y los que cuentan cosas; la magia y los rebeldes; la gente de baja cuna y los eunucos; el largo reflexionar y poco hablar, los secretos [...]. Rige la autodestrucción y las cosas de hastío (Panofsky *et al.*, 1991, p. 142).

Estas palabras del sabio astrónomo y astrólogo pueden ser completadas con unas breves de su posterior colega Alcabitius, para dar una imagen más completa de Saturno, al menos en este aspecto:

Rige [...] los negocios meditados, el entendimiento y la facultad de distinguir; rige las cosas duraderas y permanentes, como la tierra, la ganadería, la agricultura, la labranza y los oficios respetables que tienen que ver con el agua, como el mando de navíos y su manejo [...] los pueblos piadosos, los débiles, los esclavos, los preocupados, los de baja cuna, los pesados, los muertos, magos, demonios, demonios y gente de mala fama [...] rige además las ganancias avarientas, las cosas viejas e imposibles, los viajes lejanos, la larga ausencia, la gran pobreza [...]. Rige también los oficios vulgares [...] los humores viscosos, pegajosos, negruzcos [melancólicos] y espesos, y de las partes del cuerpo el oído derecho, la espalda, las rodillas [...] y de las enfermedades la gota, la elefantiasis, la hidropesía [...] y todas las enfermedades que proceden del frío y el calor [...] le pertenecen [...] las montañas (143).

Estas son tan solo unas cuantas caracterizaciones en un territorio que mezcla, como habíamos dicho, la medicina, la astronomía, la astrología, etc., y, como tal, es parcial pero completa (en cuanto presencia de elementos sobresalientes en la caracterización). Como primera observación a esta enumeración podemos decir que:

[...] de Saturno se dice ser seco, pero a veces también húmedo. "Rige" la pobreza extrema, pero también la gran riqueza [...], la traición pero también la rectitud, los domicilios pero también las travesías largas y el exilio. Los hombres nacidos bajo él son miembros de los oficios "vulgares", esclavos, felones, prisioneros y eunucos, pero también son comandantes poderosos y personas silenciosas con sabiduría misteriosa y pensamientos profundos (143).

Es notable el énfasis en lo “vulgar”, en lo bajo, en lo que raya en lo despreciable. El lugar de lo enfermo siempre presente, y su casi inmediata relación con lo que de más bueno y elevado hay en el mundo. Pero ello no genera eso más bueno, eso superior y de considerable estima. Ambos existen en lo que es la influencia de Saturno, en el terreno que su resplandor delimita. Esta delimitación da lugar a una consideración de Saturno como dios espacial. No solo en tanto que delimite un territorio, pues todo lo divino que pueda ejercer influencia lo hará mediante alguna clase de delimitación, sino que en tanto dios de los extremos (todo siempre puede ser su contrario sin dejar de ser él mismo) asegura esa propiedad de la espacialidad en el tránsito (real o posible) entre uno y otro. El cambio relacional, mover una porción de un espacio delimitado de un extremo a otro, asegura este cambio de propiedades, y el mantenimiento general de un mismo estatus: un cambio sin ser tal. A ello se juntaría la génesis de Saturno como Kronos a partir de la longitud de su órbita. No se desestima el tiempo, se le coloca en función del espacio (Benjamin, 2007a, p. 138), se hace del reloj su guardián y sacerdote. Por eso el cambio no es un mero cambio de espacio que conlleva un cambio en los atributos; es un cambio espacial que ha absorbido al tiempo, que le subordina a su actuar. En el drama barroco, una de las mejor logradas presentaciones artísticas de la espacialización, esta supremacía del espacio era mostrada a través de diversos mecanismos. Entre ellos es llamativa la apoteosis. Consiste esta en “tratar el primer plano con exagerado realismo, a fin de hacer parecer tanto más plausibles los más lejanos objetos visionarios” (Benjamin, 2006, p. 402). El objeto que estos dramas quieren mostrar es el tiempo (histórico). Para traducirlo a lo espacial, que es su única forma de lenguaje, no tienen otro camino que el apretujado primer plano de las apoteosis, la *ostentación* (no es casual tampoco, que el mutismo, en las consideraciones de Abû Ma’sar, vaya inmediatamente seguido de la ostentación, de la multitud). Las multitudes. Los acosos. Las cantidades de objetos. Las imparables notas al pie. Los extensos párrafos. Los atuendos y materiales que ahogan a los monarcas, como a Hamlet... Ahí, quizás, un *efluvio* temporal pueda tener vida, pueda encontrar *campo*. Así, su espacio es el espacio donde el antinómico sucede.

Si acá hemos mencionado estos dramas era solo para dejar señalado cómo el drama espacial por excelencia está signado con los vocablos de Saturno (Benjamin, 2006; Salazar, 2013). A este parece que le viene perteneciendo el espacio. Esto explicaría dos características que, a pesar de su racionalización histórica, adolecen aún de una explicación más duradera. Primero, la efectiva vinculación de la melancolía con el cuerpo que ha regido su forma. El carácter genial o la locura extrema habían podido ser explicados por una presencia anormal del humor negro. Cualquiera de esos caracteres, y sus mediaciones, que en cuanto caracteres se desplazan en un plano no espacial, pueden ser explicados satisfactoriamente a

través de esa causalidad biológico-espacial. El *alma* tiene su sustentación a partir de los gorjeos corporales; el alma pertenece al cuerpo. Cuerpo y alma conforman una sola unidad en donde el primero tiene la fuerza de la causa (ocasional o real). En último término, no hay alma y cuerpo, hay solo cuerpo, y una manifestación corporal peculiar a la que se llama alma. La melancolía, al surgir del cuerpo, surge de las “profundidades del ámbito creatural [...]. De hecho, entre las intenciones contemplativas, ella es la propiamente hablando creatural, y siempre se ha señalado que su fuerza no tiene por qué ser menor en la mirada de un perro que en la actitud del genio rumiante” (Benjamin, 2006, p. 359). Genio y perro son *cuerpos*. Dado que sobre la melancolía se estableció un conjunto infinito de relaciones corporales más que sobre cualquier otro humor (350), y en cuanto ella se ha mostrado como la causante de las más *grandes* almas (genios), estas se muestran en su subordinación a los principios corporales. Y la inversión inmediata (la cualidad indecible) sucede en la medida que ese mismo cuerpo sufre el golpe presencial de sus gorjeos (la desesperación en el alma de los soberanos; 350). Aun así, y entendido en el carácter de umbral, este hombre arrojado a sí mismo, a ser mero cuerpo, a ser mero mundo,⁵ es el hombre que ha perdido toda esperanza en un Otro radical (*trascendencia*) con el cual pueda de alguna forma relacionarse. Ese Otro es ahora Esto mismo que es él. Su alma es cuerpo sutil. Por eso en la cita de Benjamin se hablaba de que ese terreno es el terreno propio de la mera criatura. El de los desesperados arrojados del paraíso y que no pueden recuperar este Paraíso-Otro sino por medio de lo que ellos mismos son: espacio. De allí, también, que la melancolía no solo sea propiedad de hombres sino de todo lo creatural. Desde el perro, hasta el murciélago (Agamben, 2001), desde el vino hasta el carnero (Panosfky *et al.*, 1991). El hombre condenado a ser sí mismo, a transitar continuamente siempre por el ser que es él y del cual no puede salir pues no hay más salida que eso mismo que él ya es (Salazar, 2013). La propiedad del melancólico es establecer un territorio de mismidad por donde él transita seguro de nunca dejar de ser a pesar de las oposiciones extremas que allí residan. El melancólico está condenado a ser siempre él.

⁵ La indecidibilidad del mundo no se basa en la oposición simple de cuerpo/alma, sino en el establecimiento de una figura elíptica que impide decidirse ya por uno u otro de sus centros, y fábrica, en la continua decisión que se desaloja, en el movimiento bifocal, la mencionada elipse. Si hablamos del alma como subordinada al cuerpo, no debe entenderse simplemente como la victoria de lo corporal (la pura inmanencia de/en el mundo). El cuerpo abandonado a su sí mismo (es uno de los puntos centrales en el extenso estudio de Benjamin sobre el barroco alemán, y por cuya misma extensión dicho problema no puede ser abordado de manera satisfactoria en nuestro trabajo) se terminará mostrando como no-mero cuerpo, como cuerpo desgarrado y en cuyo desgarrarse convoca algo diferente a sí mismo. Sin embargo, ese otro solo puede aparecer en las coordenadas de lo corporal, y por lo tanto parecerá subordinado a esto mismo. Hay que ver, no obstante, y si algo hasta ahora es claro, esta subordinación no como figura piramidal sino como figura elíptica.

