



*Primer Coloquio Internacional*  
*Deseo de Ley*



Fernando Geberovich / Ignacio Lewkowicz / Gabriel Kessler /  
Claudio Glasman / José Milmaniene / Isidoro Gurman / Juan  
Carlos Cosaka / Guy Le Gaufey / Diana Sperling / Leandro  
Pinkler / Perla Sneh / Silvio Maresca / Vincenzo Vitiello / Juan  
Ritvo / Diego Tatián / Luis Bissierier / Norberto Rabinovich /  
Edgardo Haimovich / Horacio González / Silvana Rabinovich /  
David Kreszes / Raquel Hodara / Héctor López / Jean-Joseph  
Goux / Jorge A. Bacqué / Pablo Dreizik / Nicolás Garrera Ritvo  
/ Carlos Basch / Jorge Fukelman / Nicolás Rosa / Américo  
Cristófalo / Félix Duque / Ricardo Bianchi / Héctor Yankelevich



**Editorial Biblos**  
**Deseo de Ley**

# TOMO I

## PROLOGO

LA LEY Y EL DESEO: UNA CONVOCATORIA AL PENSAMIENTO, 13

## 1. MARGENES DE LA LEY

LA FILIACION EN LOS TIEMPOS DEL EXTASIS:

MALESTAR EN LA FILIACION. **Fernando Geberovich**, 17

CONDICIONES POSTJURIDICAS DE LA LEY, **Ignacio Lewkowicz**, 39

DESDIBUJAMIENTO DEL TRABAJO,

DESDIBUJAMIENTO DE LA LEY, **Gabriel Kessler**, 55

## **2. LA SANGRE Y EL OTRO**

**ESCRITURAS DEL SACRIFICIO, Claudio Glasman, 73**

**DUELO Y PATERNIDAD, José Milmaniene, 89**

**VIOLENCIA Y LEY,**

**UNA PERSPECTIVA PSICOANALITICA, Isidoro Gurman, 97**

**VIOLENCIA, DISCURSO Y RETORNOS, Juan Carlos Cosaka, 105**

## **3. ACTO Y TRANSMISION**

**CUANDO LA DICTADURA DURA, Guy Le Gaufey, 117**

**FINITUD Y FILIACION: UNA EFIMERA ETERNIDAD, Diana Sperling, 133**

**LA CUESTION DE LA PAIDEIA, Leandro Pinkler, 149**

**CASTIGO Y CULPA: ECONOMIAS DE LA NECESIDAD, Perla Sneh, 157**

#### 4. POLITICAS DE LA LEY

LEY, PECADO Y MUERTE DE DIOS  
EN PABLO DE TARSO, Silvio Maresca, 169

LEY, FE E HISTORIA: LA INFLUENCIA DE PABLO DE TARSO  
EN EL OCCIDENTE CRISTIANO, Vincenzo Vitiello, 181

LA DENSIDAD VOCATIVA DE LA IMPOSIBILIDAD  
DE LA LEY, Juan Ritvo, 205

#### 5. SUJETO Y DESEO

DESEO, IMAGINACION Y LEY EN SPINOZA, Diego Tatián, 221

EL DESEO DE LEY ES DESEO DE CASTRACION, Luis Bisselier, 233

AGRADECIMIENTOS, 245

# TOMO II

## 6. LA INSTITUCION DE LA LEY

LA INSTANCIA DE LA LETRA

EN EL FUNDAMENTO DE LA LEY, Norberto Rabinovich, 11

LA COJERA DE LA LEY, Edgardo Haimovich, 19

## 7. LUGARES DE LA VIOLENCIA

EL PENSAMIENTO DEL DESTINO

Y LA VOLUNTAD DE LEY, Horacio González, 21

HETERONOMIA DEL TESTIMONIO

(O DE "SECRETOS Y SECRECIONES"), Silvana Rabinovich, 43

CUERPO DE LEY, David Kreszes, 59

## **8. DERECHO Y ENVES DE LA LEY**

**LA BIBLIA HEBREA Y LOS DERECHOS HUMANOS, Raquel Hodara, 71**

**EL MODO LOGICO DE LA PENA DE MUERTE: IMPOSIBLE, Héctor López, 107**

**LAS LEYES NO ESCRITAS:**

**RECURSOS DE LO IRREPRESENTABLE, Jean-Joseph Goux, 117**

**CLASE SOBRE LA LEY Y SU INTERPRETACION, Jorge A. Bacqué, 137**

## **9. LOS ROSTROS DEL OTRO**

**EL PASADO INMEMORIAL.**

**LA ETICIDAD DEL TIEMPO EN LEVINAS, Pablo Dreizik, 161**

**DE LA ESPERANZA, Nicolás Garrera Ritvo, 171**

**TURBACION DE LEY, Carlos Basch, 179**

## **10. RETORNOS DE LA VERDAD**

**LA LEY Y LA VERDAD, Jorge Fukelman, 191**

**FUERA DE LEY, Nicolás Rosa, 197**

## **11. TIEMPOS MODERNOS**

**POLITICA Y TEATRO EN BAUDELAIRE, Américo Cristófalo , 223**

**LOS DESECHOS DEL DESEO, Félix Duque, 231**

**EL RELATO MAXIMO, Ricardo Bianchi, 263**

**SHAKESPEARE Y LA SUPERACION DE LO TRAGICO  
EN EL PRINCIPE MODERNO.**

**MISTICA Y PERVERSION EN *MEDIDA POR MEDIDA*, Héctor Yankelevich, 277**

**AGRADECIMIENTOS, 285**

Estos resultados demuestran que el uso de la computadora  
mejora el aprendizaje de los estudiantes en los cursos  
de matemáticas y ciencias.

Los datos indican que el uso de la computadora  
mejora el aprendizaje de los estudiantes en los cursos  
de matemáticas y ciencias.

Los datos indican que el uso de la computadora  
mejora el aprendizaje de los estudiantes en los cursos  
de matemáticas y ciencias.

Los datos indican que el uso de la computadora  
mejora el aprendizaje de los estudiantes en los cursos  
de matemáticas y ciencias.



# PROLOGO

## LA LEY Y EL DESEO: UNA CONVOCATORIA AL PENSAMIENTO

Carlos Basch, Edgardo Haimovich, David Kreszes,  
Juan Ritvo, Perla Sneh, Diana Sperling

Hoy en día el pensamiento parece limitarse a la mera forma de una homogeneidad sin consecuencias, reducido como está a una pobreza que cabe en la velocidad de cualquier sobremesa televisiva, abundante en informaciones sobre exterminios regulados por estados de derecho, políticas reducidas a la oferta del olvido y escándalos legales que desembocan en declaraciones inconsecuentes sobre "las últimas consecuencias". En este contexto es preciso abrir un espacio de crítica, es decir, un espacio que ponga en crisis el confort de esta homogeneidad, para renovar, en el seno de este empobrecido pensamiento actual, la vigencia de nociones como ley, política, responsabilidad.

Es por eso que un grupo de intelectuales hemos decidido convocar a un espacio de trabajo para tratar, entre otros, temas como la ley y su interpretación, el sujeto y la responsabilidad, ética y política, exterminio y sacrificio. Se trata de interrogar las condiciones mismas del imperio de la ley y su relación con el deseo; de cuestionar la noción de derecho en tiempos de abolición subjetiva bajo la hegemonía de la eficacia administrativa, donde todo se vuelve reductible a la clasificación; de ubicar el

lugar que pueda tener la desmesura de la justicia ética en el cálculo impiadoso de la justicia política; de volver sobre los múltiples modos de articular legalidad y violencia en tiempos de silenciamiento del deseo.

Se trata, además, de interrogar la responsabilidad que implican nuestras prácticas -filosofía, psicoanálisis, historia, derecho, literatura y otras- especialmente en tiempos de oscuridad, como decía Hannah Arendt. Tiempos en que reina la vaguedad de un decir sin consecuencias, cuando todo parece poder decirse mientras se atenga a la irrelevancia de una puesta en escena establecida sobre la que las miradas impávidas pueden posarse sin el riesgo de tropezar con diferencias inquietantes.

Esta convocatoria se sostiene en la convicción -quizás errónea pero para nada ingenua- que compartimos con aquellos autores -Aristóteles, Spinoza, Sartre, Freud, Heidegger, Levinas, Lacan, y tantos otros- tan poco adecuados al resumen sistemático, de que, implícita o explícitamente, el pensar constituye un acto ético. La convocatoria se inscribe en una actitud que, lejos de pretender una "natural objetividad", es toma de posición activa, compromiso no con las ideas en abstracto, sino con su interrogación incesante; una posición que no aspira a apaciguar la pregunta en un fárrago de citas incomprendibles sino, por el contrario, a fomentar la tensión del pensamiento, señalando los riesgos que entraña su reducción al ritualismo vacío de una erudición sin sorpresas.

¿Por qué convocar al pensamiento en el seno mismo de una sociedad que olvida pensar? Precisamente por eso: para poner en evidencia la dimensión de loca renuncia que implica este olvido.

# 1

## MARGENES DE LA LEY



**Fernando Geberovich**

LA FILIACION EN LOS TIEMPOS DEL EXTASIS:  
MALESTAR EN LA FILIACION

**Ignacio Lewkowicz**

CONDICIONES POSTJURIDICAS DE LA LEY

**Gabriel Kessler**

DESDIBUJAMIENTO DEL TRABAJO,  
DESDIBUJAMIENTO DE LA LEY

100

100

100

100

100

## Fernando Geberovich

### LA FILIACION EN LOS TIEMPOS DEL EXTASIS: MALESTAR EN LA FILIACION

La filiación es ante todo una construcción normativa que asigna al individuo un lugar en la sociedad según las diferencias de sexo y generaciones.

Desde el punto de vista psicoanalítico, toda transgresión de las leyes de filiación, y especialmente de las que conciernen a los tabúes fundadores, pone en peligro la estructuración de cada individuo, creando zonas de dislocación, fractura y hasta confusión en esas diferencias.

J. Guyotat, en su obra *Mort, naissance et filiation*<sup>1</sup>, determina dos polos extremos en la línea continua de la filiación: el de la filiación "instituida" y el de la filiación "imaginaria". Pues bien, las diversas formas de esta última, desde la persistencia de las novelas familiares del niño en el adulto hasta los delirios de filiación, expresan los menoscabos más o menos graves ocasionados por la patología en el polo simbólico de la filiación instituida. ¿Qué ocurre cuando, ya sea en las demandas dirigidas a los psicoanalistas o en los lugares consagrados por el cuerpo social, ciertas figuras de la filiación imaginaria aparecen como instituidas, es decir, como legitimadas por la cultura o, lo que es peor, sustituyéndolas?

La homosexualidad, práctica sexual considerada hasta hace

---

<sup>1</sup> París, 1980.

poco anormal desde el punto de vista psicopatológico, y también como una especie de crimen de lesa filiación imaginaria -culpable de transgresión criminal frente a la ley-, es hoy *legitimada* como normal por la psicopatología y está en vías de serlo por parte de las leyes de filiación, con el reconocimiento de derechos sucesorios y la perspectiva de admitirse los de adopción. Este ejemplo es testimonio del malestar en la filiación que nos atraviesa, y hasta ilustra, como mi trabajo con los toxicómanos me indica incesantemente, la auténtica conmoción producida en las coordenadas de la filiación.

El trabajo clínico cotidiano con toxicómanos y otros "errantes del actuar" y, más generalmente, con adolescentes cuyo "estilo" los convierte en mutantes respecto de la generación anterior, proyecta aún más a los psicoanalistas hacia el centro de esta cuestión que nos es vital dilucidar: ¿en qué punto se ha trabado la delicada mecánica de la filiación? ¿Cómo explicar esa *unión* de la filiación instituida y de la así llamada imaginaria, en el momento de rizarse el rizo de la *autofiliación*? ¿No deberíamos repensar el concepto de filiación e incluso *repensarnos*, e indagar sobre el lugar normativo alcanzado por el psicoanálisis en el montaje de ese concepto, así sea para no responder con la sordera a la multiplicidad de demandas ligadas a prácticas que hasta hace poco podíamos "encasillar" en los arrabales analíticos de los estados límite, los trastornos narcisistas y tantos otros? ¿Hasta dónde vamos a extender el ámbito de conceptos tan elásticos como el de "perversión"?

Berlín 1930, Ibiza 1980: con cincuenta años de intervalo, el fenómeno nazi y la *rave party* constituyen modelos inseparables, asociados estructuralmente y situados en los dos extremos de una normalidad en gestación, marcando una ruptura en los engranajes de la filiación y dejando fuera de uso la referencia paterna. Si el fenómeno nazi puso en escena la terminación de la función

simbólica sacrificial del chivo emisario, si la escena *rave party*/éxtasis/música tecno constituye un ritual vinculado a la extinción de la función simbólica de los ritos de comunión, las estructuras psicopatológicas caracterizadas por el "no poder parar de actuar, de consumir ya", expresan más bien la incapacidad actual de las estructuras sintomáticas clásicas para contener el sufrimiento, mientras las demandas de análisis evocan cada vez más la imposibilidad de habitar el espacio de la transferencia como lugar de la palabra. Innumerables signos clínicos, sobre todo en la demanda de jóvenes, dibujan un pasaje estructural que va de la *falta* al *vacío*.

Esos transgresores que chapotean más acá de toda ley pero que superpueblan las cárceles, esos adolescentes que se burlan de la *razón* sin estar locos y que sólo existen de veras en la violencia injustificada, esos funámbulos del vacío que ridiculizan y fascinan a los consumidores, esos hijos de padres que imitan sus usos vestimentarios y hasta sus códigos de reconocimiento, esos cuerpos por donde transita la desmentida brutal del sida a la ciencia, esos terroristas que derriban en atentados suicidas los monumentos de la *falta* y el *pecado*, esos espectros cortejados como "víctimas sacrificiales del último tabú", esos ángeles caídos, ¿no son, sin saberlo, pero también sin que lo sepamos nosotros, ángeles anunciadores?

## EL TIEMPO DEL PADRE

*La ley es un asunto de tiempo.* La entrada en la filiación es también entrada en la temporalidad. A diferencia de la pulsión, que pretende ir derecho a la meta, la ley, como dice P. Lekeuche<sup>2</sup>,

---

<sup>2</sup> Cf. Lekeuche, P. "Toxicomanie et pulsionnalité", en *Actes des Journées de Reims, Plateforme ou pour une clinique du toxicomane*, Reims, IRS, 1985.

"exige el aplazamiento (...) obliga a dar rodeos, a diferir, a codificar la satisfacción o el apaciguamiento". En este plano de la mediación "continua" de los ritmos vitales primordiales se sostienen la nominación y la deuda, así como la mediación "discontinua", superyoica, de la filiación nos permite investir el pasado y el futuro.

Lo que nos hace humanos es haber salido de un tiempo que no lo es: el tiempo de los *orígenes*. Cada historia individual surge en el momento de la escena primitiva, escena originaria que, *après-coup*, nos liga "filialmente" a quienes nos preceden. Pero lo que legitima esta filiación es su inscripción en un relato mítico que se actualizará en un rito de iniciación. Relato mítico donde las prescripciones de la filiación encuentran su verdad y donde los tabúes ordenan su referencia. Pertenece a Freud el ambiguo privilegio de haber enunciado el mito inaugural, *el del asesinato del padre de la horda primitiva*: el mito del protopadre matado, devorado por sus hijos y vuelto sagrado *après-coup*, sería el fundamento, según Freud, de la cultura y de todo lazo social. La consiguiente interdicción del parricidio y del incesto, tabúes fundantes de la legitimidad del tótem paterno, es el zócalo sobre el que se edifica la cultura. Y una vigorosa corriente del pensamiento psicoanalítico y filosófico, jurídico inclusive, sitúa al padre como clave de bóveda de sus engranajes.

El mito constituiría así una matriz simbólica, pero también simbolígena: remite al tiempo primordial, a la matriz de los tiempos presentes, orientando en cada individuo la investidura del futuro. Podemos decir entonces que somos hablados *de antemano* por la estructura (simbólica) cuya verdad se arraiga en la matriz mítica, y que nos constituye. Relato verdadero sobre los orígenes, el mito del asesinato del padre es siempre *acontecimiento*, situándose fuera del tiempo pero instaurándolo como categoría propia de la historia. Ahora bien, el mito se articula



con paradigmas de acción que permiten actualizarlo y a la vez reactivarlo en su valor de verdad: *los ritos*.

Alimentado por el relato mítico, al que autentifica en una puesta en escena, en una estética de lo sagrado, el rito constituye un *aparato de identificación*. Con la puesta en escena ritual, el mito propone o impone a cada uno modelos de identificación: constituye, pues, un aparato para moldear la identidad. Pero sirve asimismo para reactivar las defensas del sujeto en su función de barrera contra las transgresiones, vividas y subjetivadas entonces como crímenes, en última instancia de lesa filiación. El rito sería un muro contra el "abismo" insondable de la pulsión.

La entrada en la filiación implica, pues, para cada ser humano la articulación, en un tiempo *après-coup*, de dos escenas ligadas a la travesía edípica:

- Por un lado, el tiempo -antes del tiempo- mítico de los orígenes (tiempo de la identificación primaria con el padre);
- Por el otro, el tiempo del rito: momento y lugar en el que se juega para cada individuo la entrada en la cultura, *en ocasión de una prueba de pasaje sacrificial* realizada mediante una puesta en escena sancionada por el cuerpo social.

El rito del sacrificio (de Abraham, holocausto del padre; de Jesús, holocausto del hijo) constituye la metaforización del padre mítico e instituye con él un lazo de filiación; *a contrario*, el fenómeno nazi y el de la droga figurarían la *desmetaforización* del padre mítico y la destitución de ese lazo de filiación y marcaría una etapa intermedia en un proceso de mutación simbólica. Nuestra época, desligada del tiempo mítico originario, dispensada de la metáfora, crearía así otro lazo social puramente actual donde aprenderíamos, en un eterno aquí y ahora, *a soñar sabiendo que soñamos*. Se instituye otra simbolización, otra filiación, sin otro, donde el resorte metafórico se vuelve marginal.

## DROGA Y SACRIFICIO

Desde el principio de los tiempos, desde que la *cultura* define la naturaleza de lo humano, hasta comienzos del siglo XX, la mecánica de la filiación se plasma en *la institución del sacrificio del padre*, presente en todos los ritos de pasaje. Estos últimos están destinados a renovar la alianza con el padre muerto, garante de las conquistas e interdicciones de la cultura.

Todo rito sacrificial incluye estos dos aspectos: el regalo de una víctima expiatoria a la divinidad, víctima que debe cargar con la culpa del asesinato; y la comida totémica, banquete sagrado destinado a exaltar la unión entre los miembros del grupo y el dios.

A la *proyección* del odio asesino y de la culpa colectiva frente al padre le sigue una *introyección* (en el amor, la comunión, la identificación con el padre), una asunción colectiva de la culpa, una expiación necesaria para reparar la autoridad del padre por "obediencia retrospectiva".

*El chivo emisario, reverso del cordero pascual, acentúa bien sea el aspecto "crimen", bien sea el aspecto "comunión" del vínculo con el padre asesinado, y los sacrificios rituales efectuados sobre él perpetúan las bases de la filiación.*

Si vivimos en lo tardío, en el agotamiento de la capacidad humana para fundarse en un mito, y si la droga puede enseñarnos algo sobre este fin (el tiempo del éxtasis, prueba tangible de la conmoción en el tiempo de la filiación) es sin duda porque *desde el principio de los tiempos la casa de la droga fue la casa de lo sagrado*. El tiempo del éxtasis marcaría hoy ritualmente, como el fenómeno nazi cincuenta años atrás, el fin de la función ritual del sacrificio, el fin de una iniciación y de una normalidad referidos a la alteridad paterna.

## PHARMAKON Y PHARMAKOS

Mientras que la transferencia del "mal" (la culpa) sobre el chivo emisario es patrimonio de los reyes, jefes políticos y sacerdotes -legitimando en última instancia el acto de excepción soberana-, el "banquete" recubre otras necesidades psíquicas, entre ellas la magia, la fiesta, la comunión, y es asumido por los chamanes, personajes que conocen las técnicas del éxtasis, los "viajes" por el otro mundo.

Según A. Escohotado<sup>3</sup>, el chamanismo se caracteriza desde el Paleolítico por el recurso a sustancias psicoactivas, drogas, indispensables viáticos para alcanzar lo sagrado. Estas sustancias utilizadas para los ritos de comunión serían *enteogénicas*, es decir, destinadas a engendrar a los dioses en el interior de sí: *en-theos-genes*, vehículos para encontrarse con lo divino por dentro. Ahora bien, la distinción formal entre chivo emisario portador de los "pecados" del mundo y el vehículo vegetal de comunión recubre, de hecho, una unidad estructural.

En los poemas homéricos, la víctima del sacrificio era un *pharmakos*, y el vehículo psicoactivo de los éxtasis chamánicos era un *pharmakon*. La raíz común de estos dos vocablos, probablemente indoeuropea, se compone de *phar*, que significa "transferir", y de *mak*, que significa "poder".

Los griegos utilizaban toda clase de drogas con fines terapéuticos, voluptuosos, festivos y religiosos. El opio, el alcohol, la mandrágora, el bellenum, el cáñamo eran productos de consumo habitual.

Salvo el caso del alcohol, la antigüedad no conoce la noción de abuso en el consumo de drogas, menos aún de droga como

---

<sup>3</sup> Estos desarrollos son tributarios de la excelente obra de Antonio Escohotado, *Historia general de las drogas*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

plaga epidémica, sea desde el punto de vista moral como médico. Pese a la gran expansión de su uso, *ninguna sustancia psicoactiva estaba prohibida*. La *Triaca Magna*, receta favorita de la farmacopea árabe y europea atribuida a Galeno -el más grande médico de la civilización romana-, contenía un 40 por ciento de opio. La demanda excedía a la oferta. Su precio era fijado por el Estado, al que procuraba, en Roma, el 15 por ciento de las rentas fiscales. El opio formaba parte, además, de las reservas mínimas indispensables de cada hogar romano.

Miles de años de uso banalizado, médico, voluptuoso y religioso de todas las drogas, toneladas de opio depositadas en las reservas romanas, no pudieron desaparecer "naturalmente" y caer en desuso y luego en el olvido. Todas las drogas y hasta el alcohol pasaron a ser luego objeto de odio y persecución, hasta erradicarse por completo tanto su uso como la cultura y la literatura que daban cuenta de ellos. ¿Cómo fue esto posible? El cristianismo realiza, en el marco del Imperio Romano, una profunda transformación del mito del asesinato del padre, pudiendo decirse que el sacrificio de Cristo constituye la última puesta en forma de la obediencia retrospectiva al padre muerto de la horda primitiva, última vuelta de tuerca a la función paterna.

Ahora bien, si en todo rito sacrificial se celebra y oculta el crimen -el parricidio original- mediante una fundación, ésta implica naturalmente una prohibición-de-pensar los *orígenes*. Así, la instauración del "tótem" cristiano relega a los antepasados griegos y judíos al rango de tabúes.

En el punto de inflexión de la era cristiana, la droga, *pharmakon*, viático hacia los dioses de los griegos, vector de la comunión festiva, deviene *pharmakos*, chivo emisario, como lo fuera el pueblo de la antigua Alianza.

Si los toxicómanos son hoy portadores de una pregunta

sobre la función sagrada del tabú, es porque retorna con ellos lo que el orden simbólico organizado por el cristianismo recubrió de y sobre sus orígenes. La droga, lo mismo que el judaísmo, remiten en parte a la prohibición de pensar la función paterna en Occidente. El recubrimiento de las herencias griega y judía convierte a estos dos patrimonios en *pharmakoï*. En esta refundición del mito originario, el *pharmakos* absorbe al *pharmakon* mediante la diabolización sagrada de los judíos y de las drogas enteogénicas, y de buena parte del pensamiento filosófico que los griegos habían laicizado.

En resumen, la prohibición de pensar del cristianismo recubre, en los legados griego y judío, lo sagrado de *pharmakon* (comunión), figurado por las sustancias vegetales enteogénicas y por los misterios del oráculo de Eleusis, y lo sagrado de *pharmakos* (víctima expiatoria), que figura el asesinato del padre (bajo la forma del sacrificio del hijo) y señala la función tabú del pueblo deicida.

La deuda de filiación con el padre muerto se inscribe y se oculta en este doble origen. La circuncisión es recubierta por el bautismo, así como el kikeon, alucinógeno sagrado griego, es recubierto por el vino de la eucaristía. Roma recubre y conserva Jerusalén y Eleusis, como la lava del Etna recubre y conserva enterrada la ciudad de Pompeya. Esta sustitución, este recubrimiento de la puesta en escena ritual del pacto con el padre asesinado de la horda, marca la transformación del pueblo elegido de la antigua Alianza en pueblo tabú de la nueva, a la vez ancestral e hijo asesino: los judíos ocuparán desde entonces el lugar estructural del chivo emisario sacrificial, el lugar del "prepucio de Occidente", según la fórmula de Jacques Lacan.

Sucediendo a esta refundición mítico-ritual, los "signos" judíos y la "sabiduría" griega devendrán -"crucificados" por

San Plablo- tabúes y sufrirán su destino de *pharmakos*: sexo, droga, libros antiguos, judíos, brujas y hasta las ediciones no autorizadas de los Evangelios en lengua vernácula, serán periódicamente purificados por el fuego en nombre del padre.

#### EL TIEMPO DEL PADRE O LA FILIACION A PARTIR DE ROMA

El culto cristiano de amor y comunión encaja perfectamente con la importancia del padre en el derecho romano. La figura del emperador, personificación de la autoridad paterna, concentra en sí el tótem y los tabúes. Depositario por excelencia de la *auctoritas*, el emperador encarna al padre todopoderoso, protegido y amenazado como nunca por el tabú del parricidio. En Roma, los hijos son ante todo "un peligro para los padres".

Según el derecho romano, el hijo debe esperar la muerte de su padre para acceder a la autonomía jurídica y devenir *sui juris*, "por derecho propio". La filiación legal impone al vivo depender del derecho del muerto "hasta el último límite del *tiempo* en que se opera la transmisión"<sup>4</sup>. Es decir que el hijo sigue siendo hijo hasta el momento último en que el padre le transmite, con su último aliento, sus atributos: ni antes ni después de la hora marcada por el destino. El sucesor sólo tomará el lugar del padre respetando el tiempo de la filiación.

Para el derecho romano, el verdadero *sujeto* es el padre. En Roma, el parricidio es un atentado contra el derecho civil y contra la legitimidad del sujeto en su conjunto, y pone en peligro el montaje sacrificial de la filiación. En 318 d.C., Constantino

---

<sup>4</sup> Cf. Thomas, Y. "A propos du parricide", en *L'inactuel* n° 3, París, Gallimard, 1994, págs. 69 y sig.

define el parricidio como el acto por el cual se "*precipitan los destinos*": *fata properare*. *El parricidio es un acto de autoinvestidura que precipita y le gana de mano al tiempo del padre.*

La deslegitimación de este tiempo coincide luego con la aceleración que, a partir del Renacimiento, precipita los destinos. En Francia, y hasta el final del Antiguo Régimen, el parricidio era homologado con el regicidio o con el crimen de lesa majestad. El Código Penal de 1807 lo declara no excusable en ningún caso pero cesa de equipararlo al crimen de lesa majestad. En 1992, equiparado al homicidio, el parricidio sale del Código Penal. Es oportuno señalar que sólo en 1952 se establece en Francia la obligación legal de excluir el apellido de la madre en provecho del *apellido del padre*, y que es entre 1951 y 1957 cuando J. Lacan introduce la metáfora de los *Nombres-del-Padre* como clave de bóveda de lo simbólico. Como sabemos, esta conceptualización fructificará también allende las fronteras del psicoanálisis.