También, si el espacio viene perteneciendo desde siempre en la historia al melancólico, y en su concepto mismo reside su posibilidad, no son raras las extrañas menciones espaciales que Alcabitius y Abû Ma'sar hacen sobre este tópico. La influencia de Saturno en todo lo relacionado con lo espacial es el régimen de funcionamiento de la melancolía. La medición de tierras, la construcción, la ganadería (en la cual el espacio aparece implícitamente como el terreno extenso de alimentación de las reses), la labranza. Pero también todas las menciones sobre las enfermedades de espacio amplificado (elefantiasis, hidropesías), y las que permiten el movimiento (las coyunturas). Como dios del espacio a Saturno ellas se ven sometidas. No es raro entonces que en el desenvolvimiento histórico Saturno haya sido también el dios de las cosechas que sin embargo sigue portando el estandarte de la muerte. La guadaña del labrador es la misma que siega a los hombres. "El señor de los meses, 'el dios griego del tiempo y el *daimon* romano de las cosechas' se han convertido en la muerte provista de su guadaña segadora, que ahora ya no se ocupa de la mies sino del género humano" (Benjamin, 2006, p. 365). Retorna de nuevo a Saturno su poder de ser un padre devorador. Se dibuja nuevamente su existencia *orbital*, *elíptica*, su propiedad de *umbral*. La elipsis es la que se dibuja cuando la guadaña, portadora de vida, del alimento que vivifica, desaloja su contenido para transformarse en el instrumento de muerte. Indecidibilidad tensionante. Al acercarse a uno de los dos focos alrededor de los cuales gira, como si fuera un sistema estelar binario con doble centro gravitatorio, mundo y espíritu, es inmediatamente rechazado hacia el otro. Orbita. Viaja el planeta siempre entre ambos. Por eso igualmente ejerce influencia sobre los viajes, sobre las estancias en el extranjero, sobre los viajes por mar y los viajes lejanos. Sobre las montañas, que son el lugar no civilizado al que siempre querría viajar, que son el *emblema* del espacio. Y de igual modo son los viajes curas propicias para quienes padecen esta enfermedad, según se suponía. Incluso ahora mantenemos la idea de que no hay mejor terapia para la tristeza que salir del hábitat usual.

Esta forma orbital será la que se repita en la idea del melancólico en la soledad absoluta que, sin embargo, conoce la esencia de la realidad. La alienación del mundo para el conocimiento perfecto suyo, la postulación del más sabio de los dioses desde su vejez espacial (cuando se ubica en la órbita más lejana el reino de Kronos/Saturno, el sabio tiene lugar). Es la tierra el elemento terroso que existe en lo espacial que conocemos, en nuestra tierra, la que permite el establecimiento de la órbita, pues "la tierra, según una antigua opinión, debe su forma esférica y por tanto, como ya le parecía a Ptolomeo, su perfección y posición central en el universo a la fuerza de concentración" (369). Una concentración en el objeto

determinado que la libera de su ser ese mero objeto que se contempla (le ubica en la larga órbita de su Padre... La "mirada concentrada" le disloca de su mero ser objeto densamente terroso) y la posiciona en un saber mayor (el alma, debe recordarse, sigue siendo mero cuerpo sutil, y este ser sutil del cuerpo cuestiona, en su sutilidad, la contundencia carnal del cuerpo). Al ser más objeto dislocado, al concentrarse más en sí mismo desde lo otro y asegurar así la determinidad de su propio ser, siendo más objeto que si fuese simplemente sin aquel lugar extranjero, deja de ser lo que ha venido simplemente siendo.

La naturaleza del humor melancólico sigue la cualidad de la tierra, que no se dispersa nunca como los demás elementos, sino que se concentra más estrechamente en sí misma...tal es también la naturaleza de Mercurio y de Saturno, en virtud de la cual los espíritus, recogiéndose en el centro, llaman a la punta del alma de lo que le es extraño a lo que le es propio, la fijan en la contemplación y la disponen al centro de las cosas (Ficino citado por Agamben, 2001, p. 41, subrayado nuestro).

Este conocimiento solo puede tener lugar en un raptó de alienación, en la soledad desesperante de los melancólicos, en su mutismo, en los raptos de locura suicida que parece arrebatarlos de la humanidad: en su afasia encuentra lenguaje (en su soledad prevalece la ostentación). Solo a través de ese oficio que los expulsa de sus hermanos, solo a través de este terrible camino de espinas que configura la órbita de su existencia, puede el melancólico ir por el camino de bendición que le ha prometido el Señor. Al melancólico (acidioso) el demonio que le trae este mal

le insinúa en su interior un horror del lugar en que se encuentra, un fastidio de la propia celda y un asco de los hermanos que viven con él, que le parecen ahora negligentes y groseros. [...] todo lo que tiene al alcance de la mano le parece áspero y difícil, sus hermanos privados de toda cualidad y hasta la comida le parece no podérsela procurar allí sin una gran fatiga (Agamben, 2001, p. 25).

Esta condena y peso insoportable es su mayor don, pues el sol de su sabiduría es la luminosidad misma en el borde de la noche (Kristeva, 1997).

La precedente exposición ha sido un poco apretada, pero los conceptos en ella manejados, a pesar de su apretujamiento *hermético*, pueden ser trabajados rectamente desde esa posición. Como dijimos, la exposición y las complejas relaciones que posee la melancolía (la autorreferencialidad que es ella) nos permiten, en tanto que nuestra *melancólica* palabra siempre se considerará inacabada, remitir al lector a las obras ya citadas.

MANÍACO-DESESPERACIÓN

Al melancólico pertenecen la genialidad y la locura, por eso ambas suelen identificarse en él (pero también en ellas mismas, en cuanto régimen espacial). Le pertenecen siendo diferentes. Por su diferencia pueden existir como dos focos que, por su íntima semejanza saturnina, delimitan el recorrido de su espíritu. Hacen efectiva su órbita. Este esquema de oposiciones que coordinan la viabilidad de una entidad dinámica, puede ser rastreado en un campo que no ha sido ajeno a la problemática melancólica: el psicoanálisis. Este se ha encargado de estudiar la melancolía no solo como objeto explícito de sus investigaciones, desde el ensayo de Freud sobre ella (Freud, 2008a, p. 2091), sino como una forma de proceder de las personas que, en principio (aparentemente), nada tiene que ver con el viejo síndrome de la bilis negra. Veamos cómo la estructura de la melancolía se presenta en ciertos análisis psicoanalíticos.

La interpretación del inconsciente como una segunda mente solo diferenciada de la consciente por su posicionamiento en segundo plano, pero funcionando a través de las mismas reglas y movimientos, es una interpretación que ha dejado de escuchar deliberadamente las palabras de Freud. Nos referimos al ahora famoso pie de página de 1925 que Freud añade a *La interpretación de los sueños*. Por su relevancia y claridad vale la pena citarlo completo:

Hubo una época en que encontraba extraordinariamente difícil acostumbrar a los lectores a diferenciar entre el contenido manifiesto de los sueños y el contenido latente del pensamiento onírico. Una y otra vez se levantaban argumentos y objeciones basadas en algún sueño no interpretado en la forma en que se había retenido en la memoria, menospreciando la necesidad de interpretarlo. Pero, ahora, cuando los analistas al menos se han puesto de acuerdo en reemplazar el sueño manifiesto por su significado revelado por la interpretación, hay varios de ellos culpables de caer en otra confusión a la que se aferran con igual obstinación. Buscan hallar la esencia de los sueños en el contenido latente de ellos, por lo que no consideran la diferencia entre el pensamiento onírico latente y la elaboración onírica. Profundamente, los sueños no son más que una forma particular de pensar, hecha posible por las condiciones del dormir. Es la elaboración onírica la que crea esta forma y ella sola es la esencia del sueño, la explicación de su peculiar naturaleza (Freud, 2008, p. 655).

Esto significa que explicar un sueño no significa señalar (*deixis*) un deseo aún desconocido y cuyo emerger traería estabilidad a la persona, es decir un deseo cuyo único problema es su tardanza en salir a la luz como objeto de conocimiento. Tras el sueño no hay nada que lo explique. La explicación es él mismo, es en su superficie donde se encuentra eso "oculto". No es de palabra de lo que se carece, sino (lo que se posee es) la existencia de un deseo del cual depende toda significación:

Este deseo se conecta al sueño, se intercala en el interespacio entre el pensamiento latente y el texto manifiesto. No está, por lo tanto, “más oculto, más al fondo” en relación con el pensamiento latente, sino que, definitivamente, más “en la superficie”, y consiste enteramente en los mecanismos del significante, en el tratamiento al que queda sometido el pensamiento latente [...] su único lugar está en la *forma* del sueño: la verdadera materia del sueño (el deseo inconsciente) se articula en el trabajo del sueño, en la elaboración de su contenido latente (Zizek, 1992, p. 38).

El deseo que pone en funcionamiento el régimen de la significación, y que no puede pensarse, por lo tanto, como un significado más.

En esta brevísima interpretación cabe notar un esquema en el que pueden interpretarse los diferentes casos de los pacientes que han acudido a Freud. Desde las mujeres histéricas que trata en su juventud en compañía de Breuer, hasta el paradigmático caso del hombre de las ratas. Pensemos por ejemplo, y no arbitrariamente, en el caso de los obsesivos-compulsivos. Si Freud los acerca íntimamente a la estructura de la religión (Freud, 2008b, p. 1337), es porque ellos han saturado su existencia de una enorme cantidad de actos cuyo cumplimiento debe darse de manera estricta a riesgo del derrumbe de su mundo. Cuando uno de los rituales no se ve cumplido, tal como el pecado por acción u omisión condena al cristiano, el obsesivo se ve arrojado a un mundo perdido que solo podría recuperarse por medio de la expiación ritualista. Para recuperar el mundo que se ha puesto en riesgo por la *presencia* de su falta, puede castigar de forma vehemente el cuerpo que ha cometido el delito o cumplir con mayor fuerza y amplificar los rituales en los que se halla inscrito. Para restituir el gesto *omitido* trae a escena una multitud de gestos a partir de cuya cantidad o extremismo dicha omisión quiere quedar saldada (ostensión). El problema, sin embargo, no es si a través de una tabla de equivalencias ello puede llevarse a cabo, sino si existe un *gesto* diferente cuya posibilidad solo puede darse en cuanto su gestualidad particular se impide, cuya Presencia es efectiva en cuanto vacío sobre el cual se mueven las multitudes.

Traigamos el caso particular de la histeria de la persona que sufre aversión a la directa actividad sexual.⁶ En el ejercicio de desalojar de sí esa x (el sexo coital) crea un conjunto de rituales que vienen a incrementar de manera abrumadora esa misma presencia. El desarrollo de fetiches es imparable (pensemos en el personaje principal de la película de Michael Hanecke, *La profesora de piano*). Solo por medio de una multitud siempre creciente y omnipresente de este tipo de experiencias, la x tiene posibilidad de no aparecer. Sin embargo, esa misma multitud desmiente en cada uno de sus gestos ese desalojo. La sobreadundancia

⁶ Por sus peculiaridades, estos casos se prestan con mayor claridad para nuestra teorización. Casos similares como los de bulimia, por ejemplo, establecen dinámicas semejantes a la histeria mencionada.

o el extremismo que adquieren esas prácticas quieren dejar notada la presencia no presencial de la *x*. Cuando esta, a pesar de toda precaución, y aun a través del medio absoluto que el fetiche ha creado, se desliza a la actividad directa entre los intersticios de la lluvia dorada, hay una doble salida a la angustia ante lo que ha llegado y se pretendía conjurar. Bien puede el enfermo asegurarse de manera mucho más fuerte al conjunto de prácticas de desalojo (siempre infructuosas en cuanto su ser es el reconocimiento mismo de la *x*; ellas son la sobreabundancia fetichista) o bien puede proceder a la sobreteorización. Esto último significa la posibilidad de generar una teoría sobre lo sucedido (la multitud no material del fetiche conocido adquiere nueva presentación en la multitud “espiritual”).

Es llamativo que al introducir en internet las expresiones “sexo sin penetración” o “embarazo sin penetración” (como dos formas de un darse sin darse la *x*), el resultado de la búsqueda arroje una cantidad inabordable de páginas que tratan de las diversas maneras en que puede quedar embarazada una mujer. En este caso, se crea alrededor del acto sexual la posibilidad del embarazo. El enfermo se documenta incansablemente con todo lo que puede haber a su disposición alrededor de esa posibilidad. A ello se le suma un infatigable gesto de repetir mentalmente cada uno de los pasos que se llevaron a cabo en la acción *cometida*. Una y otra vez se vuelve sobre ellos, pues siempre es posible que algún detalle vital haya escapado. La excesiva, y siempre creciente, documentación “científica” se junta a esa acción perpetua del recordar⁷ y el resultado es una teoría absoluta sobre el acto sexual que ha *cometido*. Debe tenerse en cuenta que aun si todos los datos se presentan desmintiendo lo que la teoría absoluta propone (la realidad del embarazo) ello no es de ninguna importancia para el sujeto. “Él asume que ya sabe cuál es el problema; la única cuestión es cómo evitarlo. Lo que él no capta completamente es el pensamiento de que su ‘saber’ yace en el corazón de su problema: lo que él no sabe es que él no sabe” (Lear, 1998, p. 46. Traducción propia).⁸ Pues no se trata acá, como no se trata en los sueños, del contenido latente o manifiesto de las expresiones, de lo que de ellos pueda decir la persona, sino del deseo imposible que las articula (del “mutismo” que la ostentación quiere colmar); por ello es absoluto, porque la *ostentación* es su régimen de funcionamiento, desde la ostentación material del fetiche hasta la espiritual como gorjeo de la primera, y la *x* misma parecería volverse en función de ella). La exégesis constante del enfermo, la posibilidad incluso de que establezca una teoría “psicológica” que dé razón de sus rituales, pueden observarse como un

⁷ Este recordar, sin embargo, es un recordar desde la misma desesperación del enfermo. El psicoanálisis plantea la posibilidad de un recordar que rompa con este régimen del recordar desesperado (Lear, 2005).

⁸ “He assumes he already knows what the problem is; the only issue is how to avoid it. What he misses completely is the thought that his ‘knowingness’ lies at the heart of his troubles: what he doesn’t know is that he doesn’t know”. Estas palabras son dichas en referencia a Edipo.

mantener a raya eso que sin embargo se encuentra ya en la superficie.⁹ “Puede ser usada como una vacía intelectualización que falsamente persuade que uno ya posee el autoconocimiento” (Lear, 2005, p. 52. Traducción nuestra).¹⁰ Doble posibilidad de la teoría: teoría del objeto y teoría del porqué de la teoría del objeto. La segunda más satisfactoria que la del primer nivel en cuanto el sujeto se implica en ella (falsa autoconsciencia). Pensemos que ella obedece a la misma forma que la primera. Que su organización depende de un deseo que se hace perpetuo en la idea de un ya saberse. La exégesis de esta teoría de segundo orden permitiría la invulnerabilidad del deseo que la constituye al fundarse en la idea de la “explicación” (de la explicación *deíctica* que libera, de la *ostensión*).¹¹

La palabra que quiere decir el deseo inconsciente se articula gracias al mismo deseo. Aun diciéndole, en cuanto su articulación depende de su existencia, siempre se le escapa. Hay un remanente que se escapa de la lógica de lo real, y de cuya imposibilidad depende el sistema que sostiene la vida, pues “solo es