Todo ello debe ser comprendido como la tentativa tardía de apuntalar la autoridad desfalleciente del *Pater*, mientras cierto discurso analítico se sentía llamado a socorrerlo en nombre de la verdad del inconsciente, en nombre de un psicoanálisis imbuido de una misión normativa. ¿No sonaba aquí sin embargo -y entonado por el coro de legisladores y psicoanalistas- el canto del cisne de la legitimidad del padre muerto de la horda?

Ciertos crímenes perpetrados por huérfanos de la función paterna ponen en evidencia la perplejidad creciente de juristas y psicoanalistas. Asesinatos cometidos por niños, transgresiones de la ley por parte de toxicómanos, o drogadictos muertos por sus padres, son otros tantos actos que parecen "lavar" la noción de crimen, castigo y culpa. Cuando Geoffrey Tate, de doce años, asesina a puñetazos a una compañera de seis, una

corte de La Florida lo condena, como a un adulto, a perpetuidad. El veredicto indica que la juventud vuelve a ser una *amenaza* para los adultos, y no la depositaria invalorable del patrimonio de la *cultura*, destinada a transmitirse de padre a hijo.

Cada vez más, ciertos actos asesinos o transgresores se sitúan, banalizados, en una zona donde el tiempo de la legalidad paterna no está ya o no está todavía. Ahora bien, si el parricidio es *fata properare*, "precipitación de los destinos", atentado contra el tiempo del Padre, la droga viene a ser el *emblema* parricida del tabú del parricidio.

Cuando 30.000 jóvenes se dan cita para un *free party* en un suburbio impreciso de Londres, para vender, comprar y consumir drogas autoproducidas cuya composición química se sitúa en las fronteras de lo que la ley llama ilegal, y son capaces de bailar durante horas sometidos a la potencia de una música cuyos decibeles rozan el límite de lo que el oído puede registrar, entre ritmo y dolor, entre impacto físico de la onda sonora y melodía, al compás de mezclas autofabricadas también sobre fragmentos musicales pirateados, recortados, copiados y vueltos a pegar, reciclados en *samplings* y con manipulación salvaje de los soportes vinílicos (*scratch*), la ley aparece en todos los niveles - biológico, jurídico- no sólo transgredida sino caducando antes incluso de haber tenido tiempo de enunciarse, antes incluso de haber tenido que producir la prueba de su impotencia para limitar o sancionar lo que fuere, adelantamiento a través de un actuar cuyo efecto de verdad, reducido a la sensación, precede siempre a las referencias terceras que pretenden darle un "marco", una sanción o, aunque más no fuere, un sentido.

¿Se ha pensado hasta qué punto el comienzo de la modernidad es una invitación *parricida* a la velocidad? Precipitar los destinos, *fata properare*, pasa de crimen de lesopadre a divisa del progreso.



La aceleración del curso del mundo iniciada en el Renacimiento termina en los albores del siglo XX, con un efecto de precipitación: el carácter absoluto de las leyes de la naturaleza, lo mismo que el respeto "razonable" de la mediación lingüística y jurídica entre los hombres, queda bajo el control real o virtual de la tecnología. Se torna posible, moral y lícito apropiarse de los límites. El mito de Don Juan refleja ese momento en que el hombre desafía a Dios mirándolo a los ojos, sin sombra de pesar. Los mitos de Frankenstein o del Golem reflejan aquel momento intermedio en que el hombre aprende a convertirse en su propia criatura, anunciando el advenimiento del clon. En otro plano, la producción industrial de armas de destrucción masiva anuncia la posibilidad de los genocidios, ahora técnicamente al alcance de todos y moralmente banalizable.

A imagen de la transmisión transgeneracional donde la *imposible* pérdida de un duelo patológico en la generación de los padres vuelve a jugarse, en la de los hijos, como *prohibición* de la droga "desafiante" por el toxicómano, los *imposibles* eternos del destino natural pasan a ser en poco tiempo prohibiciones impugnables. Y éstas, permitidas, se negocian en consensos "blandos": es posible y lícito "salir volando" (como las brujas), *autorreproducirse* o modificar el clima (como los dioses), elegirse el sexo o el apellido (como los demiurgos), realizar el "mal", fabricarse la propia realidad (como los chamanes), exterminarse (como el "diablo").

Convenciones y acuerdos como la "solemne" prohibición de la clonación humana, la convención única contra los estupefacientes, los "simbólicos" tribunales contra el genocidio, la convención internacional de Kioto contra el efecto invernadero, se vuelven casi de pura forma. Mientras tanto, la ética que consagra el retorno soberano del individuo sustituye al mono-

polio jurídico y político de la moral apostólica. Los progresos de la química son fulgurantes, y los descubrimientos, tras mil años de no producirse, ahora no cesarán de multiplicarse. Con el Renacimiento, todas las drogas hacen su entrada triunfal en la *cultura*, y el opio, antes *pharmakos* ritual, pasa a cumplir el papel emblemático de *pharmakon* laico: ya no es viático de comunión con Dios (enteogénico) sino instrumento por el que el hombre se pone en su lugar.

Mientras los tabúes del incesto y del parricidio se hacen gradualmente laicos, la referencia paterna suelta su corset religioso: el *derecho* y la *razón* se secularizan. Se endurece la pugna entre la crepuscular omnipotencia divina y la de los hombres en ascenso. En cuanto al *pharmakos* deicida, tiene aún un buen futuro por delante.

El pivote virtual de la *cultura* que, por nuestra parte llamamos "grado cero del padre", constituye el punto de viraje en el que lo mítico originario, lo sagrado, cae, pero donde la razón tiene todavía una deuda de filiación: Dios ya no existe pero el hombre aún no lo ha suplantado. Es el momento de inflexión en que los hombres se vuelven, industrial y técnicamente, dioses protéticos y toman posesión de sus atributos: la *creación* (incluida la autocreación, la autorreproducción), la *destrucción* (a escala industrial y a distancia), y la *ubicuidad* (adquirida por la aceleración de los medios de transporte y sobre todo por el desarrollo de los medios de comunicación instantánea a distancia: el don de estar en todas partes).

### AUTOTRAUMATISMO

La historia es fértil en ejemplos de transformación simbólica en los que la "estructura", referida a un padre originario nue-

vo, y nuevos ritos oriundos de otro lugar, sustituyen a los antiguos. Pero a comienzos del siglo XX, tecnología mediante, la capacidad del mito para regenerarse según coordenadas venidas de otro lugar parece extinguirse. Algo en los parámetros de lo simbólico se derrumba *por dentro* a la manera implosiva de un *autotraumatismo*. Afloran las primicias de una mutación de la función simbolígena del mito y de las coordenadas filiatorias vigentes, mientras la *velocidad* absorbe progresivamente tanto el tiempo/espacio de los orígenes como el espacio/tiempo de los ideales.

El ahora del actuar sustituye al presente, adelgaza la perspectiva del ayer y del mañana, devora el espesor de su "otro lugar". En síntesis, *la velocidad sustituye al tiempo*, como el acto asesino sustituye al crimen y al sacrificio.

#### MITO DEL FIN, FIN DEL MITO

Si quisiéramos situar con alguna precisión y, por cierto, con alguna arbitrariedad el momento pivote en el que el grado cero del mito paterno cae en su desmetaforización, esa fecha se situaría un poco antes y un poco después de 1914.

En 1912, Freud publica *Tótem y tabú*. Será la última enunciación del mito del padre, pero también de la decodificación de su modo de empleo; será el comienzo de la deconstrucción del mito y del debilitamiento de su función simbolígena. Luego, en 1914, se producen, con pocos meses de intervalo, dos acontecimientos significativos. En La Haya, una convención internacional sienta por primera vez las bases para ilegalizar un producto de consumo masivo, creando con ello un nuevo y último "tabú" que ya no prohíbe un acto sobre el prójimo sino un acto sobre uno mismo. Poco después, en Sarajevo, tiene

lugar un "parricidio" que inaugura la nueva capacidad adquirida por los hombres de destruirse industrialmente: un crimen de lesa tótem. La Primera Guerra Mundial marca el principio del fin de Antígona, incapaz de tener *tiempo* para enterrar y dar sentido a tantos cadáveres; es sin duda el comienzo de la deslegitimación de las nociones de crimen y culpa.

Pero si el *drogarse*, acto sobre uno mismo, se instaura como neo-tabú, es porque desde 1914, la droga, neo-*pharmakos*, deviene el signo de un malestar en el tótem. La toxicomanía es la patología que, por excelencia, sigue paso a paso a este derrumbe estructural, derrumbe que después de la Segunda Guerra Mundial se vuelve epidémico. El actuar traumatofílico de los toxicómanos sería como el reverso de la Gran Guerra, la cara interna de una fractura "autotraumática" en la intimidad de la *cultura*, una suerte de implosión de aquello que, en la estructura, forma *límite*.

#### DEL SACRIFICIO "EN NOMBRE DE..." AL AUTOSACRIFICIO

En 1961, durante la década que inaugura la expansión de la sociedad de consumo, la droga es puesta al margen de la cultura, coercitivamente y a nivel mundial. La convención única sobre estupefacientes organizada por la ONU decreta la prohibición de ciertas mercancías emblemáticas. Mientras el sexo se desacraliza y adquiere derecho de ciudadanía, la droga, fuera de la ley, reafirma su condición de "tabú". La droga y los toxicómanos ocupan progresivamente un lugar de *pharmakos* "como si", de *ersatz* sacrificial en una cultura narcisista donde el tributo ritual al padre muerto, los ritos de pasaje y la importancia de las figuras de identificación "heroicas" decrecen a simple vista.

Los héroes míticos son suplantados por héroes cívicos y éstos, sucesivamente, por las *divas* de las carteleras, las *vedettes* de

las películas, las *stars* de la canción, a las que se unen "ídolos" deportivos preformateados en el vértigo de ciclos de brillo y obsolescencia cada vez más vertiginosos. Llegan por fin las *manequins* de rostro uniformemente glamoroso, mirada ausente, indiferente, maquilladas desde dentro por el polvo blanco, la heroína.

El "decrecimiento" de las figuras parentales como *soporte* de enfrentamiento e identificación para los jóvenes, paralelo a la desinvestidura de los ritos sacrificiales de iniciación, es particularmente visible en la evolución de la contracultura musical de la juventud, espacio "sacrificial" indisolublemente ligado al destino de la droga y de la toxicomanía entendida como patología distintiva de esta evolución.

Por el lado de la patología, los rituales repetitivos de los toxicómanos exponen un actuar "autosacrificial" mediante el cual los sujetos pagan con su cuerpo el tributo a un super-yó cuya ferocidad se exagera en proporción a su ineficacia metafórica: el dolor y el "consumir ya" no hacen síntoma. La autodestrucción está exenta de todo sentimiento de culpa. Lo trágico hace abandono de la *cultura*. La toxicomanía sitúa como epígrafe la desmetaforización de la función del superyó, grotesca parodia paterna, en la intimidad de los individuos.

Justamente, por el lado de la *cultura*, el lugar autosacrificial que adquiere la droga para los jóvenes, la imposibilidad de apoyarse en el padre mítico para proyectarse hacia el futuro como adultos, se resume en la divisa *No more heroes*, último corte de manga a lo trágico reducido a la porción congrua, en "self service". Trágico "rock": James Dean y Elvis Presley generando un "culto" identificador tras su muerte. Trágico "autosacrificial": puesto en escena por Jim Morrison, Janis Joplin y Jimmy Hendrix con sus muertes "espectacularizadas" por droga.

Los poetas, como siempre, lo expresan mejor que nadie. El grupo *punk* The Cure proclama en 1980:

"*So you live in the end / And you mistrust the start / Because you dont think it counts / But youll pay for yourself / Youll pay for yourself / Youre just a heroin face.*"

"Así, vives en el fin (del tiempo) / Y no tienes confianza en los comienzos / Porque no piensas que importe. / Pero pagarás por ti mismo / Pagarás por ti mismo / Eres sólo un rostro de heroína."

Se sabe, pues, en el crepúsculo, sin poder creer en una escena mítica originaria, cuando se es pura imagen producida por la droga, sólo queda *hacerse* pagar la autofiliación.

Tras el *beatnik* autoexaltante y el movimiento *hippie*, tras el *punk* autodestructivo y los *junkies*, en la década de 1990, el *rap* y sobre todo la *tecno* positivarán la autoafirmación sin deuda ni autoridad, sin lo trágico ni el sacrificio, sin "creencia en el padre": la base de identidad será el vacío. Para "soñar sabiendo que se sueña", para autoadvenir, pero sin ilusiones.

¿Es posible imaginar una cultura sin *tiempo* ni *mito*, desprovista de ese efecto de significación -cuando no de legitimación- que llaman *la verdad*? ¿Puede abandonarse la metáfora? Esta es la pregunta que el siglo XX planteó a la civilización y a la que el nazismo, la droga, el psicoanálisis y la cultura llamada posmoderna aportarán respuestas paradigmáticas.

El fenómeno nazi hace más de medio siglo y el de la droga hoy, constituyen, por su exceso mismo y hasta por sus "monstruosidades" específicas, algo así como momentos culminantes, hipertróficos, en los que se anuncia un vuelco radical de la función simbolígena e instituyente del mito (freudiano) del

padre de la horda, y también de la función paterna en general, fundamento último -hasta nueva orden- de los engranajes de la filiación. Pero estos dos fenómenos nos muestran también la supresión formal de las dos caras del rito del sacrificio: de la víctima sacrificial, para descargarnos de la culpa parricida, y del vehículo enteogénico para comulgar con el padre, respectivamente, el fin del *pharmakos* y el del *pharmakon*.

Por una parte, el paso del sacrificio ritual de un chivo emisario a la liquidación de la clase entera de chivos emisarios a escala industrial, al borramiento real (no metafórico) de la categoría misma del *pharmakos*, expresa también el fin de toda deuda de filiación, de todo tributo al padre mítico para un *Estado-sujeto* total, sin resto, que encarnaría en acto el sueño perfecto de dioses autoengendrantes.

Si para los nazis la función ritual del *pharmakos* ha sencillamente caducado (función que se hará superflua para toda la cultura consumista postindustrial), la droga, y especialmente las *designer drugs* como el éxtasis, llevan a cabo la abolición de la función ritual del *pharmakon* (vehículo para comulgar con los "dioses", ahora vehículo para autoengendrarse). Si la mira del nazismo fue el eterno presente de un Reich de mil años, si los toxicómanos pretenden reducir el tiempo a un puro aquí y ahora, ambos flirtean con la aniquilación del tiempo y con la liquidación del sentido de los ritos sacrificiales, como recurso extremo para reducir a cero cualquier deuda de filiación con el tiempo originario del padre mítico.

En ambos casos se ejerce la misma dialéctica actuada de "ascenso" del auto-*übermensch*, seguido de la caída, del auto-*untergang*, "disolución"; dialéctica que protagonizan los nazis en el plano político y los toxicómanos en el plano del deseo. En los dos extremos del proceso de la *cultura*, lo político y el deseo, lo público y lo íntimo, estos aprendices de "superhombres",

estos artesanos de la autodisolución anuncian el vacío multicolor que habita y ocupa nuestra cotidianidad.

El superyó (*überich*) introducido por Freud en 1923 es la instancia en la que se reúnen lo pulsional y lo cultural. El superyó pone límite a la omnipotencia de las pulsiones y adviene por la disolución (*untergang*) del complejo de Edipo del que es heredero. Se constituye por identificación con el padre -o los padres-, dice Freud, y funciona como "un puesto avanzado", representando las restricciones de la *cultura*, el bien y el mal en el interior de cada individuo; en este aspecto, sería el "asiento" de la obediencia retrospectiva al padre originario.

Existe una dialéctica entre lo alto y lo bajo, entre lo *über* (sobre) del *überich* y lo *unter*, lo por debajo, del *untergang*. Freud utiliza el término *untergang*, que implica conservación por debajo, subterránea, en los basamentos de lo que se disuelve<sup>5</sup>. En la dialéctica entre el *überich* estructural y el *untergang* pulsional se descubre que el tiempo de la identificación con el padre en el superyó contiene y sucede a los comienzos contractuales de la cronogénesis, el tiempo basal de la pulsión. La entrada en función del *überich* implica la mediación por el lenguaje y también el pasaje desde la temporalidad marcada por la necesidad hacia la temporalidad ordenada por la metáfora.

Pero si el *überich* es heredero de una dimensión pulsional edípica que se disuelve, que se vuelve *untergang*, que se conserva por debajo como basamento, acaso podamos suponer que la posmodernidad promueve una nueva vuelta de tuerca en el montaje de lo simbólico donde una nueva instancia que podríamos llamar, como Nietzsche, el *übermensch*, el ultrahombre<sup>6</sup>, pondría

---

<sup>5</sup> Cf. Basch, C. y Yafar, R. *Sujeto, acto, repetición*, Buenos Aires, Letra Viva, 1997, págs. 123 y sig.

<sup>6</sup> Después de R. Yafar y C. Basch, nos inclinamos a adoptar la traducción propuesta por G. Vattimo del *Übermensch* nietzscheano, demasiado connotado por el "superhombre" nazi. Otro autor, M. G. Dantec, forja por su parte la noción vecina de lo "metahumano".



al *überich*, al superyó, en posición de *untergang*: el *übermensch* narcisista, garantizado sin falta, sería así el heredero de la disolución (*untergang*) del superyó.

El fenómeno nazi y el de la droga anunciarían, pues, la *disolución*, el *untergang* político y químico del *padre* en el montaje de la cultura contemporánea: el *übermensch* posmoderno sería Narciso, ultrahombre "sin cualidades" salvo la de pretenderse él mismo. El nazismo y la droga se traducen en la realización voluntaria, aquí y ahora, de un sueño de autofiliación y autotransparencia más allá de la mediación del lenguaje: así lo despliega el advenimiento de la sociedad de consumo y a esto vendría a oponer resistencia, en principio, la invención del psicoanálisis.

Esas cuatro criaturas del siglo -el nazismo, la droga, el narcisismo consumista y el psicoanálisis- están atravesadas por el aforismo premonitorio de Nietzsche: "Soñar siendo consciente de que se sueña", y cada una de ellas lo declina en su estilo propio.

En coro, presienten el milagro simbólico de la *prótesis*: el pasaje de la Alianza a la aleación.



## Ignacio Lewkowicz

### CONDICIONES POST-JURIDICAS DE LA LEY

Antes que nada, un comentario banal sobre el planteo de Fernando Geberovich respecto del impacto de las *drogas de diseño* en la subjetividad. Decía, por ejemplo, que el éxtasis inducía una supresión del tiempo porque adoptaba un funcionamiento tipo prótesis. Si la dialéctica estructuraba nuestra comprensión moderna del tiempo, quizá tengamos que pensar paródicamente que la supresión contemporánea del tiempo se trama a velocidades inauditas en una neodialéctica de *tesis, éxtasis y prótesis*. Esta destitución tecno-subjetiva del tiempo no está lejos de lo que quiero plantear como *problema*: el estatuto y las condiciones de la ley post-jurídica.

Como historiador dedicado a la historia de la subjetividad, uno está atento a las mutaciones que alteran el estatuto mismo de la ley. En esta perspectiva, no importa tanto cuál es el articulado específico de una disposición sino más bien la condición enunciativa previa que la formula. No nos interesa tanto el contenido de una reforma tributaria ateniense en tiempos de Efiates -siglo V a.C.- como el hecho de que esa reforma tributaria procede de la decisión de una asamblea soberana: la ley rige sobre el cuerpo político que la ha dictado; la ley rige hasta que ese mismo cuerpo político decida otra cosa, sin cotas constitucionales a su libre arbitrio. Nos interesa entonces el estatuto de una ley que rige entre asamblea y asamblea, some-

tida expresamente a su extrema precariedad. Por su parte - escolarmente Esparta, mi especialidad académica, es el espejo negativo de Atenas, y sólo eso- el *homoiós* espartano está obligado a hacer en cada momento lo "mejor" para el poder y el renombre de su polis. Así, en función del estilo espartiatá, cada *homoiós* deberá decidir, en cada circunstancia, lo mejor. Está obligado al respecto. Pero bastará que alguien muestre que había algo mejor que ese supuesto mejor para condenar el camino adoptado. Se puede ya intuir que el estatuto de la ley varía entre ambas *poleis*. Y esto sin haber mencionado ninguna característica de las prescripciones legales. El tipo subjetivo que resulta en uno y otro caso resulta intraducible. Las prácticas sociales que instauran la ley producen un tipo subjetivo cuya relación con la ley es intrínseca a esas prácticas productoras de ley y, por ende, de subjetividad.

Me parece que el campo actual en torno de los problemas de la ley tiene una arborescencia y una sofisticación tales que un mero historiador sólo puede meterse a los hachazos, mediante simplificaciones un tanto brutales. No sé hasta dónde lo que planeo resultará de una obviedad atroz y hasta dónde pone su pizca de sal. Me gustaría que pueda hacer su trabajo en estos días, no importa si de modo visible o silencioso. Quisiera que nos preguntemos por el estatuto de la ley -en el sentido en que recién sugería- en nuestras condiciones. Me gustaría que podamos llamar *post-jurídicas* a nuestras condiciones.

De inicio, me sorprendió el título general del encuentro: *Deseo de Ley*. Ahí hay algo que está mal. Sin embargo, conociendo algo de los organizadores, sabiendo de sus sutilezas retóricas, teóricas y etimológicas, uno no podía directamente decir que eso estaba mal. Algo se quería transmitir con esa ligera disonancia. Nos habían puesto un señuelo y no una trampa. Nos habían provocado, en el sentido más elevadamente

filosófico de la palabra *provocación*. Y si bien uno tenía que entrar en la provocación, tenía que entrar a sabiendas de que era una provocación. Tenía que interpretar esa disonancia que deliberadamente habían introducido los organizadores. Porque si uno llegó a entender que el deseo es efecto de la ley, ¿cómo podría haber deseo de ley? Podía ser una torpeza, pero de hecho me lo sigo preguntando.

¿Cómo podría interpretar un historiador este deseo que desea algo que supuestamente lo ha causado? En sentido temporal; en el sentido de una variación esencial dispuesta en un eje temporal. Según esta interpretación, no tan simplona como parece, el deseo desea que haya ley. No hubiera podido estructurarse como deseo de no haber habido ley en esa circunstancia. Pero no podría desearla de haberla aquí y ahora en toda su potencia. Algo hubo que ya no. El objeto que el deseo ha perdido es la ley. O sea que quizá no exista ley. Al menos, puede que no exista ya una ley con el estatuto que esta ley tenía para el tipo subjetivo que hoy la anhela. Porque estimo difícil que todo un coloquio de esta envergadura se organice para desear algo que está, como siempre, con nosotros aquí y ahora. Algo histórico se perdió. Esa es la variación en el estatuto de la ley que quiero argumentar.

Este actual deseo de ley transcurre sobre el fondo de una transformación histórica en curso que secreta retroactivamente un paraíso. Si es posible algo así como un deseo de ley es porque retroactivamente hubo un tiempo de armonía subjetiva en ese complejo que llamamos *ley*. Anhelamos el tiempo de la armonía entre tres hebras de lo que llamamos ley: ley simbólica, norma jurídica, regla social. La ley simbólica -estructurante del sujeto-, la norma jurídica -estructurante del cuerpo político estatal-, la regla social -estructurante de las conductas de relación entre los individuos- suenan armónicamente

te en unas precisas condiciones históricas. Ese anudamiento, esa armonía en las diferencias entre los tres registros de lo que llamamos ley, organizaba el estatuto de la ley para un tipo de subjetividad específico. El estatuto *moderno* de la ley se caracteriza por la armonía -no preestablecida, pero parece- entre estas líneas. Dicho sea de paso, ahora queda claro que *deseo de ley*, para esta interpretación, es *anhelo del estatuto moderno de la ley*.

Ahora bien, si esta armonía anhelada tiene un grano retroactivo de realidad, será preciso postular cuáles fueron las condiciones de posibilidad de una ley con este estatuto que anhelamos. Si fuera preestablecida, las condiciones de armonía estarían dadas en alguna trascendencia inadmisible para el historiador. Según nuestra superstición de base, se buscan condiciones históricas para efectos históricos. En la enumeración de las hebras, aparecía una cuyo carácter histórico resalta sobre las otras. Debemos suponer que habiendo individuos y sociedades, la ley que organiza la posibilidad del sujeto y la regla que organiza la conducta de relación tienen existencia intemporal. Podrán variar sus contenidos, pero algo así tiene que existir. No ocurre lo mismo con el cuerpo político estatal. La figura estatal de la composición del cuerpo colectivo no es una invariante histórica. Precisamente, la figura estatal de composición del colectivo bajo forma jurídica constituye la condición de posibilidad de la armonía entre las tres hebras que signaban el estatuto moderno de la ley. La potencia capaz de hacer sonar conjuntamente estas tres hebras es la potencia estatal.

Los estados nacionales modernos se organizan desde su constitución jurídica. De hecho, el término mismo *constitución* refiere directamente a la dimensión jurídica del ser en conjunto. Y si la constitución del ser en conjunto remite a la dimensión jurídica entonces el Estado se instituye a sí mismo y a sus individuos específicos desde la constitución jurídica mis-

ma. La operatoria jurídica del Estado instituye a los agentes del cuerpo colectivo como ciudadanos. Mediante la fuerza del Estado, el derecho instituye la carne humana como humana. El Estado, jurídicamente constituido, instaura el principio de legalidad.

Por otra parte, la ley del Estado define a su modo el ser de un pueblo. Y su modo es muy específico. Los estados nacionales no hallaron su sustancia en la lengua, en la religión ni en la raza. No la hallaron, digámoslo, en ningún lado. La produjeron. Su sustancia fue el *pasado común*. Ese pasado común, sustancia mítica de los estados, constituyó las historias nacionales. Y si recordamos bien, las historias nacionales se nutren sustantivamente de organizaciones legales, constitucionales, etc. La historia de la nación es la historia de su constitución jurídica, valga hoy la redundancia. De modo que ese pasado en común es el nombre equívoco de una legalidad en común. ¿Qué es un pueblo? El conjunto de los sometidos a la misma legalidad. Un pueblo sometido a la misma legalidad significa un conjunto de ciudadanos, iguales entre sí ante la ley, sometidos a las mismas proscipciones. Un pueblo es el conjunto de los semejantes que son semejantes porque tienen prohibido lo mismo.

Finalmente, la ley simbólica se vehiculiza, se inscribe, opera a través del aparataje de la juridicidad estatal. Las capacidades estatales de sanción y castigo, la inscripción de la estructura formal de la ley simbólica a través de contenidos legales concretos prescriptos en distintos dispositivos estatales de producción de subjetividad, todo eso proporciona a la ley simbólica una materialidad de enunciación eficaz.