⁹ Las personas con problemas de desorden alimenticio proceden de una manera similar. Saben que están gordos y deben bajar de peso (por cualquier razón). En el caso de la bulimia se ingiere el alimento y se vomita pasado cierto tiempo del cual no se puede exceder. Si se excede la persona siente cómo los alimentos se adhieren a sus tejidos, cómo engorda a cada segundo (incluso sabiendo que el peso no es de adquisición inmediata a la ingesta). También puede desarrollar un conjunto de prácticas ritualistas como, por ejemplo, prepararse un arroz con exactamente 200 granos, 25 cortes de zanahoria con grosor medio de 5 mm, más una pizca de sal que no rebase el cuarto de una cuchara pequeña, acompañado esto con una rama de apio sin cocinar de 15 cm. O cortar una manzana en cierto número de trozos; comerlos cada cierto número exacto de minutos lineales o en progresión aritmética, masticándolos exactamente cierto número de veces que pueden corresponderse con el número total de pedazos del alimento. En este proceso la persona ha adquirido un tipo de conocimiento base (ese de las medidas y las cantidades de su alimentación). Igualmente podemos pensar que se ha documentado sobre todos los posibles alimentos con los cuales pueda tener en algún momento una relación; saber su cantidad de calorías; saber el número de minutos promedio en que tarda en ser digerido (esto con intención de poder vomitarlos con cierto periodo de gracia cuando esté en comunidad). También muchas personas saben claramente el daño que se causan y el dolor que generan en sus familias. No son opacas a este saber (y es ingenuo pensar que no son conscientes de ello). E incluso en ocasiones las personas logran identificar las causas emocionales que las han empujado a ello, a mantener el vicio del vómito, y a partir de allí se explican su comportamiento. Sin embargo, a pesar de saberlo, lo siguen haciendo. La teoría, toda teoría que esas personas puedan generar, se ve inscrita en la red de su deseo, por eso continúan, son una forma de regurgitación. La sofocante pluralidad de palabras y gestos que se desarrollan funcionan como una pantalla protectora, como un gesto que dilata algo, que asegura esa misma gestualidad.

¹⁰ “It can be used as an empty intellectualization which falsely persuades one that one already has self-knowledge”.

¹¹ La dualidad de las palabras, de ciertas palabras, como la acá referida, como agente que permite identificar la bifocalización sobre la cual se trabaja en el inconsciente es estudiada por Santner satisfactoriamente en el libro que de él se menciona.

posible a condición de que los individuos que participan en él *no* sean conscientes de su propia lógica; es decir, un tipo de realidad *cuya misma consistencia ontológica implica un cierto no-conocimiento de sus participantes*; si llegáramos a ‘saber demasiado’, a perforar el verdadero funcionamiento de la realidad social, esta realidad se disolvería” (Zizek, 1992, p. 46). Esto que no se traduce en el dialecto del sujeto/sujetos, esa imposibilidad alrededor de la cual se construye la realidad, ese vacío del cual depende el lenguaje mismo (Saal, 2005), es lo que da consistencia a expresiones que ejercen violencia contra el lenguaje existente (del cual depende la teoría de primer y segundo nivel). A esto se le conoce como síntoma y es “hablando estrictamente, un elemento particular que subvierte su propio fundamento universal, una especie que subvierte su propio género” (Zizek, 1992, p. 47). Subvierte el lenguaje que le da cabida y al que él mismo da cabida. Por eso se aparece extraño a la lógica existente, al lenguaje cotidiano (el Mesías es el escándalo de la razón). De allí que entender ese vacío sobre el cual se construye la legalidad y de cuyo desconocimiento depende el funcionamiento correcto de sus directrices, entender ese deseo reprimido/expulsado “como una forma de mala fe o autoengaño, es decir, como teniendo que ver tan solo con contenidos proposicionales, una forma en la cual logramos escondernos de nosotros mismos pero que aún, en principio, responde a la pregunta ‘Por qué’, siempre errará el rasgo distintivo del descubrimiento freudiano” (Santner, 2001, p. 28. Traducción propia).¹² Ese vacío no responde a la misma forma de lo que se ha construido gracias a su inexistencia existente (Salazar, 2013). Él es aquello alrededor de lo cual los significantes erigen su reino de sentido, es el elevado abismo de la *jouissance* (goce). Mediante la legalidad de sentido que se forma alrededor del vacío se construyen centros de placer. “La persistencia de un aspecto no mental inmanente a lo mental—una persistencia que típicamente causa al sujeto cierta cantidad de dolor (más bien, placer-en-el-dolor) es lo que Lacan en última instancia indica con el término *jouissance*” (Santner, 2001, p. 29. Traducción propia).¹³ Por eso la doble teoría del histérico debe tomarse como un tipo de organización de la *jouissance*, como la generación de un campo nuevo de sentido mediante el cual se accede a un goce que se hace insoportable en su realidad vacía (se goza mediante la multitud ostentosa el vacío que solo tiene forma de presentación en lo multitudinario).

De nuevo parece ser claro, por lo mencionado, por qué la terapia no es un ejercicio de *deixis* por el cual pueda ser notado el deseo que se ha reprimido, que la terapia no responde tanto al régimen del qué sino al movimiento del cómo. La teoría de segundo nivel del histérico no debería ser lo que se escucha directamente, lo que él mismo escucha como la verdad de lo que le sucede (él padece-goza-de conocimiento) sino que: “[...] si escuchamos *discretamente*, pronto

¹² “As a form of bad faith or self-deception, that is, of merely competing propositional contents, one of which we manage to hide from ourselves but that is still, in principle, responsive to the question ‘Why?’, will always miss the distinctive feature of the Freudian discovery”.

¹³ “The persistence of a mindlessness immanent to mindedness—a persistence that typically causes the subject a certain amount of pain (or rather, pleasure-in-pain)—is what Lacan ultimately means by the term *jouissance*”.

aparecerán puntos preaudibles, y por ello situables, en que el tema regresa, puntos regularmente repetidos, faltas, fallas en la órbita, marcas que hay que contornear, reincidencias en el despliegue de los mismos elementos significantes: paréntesis frondosos en el período de las corrientes [...] espejeo, anagrama, trabajo de tímpano” (Sarduy, 1974, p. 77. Subrayado nuestro).

En la teoría de segundo nivel nada de esto sucede pues el enfermo sigue aferrado a los significantes con que ha venido trabajando y de tal manera construyendo un goce cada vez más fuerte. Al ser el exégeta del mundo (del mundo *legal* que se ha construido) permanece dentro de este mismo mundo, es el mundo absoluto: las condiciones de posibilidad de su interpretación vienen dadas por aquel. Hace el doble movimiento del melancólico pues establece un campo orbital del cual no puede zafarse a riesgo de un derrumbe de mundo y lenguaje (a riesgo de pérdida del placer). El síntoma es su misma órbita, es su traslación entre el foco del mundo, de lo que hace por ejemplo, y el foco de la interpretación del mundo. Los focos pertenecen a la misma figura, son parte del espacio de la influencia saturnina, pero su opuesta posición focal los muestra diferentes (ambos son partes de un espacio siempre uniforme). Si persiste en esta dinámica el enfermo no podrá nunca dar un paso fuera de sí mismo.¹⁴

Se halla condenado a un sí mismo que le puede parecer siempre otro pero que tan solo es el movimiento orbital de su desesperación. Si al menos no se accede a un escucha diferencial, la vida del enfermo y su sobre-teoría se convierten en su infierno.

¹⁴ La forma de la desesperación (que ha quedado dibujada mudamente en estas palabras) tiene la forma de la ostentación (al menos cierto tipo de desesperación), en cuanto el esfuerzo de decir otra cosa no puede llegar a ser un esfuerzo cumplido sino extendido en el tiempo, y así el morir que sería su último recurso para la efectividad del esfuerzo no puede llegar tampoco (la muerte física es mera ratificación de la no-muerte): “morir eternamente, morir sin poder morir sin embargo, morir de muerte. Pues morir quiere decir que todo ha terminado [presencia mesiánica en negativo], pero morir la muerte significa vivir la propia muerte; y vivirla un solo instante, es vivirla eternamente [...]. En la desesperación el morir se transforma continuamente en vivir. Quien desespera no puede morir; ‘como un puñal no sirve de nada para matar pensamientos’, nunca la desesperación, gusano inmortal, inextinguible fuego, no devora la eternidad del yo, que es su propio soporte. Pero esta destrucción de sí misma que es la desesperación, es impotente y no llega a sus fines. Su voluntad propia está en destruirse, pero no puede hacerlo, y esta impotencia misma es una segunda forma de destrucción de sí misma, en la cual la desesperación no logra por segunda vez su finalidad, la destrucción del yo; por el contrario, es una *acumulación* de ser o la ley misma de esa *acumulación*. Es ella el ácido, la gangrena de la desesperación, el suplicio cuya punta, dirigida hacia el interior, nos hunde cada vez más en una autodestrucción impotente. Lejos de consolar al desesperado, el fracaso de su desesperación para destruirse es, por el contrario, una tortura que reaviva su rencor, su ojeriza; pues *acumulando* incesantemente en la actualidad desesperación pasada, desespera de no poder devorarse ni de deshacerse de ser yo, ni de aniquilarse, tal es la fórmula de la *acumulación* de la desesperación, el *crecimiento* de fiebre en esa enfermedad del yo” (Kierkegaard, 2004, pp. 28-29. Cursivas nuestras).

Esta es la estructura *Mesías*: la radical ruptura (que no implica siempre la desaparición de los focos orbitales) con el orden legal establecido (lo contrario de esta proposición no es verdadero siempre: toda ruptura con dicho orden no implica que funcione bajo esta estructura *Mesías*). La acción mesiánica es “un mundo idiosincrático que emerge” (Lear, 2005, p. 124. Traducción propia).¹⁵ No es el mismo mundo revisitado una y otra vez en lo que se hace y en lo que del mundo se interpreta. Es la posibilidad de la ruptura, y que como ruptura del orden de sentido genera ansiedad, terror, y es vista como un acto violento. “Por tanto si alguno está en Jesu-Christo ya es una criatura nueva: acabose lo que era viejo: y todo viene a ser nuevo; pues que todo ha sido renovado” (2Corintios V, 17). Cristo trae también el evangelio de la *espada* (Mateo X, 34). La escucha debe ocurrir en un orden diferente que pueda romper toda relación establecida. Solo una acción *mesiánica* puede salvarnos. De manera que debe pensarse lo mesiánico dejando de lado las precomprensiones actuales, y pensarlo como el acto que quiere dar de baja una compulsión de repetición que se encuentra o se puede encontrar en todos los órdenes del ser del hombre. El Mesías no es meramente la idea de un cuerpo en *ascensión*, o un ciudadano identificable que gobierna al Partido, es la estructura de una ruptura radical con todo orden, que sale de la lógica del mundo y su interpretación para poner en juego la absoluta diferencia, pues no hay orden simbólico que le sustente y dé razón de ello (Santner, 2001; Benjamin, 2007c).

EL DESTINO DEL UNIVERSO

En su breve escrito “Creación y salvación”, Giorgio Agamben propone una matriz de análisis para la actividad humana que tiene su paradigma¹⁶ en la diferenciación entre la actividad del ángel y el profeta que se muestra en diferentes religiones. El primero es aquel agente mediante el cual Dios lleva a cabo su movimiento creativo (“Dios no creó el mundo directamente, sino por intermedio de un ángel”, Scholem, 1996, p. 102). Es el brazo de Dios. El segundo salva la creación. Es decir, la completa de una manera diferente a como la linealidad Dios-ángel la lleva a cabo. ¿Cómo la completa? Deteniéndola. En tanto la acción creativa se desenvuelve a través de su ritmo siempre creador, desde el ángel no hay modo de detención. Y si debe detenerse la creación no es debido a un capricho del profeta, sino a que en la creación hay oscuridades de las cuales ella misma no puede dar cuenta (“Un desconocido simbolismo nos esclaviza sin solemnidad”, Benjamin, 2007, p. 93). Según las interpretaciones del autor italiano sobre las escrituras y los textos sagrados del judaísmo e islamismo, a la creación le son consustanciales esos momentos de oscuridad. La herencia de Adán, al cual

¹⁵ “An idiosyncratic world coming into view in the analytic situation”.

¹⁶ Para el concepto de paradigma que este autor utiliza se debe consultar su libro *Signatura rerum*.

el Señor le ha encargado completar su obra creativa (Benjamin, 2007b, pp. 154-156), al cual se le ha puesto “en el paraíso de las delicias, para que le cultivase y guardase” (Génesis 2, 15), al cual se le ha pedido dar nombre a los animales antes de Caer y traicionar la Luz (Génesis 2, 19-20), como repetición del mismo gesto creativo de Dios que encuentra en el *joven* Adán el lugar de potenciación y clausura del acto Divino (Moès , 2007), ello es muestra primaria de dicha oscuridad que en lo creado habita (Benjamin, 2007b; Salazar, 2013). Si es esta herencia de Dios al hombre, si es por medio de los esfuerzos humanos en donde se decide en cada instante la historia del universo (Echeverría, 2000, p. 79), es debido a que la creación en cuanto tal, ahí en el primer esfuerzo del ángel, en su manía creativa no ha podido llevar a cabo absolutamente su labor. Y en tanto que a él pertenece ese ritmo del crear continuado, él mismo no puede llevar a cabo la solidificación de lo acuoso en el ser de Dios. Es justo en este lugar donde entra y toma relevancia la acción de salvación del profeta.

En rango, la acción creativa, en cuanto “venida de la nada”, precede a la acción salvífica. En cuanto verbo que lidia con oscuridades que han escapado al ángel y que de este modo salva a la creación de ser mera creatividad enfebrecida, el profeta precede a la acción angélica. En ese lidiar directamente con una oscuridad inherente a la luz, habita algo de mayor relevancia que el mero dar la luz de lo angélico.¹⁷ “No basta hacer, es necesario saber salvar lo que se hace. Más aún, la tarea de la salvación precede a la de creación, como si la única legitimación para hacer y producir fuese la capacidad de redimir lo que se ha hecho y producido” (Agamben, 2011, p. 9). De allí la importancia de Cristo mismo, al menos en este aspecto suyo, el nacido de madre virgen, es decir, el que ha sido creado sin haber sido *fermentado*. Es esta matriz de la creación y la salvación la que ha propuesto Agamben como forma de análisis de los fenómenos humanos, y por eso puede decir:

En toda existencia humana es verdaderamente singular la trama silenciosa e intransitable entre ambas obras, el avanzar cercanísimas y separadas de la palabra profética y de la palabra creadora, del poder del ángel, con el que no cesamos de producir y de mirar adelante, y del poder del profeta, que también él incansable retoma, deshace y detiene el progreso de la creación y, de este modo, lo cumple y redime (9).¹⁸

¹⁷ En la Biblia el nudo de tiempos se nota en la carne de Jesús-Cristo. Si bien procede de la creación, es temporalmente posterior al mundo en cuanto tal, es también aquello que precede al mundo y por el cual el mundo ha sido creado (el mundo ha sido creado para salvarlo en él). Por ejemplo en Colosenses I, 16. Su nombre, Jesús-Cristo, muestra su ambigüedad, su lugar como hijo del mundo y el trono precedente junto a Dios.

¹⁸ Si bien el cuerpo principal de este texto se ha movido a través de estos focos, finalizando el mismo parece ser que Agamben plantea la posibilidad de que la salvación, en tanto que lidia con la negatividad de la creación, puede dar cuenta de un decir diferente pero que, sin embargo, y muy consecuente con su teoría de la estancia melancólica que expondremos en seguida, llega muy tarde, de un conocimiento que “de algún modo ya no nos concierne,

Se trata, entonces, de que a través de las detenciones del movimiento, el movimiento mismo puede continuar en la doble polaridad que allí le surge: continúa como el mismo movimiento angelical, se sigue creando de la misma manera, y es ya otro movimiento siempre en tanto que la detención en él provocada por la acción salvífica modifica su mero ser movimiento del ángel. Es lo mismo y lo otro, es el mismo movimiento en tanto que deja de ser él mismo por la intervención del profeta. Por eso el ritmo temporal de ambas obras es singular, pues es el “el ritmo por el cual la creación precede a la redención, pero, en realidad, la sigue, y la redención sigue a la creación, pero, en verdad, la precede” (9). Sin temor podemos decir que ambas acciones son Verbo divino. El profeta detiene el movimiento de la creación para llevarla a un mejor lugar, un lugar en el que siempre ha estado pero del que no podía decir palabra: el seno de *Dios* (Nuevamente: “Dios no creó el mundo directamente, sino por intermedio de un ángel” (Scholem, 1996, p. 102).