Esta legalidad tiene una forma específica: rige para todos, rige a priori, rige en forma de prohibición. Quizá por hegemonía secular del Estado hemos sustancializado esta forma his-

tórica como forma genérica, abstracta, de la ley. Pero para el historiador esa asimilación entre la formalización de una experiencia concreta y la forma pura de la ley hay un salto lógico que comporta pecado de anacronismo. No por haber resumido una instancia social en su forma hemos evitado el riesgo del anacronismo. Puede que en la puesta en forma hayamos eliminado los contenidos anacrónicos; pero la forma en sí puede resultar anacrónica. Esta forma pura, que no es universal sino histórica, es lo que se estudia bajo el rubro *estatuto de la ley*. Esta ley proscriptiva, a priori y para todos, marca el estatuto moderno, estatal-nacional de la ley. Este tipo de legalidad es el que anhelamos cuando enunciamos el deseo de ley.

La estructura formal de las leyes del Estado no admite nombres propios en sus prescripciones. No se admite -se puede admitir como excepción en los estados, pero esto es ajeno a las generales de la ley- *privilegium* en su sentido etimológico de "ley privada" - yuxtaposición que para nuestra sensibilidad incurre en oxímoron. Pues bien, esta sensibilidad que no puede tomar en serio la ley privada es la que anhela el estatuto moderno de la ley. Esta sensibilidad hoy pierde el suelo en que se ha constituido.

Los rasgos formales de la ley jurídica -acaso salvajemente simplificados, aunque indicativos de una transformación esencial- se compadecen muy bien -demasiado bien- con lo que llamamos *ley simbólica*. Conozco tantas definiciones de *ley simbólica* como psicoanalistas. Lo que he entrevisto como rasgo en común es esto que precisamente caracteriza la forma histórica pura de la ley jurídica. (Precisamente, de esta constatación ha surgido el argumento que presento aquí.)

La ley simbólica, ante todo, rige para todos. La excepción conforma patologías severas, que sitúan al exceptuado en los márgenes de una humanidad simbólicamente definida. La ley



simbólica actúa desde tiempos inmemoriales -quizá desde ese pasado común de la humanidad entera- proscribiendo los impulsos que situarían al agente fuera de la humanidad, tanto como decir que su carácter de a priori de cualquier tipo de situaciones está garantido por su propio ser ancestral. Finalmente, la forma esencial de la legalidad es la prohibición (cosa que no ocurre, para volver sólo sobre un ejemplo mencionado, con el estatuto espartano de la ley).

Pero además, la norma jurídica está estatalmente destinada a operar como fundamento de la norma social. Desde la potencia soberana del Estado, la sociedad se organiza según parámetros jurídicos. Las reglas de convivencia proceden de (o son compatibles con) la organización jurídica de la nación. El hecho mismo de que la *ley fundamental* remita estatalmente a la constitución jurídica, establece que nada puede ocurrir en el territorio -en el campo específico que sea- que transgreda las prohibiciones fundantes de nuestro ser en común. Cualquier regla social está sometida al poder de punición del Estado.

Por otra parte, la forma misma de la norma jurídica se traslada a las reglas sociales bajo la forma standard de compilación de las reglas. Así, los distintos tipos de *reglamento* (institucional, deportivo, curricular, etc.), tienen todos la forma misma de la norma jurídica. Para las reglas sociales, el reparto de prohibido-permitido no sólo tiene que ser compatible con las prohibiciones jurídicas sino que además comparte su forma. No sólo composición sustancial sino también isomorfismo.

Así, la norma jurídica articula, mediante su forma y su operatoria, la ley simbólica y la regla social consigo misma, bajo condiciones estatales, vale decir, bajo condiciones de hegemonía del Estado. La potencia estatal proporciona la caja de resonancia de las hebras simbólica, jurídica y social de la ley.

No digo ninguna novedad al declarar que ya no son éstas las

condiciones que transitamos sino las que, según el título del coloquio, anhelamos. Esta configuración se deshace en sus fundamentos, no sólo ante nuestros ojos, sino también bajo nuestros pies. Por otra parte, aunque no comprenda los detalles del asunto, comprendo que entre el anhelo y el deseo hay algunas diferencias decisivas. Creí comprender que el anhelo tiene una configuración muy precisa, que se anhela una imagen o una escena ya integrada, ya compuesta. Y que el deseo, en cambio, es más indeterminado, que se libera un tanto de las imágenes de lo que uno anhela. Así, anhelamos esa configuración estatal del estatuto subjetivo de la ley, ¿pero qué deseamos cuando -en circunstancias muy cambiadas- deseamos la ley, una ley que nuestro anhelo confunde con la configuración histórica del Estado-nación?

Veamos primero lo que se deshace en el mecanismo de su deshacerse. Hoy tenemos bastante claro que entre el derecho y la justicia se ha abierto un abismo; y más que abrirse un abismo lo que ha sucedido es que ha quedado desgajado el procedimiento jurídico de cualquier connotación firme de justicia. Un rito sin mito es una mera regla operatoria. Regla, y no ley. Ni siquiera valdría llamarlo rito: no produce justicia, según el mito burgués, pero tampoco opera -como se supone o suponíamos con el marxismo- como instrumento de dominación. No hay encubrimiento de su carácter de pura regla operatoria. La dominación se ha desplazado hacia otros andariveles. Así, el aparato jurídico queda constituido como un poder más entre los poderes, y no el más potente. Desprovisto de potencia enunciativa, desposeído de funciones de dominación, huérfano de connotaciones míticas, no tiene ya capacidad de hacer sonar juntamente consigo la ley simbólica y la regla social.

No es necesario disponerse en historiador para preguntarse qué es la ley sin la potencia del Estado jurídicamente cons-

tituido. ¿Sobreviven los otros dos términos, la ley simbólica y la regla social, sin la potencia de enunciación jurídica estatal?; y si sobreviven, ¿sobreviven igual?, ¿sobreviven iguales a las que eran?

Transitamos un espacio caracterizado por la destitución de la soberanía del Estado en nombre de los poderes el capital neoliberal. Tampoco es novedad que ese capital neoliberal se defina por la preponderancia absoluta del capital financiero. No se trata, como la mirada anacrónica intenta verlo, de la misma flor con distinto aroma, para hablar de modo educado. Financiero y virtual, el capital abandona las determinaciones que le imponía su propia condición de productivo y real. Si el capital productivo se regulaba por la ley de ganancia media, el capital financiero funciona sobre el imperativo de ganancia infinita. La tecnología de comunicaciones e información proporciona el andamiaje material (es una forma de decir) requerido para darle existencia a esa quimera. Se abre así una dinámica que destituye la condición soberana de los estados. Y si los estados se determinaban en torno de la problemática de la soberanía, esta dinámica destituye los estados. El agotamiento de la figura soberana proporciona un sustrato fluido sobre el que apoyan los estados; los estados no apoyan ya sobre la solidez del territorio sino sobre la fluidez de los capitales. La intuición topológica básica se nos altera. No necesitamos un corte para separar dos puntos; basta con que el fluido corra. Dos puntos ligados se van a desligar por ruina natural de la consistencia, a no ser que se haga lo necesario para sostenerlos juntos, pero entonces se mantendrán ligados por prepotencia subjetiva y no por ligadura estructural. Este paradigma de la fluidez nos hace transitar por otra temporalidad. Quizá valga jugar de nuevo con la neodialéctica de tesis-éxtasis-prótesis. Hay sucesión, pero no hay forma, no hay sentido: hay sustitución.

ción de un instante por otro que deja abolida la eficacia del primero. Hay fluidez.

Geberovich decía que el *tiempo es ley*. Entonces se nos impone una pregunta: ¿qué es esta ley que apoya sobre una dinámica temporal que no es progresiva, qué valor instituyente tiene cuando no apoya sobre un suelo en el que la marca permanece, un suelo que más parece afirmar el instante que el tiempo? Sé que las preguntas de más de un renglón suelen ser retóricas o irrespondibles. Creo que en nuestro caso, ésta es del segundo tipo. Me cuesta establecer el estatuto de una ley que opera sobre sustrato fluido, que no puede hacer permanecer sus marcas.

El Estado nacional funcionaba como meta-institución que transformaba en instituciones todos los términos subordinados a su soberanía. Recuerdo que las instituciones tenían una función -hoy retroactivamente exquisita, pero en su momento repugnantemente alienante- de reproducción. Las instituciones se reproducían y, para el pensamiento crítico, se reproducían para mal. Ahora no se reproducen como cuando se reproducían (hoy) para bien. Sin tiempo progresivo, pasamos de estas *instituciones* que contienen una función de reproducción de sus funciones a las *organizaciones* que se constituyen en cada vuelta de su operatoria, sin incluir, sino más bien desestimando, cualquier función de reproducción de sí mismas. En este medio, para perseverar hay que alterarse; para perseverar no es necesario ya reproducirse, un vicio estatal que puede transformarse en un obstáculo mortal en la dinámica del capital financiero.

No tenemos, entonces, ninguna estabilidad en el medio en que operan las prácticas sociales. Pero la norma jurídica, por su misma forma pura, exige un medio homogéneo para prosperar, supone un tiempo progresivo que establezca las relacio-

nes de manera tal que pueda establecer sus silogismos -si se quiere, entimemas proscriptivos-, "si tal cosa entonces tal otra". Esta homogeneidad del tiempo está presupuesta en la forma que impone una ley a priori para todos. Cuando la dinámica del capital desborda tan extremadamente los tiempos de la legalidad, vivimos en estado crónico de excepción, cuyo nombre entre nosotros es *necesidad y urgencia*. La excepción no es excepcional. Si la soberanía consistía en decidir la excepción, ¿qué tipo de poder es el del capital financiero que la impone sin decidirla? Si el estado de excepción es crónico, la estructura formal de la ley pertenece al museo de las buenas intenciones o de los tiempos de las instituciones. Transitamos regularmente en estados lejanos al equilibrio, y el símbolo de la justicia como equilibrio de los dos platillos está montado hoy sobre un suelo que se desequilibra: por más que la carga de los platillos sea del mismo peso, el fiel se mueve por desplazamiento del soporte. Que el estado de excepción venga pautado por la imposición aleatoria de los mercados significa que no es necesario un soberano que lo declare. Se admite ya de por sí que existimos en la excepción. Entonces, nos preguntamos: ¿Qué figura subjetiva se delinea cuando la potencia soberana de los estados se delega en la potencia disolvente de los capitales? ¿Qué tipo subjetivo se instituye? Nuevamente, ¿cuál es el estatuto subjetivo de la ley en tiempos de capital neoliberal? La armonía entre las hebras era posible en un tiempo homogéneo. ¿Cómo suenan en un tiempo aleatorio que las obliga a modular en cada instante sin saber, sin poder saber, qué modulación han hecho las otras?

Los estados nacionales instituían como soporte subjetivo al ciudadano, definido por la igualdad ante la ley. La Constitución del '94 instauró entre nosotros los derechos del consumidor. Si miramos un poco más en detalle vemos un punto significativo:

el consumidor tiene rango constitucional. En la organización de la subjetividad basal del Estado, el consumidor es otro tipo, además del ciudadano. Pero el punto más decisivo quizás sea éste: en el cuerpo constitucional el consumidor figura sólo como detentando derechos, no tiene obligaciones ante la ley. Las obligaciones las tenemos en tanto ciudadanos; en tanto consumidores, disponemos un festival de derechos -a veces no muy potentes, por cierto. Derechos sin ley dan lugar a una figura jurídicamente compleja, entre derechos iguales -decía Marx- decide la fuerza; entonces, sin la potencia restrictiva de la ley andamos entre lo imaginario de los derechos y lo real de los poderes. O quizá *imaginario y real* sean sólo una concesión a un lenguaje cuyas sutilezas ignoro. Más bien nos encontraríamos con derechos que valen según la potencia de quienes los detentan para hacerlos valer en las situaciones. Estamos lejos de la estructura formal de la ley jurídica: estos derechos no valen a priori, no valen para todos, no son proscriptivos. Este tipo de derechos, en sus condiciones operatorias efectivas, podrá darnos en breve alguna pista acerca del estatuto de la ley en condiciones post-jurídicas.

El capital, que unifica el mundo, unifica fragmentando. Unifica mediante una operatoria real -un real que llamamos virtual- y no mediante una articulación simbólica. Los flujos de capital son esa sustancia, bytes, que recorre el planeta sin proveer ni promover significaciones que lo cubran. Los poderes de mercado operan de modo distinto que la fuerza de la ley; actúan determinándose de circunstancia en circunstancia, por eso el tiempo queda abolido: ninguna *regla*, eficaz hasta ayer, garantiza por eso que hoy sea eficaz. El mismo procedimiento que hoy es exitoso para mi competidor -estatuto neoliberal del semejante-, a mí, por una diferencia mínima de condiciones iniciales, me lleva a la ruina. Esto quiere decir que los poderes

de mercado se determinan instante a instante mientras que la norma jurídica confiaba en la estabilidad general del tiempo, o al menos, en una especie de prolijidad del devenir. El tiempo de mercado destituye cualquier secuencialidad; es una colección heteróclita de instantes regida por el imperativo de máximo poder, que en nuestra circunstancia es de máxima velocidad. El más fuerte no es el más sólido sino el más fluido. Punto decisivo: Los riesgos en condiciones de mercado no son del tipo de la amenaza, no se articula según la fórmula "si uno incurre en tal conducta, entonces sobreviene tal castigo". El riesgo que se corre en tiempos neoliberales no es discernible *a priori*. El tiempo del mercado dispone un espacio que no es el de la amenaza sino el de la incertidumbre. El eje legal del castigo, central en el estatuto moderno de la ley, se ha desvanecido. La subjetividad neoliberal es más y menos temerosa que la subjetividad estatal legal. Se teme -siento un lejano temor al decirlo- un poco a todo y a nada se teme del todo.

Quedó así esbozado el horizonte en el cual se destituyen las condiciones de hegemonía de la ley jurídica, aquel *soporte* habitual de la ley simbólica. ¿Qué sucede entonces con la ley simbólica? ¿Cómo organiza su existencia, una vez desprovista de su soporte habitual, un soporte que a su vez la articulaba felizmente con la regla social?

Precisamente, el término más olvidado en esta presentación ha sido la regla social. ¿Proporciona un auxilio posible para la ley simbólica en condiciones de destitución de la norma jurídica? Entendámonos un segundo sobre la condición de soporte. La ley simbólica no puede operar sus efectos desde sí, sino mediante algún procedimiento social efectivo. La ley simbólica requiere de operadores situacionales para trabajar efectivamente en las situaciones; necesita inventar procedimientos que le den eficacia, que la hagan existir en la situación en cuestión.

Entonces, caído uno de los términos de la tríada, podrá recurrir al otro. La ley simbólica podrá recurrir a distintas reglas de grupo para inscribirse en la subjetividad.

Pero, en ausencia de Estado totalizador, aparece una serie de problemas. Se trata de problemas de diferente raigambre. Por un lado, habíamos dicho que la norma jurídica como soporte de la ley simbólica instauraba precisamente esa ley simbólica en la subjetividad de los ciudadanos. La imagen de una ley simbólica que, en ausencia de norma jurídica apela a la regla social banaliza un tanto el problema. Porque supone una existencia en sí de la ley simbólica, que está en busca de operadores situacionales que la efectúen. Pero ¿cómo haría para existir "antes" de que algún procedimiento la inscriba? Dicho de otro modo, sin potencia de la ley jurídica ¿qué procedimientos prácticos instituyen la ley simbólica? Por otro lado tenemos otro tipo de problema. En un universo social fragmentado por la operatoria del capital las reglas sociales devienen reglas tribales; es decir, no son reglas de macro-conjuntos sino que operan como regla local, de grupo. O más aún como regla parcial, porque tampoco es cierto que las que llamamos tribus -por una extensión etnográfica que vamos a terminar pagando caro- no tienen un territorio propio: las diversas tribus transitan por la misma espacialidad. Así, las reglas de la tribu no permiten mantener aislados a los distintos grupos tribales. De modo que se nos vuelve a presentar el problema. La regla de grupo no permite operar en el espacio en que interactúan miembros de distintas tribus. (Dicho de otra manera, no somos integrantes de la tribu *full-time*) Entonces, la regla social, ahí, si es instituida por la tribu tampoco permite ordenar las situaciones de dispersión tribal. La regla tribal carece de la extensión necesaria para proveer de soporte a una ley de alcance universal y a priori. No rige sobre totalidad alguna, ni



siquiera una totalidad parcelaria. Los otros, aquéllos sobre los que no rige, no están en un exterior, un margen, o un límite: están permanentemente entre aquéllos sobre los que rige. Y así los miembros de la tribu tampoco disponen de una regla que les permita regular sus intercambios con conjuntos de regla heterogénea, pero de interacción permanente.

La naturaleza fragmentaria de las realidades sociales derivadas de la dominación del capital neoliberal impone la necesidad, ya no de una inconcebible restauración estatal a escala planetaria, porque el capital financiero desborda la lógica misma del Estado y no las fronteras de tal o cual poder territorial, sino de reglas capaces de organizar simbólicamente una situación. Las reglas proceden de la situación misma, pero la subjetividad capaz de instaurar reglas de valor situacional, ¿de dónde procede? Este es el problema que resulta de una comprensión, naturalmente sesgada, del *deseo de ley* en el que nos sostiene este coloquio.

# Gabriel Kessler

## DESDIBUJAMIENTO DEL TRABAJO, DESDIBUJAMIENTO DE LA LEY

### I. INTRODUCCION

Durante 1999 realizamos en Buenos Aires una investigación sobre jóvenes que habían cometido delitos contra la propiedad con uso de violencia (Golbert y Kessler 2001)<sup>1</sup>. Nuestro objetivo era explorar aquello que aparecía en los medios y en los temores de la población como la emergencia de "nuevas formas de delito" más violentas y más irracionales que en el pasado. Algo que nos sorprendió en el trabajo de campo fue la dificultad de los jóvenes para percibir la existencia de la ley, entendida como una terceridad que legítimamente podía mediar en los conflictos privados. Es así que no entendían por qué razón si robaban y, cercados por la policía, devolvían el botín a la víctima y hasta le pedían perdón, igualmente eran detenidos. Tampoco ocultaban su indignación cuando contaban que un vecino los había denunciado por robar en otro barrio: "no entiendo.... ¿y él por qué se mete, si yo a él no lo robé...?".

Tal dilución de toda instancia facultada para intervenir en los conflictos de los individuos llegaba al punto de obviar cual-

---

<sup>1</sup> La investigación, financiada inicialmente por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), constó de cuatro etapas de trabajo: 1) análisis de datos estadísticos, 2) entrevistas a informantes claves, 3) entrevistas en profundidad a jóvenes y 4) estudio de experiencia de políticas públicas no represivas.

quier referencia al Estado como responsable en alguna medida de sus suertes. Cuando, al término de una descripción pormenorizada de sus necesidades y padecimientos, se les preguntaba qué rol cabría al Estado en su resolución, a menudo la pregunta ni siquiera era comprendida. “¿El Estado de qué...?” preguntaban un tanto perplejos.

¿Qué llevó al desdibujamiento de la ley? Por supuesto que lo primero que surge es una historia nacional donde sobran los ejemplos de una sociedad y, sobre todo, de sus grupos más poderosos actuando contra la ley. En la experiencia cotidiana de estos jóvenes, por ejemplo, un elemento central es que ninguna institución aparece como representante de la ley y, menos que menos, la Policía. Para ellos se trata de otra banda, potentemente armada y preparada, a la que se teme mucho más por la posibilidad de morir o ser lastimado al caer entre sus manos que por la certeza de que los conduzca ante la ley. Pero en este trabajo nos centraremos en otro aspecto del tema: el impacto de las mutaciones laborales. Ante todo es necesario decir que el mundo del trabajo no les es ajeno: la mayoría de ellos habían trabajado o estaban trabajando en el momento de cometer algún delito. Tampoco han sido socializados en familias y contextos que tradicionalmente han delinquido. Por ello la matriz de origen de la que debe partir el análisis -por supuesto sin detenerse allí- son algunas características de las transformaciones en el mundo laboral argentino en las últimas dos décadas.

En las próximas páginas precisaremos algunos de estos cambios para referirnos luego a su peso en el desdibujamiento de la ley. Por último, presentaremos algunos interrogantes que esto plantea a los fundamentos de las políticas públicas actualmente implementadas en el tratamiento del delito en la Argentina.

## II. LA INESTABILIDAD LABORAL

Una controversia aún no resuelta en los estudios de los delitos contra la propiedad es su relación con los problemas en el mercado de trabajo y, más particularmente, con el desempleo. A pesar del peso explicativo otorgado por la opinión pública, no hay acuerdo en los trabajos científicos sobre la validez de tal presuposición, evidenciándose resultados divergentes según las fuentes, el período, la región, el país y otras variables consideradas.

Los datos agregados presupusieron durante décadas alguna *correlación* entre el incremento del desempleo y del delito pero, a fines de los 80, Chiricos (1987), luego de una exhaustiva revisión de la evidencia empírica, demostró que tal relación positiva era cuestionable. Esto llevó a que, según el autor, a mediados de los 80 se generara un "consenso de duda" sobre la existencia de una relación consistente entre desempleo y crimen.

En los últimos años en la Argentina también ha habido estudios que dan cuenta de la existencia de correlación entre estas dos variables (Kusznir, 1997; Navarro, 1997). Por el contrario, otros como Pompei (1999) y Cerro y Meloni (1999) adjudican un peso más determinante al aumento de la desigualdad en la distribución del ingreso. Así, según estos últimos autores, *"un incremento del 10 por ciento en la desigualdad del ingreso aumentaría un 3 por ciento la tasa de criminalidad"* (pág. 7).

La aproximación económica al delito puede adolecer de dos falencias, una común a los estudios de todas latitudes y otra de carácter local. En general, hay un riesgo de "falacia ecológica", es decir la extrapolación de relaciones válidas en un nivel

macro para utilizarlas como explicación de hechos individuales. Más concretamente, presuponer que una eventual correlación entre desempleo y delito en un período dado signifique necesariamente que sean los mismos desempleados los que delinquen.

Para esclarecer la relación entre los fenómenos, el interrogante es *cómo* el desempleo originaría mayor criminalidad. Si se trata, por ejemplo, de explicar el aumento de la pobreza a partir del desempleo, la causa, el lazo explicativo, es la disminución de los ingresos; pero al intentar elucidar las causas del delito, ¿cuáles son específicamente los vínculos entre uno y otro hecho? Muchas investigaciones muestran que los victimarios tienden a ser jóvenes que aún no han entrado al mercado de trabajo ni se lo plantean como opción. Pareciera ser que el debilitamiento del capital social local por causa del desempleo, no sólo restringe el acceso a oportunidades sino que también deteriora los dispositivos de generación y mantenimiento de normas sociales. Esto favorece la conformación de pautas alternativas que contribuyen al desarrollo de actividades ilegales. El consenso actual es que la privación económica conjugada con otros problemas locales coadyudaría al desarrollo de un medio social en el que se produce el aumento del crimen, sin que la experiencia individual de privación económica pueda ser considerada la única variable explicativa.

Hay un segundo problema, propio de los trabajos locales: no considerar las especificidades del desempleo en la Argentina cuando se lo toma como variable independiente en la explicación del delito. Se tiende a no diferenciar las características del desempleo en la Argentina con la situación de otros países. Mal definidas las dimensiones de tal variable, las conclusiones pue-

den ser discutidas. En concreto, la situación más habitual en el mercado de trabajo argentino no es el desempleo de larga duración<sup>2</sup> como en el caso europeo, sino la inestabilidad laboral. Lo que queremos argumentar en este trabajo es que la inestabilidad acarrea consecuencias específicas, diferentes al desempleo de larga duración, que contribuyen a la emergencia de lo que llamamos una *lógica del proveedor*. Intrínseco -y también necesario- a tal lógica es el desdibujamiento de la ley como límite para las acciones individuales.

Ante todo, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de inestabilidad laboral? De un trabajo de O. Altimir y L. Beccaria (1999) se pueden deducir las mutaciones más profundas del mundo laboral argentino de los 90. Los autores señalan que la mayor parte de los puestos de trabajo creados en la década corresponden a posiciones precarias, con bajas remuneraciones, sin cobertura social y con una nula protección al despido. Consecuentemente, su volatilidad es muy alta, implicando una elevada inestabilidad de los ingresos. A estos puestos acceden, sobre todo, aquellos con menor nivel educativo y calificación, más aún si son ingresantes recientes al mercado de trabajo. Del lado de la sociedad se van entonces configurando trayectorias laborales signadas por la inestabilidad: una alta rotación entre puestos distintos, todos ellos precarios, de corta duración, poco calificados, intercalados por períodos de desempleo, subempleo y aún de salida del mundo laboral como producto del desaliento.

Todo sucede como si los distintos problemas del mercado

---

<sup>2</sup> En el caso europeo se considera desempleo de larga duración a partir de los doce meses. En el caso argentino, a partir de los seis meses.

de trabajo estudiados en las últimas décadas -desempleo, subempleo, rotación laboral, informalidad, desaliento- se hubieran ido acoplando hasta llegar a conformar lo que llamamos trayectorias inestables. En un contrapunto con la idea de "desestabilización de los estables" que R. Castel (1995) utiliza para dar cuenta de la fragilidad de capas de la población históricamente integradas, en el caso argentino se le suma además la "estabilización de la inestabilidad", en tanto las relaciones laborales inestables van convirtiéndose en un rasgo estructural del mercado de trabajo. Es decir, lo novedoso en los 90 no sería tanto la emergencia como la extensión y normalización de un tipo de relación particular con el mundo del trabajo cuyas consecuencias son diferentes de aquellas propias a la situación de pobreza o de desempleo<sup>3</sup>.

### III. DE TRABAJADORES A PROVEEDORES

¿Cómo influye la inestabilidad en el desdibujamiento de la ley? Ante todo, al tratarse de un problema surgido hace una década, en muchos casos ya fue experimentado por los padres de nuestros entrevistados, tratándose entonces de una segunda generación afectada por el problema. Sus padres, en general jóvenes, han ingresado al mercado de trabajo a mediados de los 80 o los 90 presentando hoy biografías laborales signadas por la inestabilidad. Es por ello que en las entrevistas era habitual la dificultad para responder a una pregunta clásica e históricamente simple como: *¿de qué trabajaban tus padres?* Raramente se

---

<sup>3</sup> Como ejemplo de las consecuencias específicas de la inestabilidad, en una investigación en la que se comparaban datos sobre adolescentes en edad escolar pertenecientes a *hogares de ingresos medios cuyo padre tenían una ocupación inestable*, la tasa de deserción del secundario era mayor la de los jóvenes pertenecientes a hogares de ingresos bajos pero estables (Beccaria y Kessler, 1999).

escuchaba la respuesta esperada (*es obrero... comerciante...*) sino que al final de largos titubeos describían lo que sus padres estaban o habían estado recientemente haciendo (*creo que andaba repartiendo unos cajones de algo...*).