Es a esta misma matriz a la que el propio Agamben da el nombre de melancolía. Dicho *bautizo* se lleva a cabo de manera rigurosa en su libro de 1977, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Repitiendo el gesto del ensayo citado, en este libro se aclararía la situación del ritmo temporal de las dos acciones mencionadas. El fantasma debe pensarse como un cuerpo que no deja de morir, como una licuefacción continua de un espíritu que se niega a desaparecer en cada una de sus procesiones luctuosas. Pensémoslo con las palabras de Stanitzky que Benjamin, en su extenso estudio sobre el *trauerspiel* alemán, utiliza para caracterizar a los espectros, propiedad fundamental de los *trauerspiele*: “Ay de mí, muero, sí, sí, maldito, muero, pero has de seguir temiendo mi venganza: incluso bajo tierra seguiré siendo tu enemigo acérrimo [...]. Haré temblar tu trono, desasosegaré tu nupcial lecho, tu amor y tu contento, e infligiré con mi ira todo el daño posible al rey y al reino” (Benjamin, 2006, p. 348). El fantasma persiste, al menos en la voz que continúa gritando bajo tierra. No debe pensarse casual la vinculación del fantasma con la voz, incluso en la creencia popular. La voz se nota con un dejo fantasmal que le vincula a esos espectros: es materia, literalmente es “corpúsculos” de aire, que sin embargo parece estar dejando de ser materia, que no tiene la consistencia del cuerpo en donde se ha estado siempre diciendo (Benjamin, 2006; Salazar, 2013). Materia en tránsito de su olvido. Pero si bien es materia en ese proceso, no puede afirmarse con la misma seguridad que aquel lugar al que ella apunta es lo inmaterial. Solo podríamos decir, un tanto vacíamente, que señala a otra materialidad, pues no se trata meramente de la muerte de la cosa, de las cosas (no materialidad), sino un movimiento de pérdida de dicha materialidad que por ser movimiento está vinculado a ella. Un tanto vacíamente pues, desde la consideración de la *materia*, podemos decir que “en esto es comparable matemáticamente a una de las ramas de la hipérbola, cuya

como la geografía de un país que estamos a punto de dejar” (Agamben, 2011, p. 16).

otra rama se encuentra en lo infinito” (Benjamin, 2007a, p. 140).

En esta idea del fantasma como “lugar de tránsito” es en la que Agamben incluye la melancolía. La solidificación de dicho concepto en el libro que mencionamos, ocurre en el recurso analítico al psicoanálisis, en especial a la teoría del fetichismo:

Según Freud la fijación fetichista nace de la negativa del niño a tomar conciencia de la ausencia del pene en la mujer (en la madre). Puesto frente a la percepción de esa ausencia, el niño se niega [...] a admitir su realidad, porque eso haría pesar una amenaza de castración sobre el propio pene. El fetiche no es otra cosa que “el sustituto del pene de la mujer (de la madre), en cuya existencia el niño ha creído y al que ahora, y sabemos por qué, no quiere renunciar. [...] Sin embargo, según Freud, el sentido de esta *Verleugnung* no es simple, como podría parecer, e implica más bien una esencial ambigüedad. En el conflicto entre la percepción y la realidad, que lo empuja a renunciar a su fantasma, y el contradeseo, que lo empuja a negar su percepción, el niño no hace ni una cosa ni la otra, o más bien hace simultáneamente las dos cosas, llegando a uno de esos compromisos que solo son posibles bajo el dominio de las leyes del inconsciente. Por una parte, con ayuda de un mecanismo particular, desmiente la evidencia de su percepción; por la otra, reconoce su realidad y, por medio de un síntoma perverso, asume sobre sí la angustia frente a ella. El fetiche, ya se trate de una parte del cuerpo o de un objeto inorgánico, es por consiguiente al mismo tiempo la presencia de aquella nada que es el pene materno y el signo de su ausencia; símbolo de algo y a la vez su negación (Agamben, 2001, p. 70).

No corresponde a este escrito la verificación o refutación de la interpretación del autor italiano sobre la teoría del fantasma en Freud. Si la hemos citado de manera extensa es porque ella deja claro la forma de la melancolía que maneja. Se mueve alrededor de dos focos. Por un lado se da la presencia no presencial del pene, es decir, la nada del pene, se presenta el pene en lo que en las circunstancias de la represión lo permiten. Por otro lado al darse la “nada” se da la ausencia del pene mismo. Es un pene fantasmal, que se da sin darse, que dándose se expulsa de sí mismo y en su expulsión, sin embargo, es la única manera en que puede seguir dándose. El fetiche tiene en su horizonte al pene, tiene como objetivo traer el pene, pero todo su movimiento se basa en que nunca llegue a darse dicho pene en la realidad. El esfuerzo constante por traerlo a la vida implica su continuo y constante asesinato. Es mediante esta dialéctica fantasmal que el campo de los fetiches adquiere existencia y poderío. Al funcionar mediante esa posible imposibilidad, como porvenir mantenido en suspenso, la forma de la recuperación puede extenderse en tiempo y espacio. Al final, como no se recupera *nada* no tiene límite, y como siempre se mira a la recuperación, no tiene excusa para no hacerse pues cada ejercicio fetichista es la posibilidad de

presentación de lo reprimido.

Este campo elíptico generado por la circunstancia de esos dos focos, el de la presencia y el de la ausencia, es llamado por Agamben estancia. Y es esto lo que propiamente, este autor, identifica con la melancolía. La idea de la enajenación (el monje desesperado en el recinto) para alcanzar el borde del Ser (la iluminación del saber). Pero el objeto acá, en la melancolía *qua* melancolía, no posee la contundencia carnal del pene. El objeto de la melancolía se ha perdido doblemente. La melancolía es la

[...] capacidad fantasmática de hacer aparecer como perdido un objeto inapropiable. Si la libido se comporta *como si* hubiera ocurrido una pérdida, aunque no se haya perdido en realidad *nada*, es porque escenifica así una simulación en cuyo ámbito lo que no podía perderse porque nunca se había poseído aparece como perdido, y lo que no podía poseerse porque tal vez no había sido nunca real puede apropiarse en cuanto objeto perdido (53).

Lo que diferencia la estructura melancolía como tal de la especificidad *melancólica* del fetichismo es el objeto doblemente perdido: perdido como represión pero, antecediéndole, perdido en cuanto objeto (definido). De modo que se abre para ser la estancia, el *locus*, de innumerables expresiones espirituales, humanas (ya no solo del mero fetiche sexual). El fantasma, transitando entre la onírica realidad de la muerte y la realidad natural de los objetos cotidianos, es el cuerpo melancólico, es la propiedad más íntima de la melancolía y los melancólicos (Benjamin, 2006, p. 413). Cuerpo acuoso, siempre a punto de ser agarrado por las manos y diluyéndose en ese gesto mismo entre las falanges de la esperanza. Objeto irreal que abre el espacio a una "tierra de nadie" (Agamben, 2001, p. 63), pues no hay cuerpos que lo habiten (siquiera como posibilidades) ni "nadas" que lo gobiernen. Y justo en esa líquida geografía "es donde podrán colocarse un día las creaciones de la cultura humana, el *entrebescar* de las formas simbólicas y de las prácticas textuales a través de las cuales el hombre entra en contacto con un mundo que le es más cercano que cualquier otro" (63). El hombre melancólico por *naturaleza*, al cual le viene siempre mejor esta estancia, este movimiento elíptico, este orbitar alrededor de dos focos siempre excluyentes y vinculantes. Una afirmación que se ejecuta por medio de la negación, una apropiación que se lleva a cabo en el rechazo, una encarnación cuyo régimen de funcionamiento es la elisión del cuerpo.

A propósito del *bautizo*, a esos focos por cuya fuerza se mueve la cultura ya les hemos dado un nombre: Ángel y Profeta. La realidad de la creación, su vehemencia óptica-ontológica, y la nada, la oscuridad que en ella habita (que al final la entregará a un nuevo territorio al que siempre llegaremos tarde: la esperanza quiere ser vista como tardía pero en suma lo único que se encuentra es que no hay esperanza). Podemos ahora decir, con lo ganado parcialmente en las

páginas que nos preceden, que el movimiento de esos personajes, que la acción de la melancolía, es acción maniaca, estancada en su ser espacio, estancada en la linealidad dimensional de Saturno. El Profeta está atado a la creación, aún si de lo que se trata es de lidiar con la nada que en ella habita. El Ángel es el gesto creador mismo. Ambos habitan en el Verbo. Son el diástole y sístole de lo dado, aún si es la misma "nada" la que late. "El avance y el retroceso forman juntos un movimiento único, la diástole-sístole que constituye la vida del universo" (Scholem, 1996, p. 30). Son el corazón del hombre y no pueden dejar de ser ese corazón que ellos configuran. Así, incluso cuando se pensaba que se lograba alejar (detener) de la acción del Ángel, el Profeta la ha potenciado, ha asegurado mucho más ese movimiento desenfrenado. El movimiento se asegura en su condición de perpetuo al dársele la posibilidad, dentro de sí mismo, de ser "nada", de ser no-movimiento, pausa, y podemos pensar sin problema cómo su velocidad se incrementa a medida que pasa el tiempo: la órbita, depurando de sí aquello que friccionaba, permite aumentar poco a poco la velocidad del planeta.

Paulatinamente Saturno pasa de ser astro observable a través de momentos discretos y diferenciables, a ser un haz de luz continuo que amenaza desbocar en explosión. Y sin embargo ella nunca puede llegar pues el espacio tiene la suficiente elasticidad para aumentar la geografía orbital y absorber la energía cinética en aumento. Ese movimiento excesivo, de sobreteorización: niveles sobre niveles de estancamiento, de autoconsciencia estancada en su ser sí misma. Bajo la órbita, en forma radial, emana el rugido de otro fantasma, aquella vengativa voz que juró nuestra inestabilidad cuando fue hecha estancia, de manera que las ya citadas palabras de Sarduy pueden leerse con el trasfondo de esta desesperanza: "Si escuchamos *discretamente*, pronto aparecerán puntos preaudibles, y por ello situables, en que el tema regresa, puntos regularmente repetidos, faltas, fallas en la órbita, marcas que hay que contornear, reincidencias, en el despliegue de los mismos elementos significantes: [...] espejeo, anagrama, trabajo de tímpano" (Sarduy, 1974, p. 77). Se trata, entonces, de una ubicación del grito mediante un *espejeo*, mediante dar con un centro fantasmal pero que reclama vehementemente su presencia a través de recorridos cada vez más frenéticos, cada vez más maniáticos. Esta forma de desesperación la reconoce el propio autor italiano en una cita de Kierkegaard: "la desesperación que es consciente de ser desesperación, consciente por lo tanto de tener un yo en el cual hay algo eterno, y ahora desesperadamente no quiere ser ella misma, o desesperadamente quiere ser ella misma" (Agamben, 2001, p. 31). Al copar todo el terreno del Ser, Ángel y Profeta impiden cualquier otra presencia. Al ser *corazón*, condicionan el ritmo sanguíneo, la temperatura de las carnes, la existencia. Al moverse siempre, mediante la potenciación de la "nada", impiden que cualquier elemento extraño se introduzca en su sistema. La única esperanza es lo que en ellos ocurre, es lo que sus condiciones harán posible. Son maniacos, melancólicos... Son sabios. Por eso la doble pérdida de la melancolía: para que el objeto (supuesto, ya que ni

siquiera tiene la decencia de su inexistencia) nunca pueda ocurrir y en su nunca ocurrir, es decir, en su ocurrir sin ocurrir ni siquiera bajo la forma del fetiche, en un ocurrir siempre desalojado de sí, se atiborre de infinitud de manifestaciones objetuales. La estancia es el lugar para la pluralidad desesperada.

De esta manera observamos que la posibilidad inacabable de/en la estancia está ligada a que nada en realidad ocurra. A mayor cantidad de movimiento menor posibilidad de *move*. La absoluta inmanencia se apodera del mundo (humano) cuando la melancolía se establece como su estructura vital. Podemos pensar acaso que ese presentimiento *triste* (Benjamin, 2007b; Salazar, 2013) ha sido notado por diferentes movimientos religiosos, en su mayoría heterodoxos, intentando salir del movimiento elíptico a través del conocimiento hiperbólico (hipérbolo), un conocimiento anterior a todo conocimiento, en el límite donde el cuerpo está a punto de ser dominio fatal del sistema binario. A ello se debe la expresión Pre-Padre que los gnósticos cristianos usaron para referirse a ese abismo que ha creado la realidad. O la denominación *deus absconditus* que suele ser empleada en el misticismo. Un *deus absconditus* que da la posibilidad del plano donde la elipse tiene su función, que viene escuchándose como grito que atraviesa la consistencia de la realidad, que como el ruido blanco (¿luminoso? ¿seminal?) en la consistencia del universo, “sin emisor identificable ni privilegiado, nos llega su irradiación material, el vestigio arqueológico de su estallido inicial, comienzo de la expansión de signos, vibración fonética constante e isotrópica, rumor de lengua de fondo: frote uniforme de consonantes, ondulación abierta de vocales” (Sarduy, 1974, p. 93). Frote y presencia masiva que se convierten en conocimiento hiperbólico, señalando con una de sus ramas al infinito, al pre-Padre.

Pero la ruptura con el orden elíptico, que implica un acontecimiento de vehemencia fundamental, ha sido anunciada ya no solo por un determinado movimiento místico ni por cierta filosofía post-hegeliana, se encuentra ya dicho por aquel cuerpo que fue acontecimiento (infiltración intersticial entre el Ángel y el Profeta): Jesús-Cristo. Su anuncio nos dice que no se trata de un nuevo movimiento profético, de una detención más del movimiento para lidiar con la nada que este acarrea haciendo posible su continuación, pues en suma así no se ha logrado hacer nada más que lo ya hecho. Con una claridad que asombra y aterra, asombra por supuesto que Agamben la haya dejado de lado, dice en Mateo V, 17: “No penséis que yo he venido a destruir la doctrina de la Ley, ni de los Profetas: no he venido a destruirla, sino a darle su cumplimiento”. Tales declaraciones del Hijo Abismal parecen poner al menos en duda la idea de la estancia melancólica como lo propiamente humano. Jesús-Cristo no continúa con el juego maniaco de las teorías en diversos órdenes. No es movimiento ni pausa. Él, como hijo de Dios, del pre-Padre, debe romper con esa condena, con ese estancamiento que la elipse lleva a cabo. No se trata de refutar ninguno de los focos implicados en la figura, ya que de esta manera se mantendría en el

conocimiento excesivo que funciona elípticamente. Se trata de acabar con ellos en tanto que se afirman, pues su muerte es la muerte de esa focalización pero no la muerte del grito que en ellos se había hecho posible (Jesús-Cristo vive aún cuarenta días entre sus discípulos —el grito es voz de la sabiduría—, Hechos I, 3). En ellos Él se halla, es su medio, su más íntima intimidad, pero no es ya ellos, sin caer sin embargo, el en *fetichismo mesiánico*, por eso es terrible su presencia: “Tu Señor está en medio de ti, Dios grande y terrible” (Deuteronomio VII, 21). Como acontecimiento, como ruptura con el establecimiento de la geometría orbital, Jesús-Cristo no podía ser anticipado mediante cálculos aritméticos. Su llegada “coge de sorpresa” al mundo, no por incapacidad de previsión de los profetas, sino porque su ser no pertenece al *orden geométrico*. Datar su advenimiento es circunscribirlo a la elipse, a ser foco, a ser Profeta o Ángel, a ser nuevamente grito. El hasidismo da a esta acción de circunscripción del Mesías en el mero orden temporal, la denominación de acción demoniaca: “Si ves a alguien hacer profecías sobre el Mesías, debes saber que se ocupa de embrujos y que tiene trato con los demonios [...] pues nadie sabe nada acerca de la llegada del Mesías” (Scholem, 1996, p. 82). La estancia melancólica, sin embargo, no lo data, pues lo postula en el horizonte como siempre aplazable y “ocurriendo” en su sin-ocurrir. Y es esta situación indecisa en que el Mesías se encuentra en dicha estancia lo que permite que sea, también, una acción demoniaca. Pues el demonio no es únicamente la creación de una imagen apresurada del Mesías, es la creación de una tensión excesiva en el hecho de su ocurrir (Benjamin, 2006, pp. 437-459; Schelling, 1989, p. 230).