Así es que la inestabilidad laboral va naturalizándose a medida que la imagen del trabajo como situación estable se desdibuja por la experiencia de sus padres y del entorno que los rodea. La naturalización de la inestabilidad de ningún modo lleva a que la acepten de buen grado, pero saben que sus oportunidades laborales se limitan a empleos precarios, de corta duración. Ven frente a ellos un horizonte de precariedad duradera en la que es imposible vislumbrar algún atisbo de carrera laboral. Sin disimular amargura, un joven nos decía: *¿Qué te parece que puedo esperar? Como máximo, un laburito de 180 mangos durante 3 meses. Después, nada durante un tiempo. Otro laburito de 180, 200 mangos por un tiempo. Después nada de nuevo... y así siempre.*

Imaginan -en el mejor de los casos- una trayectoria laboral conformada por una sucesión de puestos de baja calificación y bajos ingresos, todos inestables, interrumpidos por períodos de desempleo. El eclipsamiento de la posibilidad de una carrera al interior del mundo laboral les impide soñar con alguna movilidad ascendente. En el presente la inestabilidad los lleva a que el trabajo no esté descartado pero sí a que se transforme en un recurso más, entre otros, para acceder a ingresos, tales como el robo, pedido en la vía pública, el "apriete"<sup>4</sup>, el "peaje"<sup>5</sup>: recurrirán a uno u otro, según las oportunidades y la coyuntura.

---

<sup>4</sup> Forma de pedido en la vía pública en la que hay una amenaza de violencia velada que no llega a concretarse.

<sup>5</sup> Su forma más habitual es la de un grupo de jóvenes que bloquea un área de paso obligado en la vía pública y exige a los transeúntes dinero para permitirles pasar.



Así, nuestras entrevistas muestran diferentes combinaciones entre trabajo y robo. Algunos alternan entre puestos precarios y, cuando escasean, perpetran acciones delictivas para más tarde volver a trabajar. Otros mantienen una tarea principal -en algunos casos el robo, en otros el trabajo- y realizan la actividad complementaria como "changa" para completar sus ingresos. En ciertos casos, salen a robar los fines de semana con los mismos compañeros del trabajo. Cuando combinan trabajo y robo tienden a establecer el régimen de las "dos platas": el dinero difícil que se gana difícilmente, en el trabajo, y que costea rubros importantes (ayuda en la casa, colectivo, etc.) y la plata fácil, que se obtiene más fácilmente en un delito y así se gasta: salidas, zapatillas de marca, etc.

¿Cómo caracterizar este pasaje del trabajo a su combinación con otras actividades? ¿Qué desplazamientos implica? Lo caracterizamos como un pasaje de una lógica del trabajador a una lógica de proveedor. El contrapunto entre estas dos lógicas se centra en la organización doméstica y, particularmente, en la fuente de legitimidad de los recursos del hogar o de la persona. En la lógica del trabajador, la legitimidad de las acciones está dada por el *origen* del dinero: fruto del trabajo honesto en una ocupación respetable y reconocida. A pesar de lo simple del enunciado, constituía uno de los pilares sobre los que se edificaba la cultura de los sectores populares. Ese trabajo honesto y reconocido era la base sobre la que se articulaba una imagen de familia respetable, de un jefe proveedor responsable con un lugar legítimo entre los adultos de los barrios populares.

La lógica de la provisión cambia la fuente de legitimidad de los recursos: ya no se asienta en el origen del dinero, sino en

su utilización para satisfacer necesidades. O sea, cualquier recurso provisto por algún tipo de acción es legítimo si con ello se cubre alguna necesidad. Estas, debe decirse, no se restringen a las necesidades consideradas estadísticamente básicas, sino que son definidas por los mismos individuos. Necesidad puede ser ayudar a la madre, pagar un impuesto, pero también, comprarse ropa, cerveza, marihuana, festejarle el cumpleaños a un amigo y hasta realizar un viaje para conocer las Cataratas del Iguazú.

Entre los primeros casos se encuentra Damián, quien nos cuenta lo siguiente:

*"A mi casa la llevaba. Yo le daba a mi vieja. A veces mi papá necesitaba para repuestos, así... y le daba. Después le daba a mi vieja, a mi mamá. O sea que yo, con la plata, no soy... no me gusta tener plata y ver necesidad en mi casa y hacerme el tonto. Yo les daba."*

Para Pablo y Marcelo, en cambio, el robo responde a otro tipo de necesidades:

*"Estaba en la esquina ahí, porque era el cumpleaños de un pibe, y nos reunimos todos los pibes para conseguir plata, y yo dije, bueno, vamos a tener que ir a robar. Y salimos y fuimos a robar. Y entramos a una casa, y sacamos dos motos. (...) Dos motos y nos fuimos. Después las vendimos y teníamos para hacer el cumpleaños." (Pablo)*

*"Y bueno, había problemas en mi casa, con mi papá y mi mamá. Discutían mucho, y yo no les quería pedir más plata a ellos, porque ellos trabajaban los dos, y querían poner en la casa, hacer la casa bien, y yo quería comprarme ropa, quería ir a bailar, y todo eso. Y no se podía. Entonces yo estaba en la esquina con mis amigos, y faltaba uno para ir a laburar como decimos nosotros y bueno... fui a robar. Entonces tenía plata, me compraba lo que yo quería y bueno... la vez que tuve que perder, perdí." (Marcelo)*

Es decir, todo acto que provea recursos para satisfacer necesidades es legítimo sin que la diferencia entre legalidad o ilegalidad de la acción sea relevante. Más aún, dentro de la lógica de la provisión se desacopla legitimidad de la legalidad, siendo indudablemente más legítima una conducta ilegal que una legal que se "ilegitima" si no es fuente de provisión. Un joven ilustra en su relato esta situación. Tiene dos hermanos mayores que trabajan mientras que él se dedica a robos a mano armada en supermercados. Pasó un largo rato de la entrevista criticándolos duramente porque *"ellos comen de arriba. Mi mamá trabaja, va a cumplir 60 años y trabaja. Entonces yo salía a robar y ponía el pecho para traer la plata para los gastos, para la comida, la luz, los impuestos, mientras ellos se gastaban el dinero en sus cosas"*.

Ahora bien, de ningún modo sostenemos que esta situación sea sólo resultado de la necesidad sino que, al ver en detalle las experiencias laborales a las que han accedido los entrevistados, se evidencia que éstas no podrían haber generado las marcas experienciales que tradicionalmente se asociaron al trabajo. En efecto, se trata de pasajes cortos por ocupaciones diversas, que no los califican en un oficio o actividad determinada. Se ha ido perdiendo el rol formativo de los espacios de trabajo para los que no podían obtener un diploma. No es sólo la deserción escolar, ya que muchos de estos jóvenes en otras generaciones no hubieran siquiera ingresado al secundario, sino que la alternativa de capacitación en el trabajo es impracticable si no se accede a puestos con un mínimo de estabilidad.

La inestabilidad atenta también contra la generación de algún tipo de identidad laboral, sea de oficio, sindical o aún de pertenencia a una empresa. El trabajo no se constituye como matriz en la cual puede definirse parte de la identidad.

También la alta rotación laboral dificulta la generación de lazos con los compañeros. En las entrevistas, aún aquellos con una experiencia laboral relativamente importante habían generado pocas relaciones; parece dificultosa la conformación de vínculos duraderos en grupos laborales en los que todos son inestables.

Esta precarización del empleo cambia también su relación con la ley. En el pasado reciente, el trabajo era un terreno de experiencia de derechos sociales y laborales, como bien muestra E. Jelín (1999). Parte de la formación en el trabajo consistía en ir conociendo y apelando a leyes que regulaban la relación con los patrones, ya sea limitando la explotación, mediando los conflictos o en la puja distributiva por beneficios; la ley estaba también presente compensando al trabajador ante la adversidad, en un accidente o una enfermedad. Nada de esto se insinúa siquiera en los relatos de nuestros entrevistados. Ni en su propia experiencia ni en la de sus padres hubo presencia de la ley ante conflictos laborales. Tan es así que se refieren a ocupaciones de las que los echaron sin siquiera pagarles los días trabajados, sin que supieran bien por qué los despedían. Relatan arreglos de palabra para trabajar que nunca fueron explícitos en cuanto a las reglas que regían la relación, ni tan sólo la paga. Algunos sufrieron inclusive accidentes en puestos precarios y fueron echados en el momento mismo, sin siquiera recibir atención médica. Es decir, el mundo del trabajo desaparece como un espacio de experiencia de la ley; más bien todo lo contrario: cuando se les pregunta qué aprendieron en su pasaje por el mundo del trabajo, realizan afirmaciones del tipo "*a no confiar en nadie*", "*a que siempre te abrochan*".

Ahora bien, la ausencia de ley no implica la desaparición de juicios morales en relación con sus propias acciones. Las

entrevistas muestran una alta presencia de los mismos como único contexto normativo de evaluación de sus acciones pero sin el marco general de la ley. Un caso paradigmático es el de un joven que cuenta indignado una ocasión en la que fue a robar a una casa. Coloca el caño del revólver en la cabeza de los hijos del dueño y el hombre niega tener dinero. Recién cuando pone el arma en su cabeza la víctima saca el botín escondido. Nuestro entrevistado no puede ocultar su indignación mientras relata el hecho *"¡qué clase de padre es, le importa más su vida que la de sus hijos! ¡debería haberlo matado!* Y antes de irse, le clava su cuchillo en el muslo *"para que aprenda"*. Su indignación y la aparente legitimidad del juicio es incomprensible sin pensar en esa ausencia de una idea mayor de legalidad que, justamente, enmarque la acción en tanto delito y, por ende, invalide su juicio moral.

#### IV. PERCEPCION DE LA LEY Y POLITICAS PUBLICAS

A modo de reflexión final, nos interesa situarnos en un nivel más general y articular la cuestión de la percepción de la ley con el debate en torno a las políticas públicas contra el delito implementadas en la Argentina en la actualidad. Salvo escasas excepciones, la casi totalidad de las mismas se enmarcan de un modo u otro en la llamada "teoría de la disuasión". Basados en los trabajos de G. Becker (1968) que consideran al delito como una actividad económica se presupone que los protagonistas de los delitos son actores racionales que realizan un cálculo costo-beneficio antes de emprender una acción. La ley, en este caso, es un elemento central porque el aumento de las penas y de la probabilidad de ser aprehendido sería el principal factor disuasivo en el cálculo previo al accionar.

La presuposición de esta teoría es que estamos frente a actores racionales, en el sentido un *homo economicus* que se maneja con cálculos de costo-beneficio antes de emprender cada una de sus acciones. Sin embargo, esto debe ser discutido. En un extremo, juicios del tipo "estábamos ahí y vimos pasar una vieja y nos mandamos" pueden hacer pensar en la preeminencia de acciones repentistas. Ahondando en la descripción de las acciones, puede detectarse algún tipo de evaluación de riesgo, pero en general muy acotado. En el mismo testimonio citado "...vimos pasar una vieja..." ya hay algún tipo de cálculo racional, ya que se ha elegido "una vieja", la imagen por antonomasia de la víctima fácil que no puede oponer resistencia. Es decir, el tipo de cálculo que parecen desplegar en las acciones es particularmente limitada, porque son acciones rápidas, la víctima se elige al tanteo, sin mucha premeditación. En muchos casos, salen y cometen un número importante de acciones, con poco cuidado al elegir a una víctima que los proveerá de un escaso botín. Pareciera así haber algún tipo de relación entre la escasa planificación de las acciones y el bajo rendimiento esperado de las mismas.

Pero nos parece necesario incluir un elemento más en la discusión de la racionalidad de las acciones, ligado a esta alternancia de recursos que implica la lógica del proveedor. El comportamiento estratégico precisa desplegarse sobre un horizonte temporal imaginario. Para poder sopesar de antemano las consecuencias de las eventuales acciones se requiere vislumbrar un tiempo más allá de la acción misma cuyo costo-beneficio se está evaluando; en este caso, un horizonte temporal en el cual se padecerán los resultados de haber infringido la ley.

La lógica de la provisión dificulta una estabilización de la variable temporal, un horizonte claro de acción. Cuando narran los diferentes sucesos, más bien describen "escenas cortas", con objetivos específicos: "*necesitaba plata, salí a buscar*"; "*conseguí un trabajo, necesitaba plata para viajar, salí a robar para el colectivo*". Cada escena es auto-referente, tiene un principio y fin y las decisiones que se toman no parecen ir más allá de los límites y objetivos que se plantean. Falta en sus narraciones un tiempo posterior, un hilo conductor entre las acciones como tiempo imaginario posterior a las acciones en el cual pueda temerse la acción de la ley.

Aquí aparece un tipo de racionalidad más ajustado a estas escenas cortas, lo que tomando una tipificación propia de los actores llamamos lógica del ventajeo. ¿Qué es el ventajeo? Su definición podría ser la siguiente: en toda interacción en la que medie un conflicto de intereses con otro, se debe "*ventajear*" al competidor, es decir obtener lo deseado apelando a cualquier medio que esté al alcance. No hay necesariamente códigos de procedimientos definidos en el ventajeo, sino que muchas veces las acciones se van decidiendo en el transcurso mismo de la interacción. En el enfrentamiento con el otro se va optando por la forma en que se intentará ventajearlo. Así las cosas, un pedido de dinero en la calle sin éxito, puede transformarse en un "*apriete*" y, si éste también fracasa, terminar en un robo.

Ventajear significa también tener buenos reflejos, hacer un movimiento antes que el rival, una anticipación sobre la jugada del otro que, en muchas acciones, ayuda a comprender el uso de la violencia. El ventajeo autoriza a realizar un movimiento con anterioridad, lleva a considerar legítimo que si el

otro aparenta tener un arma, uno realice un movimiento de avance y dispare primero. Lo que nos interesa señalar es que en la lógica del ventajeo, en su focalización en los objetivos de cada escena "*corta*", parece tener poca posibilidad de desplegarse un horizonte temporal más allá de la acción en la que un pensamiento estratégico, en tanto parte de un cálculo de riesgos y de perjuicios ulteriores de la acción pueda ser pensable, como es el lugar que la teoría de la disuasión adjudica a la ley. Asimismo, el ventajeo es una lógica que privilegia exclusivamente los fines, a los que en última instancia no debe subordinarse ningún medio ni ninguna ley.

En resumen, todos los aspectos calificantes y socializantes del mundo laboral están restringidos por la calidad de los empleos a los que acceden. Desprovistos de sus atributos tradicionales, el trabajo aparece meramente instrumental, acercándose a las restantes formas de provisión. En esa mutación, la ley como frontera entre el tipo de acto a realizar se desdibuja, constituyendo sin duda una de las consecuencias más crudas del eclipsamiento del trabajo como experiencia central de la subjetividad. Para concluir, una tarea pendiente -y una invitación a los lectores- es pensar las similitudes y diferencias del caso desdibujamiento de la ley presentado en estas páginas con las formas que esta dilución cobra en otros sectores de la sociedad.



## BIBLIOGRAFIA

- ALTIMIR, O. Y BECCARIA, L. *El mercado de trabajo bajo el nuevo régimen económico en la Argentina*. Santiago de Chile, CEPAL. Serie Reformas Económicas 28, 1999.
- BECCARIA, L. Y KESSLER, G. *Heterogeneidad social y fuentes de desventajas: el caso argentino* presentado a la Reunión de la Red de Economía Social, Lima, 1999.
- BECKER, G. "Crime and Punishment: An Economic Approach". En *Journal of Political Economy*. Vol. 4. 1968. Págs. 169-217.
- CASTEL, R. *Las metamorfosis de la cuestión social*. Buenos Aires, 1995.
- CERRO, A. Y MELONI, O. *Análisis económico de las políticas de prevención y represión del delito en la Argentina*. Córdoba. Eudecor, 1999.
- CHIRICOS, T.G. "Rates of crime and unemployment: an analysis of aggregate research evidence". *Social Problems*, N° 34, 1987. Págs. 187-212.
- GOLBERT, L. Y KESSLER, G. *Cohesión social y violencia urbana. Un estudio exploratorio sobre Argentina a fines de los '90*. En Vaitos, C. et al. *Cohesión social y gobernabilidad económica en la Argentina*. Buenos Aires, Eudeba-PNUD, 2001.
- JELIN, E. ET AL. *Vida cotidiana y control institucional en la Argentina de los 90*. Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1999.
- KUSZNIR, J. C. *En busca de la seguridad perdida*. Novedades Económicas. Abril, 1997. Págs. 3852.
- NAVARRO, L. *En Argentina el crimen paga*. Novedades Económicas. Abril, 1999. Págs. 17-28.
- POMPEI, E. 1999. *Las consecuencias sociales de la distribución*. Enoikos. Abril, 1999. Págs. 6979.

# 2

## LA SANGRE Y EL OTRO



**Claudio Glasman**  
ESCRITURAS DEL SACRIFICIO

**José Milmaniene**  
DUELO Y PATERNIDAD

**Isidoro Gurman**  
VIOLENCIA Y LEY, UNA PERSPECTIVA PSICOANALITICA

**Juan Carlos Cosaka**  
VIOLENCIA, DISCURSO Y RETORNOS

# Claudio Glasman

## ESCRITURAS DEL SACRIFICIO

*Hay algo que el análisis económico marxista desconoce,  
algo cuya fuerza y amplitud palpamos en todo momento:  
son los valores rituales.*

Jacques Lacan

Dos filólogos conversan. Tremendas cosas los separan: Uno, judío exiliado, perseguido por el nazismo. El otro, católico, simpatizante del régimen de Vichy.

Antígona los encuentra en un diálogo duro, tenso, por momentos violento, casi al límite. Respetuoso. El mismo rechazo en ambos del "germanismo racista imperial". Han leído con idéntico amor los textos clásicos. El viejo Libro los acerca, el Nuevo Testamento los abisma. Se han leído. Fundamentales preguntas sobre lo antiguo y lo actual, sobre la lectura y el acto. Uno, Steiner, dice, se pregunta a propósito de *Antígona*: "una obra del año 440 a.C. que nos recuerda todo el tiempo a nosotros mismos. ¿Cómo leerla hoy?". El otro, Boutang, responde: "No me gusta lo actual". "Arché, el comienzo, quiere decir el comienzo y el presente. Lo actual de verdad está en el acto. Está en acto cada vez que ocurre algo, que hay una amenaza." Agrega, en una perspectiva que me atrevería a denominar de "analítica" un rechazo a la "sociedad moderna que es a pesar de todo, bien hay que decirlo... estamos dentro, pero estamos dentro de una cierta manera,

como si no lo estuviéramos... que es una inmensa bellaquería". Steiner declara una "vocación común" por lo clásico y afirma volviendo sobre la vieja pregunta ¿qué es leer? "Lo sabemos muy bien: se puede leer *Antígona* por la mañana y por la tarde ser un extorsionador." Como hombre-lector, Steiner explicita tanto su lectura como un deseo casi desesperado "¿Es que no hay nada que pueda darnos cierta esperanza de que un día se traduzca, en la pragmática de la conducta humana, personal, la iluminación, el éxtasis, el fogonazo que es semejante texto? ¿De qué sirve esa lectura?". El otro, Boutang, toma, hace suya la pregunta y le responde: "Se lo voy a decir: sirve para hacer. Leer bien es leer con una intensidad tal que se pueda encontrar el modo de actuar". Coincide con Steiner en que hay "granujas que lo leen, y que lo leen mal, tienen mucho tiempo la voz que han obtenido leyendo en falso. También hay otros que lo han leído sin leerlo, cada vez que han actuado, son aquellos que han enterrado a pesar de quienes se oponían, que han enterrado clandestinamente". Bien lo sabemos también nosotros, analistas, se puede leer a Freud o a Lacan por la mañana, dar una clase a la tarde con la voz obtenida, infatuada, eso que llamamos impostura, y a la noche, con las fotos o los nudos detrás... perpetrar una estafa o hacer psicoterapia. Como en este diálogo, el psicoanálisis, propone preservar la existencia de ese otro, presencia de lo otro, que en tanto impugnación fructífera nos pone en juego. Esa disparidad íntima, que en una extima comunidad, es decir, en una conjugación de diferencias asociadas, -aquí Blanchot-Bataille<sup>1</sup>- nos dispara un deseo de actuar, verdadera huida hacia delante, porque no hay más remedio: ya no podemos ir hacia atrás.

---

<sup>1</sup> En este momento de pánico de intolerancias, doxas y máximo individualismo, se vuelve urgente la lectura de un libro que interroga hasta el límite los intentos fallidos, los fracasos válidos de experiencias que se incluyen debajo del problemático nombre de "comunidad": me refiero al libro de Maurice Blanchot *La comunidad inconfesable*, editado por Arena, Madrid, 1999.

El ensayo que realizara Jean Michel Rey, *Destino de la especie: La sangre, el sacrificio*<sup>2</sup> acerca del *Esclarecimiento sobre los sacrificios* de Joseph de Maistre<sup>3</sup>, testimonia una práctica que se inscribe en la dirección que estos dos estudiosos proponen para una "buena" lectura. Una lectura que "encontró el modo" de transcribirse en un texto. Una lectura que interroga las maneras de actuar. Supone el encuentro textual entre dos filólogos, encuentro tenso, difícil, también de una extraña intimidad. Una escritura que al lector despierta un nuevo deseo de leer, quizás también ganas de escribir. La lectura de Rey actualiza a De Maistre, incita su búsqueda. Un escrito de principios del siglo XIX nos es presentado de tal modo que sus afirmaciones, sus preguntas, sus horrores, adquieren una inquietante actualidad. Si no supiéramos quién es De Maistre, católico, monárquico y conservador, creeríamos estar ante un contemporáneo, a quien, por intermedio de la lectura que Rey nos ha ofrecido, nos dan deseos de conocer.

Singular modo del acto de la lectura, de su realización escrita, donde tratándose del sacrificio se practica un modo sacrificial de inscribir: Rey despliega su escrito "modelándolo" sobre el texto de De Maistre, lo corta y lo devora, lo incorpora, y el texto lector y el texto leído adquieren una mezcla-fuerza, una intimidad-candente como aquéllas de las que él mismo dice (y aquí Bataille) se produce entre el sacrificador y su víctima. En este punto, Rey hace al modo de lo que lee: así como el francés debiera dejarse arrastrar por las lenguas clásicas, por sus términos fundamentales, así como De Maistre se deja

---

<sup>2</sup> Rey, Jean Michel. "Destin de l'espèce: Le sang, le sacrifice", *L'écrit du temps* N° II. París, Les éditions de Minuit, 1986.

<sup>3</sup> De Maistre, Joseph. *Sur les sacrifices*. París. Ed. Agora, 1994.

“arrastrar” por su objeto, el sacrificio sangrante, Rey lector, escritor, se deja tomar por el texto de De Maistre. En su ensayo se reactivan, resuenan, se hacen oír, los términos decisivos, olvidados del libro leído. Por su escrito, que es lectura, emerge un nuevo texto dicho de un modo *simple* y condensado un De Maistre-Rey. Su mismo escrito -un texto-lectura, para decirlo con Barthes- toma la forma de un palimpsesto.

La pregunta de De Maistre con la que Rey comienza su escrito se toca con nuestra experiencia analítica: ¿Cómo un sujeto simple puede efectivamente reunir en él “oposiciones simultáneas” o, enfatizando la paradoja, “¿Cómo un sujeto simple puede no ser simple?”. Pregunta “trabajada”, desplazada, en una perspectiva que Rey denomina un tanto enigmáticamente como “analítica”. Diferirá con cierto suspenso para sorprendernos más adelante. “Hay sin duda un desconcierto fundamental de parte de J. de Maistre: puede ser ése uno de los raros libros del siglo donde esa turbación es enunciada, confesada, donde ese sentimiento es verdaderamente el germen de un pensamiento.” Lo que constituiría entonces su dimensión analítica. La filología será entonces el modo de J. de Maistre de negociar con la angustia.

Extraño parentesco: la práctica del sacrificio sangrante, incluso en su expresión límite, la más fascinante y revulsiva, aquélla donde se reúnen inseparablemente el horror y el goce, los sacrificios humanos, será para De Maistre el modo que tiene el hombre de negociar con la culpa. La repetición del término “negociar” anuncia una dimensión económica en la que el cuerpo, la sangre, serán la moneda esencial.

Un texto que trata la cuestión de la universalidad y perennidad del sacrificio, es también un escrito sobre el pasaje, la transferencia, la filiación y la deriva de lenguas. Un escrito

sobre la creencia, sobre algunas opiniones fundamentales de la "especie". En fin, y esto es lo inquietante, sobre lo que está fijado por todas partes y para siempre de un modo inmutable en los dogmas religiosos. ¿Será hoy, una cierta filología el nombre de una lingüística ocupada por esa dimensión del sujeto, esa "extraña realidad" circunscripta bajo el nombre de lo sagrado y de la cual el sacrificio se nos presenta como su núcleo fundamental?

Hay en De Maistre y esto lo destaca Rey, una política con la lengua. Hay también pasión de filólogos, un amor por las lenguas clásicas. Estas lenguas están habitadas por términos que en su simplicidad dicen que no son simples. Campo de lo antitético. También zona de fronteras inciertas de lo sagrado.

La política de De Maistre que Rey hace explícita, incluso a la que por tramos adscribe intenta, retorciendo la lengua francesa, contener el terror. Actuando sobre la lengua pretende torcer el curso sangriento de la historia.

¿Cómo lo trata? Hay una lógica, una economía, también una topología del sacrificio. Estas habitan de un modo manifiesto o se deslizan en secreto entre lenguas. El filólogo sería aquel que estaría en condiciones de traducir primero y transcribir después esos términos que insisten, enigmáticos como monumentos resistidos, no escuchados, no vistos, en un movimiento violento de deriva ciega. Sería aquel que por la vía del escrito podría hacer oír en el francés actual, la *simple duplicidad* de antiguos términos que comandan inexorablemente el sacrificio y sus excesos, especialmente el del suplicio. Escribe De Maistre que César relata que "como decían los druidas el suplicio de las víctimas era agradable a los dioses".

Un acto urgente se impone: la traducción y el pasaje al escrito. Manera y lugar donde el filólogo encontraría el mínimo sitio, desde el interior mismo de la lengua, para actuar

contra sus imperativos mortíferos. Singular modo de una exiliada práctica política: retorcer la lengua ya que "las lenguas hacen la historia, comandan el sacrificio, deciden relaciones." La traducción, la escritura son una respuesta posible frente a los poderes inexorables del lenguaje.

Reactivar palabras ambivalentes, remarcar duplicidades, sostener ambigüedades, postular sentidos antitéticos, trabajo con la lengua que reencontramos primero en Freud y en el Benveniste del *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*<sup>4</sup>, también extendido en Barthes. Ejercicio de singular violencia contra la violenta uniformidad de la lengua actual para hacer escuchar lo inaudible y dispar. Sacudir el uso para poner de manifiesto ciertas "verdades elementales que habitan los términos clásicos". Acto que pretende rectificar tanto el *horror de los ritos paganos como también detener el terror de la razón*. Recordemos que para De Maistre las luces de la Academia, que todavía no se han apagado, estaban iluminadas con lámparas de sangre. Cierta anticipación al decir que incluso en los ritos más espantosos del paganismo en las creencias más primitivas, como en toda religión, alguna verdad, aunque desviada y anómala, habita. A su hora Freud dirá que el discurso religioso, como el delirio, contiene un núcleo de verdad.

Bajo el término sacrificio es necesario saber reencontrar lo que las lenguas clásicas nombran lo *sagrado*. Una ambivalencia del mismo orden los afecta. Una contradicción que trabaja en silencio. Compleja lógica del lazo: por la sangre de la víctima algo del cuerpo es desenlazado y vuelto a enlazar entre el sujeto, el grupo y la divinidad. Inesperado encuentro que enlaza a De Maistre con Freud y el psicoanálisis. La tesis central de De Maistre "La religión es el cimiento del edificio político" dice

---

<sup>4</sup> Benveniste, Emile. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid, Editorial Taurus, 1983.



que el acto sacrificial es ante todo un acto político. Anomalía de un acto de purificación por la sangre que deviene suplicio. El sacrificio entonces será un acto desbordado en sus principios donde la crueldad termina siendo el resorte de la justicia. El acto filológico, en tanto re-lectura del acto sacrificial, en tanto análisis de la violencia, será también un acto político. Recordemos que, en nuestros asuntos "privados", Freud en su segunda tópica se acercará a estas proposiciones diciendo a partir de sus hallazgos clínicos que la prohibición que es también prohibición de la crueldad se convierte, se pervierte en el sadismo del superyó, es decir en la crueldad de la prohibición. Una apuesta al límite del poder de la palabra, de la acción del escrito, del acto de significar lo que está a la espera, siglos de sufrimiento, de una interpretación, de una traducción o de una transcripción: "Términos fijados para siempre en nuestra lengua teológica" obligan a un poder evocador, significante, a una guerra de creencias; quizás De Maistre-Rey se encuentren en este punto, inesperadamente, con Michel Foucault-Nietzsche en sus modos de entender la política como una interminable y violenta guerra de interpretaciones.

En el comienzo, la gran partición del sujeto, su división constitutiva y los malestares que engendra, sus "enfermedades" y los trágicos modos de solución.

En el dogma, lo que está de modo dramático y mistificado es la verdad de la duplicidad del hombre, y la maldición, el anatema que cae sobre el alma, la vida, y la potencia animal. Sobre su degradación última, la cosidad del hombre, es decir su manchada corporeidad.

Una lógica de equivalencias: en el principio de la creencia está la identidad de la sangre y de la vida. Esta es la creencia esencial que está en el fundamento del acto sacrificial: Repetición de lo mismo: los mismos actos, los mismos rituales,

ceremonias análogas que no cesan desde los aztecas a la India, de los griegos y los judíos hasta la actualidad dominada por el cristianismo. Las mismas representaciones, las mismas palabras, las mismas órdenes. Una constatación sorprendente: *"lo que los dogmas prescriben no prescribe"*. Y una vez más reconocemos lo que el psicoanálisis ha descubierto a partir de una de las resistencias más poderosas a la cura, la reacción terapéutica negativa, *"lo que el superyó prescribe, como goce del castigo o enfermedad, no prescribe"*.

Repetición alucinante de procedimientos casi idénticos a la crueldad. Transitando de una lengua a otra, De Maistre se pone en posición de decir lo que los filósofos de la historia, las teorías políticas no quieren, no pueden ver, en razón de sus dogmas, particularmente los "dogmas de la razón". Detecta, por filólogo, un proceso en su "simplicidad" inaugural. Paradoja notable, esa simplicidad inaugural no es simple. Los términos originarios, los que tendrían que decir el ser puro y verdadero están afectados, ellos mismos, de una fisurante ambigüedad.

Dogma inaugural: el cielo "irritado" contra la carne y la sangre no puede ser apaciguado más que por la sangre. La efusión de la sangre tendría entonces una extraña y terrible virtud expiatoria. Este es el dogma que se transmite, incluso en el cristianismo, su último gran heredero, acompañándose de gestos rituales análogos.

Surge aquí la idea de una economía y una lógica del sacrificio. Una descuidada y sin embargo fundamental dimensión vertical.

"Desde que se toma en cuenta la violencia que representa la universalidad del sacrificio uno se encuentra confrontado a un principio de equivalencia o de compensación: una cuestión económica, la creencia inmutable en la necesidad de derramar sangre, de tener que responder al anatema, a la culpa, ante la cólera de la potencia divina, por la efusión de lo que está en el principio mismo de la vida, de lo que es el equivalente estricto: la sangre."

Lo que está en el principio de esta lógica y economías sagradas, es un ideal de equivalencia estricto, ideal de pureza. Lógica de compensaciones con un resto igual a cero. Lo que está en juego, es la sangre, en tanto principio del cuerpo. Se intenta eliminar lo otro, lo extraño del cuerpo, lo impuro que es cuerpo, lo que deviene, he aquí la anomalía, exterminio del cuerpo del otro para estar más cerca, para comunicarse reparatoriamente con Dios, el Otro, el Todo, que es puro espíritu. Búsqueda de regeneración, de restauración, en los intercambios del hombre con lo Divino. Intento de reparar la relación del hombre, *cosidad*, comunicándose por vía del sacrificio con Dios, la *soberanía*.

De Maistre-Rey muestran que el conjunto del proceso es inseparable de los términos que lo enuncian. "Heredamos designaciones antiguas -con la obligación de entenderlas, de traducirlas- como 'dogmas' que comandan el sacrificio." La apelación a lo antiguo es un modo de reinstalar en la "transparente" univocidad de nuestra lengua actual la función de lo ambiguo.

Particular importancia del dogma de la reversibilidad: "se creía, se cree, se creará siempre, que el inocente podía pagar por el culpable, de donde se concluía que siendo culpable la vida, una vida menos preciosa podía ser aceptada por otra".

El dogma de la reversibilidad tiene otro nombre: "el dogma de la sustitución". Dicho de este modo se destaca la proximidad del sacrificador y la víctima. Cuestión ésta que adquirirá fundamental importancia en Bataille.

Tal operación estaba destinada a purificar, a borrar los crímenes y sobre todo a efectuar un verdadero "renacimiento espiritual". Existe la creencia de que somos culpables de un crimen primero: ser cuerpo y en tanto tales el crimen es el crimen de existir. Lacan hará suyos estos términos en el análisis de Hamlet.

De Maistre postula, desde un pensamiento cristiano, que la

purificación por la sangre es el rito "fundamental de las naciones".

"El sacrificio es el síntoma que grita la duplicidad del hombre." Farmakon es al mismo tiempo un remedio peligroso, la dosis tiende al exceso para esta irremediable duplicidad.

Por un lado la doctrina de la sustitución, del otro una extraña aritmética, la eficacia del sacrificio es proporcional a la importancia de las víctimas. Esta doble creencia es la que se encuentra corrompida hasta llegar a la horrible superstición de los sacrificios humanos.

Es entonces en razón de un deseo de *estricta equivalencia* que el dogma de la sustitución está profundamente desequilibrado, desviado de su sentido inicial. Un tal desvío, dicen De Maistre-Rey, deviene la razón misma, el resorte esencial, de una teoría política que, enunciada bajo el modo más elemental, vuelve a calificar al enemigo de culpable, y más aún, al extranjero de enemigo.

"El análisis del término latino *Hostis* es la condensación de la derivación de este proceso."

Asunto de la filología: "dar a conocer una génesis de una verdad que oculta por su claridad las etapas de su formación". "Siendo el *hostis* entonces un enemigo o un extranjero, y bajo esta doble relación, sujeto a sacrificio, el hombre y el animal se llamaron a continuación *hostia*." Agrega en nota al pie en su libro De Maistre: "se sabe cómo el cristianismo ha desnaturalizado y ennoblecido el término".

Se encuentra debajo del sacrificio la misma ambigüedad de lo sagrado.

"Es en referencia a lo sagrado que la creencia adquiere su más grande extensión. Existe siempre el riesgo de que el sacrificio devenga suplicio. Ese cambio subrepticio de terminología subraya el sentido de un movimiento: el exceso de crueldad que está en condiciones de desencadenarse bajo la presión de una creencia."

Escribe Rey leyendo a De Maistre: "Una práctica que se jus-

tifica en su principio -el sacrificio- se deja desbordar por un movimiento que se revela en estado de desequilibrio”.

Las lenguas clásicas son en efecto el lugar donde tal proceso se *condensa*, se expresa a la perfección, incluso se confiesa. Una vez más Rey-De Maistre apuestan al poder de evocación. al potencial significante, simbólico, como modo de intentar intervenir sobre la eficacia de un dogma. Tratamiento de un acto desbordado en sus fines, extendido por fuera de sus límites iniciales, intento de circunscribir, delimitar, aquietar, tramitar su potencia excedida. Podríamos preguntarnos si dicho intento no “peca” de exceso de optimismo en el poder de la palabra, pero también podríamos, parafraseando a Freud en *El malestar en la cultura*, decir que en estos asuntos sangrientos pasa como con la felicidad, que siendo imposible, no podemos, ni nos es lícito renunciar a intentarlo.

De Maistre-Rey nos dicen cómo el griego y el latín muestran hasta qué punto lo sagrado está afectado de una suerte de ambivalencia estructural. Es por la vía de las lenguas antiguas que sería posible hacer leer, oír, en el francés, en el español, la ambigüedad fundamental de la cual el sacrificio es el síntoma más trágico. Insistencia de una propuesta difícil, casi imposible, por momentos, incluso nuevamente optimista: hacer pasar al francés la más cruel verdad: no sólo la muerte sino el suplicio, no la culpabilidad sino la necesidad de expiación.

Ante todo traducir o transcribir los términos latinos y griegos que lo enuncian, hacerlos resonar en el espacio de nuestra lengua. “La lengua francesa debe dejarse llevar por esta anterioridad, ajustarse a ella, debe someterse al pliegue que representa lo sagrado en su etimología. Es la condición en que la historia pueda hacer sentido, que la lógica del sacrificio pueda ser verdaderamente esclarecida, que su paradoja constitutiva podrá incluso encontrar una apariencia de solución.”

La tarea del filólogo, en una dirección analítica, será detectar lo que no ha pasado, lo que no es pasado, lo que no cesa de no pasar, para hacerlo pasar a la lengua actual, y que algo se oiga. Que al menos algo pase, ya no el grito, ese sería el paso, apaciaguado. Quizás recién entonces esa presencia mortificante pueda devenir ausencia, es decir historia pasada. "Una derivación de lenguas que pueda en ciertos casos devenir significativa", dice Rey.

Pareciera que sólo el significante pudiera contener, atemperar lo que no son sino la consecuencia en acto de insabidos excesos en el significante, incluso en su límite silencioso, lo que excede al significante, el sexo, la muerte. Valor performativo de los términos. Poderes supersticiosos del lenguaje. Extraños actos del sacrificio mediante los cuales los hombres han intentado aplacar la ira de los dioses, la cólera de Dios, la furia de las mujeres, la venganza de los muertos. Vecindad entre el acto sacrificial y los rituales fallidos del duelo. Los dioses, el Dios Padre, las mujeres y los muertos, son nombres de lo extrañamente familiar, de lo Otro íntimo, en exceso. Lo rechazado a veces toma la consistencia, el peso engimático, pesadillesco o persecutorio del goce del Otro.

Ambigüedad del acto del sacrificio, sacralizar, de-sacralizar, el que está manchado, el extranjero, el culpable, el enemigo, aquel que es ligado, desligado, expiado, al mismo tiempo por el acto de su ejecución.

Escribe Rey: "¿Se ve aquí por qué la palabra *sagrado* (*sacer*) era interpretada en la lengua latina como buena y mala, por qué la misma palabra en la lengua griega (*osios*) significa igualmente lo que es santo y lo que es profano; por qué la palabra *anatema* significaba incluso a la vez lo que es ofrecido a Dios a título de don, y lo que es librado a su venganza? *Sagrado* significa, en las lenguas antiguas, lo que está *librado a la divinidad*, no importa a

título de qué, y que se encuentra así *ligado...* de manera que el suplicio *desacraliza, expía, o desliga*: como la *absolución religiosa*".

Repartir lo sagrado por ambas partes: *perfusión* de los contrarios.

De un lado el crimen, del otro la inocencia: ambos son igualmente sagrados.

Es el enigma de esta igual repartición el que De Maistre intenta hacer pasar a la lengua francesa.

Encuentro extraño en el análisis del término latino *sacer* entre De Maistre, Rey, Freud, Bataille y Benveniste entre otros.

"¿Por qué sacrificar, que quiere decir 'hacer sagrado', significa de hecho matar?", se pregunta E. Benveniste. Pregunta que Rey, eliminando las comillas, hace suya.

¿A dónde lleva el deseo de estricta equivalencia, el ideal de una entera reparación?

Ejemplo extremo que nos recuerda y advierte sobre por qué el psicoanalista debe abstenerse, y ésta es en parte su responsabilidad cuando viene a sostener dando cuerpo al sujeto supuesto al saber, de lo que Freud llamó una posición de "salvador"<sup>5</sup> o a lo que Lacan denominó una ideología reparadora: la repara-

---

<sup>5</sup> Al menos dos veces recuerdo que Freud se ocupara de este asunto reconduciéndolo a dificultades de la práctica analítica. La primera en *Introducción al narcisismo*, cuando destaca los inconvenientes de la *falsa salida* de la transferencia que implica la cura por el amor pensada como acting out que interrumpe el análisis, donde dice: "Podríamos contentarnos con este desenlace si no trajera consigo todos los peligros de la oprimente dependencia respecto de ese salvador". En 1923, en una nota a pie de página que añade en el momento en que está recorriendo los diferentes modos de presentación transferencial de la reacción terapéutica negativa, Freud vuelve a interrogarse sobre la relación entre la posición del analista y los modos de intervención respecto del obstáculo mayor que significa que la enfermedad sea un modo de castigo, que conlleva una inconfesada satisfacción martirizadora que podría prolongar, agravar, indefinidamente el análisis. Dice entonces "Quizás también dependa de que la persona del analista se preste a que el enfermo la ponga en el lugar de su ideal del yo, lo que trae consigo la tentación de desempeñar frente al enfermo el papel de profeta, salvador de almas, redentor. Puesto que las reglas del análisis desechan de manera terminante semejante uso de la personalidad médica, es honesto admitir que aquí tropezamos con una nueva barrera para el efecto del análisis que no está destinado a imposibilitar las reacciones patológicas, sino a procurar al yo del enfermo la *libertad* de decidir en un sentido o en otro".

ción nunca alcanza, quiere más, y ese más empuja al suplicio o a la mortificación. A la amorosa y oprimente dependencia creada por y con los salvadores, ahora se le añade esta dimensión gozosa, sacrificial de la cual "El salvador" es el prototipo mítico-religioso: la figura autosacrificial, incluye la pasión del suplicio. Freud escribe que en el enamoramiento, el objeto se ha devorado al yo, consumando este último el sacrificio de sí.

Volviendo a Rey: "Una forma de deuda: el precio que, a menudo y a pesar de ellos, los hombres confieren a un cierto orden de realidad, ese movimiento en el cual se revela la imposibilidad de una equivalencia estricta o de una reparación entera". En una frase, De Maistre dice esto con una asombrosa perspicacia:

"El género humano no podía adivinar la sangre de la cual tenía necesidad".

Ejemplo extremo también de porqué el deseo del analista no es un deseo puro.

Otra frase extraída del *Esclarecimiento sobre los sacrificios*: "Los hombres no sabían de cuántas víctimas tenían necesidad". Pero, ¿por qué hablar en pasado si la insabida e interminable cuenta continúa y continuará?

El deseo puro es un deseo de... sin cuerpo, que purificado de lo patológico, deriva, terrible anomalía, en el exterminio, en la nadificación. Y aquí asoma la concepción lacaniana del fantasma sádico, también sus sugerentes indicaciones respecto a los peligros de nuevos exterminios: de un modo no claro, sin mostrar su rostro o decir su nombre, hay un Dios oscuro en este asunto, aunque el sujeto instrumental, el funcionario, necesariamente lo ignore.

Por eso es fundamental lo que introduce Rey sobre el final de su ensayo:

El último capítulo del libro de De Maistre está dedicado a la



teoría cristiana del sacrificio, a la justificación del dogma. Aquí toma un valor esencial la idea de la redención y del sacrificio voluntario de Cristo. Desaparición del cuerpo de *uno* para limpiar de mancha del cuerpo de *todos*. Una ley de amor, otros múltiples sacrificios voluntarios, pondrían freno entonces al exceso de crueldad, al suplicio de las víctimas. Queda para nosotros la pregunta freudiana: ¿por qué el auto-sacrificio de uno, incluso ese sacrificio que sigue derramando su sangre hasta el fin de los tiempos, fue interpretado como un *deicidio*? Y a partir de esta "lectura", ¿por qué un acto de *amor*, según una *ley de amor* trajo por consecuencia no la paz, o el apaciguamiento, sino la exacerbación del *odio*? ¡No una sed de verdad sino tanta sed de venganza!

La infinita cuenta de sangre finita continúa. Nuevamente recomienza el círculo infernal del exceso causado, paradójicamente, por lo que estaba destinado a detenerlo: la sangre no lava sino que, como el dinero, llama a la sangre. ¿Quién no recuerda entre nosotros la trágica consigna "La sangre derramada no será negociada"? Economía, economía...

Finalmente retoman la palabra los viejos filólogos. Steiner se pregunta: "¿Se hablará como nosotros hemos intentado hablar? ¿Se leerá como nosotros hemos intentado leer? ¿Se citará?". Boutang ensaya una respuesta: "Hay una continuación posible, un porvenir. Creo absolutamente en ese porvenir mientras un niño pequeño aprenda su lengua materna y sepa que ha habido otras". Añadiría: para ese niño, que sepa que hay otras lenguas, y sepa ese niño o ese hombre que incluso en su propia lengua materna hay otras lenguas, una pluralidad de lenguas, como lo soñaba utópicamente Barthes para el francés, con las que es posible partir: partir la lengua, partirse en la lengua, partir con la lengua hacia otras lenguas. Reconocer la necesidad de lo impropio en la propia lengua.

Podríamos agregar siguiendo a Freud: si no pudimos echar luz, al menos no habrá sido poco "haber discernido claramente la oscuridad".

Todavía están por re-escribirse, proseguir las investigaciones freudianas, las indicaciones lacanianas, sobre esta cuestión abierta: los actos, los ritos sacrificiales, tan violentos, tan desconocidos en "nuestro" mundo tecno-científico, que interrogan tanto al saber del psicoanálisis como a nuestra experiencia. El psicoanalista, que también se encuentra en esa posición casi insostenible de estar medio dentro y medio fuera de la sociedad, de su época, incluso de sus analizantes, no debería desatender en su práctica horizontal la presencia, efecto religioso de discurso, de esta potente dimensión vertical, ya que la misma es la condición y el límite de un acto que deberá sostener hasta por fin... si el fin llega, atravesar esta zona *sagrada*.

# José Milmaniene

## DUELO Y PATERNIDAD

La eficacia simbólica de la Ley reside en la interiorización lograda de la figura vacía de goce del Padre Muerto. El testimonio sublimatorio del parricidio simbólico lo constituye la escritura, modo privilegiado de dar cuenta de esa muerte, en tanto gracias a aquélla se elabora el dolor de la ambivalencia que supone matar al amado y temido Padre. Así en el texto bíblico fundacional, el parricidio no constituye la anécdota de ningún contenido, sino que el corpus significativo mismo como tal configura el resto testimonial de ese mítico asesinato primordial, origen de la cultura.

En la modernidad Kafka, tal como lo refleja su "Carta al Padre", consume ejemplar y metafóricamente, merced a su producción escrita, ese crimen inaugural, y las huellas de tal asesinato resultan en un cuerpo textual que integra así la contundencia real de la letra con la belleza estilística de los significantes. La escritura deviene entonces en un modo logrado de resolver el conflicto que supone la necesidad de matar simbólicamente al Padre para subjetivarse en toda posición desante, en contraposición a la impotencia, el dolor y la culpa que genera el parricidio no consumado simbólicamente o bien actuado en las conductas transgresivas. Entonces ese desgarramiento subjetivo entre el amor y el odio letal deriva en síntomas, o bien en la escritura hecha síntoma, a la que se podría

considerar así como una "depresión estabilizada", en tanto evocación nostálgica del amor paterno perdido, dada la culpa que produce su asesinato.

Si las neurosis son testimonios del amor eterno al Padre a través de la ofrenda sacrificial masoquista que los síntomas nos procuran, y la religión el modo de perpetuar la promesa de un reencuentro amoroso con el Padre eterno, la escritura conforma el modo de sostenerse en una espera creyente en el Padre hecho lenguaje, es decir en su figura trocada en símbolos. Por eso sólo la fe en el verbo previene de su propio extravío, y el Pacto con la Palabra precave de cualquier sacrificio extremo dado que excluye por su "misma naturaleza" el costado obsceno y feroz de las certezas heroicas que paradójicamente obligan a sacrificar La Causa que subyace en sus mismos fundamentos. En otros términos: el sacrificio que imponen los fundamentalismos religiosos o ideológicos obligan en nombre de la fe a la inmolación del objeto mismo que tales creencias obligan a amar, claro está, bajo la promesa de que se reencontrará el amor en la vida eterna-desmentida de la muerte mediante. Este es el momento real la fe, más allá de su costado simbólico: el acto de fe puro por el cual en nombre de la creencia en el amor a la vida se sacrifica paradójicamente la vida misma y al Otro que la encarna, es decir, para el fanático, el único modo de cumplir con El Padre consiste en traicionar el amor proclamado, consumando impiadosamente la muerte del semejante. Por eso creo que el sacrificio bíblico de Isaac por parte de Abraham no podía haber acontecido, dado que allí se hubiera inhabilitado todo el mandato bíblico de elegir la vida y no hubiera existido, por ende, narración para dar cuenta de aquella imposibilidad fundacional. El acto de dar muerte al hijo amado, hubiera invalidado la Fe en el Dios simbólico, que si bien pone a prueba, impide la consumación del hecho fatí-

dico. De concretarse el acto criminal, la Palabra divina le hubiera ordenado matar lo mismo que en su esencia impone amar, es decir, en nombre de Otro sin Castrar se impone eliminar a todo Otro. He aquí el riesgo intrínseco de toda religión, en tanto ésta siempre se halla atravesada por una escisión constitutiva entre lo simbólico depurado (inflexión libidinal), y los mandatos superyoicos infiltrados de goce (inflexión tanática), tal como lo evidencian los fundamentalismos religiosos, los que ordenan amar a Dios más que a Su Escritura, al contrario de lo que propone Levinas. El amor a la letra previene pues del endiosamiento restitutivo real del referente simbólico absoluto, tal como lo patentizan los "dioses oscuros" del nazismo, o los profetas mesiánicos de las religiones reveladas, los que elevan así sus caprichos narcisistas y arbitrarios a la categoría de Ley.

El duelo por la muerte de un padre ausente de la función simbólica -a favor de su autoritarismo impiadoso, crueldad e irascibilidad- forzó a Kafka a una existencia desdichada, imposibilitado de fundar su propia familia, sin más recurso que su propia escritura. El duelo irresuelto por un padre fallido generó por un lado su impotencia existencial para consumar la exogamia y concretar su matrimonio, pero por el otro lado generó el modo ficcional y nostálgico de la escritura, que evoca con la presencia cristalizada de los signos la ausencia irrecuperable de un padre para siempre perdido y que además jamás acudió a la cita con las buenas palabras... Entonces Kafka pudo triunfar allí donde las mayorías fracasan, dado que frente a la creciente defeción estructural de la figura del Padre, éste pasa de ser un ideal yoico normativo para constituirse en un yo imaginarizado, abierto a la simetría de una rivalidad casi fraterna.

Ahora bien, si hacer el duelo paterno requiere de un padre que esté a la altura de su función, y el producto debiera ser un sujeto anclado en los símbolos capaz de escritura, ¿qué acontece frente la creciente dimisión de su figura? ¿Cómo opera el testimonio de un duelo fracasado dado que no se puede tramitar ni asumir la ausencia de una figura ausente, que nunca se constituyó en una presencia pasible de ser destituida y negativizada? ¿Qué testimonios residuales perduran de un parricidio fallido en tanto la persona real no asumió su función, y se mostró ineficaz para separar al hijo de la simbiosis fusional con la Madre? ¿Qué marcas o huellas pueden persistir del fracaso en la operatoria de la castración simbólica, y que al generar la imposibilidad de la escritura, estabilizan al sujeto con la emergencia de síntomas de alto gradiente cósmico-especular?

Sostenemos que la imposibilidad del duelo por el Padre deriva en la degradación de la palabra y el Verbo en aras de signos inscriptos en lo real de la carne, que bajo el modo de incisiones, tajos, cortes, tatuajes, marcas, escarificaciones, perforaciones y aun mutilaciones, siempre con un alto índice sádico-masoquista, dan cuenta de un duelo melancólico que se expresa en la mortificación dolorosa de la carne, y que expone en acto la caída de lo simbólico a lo real. Es decir, el sujeto no logra escribir el dolor de sus pérdidas, sino que ofrece un testimonio degradado de las mismas mediante los signos reales que marcan al cuerpo, los que delatan el masoquismo a la vez que un desafío y una apelación al Padre ausente. Ya no se trata como nos lo recuerda logradamente Zizek<sup>1</sup> de los tatuajes del paganismo pre-monoteísta, que hacían lazo social y ligaban identificatoriamente al sujeto con su grupo de pertenencia, ni del corte de la circuncisión que marca el fin de todos los cortes, sino de la

---

<sup>1</sup> Zizek, Slavoj. *El Espinoso Sujeto*, Buenos Aires. Paidós, 2001, págs. 398/399.

mortificación de un cuerpo que habla de un duelo melancólico y masoquista por un Padre que no dona las palabras ni acude a la cita para poner el límite subjetivante que arranque al niño del goce y lo ubique dentro del orden legal. Si el cuerpo no se domestica merced a la inscripción significativa que impone la ley del Padre, la única garantía que se le ofrece al sujeto para entrar en la cultura, reside en marcar dolorosamente al cuerpo, para evidenciar el dolor de la exclusión a la vez que para clamar por algún orden de reconocimiento y singularización fantasmática, aunque más no sea mediante la denuncia opositora "escrita" en lo real de la carne.

Existen pues diferentes modos paradigmáticos de brindar testimonios expresivos sobre el complejo duelo que debe resolver el sujeto en relación a la instancia paterna.

Así, en las culturas paganas premonoteístas el hombre busca su inscripción socio-simbólica merced al corte, los tatuajes y las marcas que otorgan alguna identidad humana, a un cuerpo aún dominado por los instintos. Y como la pluralidad de dioses implica algún orden de carencia simbólica en relación al posterior anclaje trascendental al Nombre del Dios único irrepresentable e infigurable, los medios representacionales se hallan conformados predominantemente por imágenes y tatuajes que ligan a lo real del cuerpo con lo simbólico del lazo social. La identidad se asienta en la sensualidad del cuerpo marcado, dado que aún no se ha arribado a la jerarquía del Nombre...