Al pensar que en el ocurrir ocurre sin ocurrir el objeto al que siempre se convoca en cada ocurrir, ese objeto se mantiene siempre en el horizonte como porvenir dilatado, como objeto que siempre se escabulle. Pero cada pedida del objeto, cada acontecimiento que quiere decirle, ratifica la existencia (paradójica) del mismo y cumple su “encarnación”. Aunque es claro que el Mesías no puede ocurrir en el orden temporal de manera similar a como ocurren otros sucesos rastreables en dicho entramado, ello no implica que el Mesías no ocurra efectivamente. Lo terrible de su presencia es que “en él habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente, esto es, real y substancialmente” (Colosenses II, 9). El escándalo de la razón (1Corintios I, 18) es precisamente la realidad de esta tensión que se hace patente con la presencia irreconciliable de Jesús-Cristo, la contundencia de su Carne. El que saliéndose del orden de lo orbital ocurra efectivamente, no en ese mismo orden, aquello que viene rugiendo allí. Por ello es terrible, porque aun estando en *medio* de la órbita su llegada no puede presentarse más que como a-orbital, su Palabra pone en jaque el reino de las meras palabras, el territorio del César (no es de este mundo su reino): “Hasta ahora, dirá él, estuve siempre callado, guardé silencio, fui sufrido: mas ya como voces de mujer que está de parto, así serán las mías: desolaré y devoraré de un golpe a todos mis enemigos” (Isaías XLII, 14). La vida presente y silenciosa en lo que se ha vivido se presenta como muerte a eso vivido que no era vida sino

mera vivencia (mero espectáculo). La estancia plantea la posibilidad, como hemos dicho, de un perpetuo ocurrir sin ocurrir, de un no-terror, de la comodidad y satisfacción con el yo con el que se ha estado lidiando, de una palabra desesperada (pero satisfecha). La estancia melancólica “aspira mediante representaciones o espejismos” (Schelling, 1989, p. 241) a captar lo que solo puede ser captado en una nueva carne (en un des-orbitar). Su error (*pecado*) consiste en que aquello que solo puede ocurrir en la des-orbitación quiere ser presentado en la legalidad de la órbita. Por ello tiene que extender el terreno de los “espejismos”, de los diferentes reflejos, de las pausas y los aconteceres. Y además no puede querer, desde su mero ser, otra cosa que ese reflejar pues toda su existencia depende de mantener a raya ese acontecimiento que le daría muerte. Si su existencia depende de un objeto que no debe presentarse nunca, su régimen vital será de tal manera que dicho objeto no pueda nunca tener lugar (de ello tiene que asegurarse). Y sin embargo que en ese no tener lugar dicho objeto sea notado, escuchado, reflejado, para dar satisfacción al lado hiperbólico de la desesperación, “del mismo modo que la serpiente toma prestados sus colores de la luz” (24). En el gnosticismo de Saturnilio, por ejemplo, ese Dios en el cual nos hallamos ahora, el de la geometría ángel-profeta, es equiparado a Satanás). En esa forma de satisfacción se crea una continua tensión en el hombre: la satisfacción, la convivencia con el objeto, no se le niega ni se le permite afirmarla (pensemos también que esto es utilizado frecuentemente en la publicidad). Y así, el hombre desesperado no tiene más opción que seguir el camino trazado por el Ángel (que es el mismo Profeta). A él no le queda más que hacer cosas para que todo el sistema en el cual se halla involucrado pueda seguir igual: generar organizaciones de *oposición* para la correcta regulación institucional del universo. Acciones que ratifican la creación. Intervenciones que le aseguran más en la manía y la tensión. La *hora* del Mesías no es la de un intermedio exegético a la realidad angélica ni es realidad angelical, “no es esta la hora de volver a despertar las viejas oposiciones, sino de buscar lo que yace más allá y fuera de toda oposición” (303). Su hora no se rige por el reloj, su hora es el *tempo* sanguíneo del universo. La forma de vida de esta estancia, sin embargo, trae al hombre a la presencia del anti-Cristo y le arroja en el abismo de la tristeza (Salazar, 2013). De manera tal que el sol que le ilumina es negro no solo en el sentido mencionado mucho más arriba, el de la terrible sabiduría, el del terrible pago por el saber, es negro porque toda luz se ha quemado y solo resta el simulacro de la estrellaϕ

REFERENCIAS

- Agamben, G. (2001). *Estancias: La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. T. Segovia (trad.). Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2011). "Creación y salvación". *Giorgio Agamben. Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editores.
- Benjamin, W. (2006). "El origen del 'trauerspiel' alemán". *Walter Benjamin. Obras. Libro I*. Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2006a). "El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán". *Walter Benjamin. Obras. Libro I*. Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2007). "Metafísica de la juventud". *Walter Benjamin. Obras. Libro II*. Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2007a). "Trauerspiel y Tragedia". *Walter Benjamin. Obras. Libro II*. Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2007b). "Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre". *Walter Benjamin. Obras. Libro II*. Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2007c). "Hacia la crítica de la violencia". *Walter Benjamin. Obras. Libro II*. Madrid: Abada.
- Echeverría, B. V. (2000). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- Freud, S. (2008). "La interpretación de los sueños". *Sigmund Freud. Obras completas*, Buenos Aires: El Ateneo.
- Freud, S. (2008a). "Duelo y melancolía". *Sigmund Freud. Obras completas*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Freud, S. (2008b). "Los actos obsesivos y las prácticas religiosas". *Sigmund Freud. Obras completas*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Hegel, G. W. F. (2006). *Fenomenología del espíritu*. Valencia: Pre-Textos.
- Kristeva, J. (1997). *Sol negro. Depresión y melancolía*. Caracas: Monte Ávila.
- Kierkegaard, S. (2004). *Tratado de la desesperación*. Buenos Aires: Leviatán.
- Lear, J. (1998). *Open Minded. Working out the Logic of the Soul*. Cambridge: Harvard University Press.

Lear, J. (2005). *Freud*. Nueva York, Londres: Routledge.

Mosès, S. (2007). *El Eros y la Ley: Lectura bíblicas*. Buenos Aires: Katz.

Panofsky, E.; Saxl, F. y Klibansky, R. (1991). *Saturno y la melancolía: estudios de la historia de la filosofía, la naturaleza, la religión y el arte*. Madrid: Alianza.

Saal, F. (2005). "Algunas consecuencias políticas de la diferencia psíquica de los sexos". N. Braunstein (ed.). *A medio siglo de El malestar en la cultura de Sigmund Freud*. Buenos Aires: Siglo XXI.

SAGRADA BIBLIA (1994). Texto de la edición impresa en 1884 traducida de la Vulgata Latina al Español. Barcelona: Prolibros.

Salazar, C. (2013). *La voz o la flatulencia. En el temprano concepto de luto/melancolía de Walter Benjamin*. Tesis de Maestría en Filosofía. Pontificia Universidad Javeriana.

Santner, E. (2001). *On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig*. Chicago: The University of Chicago Press.

Sarduy, S. (1974). *Barroco*. Buenos Aires: Sudamericana.

Schelling, F. W. J. (1989). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona: Anthropos.

Scholem, G. (1996). *Las grandes tendencias de la mística judía*. México: Fondo de Cultura Económica.

Zizek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.