La iconoclastia monoteísta instaura otro orden de relación con el Padre, dado que el altar se vacía de imágenes e iconos, y la fuerte prohibición de representar con imágenes funda el predominio de la Palabra, y del Padre Muerto en tanto referencia simbólica absoluta. El corte que instaura la circuncisión como "corte de todos los cortes", debe entenderse como una metáfora de la castración simbólica, es decir, la escritura será

testimonio imperecedero del ligamen que ata para siempre al cuerpo marcado con la Palabra que lo nombra. La circuncisión es el testimonio del Pacto real -simbólico- entre la carne y el lenguaje, y los nombres y las palabras serán el producto y la expresión de ese acto inaugural, dado que en su incesante proliferación contornearán esa zona de borde donde la incisión significativa del rito intersecta con un cuerpo ya hecho hecho símbolo<sup>2</sup>. La escritura intentará dar cuenta pues de esta referencia esencial que supone el corte, en tanto prohibición de toda identificación especular con el Padre, el que deviene entonces en un Puro Nombre innombrable<sup>3</sup>. Así el sujeto encuentra su reconocimiento en lo simbólico merced a las palabras y ellas hegemonizan la escena.

Pero en la posmodernidad se debilita el anclaje del sujeto al orden simbólico, dada la defección estructural de la figura del Padre y se produce una marcada regresión neo-tribal. Pero aquí las marcas y los tatuajes buscan dar un poco más de entidad real al cuerpo de los simulacros y de las apariencias, y el sujeto transita así de lo simbólico a lo real. La caída del Padre no es sin consecuencias, y los hijos buscan convocar a la Ley y al padre ausente mediante las políticas de goce y los desafíos transgresivos.

El sacrificio en aras del reconocimiento amoroso del Padre se erotiza, y el masoquismo deviene en el modo de vínculo privilegiado con el Otro, tal como lo testimonian las perforaciones dolorosas de los órganos genitales, las cirugías, las deformaciones, y los apegos apasionados. La sumisión constituyente del sujeto a la Ley, de la cual el Pacto y la escritura son testimonio, son reemplazados por una "filiación carnífera", la que supone el sometimiento sacrificial a figuras que no son

---

<sup>2</sup> Milmaniene, José E. *El Goce y la Ley*, Buenos Aires, Paidós, 1995. Cap. 7

<sup>3</sup> Derrida, Jacques. *Dar la Muerte*. Barcelona, Paidós, 2000.



sino variantes del "padre de la horda primitiva". El cuerpo es profanado, ya no por un ritual de alta eficacia simbólica que inaugura el "dolor de existir" y que impone la nítida diferencia de los sexos, sino por prácticas que lo degradan a una paradójica "singularidad desubjetivada", es decir, ya no es el nombre que cada cual se forja lo que distingue al sujeto sino, por el contrario, se busca una identidad meramente corporal signada por tatuajes bizarros y escasamente metaforizados que tienden a abolir las diferencias sexuales, y que son expresión empobrecida de una resistencia vacía al orden socio-cultural, tal como lo recuerda lúcidamente Zizek<sup>4</sup>.

Pero, entonces ¿en qué consiste la propuesta psicoanalítica? Sostenemos con Freud la necesidad de renovar en la modernidad el Pacto con la Palabra, para poder así recrear la exclusiva fe del Verbo. Se trata de que el sujeto recupere los trazos de una escritura que porte la significación singular de sus nombres, asentada ésta en los principios y valores de los textos fundacionales, más allá del amor devoto al supuesto mítico Padre, el que siempre nos obliga al don del sacrificio. Se debe pues producir un decir escriturario que porte el testimonio sublimatorio de toda deuda simbólica, más allá del anclaje sintomático a la misma o de su recusación actuada. Si el sujeto logra trascender al Padre, sin culpa pero con responsabilidad, podrá apropiarse de sus propias palabras y construir su propio discurso deseante, en el marco de un espacio sublimatorio hecho de símbolos y significantes, que aludan al Nombre, sin necesidad de dogmas ni ritos de fe. En suma, sólo mediante el sacrificio del sacrificio, podrá el sujeto reencontrarse con la Verdad de su deseo, lo que supone la valentía de asumir el riesgo de poder atravesarse al placer del acto...

---

<sup>4</sup> Zizek, Slavoj. Op. cit.

# Isidoro Gurman

## VIOLENCIA Y LEY, UNA PERSPECTIVA PSICOANALITICA

Podemos leer de la pluma de Rousseau lo siguiente:

"Abro los libros de derecho y ética; escucho a los profesores y a los juristas; me lleno la cabeza de sus doctrinas seductoras, y admiro la paz y la justicia que brinda el orden civil; bendigo la sabiduría de nuestras instituciones políticas, y, sabiéndome ciudadano, dejo de lamentar el hecho de ser hombre. Una vez instruido sobre mis derechos y mi felicidad, cierro el libro, salgo de mi cuarto de lectura y miro a mi alrededor. Veo entonces, naciones infelices, sometidas a un yugo de hierro. Veo muchedumbres famélicas, agotadas por la escasez y los padecimientos, mientras los ricos beben a su antojo la sangre y las lágrimas de las víctimas. Por todas partes, contemplo a los fuertes armados del terrible poder de las leyes creadas contra los débiles".

Confusión personal y cansancio social que hacen pensar en una extraña compulsión regida por un más allá de cualquier principio vital, conduciendo a los hombres a un enfrentamiento entre fuertes y débiles, con la ley operando como astucia de la razón de los primeros. Separación entre saber y verdad, figurado por el cuarto de lectura que actúa velando aquello que emerge cuando se sale de él, y que adopta la configuración de lo siniestro. Variante de la angustia que surge en el seno de lo familiar, introduciendo la inquietante extrañeza de

que la verdad adopte ribetes de escándalo, cuando en su emergencia apunta el crimen, que intenta permanentemente ser desmentido por el trabajo de la cultura, y que es la base del malestar que insiste en la misma.

Es interesante que Freud dedique una adenda a su trabajo "Inhibición, síntoma y angustia" que titula: "Angustia, dolor, duelo".

Luz que intenta arrojar alguna comprensión sobre estos estados afectivos, entendidos como diversas tramitaciones de una pérdida.

El dolor aparece como la más genuina reacción, cuando se sale del cuarto de lectura, donde las doctrinas permiten permanecer al abrigo del lamento de ser hombre, puesto que se está instruido sobre los derechos y la felicidad. Miseria anímica provocada por la desilusión que produce desorientación e inhibición respecto del Estado civilizado, que reserva para sí la administración de la justicia, para monopolizarla y justificar desde el poder todas las injusticias y violencias; valiéndose de la astucia permitida a los poderosos, la mentira consciente y el fraude deliberado. La codicia y el afán de poder deben ser aplaudidos como si fueran expresión de patriotismo en tanto se trata de la seguridad del Estado. Momento en que retorna lo que está en el fundamento de la ley. Su emergencia merece todo el desarrollo que Freud realiza en *Tótem y tabú* en torno al padre de la horda primitiva.

La sociedad de cultura, representada por el espacio de lectura y del saber que promueve la eticidad del ciudadano, deja de lado el fundamento pulsional, que es el que emerge como lo real de las relaciones de los hombres entre sí.

Podemos entonces decir que la reforma pulsional en que descansa nuestra aptitud para la cultura puede ser deshecha de manera permanente o temporaria.

La angustia caracterizaría la señal que en su emergencia

indica un peligro real o considerado tal. Expectativa que escamotea a lo que apunta por provenir del "yo pienso" construido por un saber que se extraña de lo real, que sólo emerge cuando se sale del cuarto donde se admira la paz y la justicia. Freud se refería al yo, como hábil político, que intenta conciliar lo inconciliable, sometido a las presiones de las pulsiones, y haciendo de la vicisitud de la vuelta contra sí mismo y la transformación en lo contrario el eje de lo que se constituirá como sadismo-masoquismo.

No es entonces un pesimismo de carácter ontológico el que lleva a Freud a los enunciados de *Más allá del principio del placer*, trabajo precedido por las consideraciones que desarrolla en *Duelo y melancolía*.

Del duelo podemos decir que es un proceso que se produce ante la pérdida en la realidad de un objeto deseado, amado, o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal. Se caracteriza por el talante dolido, la pérdida del interés por el mundo exterior -a menos que recuerde lo perdido- la pérdida de la capacidad de amar, trabajar. El duelo aparece como la respuesta esperada frente a la muerte de una persona amada, o de un ideal.

En *Más allá del principio del placer*, la introducción de un instinto de muerte plantea la compulsión a la repetición como el obstáculo mayor a la vigencia de un principio del placer como rector de la vida.

La muerte no está sólo al final de la misma sino que la precede.

Es en relación a la melancolía donde se destaca un desfallecimiento del aferrarse a la vida, que puede culminar en el suicidio.

La melancolía nos muestra el yo dividido en dos fragmentos, uno de los cuales arroja su furia sobre el otro. Es así que hace su aparición la conciencia moral, y su modo de obrar despiadado, su condena al yo en el delirio de insignificancia.

Cuestión retomada en *El yo y el ello* donde, refiriéndose a la manera de actuar del superyó, afirma Freud, como si se hubiera apoderado de todo el sadismo disponible en el individuo, preguntándose: ¿cómo puede el superyó convertirse en una suerte de cultivo puro de la pulsión de muerte? En la melancolía no sólo se observan los autorreproches y el delirio de indignidad, sino una renuncia a la palabra, silencio tan difícil de soportar para los otros en el entorno del melancólico.

Nos encontramos entonces frente a las condiciones que habilitan o inhabilitan la posibilidad de la palabra.

Si me detuve en las puntuaciones respecto a los afectos humanos, es por aquello que los emparenta con la condición que la simbolización supone, en tanto pérdida de la cosa y acceso a la palabra. Es por esta vía que en *Tótem y tabú* emerge la ley, que se construye en un momento mítico, que funda a su vez la transgresión como interiorización de una violencia (la del padre de la horda) como el fundamento de la culpa, concebida como resto atávico indómito que operará como condición del malestar en la cultura.

El imperativo del mandamiento "no matarás" nos da la certeza con la que Freud avala como progreso en la espiritualidad, y como excepción, el hecho de que durante el nazismo hubieran quemado sus libros, puesto que en otras épocas lo hubieran quemado a él.

El empleo del verbo francés *civilicer*, que surge en los salones parisienses del siglo VXII, nombra el suavizar los comportamientos con el buen gobierno y las buenas leyes, que evitarían la tentación de emplear la fuerza.

El término violencia, tomado del latín, se define como aquella interferencia física que ejerce un individuo o un grupo en el cuerpo de un tercero, sin su consentimiento. Acto relacional donde la víctima no recibe el trato de un sujeto, cuya

alteridad se reconoce y se respeta, sino el de un simple objeto.

Foucault, en su análisis, incluye la agresión institucional en que el cuerpo de la víctima es sometida a castigo para su "bien" en centro de disciplina donde la violencia se reorganiza lejos de los foros públicos de la justicia, dentro de los muros de la prisión, el hospital, o el manicomio.

Violencia para aniquilar una identidad colectiva, sus raíces históricas, destruyendo la interdependencia de los vivos, los muertos, y los no nacidos.

De poco sirve insistir en que la violencia es anatema porque transgrede el principio de sacralidad de la vida humana. Tampoco lo que proponía Fanon en la década del 60, al afirmar el derecho de los parias a destruir físicamente a sus opresores, porque con ello matan el opresor que tienen fuera y el que llevan dentro.

La pregunta de Einstein a Freud: ¿se podría eliminar la guerra y la violencia de los asuntos humanos? recibe como respuesta que el hecho mismo de plantearla revela ya una condición del que la enuncia.

En *Más allá del principio del placer*, Freud formula su idea de que un sujeto quiere morir de una muerte propia. Querer morir de una manera que sea propia, apunta a una diferencia cualitativa sobre el horizonte de nuestra finitud.

Manera en que podemos dar un lugar al instinto de muerte, "una especulación teórica" al decir de Freud cuando lo enunció.

La muerte es primera, la vida exige tensiones que la aparten de un estado inercial inicial.

Si abandonamos las metáforas biológicas con las que inicialmente intento dar cuenta de lo que formule como segunda teoría pulsional, y avanzamos sobre los interrogantes a los que dio lugar en trabajos ulteriores que culminan en el amplio desarrollo alcanzado en el *Malestar en la cultura*, podemos formu-

lar la siguiente pregunta: ¿Cómo sortear el obstáculo de un destino melancólico para la violencia?

Si volvemos al comienzo, Rousseau plantea una alternativa en torno a dos exilios. El primero, que comporta la producción gobernada por espejismos que promueven intelectuales, artistas, filósofos; el segundo, la desnudez e inermidad frente a la violencia sin máscara alguna.

En esta alternativa lo que vemos es que no hay ninguna operación factible en relación a cualquier bien. Es difícil que se haga posible sostener la vida sin que haya una afirmación primordial como Freud lo señala en su artículo: "La negación".

El destino melancólico es tributario de un negativismo, pura expresión de la pulsión de muerte, punto irreductible de identificación a ese excremento del diablo que somos al nacer, según el decir de Lutero.

Imposible inscribirse en una historia deseante, desencuentro radical con el Otro que está como fundamento del juicio de atribución y de existencia.

La posibilidad de advenimiento de un sujeto implica hacer posible el soportar la vida. Se trata entonces del carácter paradójico del deseo, que conlleva en su origen el instinto de muerte en sus formas tipificadas: el incesto y el parricidio.

Freud insiste en *El malestar en la cultura*, en que el deseo de encontrar la felicidad es el que está presente en toda búsqueda humana. Los caminos no son infinitos, quedando reducidos prácticamente a esa condición que sólo los poetas saben enunciar y que lleva el nombre del amor.

Dice Freud: si los hombres lo saben, ¿cuál es la razón de la desconfianza que manifiestan respecto del mismo?

Más allá de los prejuicios que albergaba Freud respecto del modo de encarar el *flirt americano* frente al compromiso de amor del viejo continente, sigue siendo válida su afirmación de que

la vida se empobrece, pierde interés, cuando la máxima apuesta en el juego de la vida, que es la vida misma, no puede arriesgarse en la apuesta por el amor.

Sabemos por la declaración del hombre de los lobos que, en sus primeras entrevistas con Freud, éste sólo presta atención a sus problemáticas amorosas.

Apreciar el ser amado no es una condición biológica, sino que implica una compleja trama, donde interviene la repetición, entendida como memorización e intento de reencuentro fallido con lo perdido. En el decir de Freud, se aprende a apreciar el ser amado como una ventaja a cambio de la cual, se puede renunciar a otras. La cultura se adquiere por renuncia a la satisfacción pulsional, y a cada recién nacido le exige esa misma renuncia.

Una variante del amor es sin embargo la condición de máximo malestar. Consiste en la felicidad de ser amado por el superyó. Aquí la renuncia exige cada vez más renuncia, operatoria que escapa al enunciado de cualquier ley humana gobernada por el lenguaje, en tanto el superyó se hace agente del grito sin sintaxis con el que llegamos al nacer. Al mismo tiempo, se reinstala el padre de la horda, el que no hace saber de la ley.

En su artículo "El Humor" Freud destaca como contrapartida el efecto que tiene sobre cualquier contingencia desgraciada lo que del padre advino posibilidad de aceptación de la vida y sus avatares.

Es lícito decir que los despliegues más hermosos de nuestra vida afectiva se los debemos a los avatares bajo los cuales se produce lo que conocemos como sublimación, y que a la contingencia de lo *perecedero* Freud opone la certeza de la melancolía en tanto afirmación que permite enunciar: si hay vida y tiempo frente a la contingencia de la destrucción que implica la guerra, volveremos a hacer mejor las cosas.



# Juan Carlos Cosaka

## VIOLENCIA, DISCURSO Y RETORNO

Deseo y ley son significantes que hacen al desempeño habitual del psicoanalista. Puede decirse que su pensamiento, discurso y praxis cotidiana no puede dejar de tenerlos en cuenta. Y es a cuenta de ambos que él, el psicoanalista, toma lugar en el dispositivo en el que se desgrana la cifra del deseo, se descubren los atolladeros de la vía en que la ley es establecida. Postular "deseo de ley" incluye, además de la elegancia del artificio del genitivo, un modo del decir que articula estos significantes dando lugar a lo que el pensamiento psicoanalítico coloca en el horizonte, a saber, el sujeto del inconsciente.

Cabe a estas nociones articulaciones y reenvíos, ya que se conciben como de simpatía recíproca que se coimplican con la noción de sujeto tal como la entiende el psicoanálisis. Sujeto, posición subjetiva concebida como efecto entre significantes, "lo que representa a un sujeto para otro significante", quiere decir que en tanto posición *entre dos*, el sujeto así concebido está para siempre impedido de plenitud. Por tanto su acto y su decir lo implica y lo anuda a cuenta responsable de su propia palabra.

La ciencia, en tanto trabaja en el plano del puro conocer es, por así decir, "objetiva", esto es, más allá de cualquier opción de posicionamiento. En este sentido puede decirse que en tanto ética puede hasta ocupar un lugar de neutrali-

dad<sup>1</sup>. El psicoanálisis no puede entonces tener cabida plena en la ciencia, precisamente por ocuparse de lo que la ciencia excluye para constituirse como tal.

El sujeto que concibe el psicoanálisis será entonces efecto discursivo, producto de su fundación en una cosmogonía singular, vía del procesamiento de la pulsión, huella depositada por el lenguaje en el viviente, parte maldita que pervierte cualquier natural necesidad de satisfacción imposible en su totalidad, ya que su condena por la ley a la imposibilidad de acceder a lo real deja que su opción de gozar resulte de una renuncia y recuperación en el fantasma. Freud postula como inconsciente a esta urdimbre entre el campo del sentido y la estructura libidinal, paradoja en que la tendencia se satisface en el humano desde la pulsión acéfala y el placer del equilibrio una vez inscripta. Cuando la escritura pulsional se despliega en el cuerpo y la pulsión compulsiva, el sujeto se conmueve en un tiempo jamás coincidente, único modo en que se temporaliza la insatisfacción: la imposibilidad de adaptarse finalmente a la pulsión. El operador subjetivo toma existencia en un acto fundacional donde se afirma en y por la expulsión del goce, lo que la ley de la castración instalará finalmente. De otro modo, es la indefensión misma de la cría humana lo que lo hace nacer sujetado a los designios de otro primordial, lo condena a buscar la significación de sí entre los significantes del Otro, en el seno de una cultura, que resultará en una posición o la opción de posicionarse y una deuda, una heredad de deseo y la sujeción a una ley que lo regula, engendra e implica.

Podría ser también una articulación menos musical que el deseo de ley que hoy nos convoca, pero efectiva demostración de las nociones fundamentales con las que el psicoanalista aborda

---

<sup>1</sup> Cfr. Sperling, Diana. *Del deseo, tratado erótico, político*. Biblos, 2001.

el campo humano. Campo del que es esperable una organización de lo que es dicho del deseo, en última instancia indecible, siempre metonímico ya que es pura diferencia que discurre por entre el desfiladero que la ley de la castración señala como marco de posibilidad para que por vía del inconsciente, su mediación, se haga posible articular la parte maldita, correlato mítico del instinto perdido, la pulsión o el corte que el lenguaje efectúa sobre el cuerpo. Recordamos con Freud que, sin el consenso de la "agencia representante nada podríamos saber de ella".

También el hecho de que, si bien es posible establecer pasos de deconstrucción del discurso a lo indeconstruible de la pulsión, esto no implica que su desensamble no se observe en el campo clínico y en ciertos modos del decir en lo humano, donde el paso es más bien un salto a saber, cuando el acto es un hecho inefable, de opacidad irreductible cuyo correlato es la violencia real. Ahí, ninguna subjetividad es posible en tanto el discurso es más bien un lenguaje que imposibilita las condiciones mismas de su advenimiento con lo que ley y deseo pasan a padecer de un estatuto particular, como se verá más adelante.

Con cierta licencia de abuso de los términos, hemos bautizado "fenómeno" a un uso tal del lenguaje y a la operatoria de la violencia radical que arroja a la subjetividad por fuera del campo del discurso.

Por otro lado corresponden al analista las mismas vicisitudes que al resto de sus semejantes ya que, en tanto sujeto político participa de las normativas de la ley, padece de idénticas ofertas de goce de la cultura particular en la que le es dado vivir y se suma como uno más en arreglárselas con el malestar cultural de su tiempo. Testimonio en su clínica y testigo de su momento cultural, sólo le queda el consuelo barato de estar advertido de lo irremediable del malestar.

Si se verifica que el tiempo está "out of joint", como comenta Derrida, si el estar advertido del analista involucra la verificación en la historia que el sueño de la modernidad de una emancipación progresiva del sujeto estalla en lo que Freud deja claro con las nociones de más allá del principio del placer, trauma y repetición. Y si los hechos más recientes que nos han sacudido el pánico al ver desmoronarse el orden del mundo muestran finalmente que el susodicho orden es también un sueño, necesario sueño al que corremos para suturar al Otro del orden que una vez más ha mostrado su barradura, para volver a dormirnos en la conciencia y el regazo del Dios Padre que vela el sueño y los mercados bursátiles. Es una apuesta ética que el analista testimonie de su clínica y testifique como sujeto de su tiempo para interrogar al fenómeno.

El siglo que pasó mostró, como novedad absoluta en la historia, al nazismo. El costado más inquietante de éste y su marca histórica incurable lo constituye el exterminio del discurso como precondition para el exterminio masivo de la muerte industrial. Esta novedad arrancada del decir si bien es incomparable -no se ha detenido el horror de la matanza- no por ello resulta irreproducible.

En tanto que el discurso es abolido no hay posibilidad de inscripción, interrogación ni conjetura. Tampoco retorno o repetición, memoria y por tanto posibilidad de olvido. El sujeto exterminado ha sido previamente sometido a una operatoria de lógica pura, incuestionable, que lo ha desabonado del campo humano como tal y esto, esta forma de utilizar el lenguaje inaugurado por el nazismo, este daño irreparable a la estructura, tiene su forma de retorno, a saber, su reproducción en la historia. Hemos llamado nadificación a una operatoria tal, sus consecuencias indirectas, más allá del horror de

los exterminios recientes vistos por la cobertura periodística sin más, en la obscenidad de una imagen descubierta, sin velo; se constatan en la instilación sutil en la vida cotidiana enanada en los modos de la así llamada cultura posmoderna, a saber de la proliferación de lenguajes sin requisito discursivo, de la pasión por la inmediatez. De otro modo, de la instalación de un tiempo que nos sacude más que nos acontece, que nos toca más que nos transcurre.

A esta fragilización de la subjetividad que los aparatos de goce producido por la técnica provocan por saturación de un erotismo anodino exilado de intención, velo o picardía; a este costado siniestro de discurso capitalista hemos llamado reproducción "en estado naciente" del fenómeno, a las migas con las que se realiza sutilmente la expulsión del sujeto del discurso.

Para intentar objetar a tal paraíso técnico-científico lo hemos puesto en cuestión, con el sostén que da la experiencia del discurso analítico, en el seno de lo que no se ha inscripto. Se trata de interrogar para horadar, aunque más no sea por advertir, con una objeción poética: una instancia de humor, de chiste, de historia, de libertad o de acontecimiento, antes que la pasión irrisoria de la tecnociencia por acceder a lo Real termine por meternos un chip en medio de la cabeza.

En la era técnica, la razón del discurso capitalista hace que el objeto ya no surja de una producción en la que algo ausente se haga presente, sino que los objetos de goce autoerótico están "ya ahí" ofreciendo consistencia sin sustracción.

Los así llamados "gadgets" a disposición -diríamos a voluntad, como se dice voluntad de goce- se transmutan desde el brillo de la fascinación a la opacidad del desecho sin provocar interrogación alguna -es que, como se suele decir, no hay tiempo- al modo en que dicho pasaje se lleva a cabo. Se verifica una voluntad de satisfacción que retorna ya no como plus de

goce, producto del trabajo, sino en la mera contemplación de la mercadería, en la saturación de una imagen que la hace coincidir consigo misma.

Pero, ¿en qué se transmuta el pasado impedido de advenir como memoria? ¿En qué silencio?

La fórmula de que lo que no se recuerda se repite en acto, es de la órbita subjetiva. Marca, letra, rasgo unario, trauma, dan cuenta de una relación: la del inconsciente, esa formidable formación de la memoria y sus tropiezos con el modo de goce que se repite.

Si no se instituye la castración, la necesaria distancia simbólica, no hay extracción de goce y se hace conexión entre goce y sujeto, de lo que resulta la obscenidad de una realidad sin el vacío central, alrededor del cual la realidad se organiza y el deseo transcurre.

De concebir a la ley sin ese vacío central, la normativa que la ley propugna ya no se dirigirá a los sujetos a los que la ley involucra e impone, sino sin más al cuerpo directamente.

Siendo así abolida la instancia subjetiva la ley es voluntad del que la impone y el sujeto abolido es objeto de tortura, cuerpo, carne, carroña.

Se dice que hay síntoma social cuando ya no hay lazo social, su proliferación es correlativa a la medida en que el goce que involucra se desabona del discurso.

Pero en tanto no se enlaza lo que está arrancado del decir, el fenómeno como inscripción impedida caído bajo el uso de la lógica del exterminio, no puede retornar como síntoma, tampoco como trauma, porque no hay sujeto que teja la trama de sus bordes.

Mucho se ha dicho y por cierto muy bueno sobre la actualidad de la cultura. Incluso, producciones del pensamiento tales como el acontecimiento, o la experiencia del "hay" dan nueva

luz al ensombrecido horizonte, dando a pensar que al final de cuentas, no era tan malo que los horizontes se vacíen. Los sesgos de análisis de esta realidad son, por fidelidad a lo que la época propugna, múltiples.

Pero ¿es posible otra respuesta que la propia estupefacción frente a la obscenidad de algunos hechos hoy casi cotidianos?

¿Qué pensamiento -por "débil" que se lo conciba- cabe frente a un hecho delictivo donde se mata sin más? Sin sentimiento ni duda, sin determinación ni angustia, sin ideal ni idea se mata así, sencillamente, ni siquiera se mata por gusto de matar. Recuerdo ahora la sinrazón y la confusión que me produjo el enterarme de que, en la formación ideológica de los futuros SS de elite, se preconizaba matar sin odio.

Detenerse e interrogar este matar sin más supone que, en el decurso de la vida, algo opera sobre el sujeto y lo hace ir más allá o más bien por fuera del acto criminal. Matar sin sentido no es una desmesura, tampoco un crimen ni un asesinato. Por terrible que parezca, nada más humano que el asesinato.

Y aunque las coordenadas socioeconómicas con las que se consideran estos hechos son también múltiples, no puedo dejar de pensar que los sistemas de exterminio subjetivo, otrora sistemáticos, han trascendido el horror y como tal, en virtud de estar por fuera de la historia, continúan operando "en estado naciente". La proliferación de lenguajes y su operatoria de expulsión discursiva ofrece un marco indirecto que se anota como borde peligroso de concepciones más optimistas y señeras. Suena entonces pertinente señalar que el fenómeno advierte y suplementa a la concepción de la nueva alborada subjetiva.

Desde el dispositivo de la clínica también es posible encontrar novedades. Se han descrito hasta la exhaución toda una gama de "nuevas" patologías. No nos ocuparemos de ellas por considerar que es discutible su estatuto de novedad, nos pare-

ce más bien que se trata de presentaciones en la clínica de modos del acontecer subjetivo puesto en forma con los modos culturales actuales. A fin de cuentas, la estructura es múltiple, variada, esquiva. En cualquier momento es dable el caso del desborde subjetivo.

Quisiera referir aquí un dato de mi experiencia que fue sorpresa en más de una ocasión. Algo así como un sacudón en la escucha, una sideración del lugar del analista. No del sentido sino una presencia repentina de modos del decir totalmente inconexos, desmembrados, no el consabido cierre del inconsciente, no la vacilación del fantasma sino la aparición de una historia en medio de un relato y la reconexión posterior, tanto de la cotidianidad como del discurso del relato de la misma, habiendo sido presa de un momento de intensidad máxima y poca o ninguna consecuencia posterior.

No es mi intención aquí elaborar casuística alguna, mucho menos el proponer una categoría más de las interminables clasificaciones. Me limito a indicar datos de la experiencia de un analista, de los que es, al menos conjeturable, la presencia repentina de una salida de la escena subjetiva. El paradigma de estas situaciones lo constituyen los sujetos en pánico. Estas locuras de angustia, tan frecuentes en las clasificaciones actuales y de tanta prensa en la psiquiatría, no distan mucho del ataque de angustia descrito por Freud. Sin embargo el momento que llamaría de la fobia vacía se consume repentinamente y muchas veces se restablece sin más. Esta historia dentro de la historia, sin pródromos, dan a pensar en un súbito arranque de impotencia para inscribir algo del orden del cuerpo que insiste en la desmesura de una subjetividad ausente en alojarla.

Asimismo hay sujetos que se dedican a consumir situaciones, tóxicas o no, invariablemente intensas, de fuerte estímulo sin mediación, hasta caer en un crónico aburrimento sin



reflexión ni salida, atiborrados de goce autoerótico No parece haber el concurso de un sujeto que haga ahí objeción alguna.

Una dimensión del sujeto que, por déficit o saturación, discurre entre el pánico y el aburrimiento. A fuerza de pecar de abuso de los términos, he encontrado en la forma literaria de la epifanía un modo similar de presencia en el discurso, en la claridad del instante, en la súbita irrupción de algo, cualquier cosa que cobra valor desde lo nimio a lo fundante: M. de Wulf toma el término (tan presente después en Joyce) de la *claritas* tomista, de la que se desgrana la expresión *epifenómeno* utilizada para indicar la cualidad estética de un fenómeno. En *El retrato*, U. Eco rescata el párrafo: "Y se encontró de pronto mirando las palabras casuales que a su derecha o a su izquierda surgían, y estúpidamente maravillado de que se hubieran desposeído en silencio de todo sentido actual, de tal modo de que hasta el más insignificante letrero de tienda llegase a aprisionar su espíritu".

La epifanía descubre lo real y lo incluye así en el discurso. Para el poeta es el momento en que aprehende el acontecimiento. Salvando las distancias es un momento similar en donde el momento de ausencia subjetivo pugna por entre el espanto su inclusión.

He recalado en el poeta para terminar. La opción poética instala siempre en el decir un más y un menos, una instancia por entre la que de déficit y múltiple pueda dar cuenta, diríamos en salud de equivocidad. Si el inconsciente tiene que mediar entre el goce y el sujeto, entre la letra y lo que se pueda producir de ella, cabe entonces una objeción poética a los lenguajes sin discurso, a la palabra pura, tan pura que llega a exterminar. Si después y durante Auschwitz ha habido poesía, al decir de Holderlin "lo que queda, lo fundan los poetas", a esta subjetividad entre el pánico y el aburrimiento, a estos modos epifánicos de presentación de la clínica, le corresponde la acti-

tud de poematizar, de mediar tanta presencia desubjetivante.

Desde las montañas del sureste mexicano, desde la indignidad y la pobreza, Marcos responde: *"A todo esto de que Marcos es homosexual: Marcos es gay en San Francisco, negro en Sudáfrica, asiático en Europa, palestino en Israel, indigente en las calles de San Cristóbal... pacifista en Bosnia, mapuche en los Andes, ama de casa de cualquier colonia de cualquier México, campesino sin tierra, editor marginal, obrero desocupado. Todos los intolerados buscando una palabra, su palabra, lo que devuelva la mayoría a los eternos fragmentados, nosotros. Todo lo que incomoda al poder y a las buenas conciencias, eso es Marcos. De nada señores de la PGR. Estoy para servirles... con plomo"*.

# 3

## ACTO Y TRANSMISION



**Guy Le Gaufey**

CUANDO LA DICTADURA DURA

**Diana Sperling**

FINITUD Y FILIACION: UNA EFIMERA ETERNIDAD

**Leandro Pinkler**

LA CUESTION DE LA PAIDEIA

**Perla Sneh**

CASTIGO Y CULPA: ECONOMIAS DE LA NECESIDAD

# Guy Le Gaufey

## CUANDO LA DICTADURA DURA

Hay encuentros. No puedo llamar de otra manera lo que me pasó con el libro de Carl Schmitt *La dictature*<sup>1</sup> cuando di con él en una librería parisina, huroneando, buscando sin buscar, hojeando los libros, en espera del libro "mágico" que nos volverá, de golpe, agudos y penetrantes. Nunca antes había leído un libro de ese autor. Conocía su nombre sulfuroso, sabía vagamente de sus relaciones con el fascismo de antes de la guerra, y nada más. La sola lectura de la contratapa bastó para que chispease algo: estaba enterándome, en pocas líneas, de que habían existido dos tipos de dictaduras: unas, perfectamente limitadas en el tiempo (duraban seis meses habitualmente en Roma), y otras, más modernas, que nunca se arriesgaban a vaticinar su fin, o peor aún: si acaso lo hacían, no había mucha gente para dar el menor crédito a tales palabras, consideradas de inmediato como meras mentiras, propaganda engañosa, agua de borrajas.

### LAS DOS CARAS DEL DICTADOR

La lectura minuciosa del libro de Schmitt me introdujo en

---

<sup>1</sup> Schmitt, Carl. *La dictature*, Le Seuil, Paris, 2000. Primera edición en alemán: 1921, *Die Diktatur*, Duncker & Humblot GmbH, Berlín.

un recorrido apasionante de la historia del concepto jurídico de dictadura a través de los siglos, empezando con Roma, donde la cuestión fue planteada con mucha claridad. Desde el inicio de la república, el dictador es un magistrado extraordinario, designado por el cónsul, seguido de un requerimiento del senado, con la misión de llevar a cabo una diligencia peligrosa que no se puede manejar en el senado, a pesar de su legislación minuciosa y precavida de la república. Nombrado por seis meses, el puntilloso dictador se comprometía a restituir su poder extraordinario algunos días antes de este término. Clásicamente, los autores saludaron esta invención de la república romana como un hallazgo decisivo para salvar a la república en tiempos difíciles. Este dictador no pasaba de ser un comisario, aunque, si era necesario, podía ir en contra tanto del cónsul como del senado, a pesar de que fueran ellos quienes le hubiesen comisionado; hasta podía matarlos si los consideraba peligrosos para la república.

Se sabe también que las dictaduras de Cesar o de Scylla no fueron tan idílicas. Y, de veras, parece que hay en el concepto mismo de dictador una contradicción que no puede no desarrollarse: por un lado, él tiene un poder sin contrapartida, y por otro lado tiene que respetar la meta de la tarea que le ha sido confiada. Y el signo tangible que hace la diferencia entre estos dos lados es la capacidad del dictador para restituir su poder a tiempo, es decir: poner esta meta por encima de su poder.

Al fin del siglo XVI, algunos pensadores de la monarquía absoluta, como el francés Jean Bodin, se apoyaron en este concepto de dictador para establecer mejor el hecho de que el rey absoluto tuviera un poder tal que no estuviese obligado a dar cuenta a nadie (sino a Dios) de sus decisiones. El asunto alcanzó su punto más luminoso con Cromwell, en Inglaterra,

a mitad del siglo XVII. Cuando tomó el poder después de su victoria de Naseby (1645), se presentó con toda claridad, como aquel que podía salvar al país de los errores y de las malversaciones de Carlos I. Las ideas más republicanas circulaban en su armada, y se consideraba al pueblo como la fuente de cualquier poder político, sin ninguna precisión acerca de la delicada cuestión de la naturaleza de la representación política que posibilitase determinar la legitimidad del agente efectivo de este poder en acto. Sin embargo, cuando el rey Carlos I fue apresado, juzgado y matado, Cromwell no renunció al poder y, por el contrario, persiguió a los *Levellers*, que habían escrito un proyecto de constitución muy democrática (*The Agreement of the People*, 28 October 1648). A partir de allí, fue claro que el dictador-comisario se volvió un dictador-soberano. Cuando, al morir, designó a su hijo para sucederlo, se inscribió así, sin ningún error, en la lógica de esta dictadura-soberana.

Entonces tenemos que diferenciar bien entre el comisario al que le han sido dados todos los poderes, y el soberano que, más allá de estos poderes, tiene otra relación con la legitimidad. Digamos por el momento que el comisario tiene, por definición, una *misión* determinada, por fuera y encima de él, mientras que el soberano se confunde mucho más con su misión (ya que él posee también una misión). Esto no es suficiente para establecer una diferencia clave en este punto crucial que no se puede sobrepasar sin trapichear con la legitimidad.

## PODER Y LEGITIMIDAD

Muy a menudo, entendemos todo esto demasiado rápido como si siempre se tratase de un trapicheo, en gran parte a

causa del hecho de que en la historia abundan comisarios que se atribuyeron por sí mismos la legitimidad, y también a causa de nuestros prejuicios acerca del poder, como se puede oír de inmediato en frases como ésta: "El poder corrompe, y el poder absoluto corrompe absolutamente". Uno de los mejores ejemplos de tal franqueamiento es el de Napoleón, cuando se hizo coronar emperador el 2 de diciembre 1804, y quien al recibir la diadema, la tomó -ante la sorpresa general- de las manos del Papa para ponérsela, por sí mismo, en la cima de su cabeza. Como ocurrió tantas veces en la historia de Francia, un problema jurídico se arregló a través de la etiqueta. También es verdad que, algunos meses antes, por un decreto del senado, seguido por un plebiscito popular, le habían nombrado "consul à vie", lo que ya situaba la cuestión de la legitimidad de otra manera.

Dentro de su brutalidad formal, este gesto de Napoleón puede engañarnos si leemos allí el ardid de un arribista sin ningún escrúpulo, algo similar a la equivocación de los que se precipitan a entender la famosa fórmula de Lacan -"el analista no se autoriza más que por él mismo"- como una promoción, una pura inflación del yo. Igualmente, no debemos reducir el gesto de Napoleón a una hinchazón narcisista. Actuando de manera muy calculada, Napoleón no se las arreglaba tan mal con la legitimidad, puesto que nadie podía imaginar, en aquella época, una separación del Estado y de la Iglesia (tal como se produjo en Francia un siglo más tarde), y luego Napoleón tampoco podía recibir humildemente su nuevo poder como un don del Papa, ya que se lo debía en primer lugar al pueblo francés, primera fuente de legitimidad desde el cambio radical que introdujo la Revolución.

Estos dos casos no son iguales, pero plantean con bastante nitidez el problema de las relaciones entre el poder absoluto

(que puede muy bien ser el de un comisario) y la legitimidad (que siempre supone toda una teoría para tener consistencia). El interés de la dictadura de la forma en que la estudia Schmitt es poner en relieve tan claramente como sea posible poder y legitimidad.

A cada uno le gustaría distinguir y separar estas dos cosas tan oscuras, tan impactantes como las del poder y de la legitimidad, y decir: esto es una cuestión de poder, esta otra de legitimidad. Siempre nos parece que la legitimidad puede otorgar un poder, aún si es absoluto como el del dictador-comisario, mientras que no podemos aceptar un poder que se atribuya, para sí mismo, cualquier legitimidad.

Lo decisivo se localiza en la dimensión temporal. Podemos afirmarlo desde los estudios de Ernst Kantorowicz que demostró, en su obra capital *Los dos cuerpos del Rey*, y también en otros artículos brillantes, que la línea de fractura entre estos dos cuerpos era esencialmente la de la muerte, de la ruptura introducida por la muerte individual en la consistencia del funcionamiento de una Dignidad. El Rey-hombre muere (y también puede volverse loco, o enfermo, o ser un niño), mientras que el de la Dignidad real nunca muere, siempre es jurídicamente mayor, y no puede volverse loco ni enfermo. Eran necesarios dos cuerpos, sin que se pudiera decir mucho a propósito de sus relaciones.

#### DEL LADO DEL ANALISIS

A partir de estos breves datos teológico-político-históricos, querría volverme, casi brutalmente, hacia el laboratorio analítico, es decir la cura en su espacio transferencial dentro del cual surgen, bajo una forma a menudo muy minimalista,



estructuras y eventos que tienen otros valores fuera del cuadro analítico.

*Análisis terminable e interminable*<sup>2</sup>: este título, bastante conocido, que trazaron las manos de Freud dos años antes de morir, produjo tantos comentarios que parece difícil retornar sobre este tema tan manoseado. No obstante, Freud desarrolla en su texto una vacilación, una ambigüedad que se trasluce perfectamente en el título mismo, y que toca al corazón de nuestro asunto: al mismo tiempo, el análisis es algo terminable e interminable. No hay nada que elegir entre estas dos eventualidades; tan contradictorias como puedan presentarse, es preciso sostener las dos conjuntamente:

*terminable*: "No tengo el propósito de aseverar que el análisis como tal sea un trabajo sin conclusión (ohne Abschluß)".

*interminable*: "Todo analista debería hacerse de nuevo objeto de análisis periódicamente, quizá cada cinco años, sin avergonzarse por dar ese paso".

Por un lado, Freud se opone a Ferenczi en las últimas páginas de su texto, a su exigencia de que cada paciente haya superado ora el *penisneid*, ora la rebelión contra la posición pasiva. Freud considera a tal exigencia como "particularmente ambiciosa" que es tanto como decir, en ese contexto, "imposible".

A partir de esa dificultad tal como la planteó Freud a fines de su vida, la ortodoxia freudiana ha sostenido, en su mayor parte, que el análisis es un proceso sin fin que se termina cuando se termina. El analista francés (y ex-presidente de la

---

<sup>2</sup> « *Die endliche und die unendliche Analyse* ». Este "und" plantea un problema lógico interesante. En una base de datos, a veces se trata de extraer, digamos, las direcciones de "las personas que viven en Buenos Aires y Córdoba". Si se pregunta a la computadora colocando una "y", resultará muy poco, porque hay poca gente que tenga al mismo tiempo una dirección en ambas ciudades. De ahí se entiende mejor lo que se debe hacer: extraer de una masa la gente ubicada ora en Buenos Aires, ora en Córdoba. Al constituir la lista, prevalece una "o" lógica, una disyunción. Al considerar la lista hecha con la herramienta de esta disyunción, aparece una conjunción.

IPA) Serge Lebovici había resumido ello en una fórmula lacónica: "No hay fin de análisis; hay sólo tratamientos que se terminan" (*Il n'y a pas de fin d'analyse ; il y a seulement des analyses qui se terminent*).

Ahora bien, este punto constituye algo crucial en la historia del análisis, como todo lo que alcanza a la consistencia de un saber y de una práctica. Cuando Lacan, en su *Proposición de 1967* sobre el pase, lanzó la idea de que la transferencia, que está al inicio del análisis, pudiera (no debiera) encontrar su fin en el desarrollo mismo del análisis, intervenía como para anunciar la buena noticia: sí, hay un fin específico de la transferencia. Con las palabras mágicas de *sujeto y deseo*, la hipótesis de un tal fin fue durante muchos años, por lo menos una contraseña típica de los lacanianos quienes, entre ellos, se mofaban de la frase de Lebovici como de alguien que no se había enterado de la buena noticia.

De hecho, hoy en día la cuestión parece más compleja, y no se trata tanto de oponer los partidarios de un análisis con fin a los de un análisis sin fin, sino de entender mejor lo que ordena la aparente oposición. La primera precaución consiste en no considerarla como una mera cuestión de práctica, como lo sugiere la frase de Lebovici. Fuera del hecho de que un análisis se termina, algún día, de una u otra manera, se revela enigmático que para Freud mismo en primer lugar, no se pudiera tomar un partido claro y definitivo. ¿Por qué?

Como puede fácilmente suponerse, esto toca a la transferencia. Este término clave del análisis tiene su propia historia, que hoy quiero resumir más que brevemente. En un primer tiempo, Freud habla de "*Übertragung*" para designar la relación entre un elemento de un sueño y el resto diurno del que a veces proviene: algo nimio -que tiene muy frecuentemente un rasgo simbólico apropiado- se encarga de algo que viniendo de otra

parte, se refugia y se esconde en este resto diurno. En aquel entonces, Freud hablaba de "las transferencias". Sin embargo, cuando tuvo que dar cuenta de la postura afectiva del paciente hacia él, utilizó la misma palabra, reduciéndose a un fuerte resto diurno: algo que sirve para soportar lo que no puede abrirse camino por sí mismo a causa de la censura.

Al volver a pasar por allí sesenta años más tarde, Lacan intentó nombrar de otra manera esa misma dificultad, inventando la expresión de sujeto-supuesto-saber para designar este artefacto de la transferencia al cual el analista se presta sin reducirse por entero. Y allí encontramos de nuevo una extraña pareja, la que existe entre el analista y este sujeto-supuesto-saber, acerca de la que Lacan nos trae una de estas pequeñas precisiones a partir de las cuales se aclaran muchas cosas. En su "Propuesta de octubre de 1967", dice a propósito del sujeto-supuesto-saber que es "una formación, no de artificio, sino de veta". Supone en el paciente una tal "veta" que produce esta extraña creencia: lo que no se sabe, lo que se escapa, no está perdido para todos. En un cierto lugar que no es exactamente el análisis y tampoco el analista, en una especie de mezcolanza entre ambos que naturalmente incluye la relación del analista al análisis, se sostendría algo en que se reúne lo consciente y lo inconsciente, lo conocido y lo desconocido, el ser y el no ser, todo lo que da su consistencia tan especial al deseo. Obviamente, este sujeto-supuesto-saber no es alguien, y tampoco es nadie. La casi prueba de su existencia, el analista la otorga silenciosamente por su método clavado en la repetición, con este gusto de eternidad que siempre se impone con ello; sin que, no obstante, nunca todo esto vaya más allá de una suposición, como su nombre le indica bien.

El otro punto en que se pierden los caminos que pudieran conducir a una solución clara sobre la cuestión del fin, es el de

la meta. Si el análisis pudiera reducirse claramente a una psicoterapia, entonces, por más difícil que sea esclarecer lo que es la salud mental o el bienestar, por lo menos tendríamos la impresión de poder llevar a cabo una tarea definida. Pero aquella perspectiva se desvaneció también desde los primeros pasos del análisis, cuando Freud abandonó a su "neurótica" y, al desalojar la idea de una etiología de la histeria, perdió al mismo tiempo la perspectiva de una erradicación de la causa *etiológica*<sup>3</sup>, es decir la perspectiva de una curación pura y sencilla. Después, no se pueden contar los innumerables esfuerzos para hacer volver al análisis por el camino de esta tarea con fin que se llama psicoterapia, siempre justificados por la extrema proximidad de las técnicas empleadas. Y siempre los analistas - tanto freudianos ortodoxos como lacanianos heréticos- estuvieron obligados a hacer de nuevo el camino de Freud, rechazando repetitivamente la reducción del análisis a una terapéutica. No sin que quede en juego una indudable ambigüedad, la que perseguimos desde nuestros primeros pasos con la dictadura con fin o sin fin, en la medida en que tampoco se trata para el análisis de cortar el contacto con esa dimensión terapéutica.

#### UN SIGNO SIN MAS AMBIGÜEDAD

¡Cuántas complicaciones! Pero si la circunferencia del problema empieza a parecernos nebulosa, su centro se ubica ahora bastante bien en la vacilación misma del poder y de su contradicción interna, que encontramos al inicio de nuestro recorrido: por un lado tiene una meta, tan indiscutible como la de

---

<sup>3</sup> Que él tenía muy clara antes de esta carta de noviembre 1897: cf. sus cartas a Fliess.

nuestros modernos Estados-de-derecho (como se dice hoy), y en ese sentido, el poder no puede ir en contra de tal meta sin perder su legitimidad: ustedes saben mejor que yo hasta qué punto esto puede ser verdadero y trágico. Por otro lado, esta regulación interna del poder supone, y más aún implica, que nada constriña a este poder que encuentra su propio límite *por sí mismo*. De no ser así, lo que constreñiría tan decisivamente al poder sería más potente que éste, y nuestro problema se habría desplazado de golpe, un paso al costado, de suerte tal que no produciría mayor interés.

Idénticamente, cuando la justicia y la ley eran propiedad íntima del Rey, este Rey tenía al mismo tiempo el doble deber de distribuir la justicia, y de someterse también a ella. Razón por la cual, en aquel entonces, uno decía que el rey tenía la ley "en su pecho" o "en su corazón" (ya que, en la Edad Media, estilísticamente, el pecho valía tanto como el corazón, y aún un poquito más).

Por fin, dentro del gran esfuerzo que he hecho para hacerles perder un poco los estribos, en relación a los saberes bien establecidos universitariamente, mezclando dimensiones totalmente heterogéneas para circunscribir mejor un problema que, más allá de las teorías jurídicas o analíticas, me parece formal esencialmente, intentaré ahora aclarar un poco el asunto tan complejo y tan desesperante de la *prueba de amor*.

Aquí, podemos ir al grano, en la medida en que cada uno de nosotros está al tanto de eso: una prueba de amor nunca se puede pedir. Pedirla, es matarla, es cortarla de raíz, porque si viene sólo a causa de haber sido pedida... ¿Qué valdría? Seguramente nada, porque surgiría como una simple manera de deshacerse de una presión incómoda. Entonces, ¿hay que repetirla indefinidamente? Por supuesto que no, ¡sería peor! Aquí empieza el tormento: ¿cómo hacer estrictamente nada,

indefinidamente su advenir analista y, también se puede dar la espalda al amor sin reciprocidad. En tal paso, actuar e inhibir son esenciales. Pero lo que les propongo por el momento es adelantar sólo muy lentamente nuestras reflexiones acerca de la relación entre potencia y legitimidad.

Lo poco que nos enseña posiblemente aquí la experiencia analítica con su puesta en juego de la transferencia toca a la muy especial consistencia de lo que llamamos, siguiendo la atinada invención terminológica de Lacan, el sujeto-supuesto-saber. Este ser de ficción presenta una calidad de existencia muy extraña, que se deja resumir bien en la palabra "suposición": tan decisiva como pueda ser una suposición, una apuesta, muy a menudo no se necesita que se revele algo efectivo.

#### UNA PIZCA DE LOGICA

Tenemos que recordar que existen, desde un punto de vista lógico, dos tipos de hipótesis: las que Newton consideraba las únicas válidas en su física, que van a advenir puros hechos que conducirán a otras hipótesis, algún día. Y las otras, que Newton mismo condenaba en la figura de Descartes, que nunca se volverán hechos porque son meras ideas, y nada más. Este es el gran debate entre "razón" y "causa". Una "causa", en el sentido newtoniano, puede estar fuera del alcance cuando se pone en juego, pero debe revelarse, tarde o temprano, algo efectivo, que nos incita a proseguir la búsqueda río arriba, remontando de causa en causa. Así progresa el saber hipotético-deductivo.

Una "razón" no crea por sí misma tales necesidades. En cierto momento de sus *Reglas para la dirección del espíritu*, Descartes se permite escribir al comienzo de uno de sus capítulos: "aunque

## LA IMPOSIBLE PARTICION

De tal modo que nuestra cuestión de partida se fundamenta en la esperanza de un clivaje claro y nítido, según el cual se podría siempre distinguir entre un elemento simbólico y un elemento de la realidad, tan simplemente como lo hacemos cuando no nos confundimos con un número y el signo que lo representa. O cuando no nos confundimos con una pipa y el cuadro donde se ve esa pipa con la mención "esto no es una pipa" (más difícil, eso).

Tampoco estoy contándoles el cuento de la buena pipa. Voy más bien a acabar mi exposición sobre este punto que constituye el centro de mi trabajo personal desde hace años, aun si es de una manera elíptica: esta separación y distinción entre simbólico y real se apoya sobre una ontología que, por más clásica y práctica que sea en nuestra vida cotidiana, nos trae más problemas que soluciones en la progresión de la mayor parte de los saberes activos de hoy, especialmente él del análisis.

El saber y la práctica freudianos sirvieron, sin embargo, como reveladores para destacar progresivamente la inadecuación de esta ontología que acordaba, con generosidad o parsimonia, según las diferentes escuelas, tanto ser a las causas, y tan poco a las razones, al punto de que términos tan claves como *inconsciente* o *deseo* no se podían ubicar bien, sin desarrollar una casi extravagante teología de la falta.

Lacan, por su parte, insistió fuertemente sobre esto, en primer lugar en contra de los freudianos de su época, quienes estaban encajando ingenuamente este saber freudiano en las coordenadas de la ontología de siempre, reduciéndolo ora en una psicología desoladora, ora en una terapia tan dudosa como las otras.

En este combate, los analistas no están tan solos como se lo

## Diana Sperling

### FINITUD Y FILIACION: UNA EFIMERA ETERNIDAD

El lamento de Esaú, dicen los sabios, resuena aún, sigue resonando desde el fondo de los tiempos.

Esaú, el tosco cazador hambriento que renuncia a su primogenitura por un plato de humeantes lentejas y que, al llegar junto al lecho de muerte de su anciano padre ciego, reclama su bendición. ¿Es que ha olvidado la transacción que realizó, años ha, con su hermano Jacob? ¿O acaso no sabía que esa succulenta comida era a cambio de la palabra ahora buscada? No, no hay bendición paterna para él. O en todo caso, si la hay, es de segunda: ya no la que corresponde al primogénito, la que lo ensalzaría y colocaría en una posición preeminente, sino un "premio consuelo", una tibia bendición que lo deja sometido al poder de su hermano.

Allí entonces, decepcionado y lleno de angustia, advierte por primera vez el precio de ese plato que calmó su hambre dejándolo, a cambio, hambriento de la protección y la preferencia del padre. Junto al lecho, prorrumpe en un llanto incontenible -él, el rudo, el tosco- y grita, desconsolado, reclamando lo que sabe que ya no tendrá porque él mismo ha renunciado a ello.

Pero, ¿qué es lo que llora Esaú? ¿En qué consiste el drama que se le revela, de pronto, en toda su hondura y magnitud?



Dejemos un instante al desolado cazador, al cazado cazador, masticando su decepción y su odio contra el hermano -odio que crecerá, sin duda, con los años, hasta un desenlace insólito- abandonemos por un momento la escena en la tienda del agonizante patriarca, tan apenado éste como su hijo favorito por no poder bendecirlo en tiempo y forma, y retrocedamos un par de generaciones.

### HACIA ATRAS

Abraham (nacido Abram), abuelo de Esaú y Jacob, padre de Isaac, pero más allá de su descendencia inmediata, padre del pueblo judío, "padre de pueblos": así lo designa Dios, en un acto que incluye múltiples aspectos y consecuencias. Hijo, Abram, de un fabricante de ídolos, es decir, de un pagano, de cuya casa debe partir -*lej lejá*, le ordena la voz divina, "vete de tu casa, de la casa de tu padre, de tu tierra" - para encarar la aventura propia de un héroe, la fundación de un pueblo. Sin embargo, tamaña empresa tendrá, en el texto bíblico, perfiles antiheroicos, antimíticos, antitrágicos. O, mejor: la aventura, si se la quiere llamar aún así, consistirá precisamente en instituir, en la historia humana, *lo otro* del héroe, del mito y de la tragedia.

Dios le ordena, pues, marcharse. Dejar atrás el mundo pagano, de la idolatría y de la imagen, para afrontar un reto más alto, quizá, que la conquista de una ciudad o la victoria sobre un ejército. Se trata, esta vez, de fundar, ya no sólo una nación, sino un modo de concebir el tiempo, de enfrentarse con el horror de la finitud, de sembrar el terreno para el surgimiento de la ley. De instaurar, en suma, una forma nueva de inmortalidad.

Dios le ordena marcharse y, en el mismo acto, le promete tierra y descendencia y le otorga el poder de "ser bendición"<sup>1</sup>. Enigmática, la promesa habla de la incontable cantidad de hijos que tendrá un hombre cuya mujer, Saray (luego Sara), es estéril. Incomprensible, le asegura la posesión de un territorio que se halla habitado por otro pueblo.

¿Qué hace tal promesa sino instaurar el futuro, extender el tiempo hacia adelante, impulsar al camino, diseñar un horizonte que, como el arco iris que ilumina el cielo después del diluvio, es la rúbrica de un pacto entre Dios y el hombre?

"Pacto eterno", dice el texto, compromiso que incluye a Dios -la ley, la terceridad- en el destino humano. Abram se llamará, a partir de ahora, Abraham, porque su nombre contiene la letra que expresa a Dios y porque el sentido de su nombre ha cambiado: significa, así escrito, "padre de muchos, padre de pueblos".

Como en todo pacto, también en éste hay el compromiso de cada una de las partes de realizar determinadas acciones. Si bien el peso y el poder de cada una de esas partes son distintos, en tanto relación esencialmente asimétrica -la de Dios con el hombre, pero en última instancia, toda relación -, aun así se trata, sin duda, de obligaciones mutuas. El anuncio divino, a diferencia del oráculo, anticipa ciertos hechos pero pide, exige una respuesta activa. El uso del futuro, aquí, no enuncia un destino inexorable sino que *adjudica una responsabilidad*. También Abraham -como en todo relato mítico- se verá sometido a tremendas pruebas, puesto al límite de su capacidad de resistencia, enfrentado a desafíos casi insoportables: sin embargo, al tiempo que se lo somete a prueba se lo dota de recursos y esperanzas de vencer aun la más tremenda de las exigencias. En ese

---

<sup>1</sup> Génesis XII, 1-3; Génesis XV, 1-7.

sentido, su figura se asemeja más a la del héroe de la leyenda o el cuento popular que al protagonista de la tragedia. Lo que el hombre haga, cómo responda a lo anunciado, sí incide en el resultado de los sucesos.

¿En qué consiste semejante pacto? En el mismo movimiento, varias acciones se realizan: bendición, promesa, llamada, nombramiento, protección, transmisión.

Dios, en efecto, ha convocado a Abraham, se le ha revelado (*Génesis XII, 1-3*) mediante la orden (vete...) y la promesa. Llamar implica entonces esa convocatoria, pero también nombrar: designar, apelar, com-prometer.

#### MAS ATRAS...

La bendición divina reedita, una vez más, aquella antigua fórmula (la primera bendición que aparece en la *Tora* es *pru urbu*, "fructificad y multiplicaos") referida a los peces. Ellos son los primeros seres vivos de la creación, pero la palabra de Dios no les es dirigida<sup>2</sup>. Bendición que se enuncia en imperativo y que, como señala Harold Bloom en su *Libro de J*, significa, simplemente, "más vida".

Será unos versículos más adelante cuando la misma fórmula se repita, dirigida esta vez al nuevo ser que acaba de crear, el hombre, de quien se dice "macho y hembra los creó"<sup>3</sup>. Ser que, ahora sí, es llamado por Dios y puesto en lugar de interlocutor. La variación entre las dos apariciones del mismo enunciado, *pru urbu*, marca claramente que, en el segundo caso, la procreación -es decir, la vida y su aumento- ya no consiste

---

<sup>2</sup> "Los bendijo Dios diciendo: ..." (*Génesis I, 22*).

<sup>3</sup> "Los bendijo Dios y les dijo a ellos..." (*Génesis I, 28*).

en un mero hecho biológico: está, desde el principio, ligada a la palabra. Y a la diferencia, incluida en la misma constitución de la criatura. Se tratará, pues, de llevar esa diferencia a su plena expresión, a su realización lograda.

También a Noé y sus hijos les fue dirigida idéntica bendición, a posteriori del Diluvio. La vida, mermada hasta casi su extinción por las aguas, vuelve a florecer, y es tarea de estos pocos sobrevivientes sostenerla y acrecentarla. Pero, si el Diluvio fue enviado por el mismo Dios, ¿por qué ahora desea recrear la vida? ¿No aparece errática su voluntad, confuso su designio?

Es preciso recordar, aquí, el breve pasaje que antecede al episodio de las aguas: se trata del curioso párrafo, apenas unos pocos versículos, que hablan de los "*bne ha Elohim*", expresión que puede traducirse por "los hijos de Dios" o, más probablemente, "de los dioses". Estos *bne ha Elohim*, que tomaban "por mujeres a las que más les agradaban", que vivían junto a - o eran en realidad ellos mismos- "gigantes, hijos poderosos y varones de fama", recuerdan sin duda a los semidioses y héroes míticos, -tanto como al padre de la horda- indiferentes a toda legalidad, más allá -o más acá- de toda prohibición, arbitrarios y caprichosos; son ellos quienes despiertan la ira divina y motivan la decisión de destruir a "todo ser que aliente vida" (*Génesis VI, 1-7*).

La narrativa del Diluvio pone en evidencia la oposición entre estos personajes y la familia de Noé, "un hombre justo en sus generaciones", el elegido para sobrevivir al empuje de las aguas. Como en un juego de claroscuros, Noé y sus hijos aparecen comportándose en forma contrastante con respecto a ellos. Durante un largo período, cincuenta y cuatro días según cuenta el texto, conviven, en el estrecho y cerrado espacio del arca, "Noé y sus hijos y su mujer y las mujeres de sus hijos".

diferencias<sup>6</sup>, quienes respetan la prohibición -del incesto, que se corresponde con la de retornar al paraíso, a cuyas puertas un ángel con espadas de fuego cierra el paso de regreso-, comprenderán la vida como sucesión de generaciones y, por ende, como ordenamiento y legalidad. La misma legalidad que rige en la naturaleza ("Mientras perdure la tierra, no cesarán el tiempo de la siembra y el de la cosecha, el frío y el calor, el verano y el invierno y el día y la noche", *Génesis VIII*, 22) halla su paralelo en el modo en que los hombres se organizan, se vinculan, trabajan y se gobiernan. De ahí que siembra y cosecha (acciones humanas) estén al mismo nivel que día y noche, frío y calor, invierno y verano, tanto como vida y muerte, procreación y transmisión. No se trata de una falacia naturalista, sino de su contrario: el orden humano no reproduce el natural -al modo como lo entendían los estoicos -, sino que en ambos rige una lógica que debe mantener cierta afinidad y cuya trasgresión no es sin consecuencias<sup>7</sup>.

Noé es con quien Dios firma el primer pacto, cuya señal es el arco iris. Allí aparecerán los primeros mandamientos, los llamados "noaítas", vinculantes para todo el género humano, y que comprende, entre otros aspectos, la prohibición de asesi-

---

<sup>6</sup> Las diferencias "aparecerían con la humanidad misma para darle sentido al mundo, y especialmente la irreductible diferencia de los sexos... esta diferencia anatómica y fisiológica de los sexos ha sido el primer objeto de reflexión del hombre sobre sí mismo, a propósito de lo cual ha concebido categorías princeps de lo idéntico y de lo diferente. Y a partir de allí, ha construido todas las grillas conceptuales y todos los corpus de saber que le permiten aprehender el mundo tal como se le presenta y tal como él lo construye". Heritier, Françoise. *Del incesto*. Buenos Aires, 1995.

<sup>7</sup> La concepción kantiana del imperativo categórico en sus últimas formulaciones enuncia esta afinidad bajo el modo de un "como si": expresión que no remite a una mera imitación o ficción, sino precisamente al carácter no natural de la ley humana y, sin embargo, ineludible. (Cf. Su *Crítica de la razón práctica*.) También Spinoza, en su *Tratado teológico-político*, alude a esa naturaleza no natural y a la plural significación de la palabra ley, en cuanto a su aplicación a los diversos ámbitos.

origina sin embargo resoluciones diferentes. En ellas es posible rastrear los universos simbólicos y las concepciones que articulan la existencia de cada uno de esos grupos humanos.

Dos, al menos, son los ejemplos que por proximidad de época o cultural podemos tomar como referencia para iluminar algunas facetas de la cuestión: el griego y el sumerio.

La mitología griega cuenta que fue Zeus quien mandó el diluvio, también -como en el texto bíblico- en forma de castigo a la soberbia y las malas acciones de los hombres. Los personajes elegidos para sobrevivir son Pirra y Deucalión, semidioses. Finalizada la invasión de las aguas, ambos se encuentran solos sobre la tierra ahora desierta, y el problema vuelve a surgir: ¿cómo repoblar el mundo? (y aquí termina toda semejanza entre los textos). Zeus, entonces, les ordena caminar hacia delante y arrojar piedras a sus espaldas. De las piedras arrojadas por Pirra nacerán mujeres, y de las que tire Deucalión, varones.

El mismo motivo, en la narrativa mesoriental, tiene como protagonista a Gilgamesh, un valeroso guerrero que ha perdido a su pareja, otro guerrero, en un duro combate. Inconsolable ante la muerte de su amado y con el deseo de volverlo a la vida, emprende un largo camino en busca de la droga de la inmortalidad, cuyo poseedor, le han dicho, es Utnapishtim. Este es un anciano a quien los dioses han elegido generaciones atrás, por su buena conducta, para sobrevivir al Diluvio. Pero el premio no es simplemente la supervivencia, sino la inmortalidad.

Curiosamente, en ninguno de los dos ejemplos se incluye la diferencia de los sexos como factor determinante para asegurar la vida: la procreación o la permanencia en el mundo parecen deberse a resoluciones caprichosas, sin una lógica reproducible que asegure su continuidad.

Inmortalidad: término difuso, a pesar de su precisa apa-

riencia. Su significado se da por supuesto tal vez demasiado rápidamente, sin advertir la múltiple resonancia que posee, las diversas connotaciones que puede implicar en diferentes contextos y culturas.

Aspiración humana por definición, insoslayable e ineludible, la inmortalidad para los hombres está lejos de ser algo unívoco o universal. "Ser inmortal es baladí", dice Borges: "las piedras lo son". Sólo quien se sabe mortal aspira a vencer a la muerte.

A través de la creación artística, ¿no busca el hombre "inmortalizarse", permanecer en la memoria de los otros a través del tiempo? ¿Y no es ese mismo deseo el que inspira las obras del pensamiento y la política, la guerra y la religión? ¿No es la cultura toda, en tanto producción simbólica, una estrategia para empujar el límite del tiempo de la vida humana en su aspecto puramente biológico?

Sin embargo, los modos en que este deseo se experimente y se exprese variarán de un contexto a otro, articulándose con todo el entramado de concepciones, posiciones y significados en que esa cultura se despliegue y se reconozca.

La escritura, la relación con lo sagrado, la concepción del tiempo, los ritos funerarios tanto como las costumbres y normas que regulan los intercambios amorosos y de parentesco son sitios privilegiados en los que ese saber de la muerte y ese deseo de inmortalidad se manifiestan y modulan. Si, como afirma Heritier, las "categorías princeps" que organizan el pensamiento son lo idéntico y lo diferente, y si estas categorías, a su vez, admiten una jerarquización que puede diferir de una cultura a otra, de esta jerarquización dependerá, en gran medida, el armado de esa retícula de comprensión de las cosas del mundo y sus relaciones en cada grupo humano.

Allí donde predomina -como ocurre en el mundo griego-

como únicos modos posibles de permanecer en el tiempo<sup>9</sup>.

“Serás padre de pueblos”, le dice Dios a Abraham. O: lo que hace de ti un protagonista es lo múltiple de la descendencia. Ser inmortal será, en este contexto, dar vida, más vida. Fructificar y multiplicarse, según esa legalidad que reduplica y afirma el orden del mundo. Legalidad que impide y prohíbe el retorno a lo mismo, la mezcla espuria, la negación del paso del tiempo. Procrear no será un hecho temible, los hijos no constituirán una amenaza ni el engendrar consistirá meramente en un dato fisiológico: todas las matriarcas bíblicas son estériles, de modo que para ellas dar a luz no constituye un hecho “natural”. Será preciso que medie una decisión divina, una terceridad, un factor ligado a la construcción de la historia, para que esas mujeres puedan procrear.

Así como Abraham ha sido llamado -nombrado, convocado- la peculiaridad que lo distingue es la paternidad, es decir, el don y la tarea que se le confiere de llamar a la vida a sus descendientes. “Y serás bendición”, le dice Dios. Vimos ya que bendición es más vida, y más vida es, en este contexto, ley, tiempo, sucesión de generaciones. Vida y muerte, pues, se coimplican de un modo diverso al concebido por el pensamiento mítico. Finitud y filiación se imbrican y se comprenden mutuamente, estructurando una nueva concepción de la temporalidad. En ella, el único acceso posible a la inmortalidad o a la eternidad es aceptar la propia muerte y la continuación de la vida en otro ser, la renovación de la existencia y la prosecución de la cadena de generaciones. La

---

<sup>9</sup> “Si la creación es el deseo de inmortalidad por excelencia, el engendramiento de los hijos es una creación particular en la medida en que la sobrevida del progenitor tiene lugar en el otro, al precio de su propia muerte, de su propia destrucción.” Heritier. *Op. cit.*, pág. 15.



chos hereditarios por tanto pasan a su hermano, ansioso por tomar la posta y hacerse cargo del puesto que su padre dejará vacante al morir<sup>11</sup>.

El tiempo de existencia de los personajes bíblicos reconoce una doble contabilidad: antes y después de tener hijos y, en particular, el hijo que le sucederá en la Alianza. Este es el hito fundamental que puntúa los sucesos de los protagonistas.

Pero sabemos que pacto es bendición, y bendición significa promesa, orden, llamado, protección, incremento de la vida. Vida siempre vacilante, nunca garantizada, que exige la puesta en marcha de ciertos dispositivos para afirmarse una y otra vez, para insistir y sostenerse en la posteridad. Eso es lo que significa finitud: existencia no necesaria, no dada por sí, sino precaria y terminable.

## CUENTAS Y CUENTOS

Si Adán y Eva son expulsados del Paraíso, ha sido por la necesidad de "abrir sus ojos", permitirles la percepción de la diferencia de los sexos y, por ende, el despertar del deseo. Sólo así podía cumplirse la orden-bendición-promesa proferida por Dios en el momento mismo de la creación: *pru urbu*. La criatura humana, diferenciada y carente, obligada a esforzarse para subsistir, expulsada de toda garantía edénica, advertida de su necesidad y dotada, a la vez, de los recursos para satisfacerla. Habrá, pues, que trabajar para mantener e incrementar la

---

<sup>11</sup> Isaac bendice a Jacob en dos oportunidades: la primera (*Génesis XXVII*, 27-29) con cierta sospecha acerca de su identidad, y la segunda, con la certeza de que es su hijo menor pero sin posibilidad de revertir el designio de la herencia ya acordada. En esta segunda vez (*Génesis XXVIII*, 1-4) aparece en forma explícita la transmisión del Pacto de Abraham y la misión que las generaciones posteriores deben proseguir.

existencia, y así queda expresado en el primer nacimiento propiamente humano, el de Caín<sup>12</sup>.

El deseo, fundado y fundante en ese primer momento de la historia humana, persistirá también bajo el modo de la transmisión. Será, siempre, deseo de "perseverar en su ser", como lo expresa Spinoza, que lejos de constituir un mero instinto de conservación implica una posición activa, un empuje a la vida, un reconocimiento de la legalidad necesaria para la prosperidad de lo vivo.

Las espadas de fuego del ángel, como dramatización de la prohibición de retorno al origen, dicen de la inevitable marcha de la vida hacia delante. Sin garantías, sin certeza, sin cálculo. "A tu descendencia no podrás contar", dice Dios a Abraham, y esta imposibilidad se corresponde con la resolución del episodio de -literalmente- las ligaduras de Isaac, (mal) conocido como "el sacrificio de Isaac". En él, Dios parece exigir al patriarca la renuncia a su hijo, "el único, el amado". Sin embargo, la no concreción de sacrificio alguno muestra que se trata, en realidad, de otra renuncia: a la omnipotencia del padre, al deseo de apropiación del hijo, al hacer del hijo objeto de su satisfacción narcicista.

Abraham debe, para que la cadena de generaciones no se corte, aceptar que "su sobrevida tiene lugar en el otro": hacerse a un lado y ligar a su hijo a la Ley, inscribirlo en un orden

---

<sup>12</sup>"Caniti ish et Adonai", dice Eva al dar a luz a su primogénito. Expresión de difícil traducción, que tal vez pueda vertirse por "adquirí un varón a, o del, Eterno". La palabra para adquirir, caniti, tiene la misma raíz que Caín, que resultaría así "el adquirido". Koné, en hebreo moderno, significa comprar, pero en hebreo bíblico tiene el valor de fundar, establecer. En todo caso, la connotación pertinente aquí es la de un producto logrado por trabajo y no meramente natural, además de su connotación fundante y de la intervención de Dios -esa instancia de terceridad- en la procreación, que pierde así su carácter de pura especularidad. Es ese Dios-Ley el que legitima la unión de hombre y mujer y su producto: he aquí el comienzo de todo pacto.

que va más allá de su propio lazo parental, desligarlo de su propiedad. Propiedad que permitía, en las sociedades paganas, disponer del hijo para la inmolación o el sacrificio pues la vida del sucesor no tenía estatuto autónomo. Propiedad y disposición que, a su vez, permiten al padre mantener la ilusión de inmortalidad, de poder omnímodo, de no-necesidad de dejar lugar a las generaciones subsiguientes.

Abraham, en efecto, no es dueño de su hijo ni del número de su sucesión. "Contarás a tus hijos": mandato y prohibición. Obliga a contar en el sentido de relatar, transmitir, pero impide contar, si por ello se entiende calcular, contabilizar los hijos del pueblo de Israel. Se trata, pues, de lo incontable en tanto incalculable, aquello que sólo admite una apuesta sin garantías, un ponerse en marcha, una afirmación de la existencia a través de la renuncia a la inmortalidad y la responsabilidad de la transmisión.

Y transmitir, se sabe, es un acto que participa de la misma precariedad, pues no asegura los modos de la recepción ni las interpretaciones que lo transmitido habrá de suscitar. Como dice Legendre, "no importa, *qué se transmite, sino que se transmite*"<sup>13</sup>.

El modo de nombrar, en la tradición judía desde el mismo texto bíblico, da cuenta de la afinidad esencial entre filiación y transmisión: el nombre de cada individuo va seguido de la expresión "hijo de". Isaac *ben* Abraham muestra el lazo que liga y continúa, el pasaje del padre al hijo, la renovación que acontece de uno a otro.

Finitud y filiación se entraman, así, como un nombre para la prohibición del incesto, manera de concebir la temporalidad que afirma la vida en su carácter precario, gozoso y múltiple.

---

<sup>13</sup> Legendre, Pierre. *El inestimable objeto de la transmisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1996.

la reconsideración del nudo básico de la palabra *paideia*. Si atendemos a las referencias lexicográficas el desplazamiento que va de *educación a cultura* se presenta como una metonimia de causa-efecto. Si la *paideia* tiene el significado básico de "niñez" (atestiguado en Teognis), "enseñanza de la niñez" (en Esquilo, *Siete contra Tebas* 18), la palabra es utilizada por Platón (*Protágoras* 312 b) en el sentido de la "formación (*de un individuo*)", que es producto de esa enseñanza. Y basta recordar todo lo que se expone en *La República* para tener presente que éste es un tema preferido de Platón, en tanto la *paideia* es el sustento de la *politeia*. Y de tal modo, al hablar de *Politeia* como "ciudadanía- constitución de los ciudadanos" tocamos el punto álgido de la cuestión: la relación de la educación como formación individual (*paideia*) con esa instancia de índole colectiva que es la *civilización*, porque el sentido de la palabra *politeia* puede equipararse en su construcción a la posterior denominación *civilización* en tanto ésta deriva del latín *civitas* y aquélla de su equivalente griego, *polis*<sup>1</sup>. Ahora bien, para terminar de presentar los problemas terminológicos, refirámonos a la palabra *cultura*. Su etimología proviene del verbo latino *colo*, "cultivar", y ya están atestiguadas en latín estas dos acepciones:

- la de *formación individual* (que en alemán se dice *Bildung*); Cicerón afirma en las *Cuestiones Tusculanas* que la filosofía es "*cultura animi*" "cultivo, formación del espíritu".

- la de *construcción colectiva*; ya aparece con este significado la palabra latina *cultura* en Tito Livio; es equivalente de *Kultur*, a la que W. Jaeger en la obra mencionada define como "la totalidad de manifestaciones y formas de vida que caracterizan a un pueblo".

---

<sup>1</sup> Para una síntesis de los problemas relativos a la palabra *civilización*, v. E. Benveniste "Civilización, contribución a la historia de la palabra", en *Problemas de lingüística general I*. Madrid, 1971.

Esta caracterización del gran filólogo alemán no es, por cierto, muy precisa, y supone al menos una lengua, una diversidad de instituciones, un conjunto de valores y creencias que determinan la *Weltanschauung* de un pueblo en una determinada época. Y en este punto resulta ineludible mencionar la proximidad -o prácticamente sinonimia- de la denominación de *cultura* y la de *civilización*; pues aunque Nietzsche hace una importante distinción entre ambas, muchos autores utilizan ambos términos de forma pareja. En verdad, la precisión freudiana de la cuestión muestra -aunque en este contexto Freud habla de *Kultur*, precisamente en *El malestar en la cultura*, no de *Zivilisation*- la habitual connotación del término *civilización*:

*“La suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí”.*

Las vicisitudes del malestar en la *paideia* fueron planteadas - como anticipamos- en el *Protágoras* de Platón. El texto, muy lejos del dogmático y aburrido Platón que nos presentan los manuales, desarrolla una puesta en escena del credo del *homo mensura*: “el hombre medida de todas las cosas” -aunque el texto no cita la famosa sentencia- en la figura del sabio sofista Protágoras. El enuncia por primera vez de manera explícita la creencia en el progreso civilizante y su confianza en el *nomos* -ley, institución humana-, así como los beneficios de la educación. En términos de la expresión utilizada por Platón el problema se formula en la pregunta: “¿Es enseñable -*didakton*- la virtud -*arete*-?”. Pero para precisar el sentido de la pregunta hay que aludir necesariamente a la trama del diálogo. Hipócrates se dirige a contratar los servicios didácticos de Protágoras, famoso sofista de paso por Atenas, y le pide ayuda a su amigo Sócrates para que le

acompañe a su encuentro con el reputado sabio. Pero al ser interrogado por Sócrates -de acuerdo a las costumbres de éste- no puede responder con precisión respecto de qué versará su aprendizaje y qué tipo de progreso producirá en él. Al punto Sócrates plantea el mismo asunto a Protágoras en estos términos: "Si estuviera con Zeuxipo, avanzaría en la pintura; y si aprendiera con Ortágoras, adelantaría en el arte de la flauta; pero ¿al instruirse contigo, en qué progresará?" (síntesis de Protágoras 318-9). Tras la respuesta de Protágoras se define el ámbito de su enseñanza como el de la *politiké tékhne*, que suele traducirse como "arte o ciencia política" con los mismos malentendidos de la traducción de la famosa definición aristotélica del ser humano como *zôon politikon*, "animal político". Lo que significa *politikos* es mejor entendido como "social, civilizatorio (con inclusión de lo político)"; y la noción de *tekhne* como "arte y técnica" ha sido ampliamente explicada en los estudios referidos al s. V de Atenas<sup>2</sup>. De tal modo la circunscripción de la enseñanza de Protágoras como *politike tekhnē* produce en Sócrates la simple objeción: "no creía que fuera enseñable" (319b). Para sustentar su posición Sócrates plantea dos argumentos:

1) que la mayoría entiende que no es enseñable porque para cuestiones particulares llama a alguien con instrucción particular, pero en cambio en cuestiones de *política* interviene cualquiera;

2) que los más grandes hombres que se han dedicado a la *cosa pública* no pueden transmitir a sus hijos su saber.

La tesis de Sócrates, entendemos, no está exenta de humorismo y se fundamenta en la discriminación de que sólo en el ámbito de la *tekhne* pura se da el progreso que define a lo enseñable, mientras que en otros ámbitos la aplicación misma de la

---

<sup>2</sup> V. por ejemplo W.K.C. Guthrie: *Historia de la filosofía Griega III*. Madrid, Gredos. 1993.

palabra *tekhne* puede ser impropia<sup>3</sup>. Sintéticamente explicitamos la posición de Sócrates de este modo: *sólo la tekhne es enseñable, sólo en ella hay progreso. La virtud que hace humano al ser humano (arete) no es enseñable, al menos en estos términos.*

Es célebre la respuesta de Protágoras mediante un mito que es reformulación del tradicional mito de Prometeo transmitido por Hesíodo. Pero la versión de Protágoras introduce una creencia en el progreso y silencia el castigo de Prometeo, invierte y resemantiza la tradición. Prometeo roba el fuego (la sabiduría de la *tekhne*) pero Zeus regala a los hombres, para que no se destruyan entre sí, la *politike tekhne* "el conocimiento de vivir en sociedad". Y éste, a diferencia del primero que es poseído por unos pocos -porque basta un médico o un herrero para muchos- es distribuido a todos. De tal manera la réplica de Protágoras enaltece la educación ciudadana (325 -327) para argumentar finalmente que "incluso el más injusto entre los educados en las leyes (...) parecerá justo en comparación (...) con los salvajes" (327 d). La conclusión de Protágoras toma al otro como *inculto* para sostener el *progreso de la cultura*. Los salvajes son los *agrioi* (de la palabra *agros*, *campo*, como también *rústico* deriva del latín *rus* en la esfera de lo *rural* ) a los que se opondrá la *politesse* de la *polis*.

Tiempo ha pasado de esta fe de Protágoras y de la llamada Primera Ilustración o Humanismo griego. Aunque Humanismo e Ilustración tengan como referentes cosas bien distintas en la historia posterior de Occidente, ambos encontrarán su eco en el pensamiento de Protágoras. "La Ilustración -sostiene Kant en el principio de su opúsculo *¿Qué es la Ilustración?*- es la llegada de la humanidad a la edad adulta." De tal manera quedará como una verdad de suyo la analogía entre el desarrollo de la ontogenia y el de la

---

<sup>3</sup> De hecho, la mención de *paideia* en Protágoras 312 b se opone en el mismo contexto a *tekhne* con el sentido de una formación más íntegra que la de la *tekhne*.

filogenia. El Historicismo del siglo XIX lo *demostrará* con la aguda sensibilidad etnocéntrica europea propia de nuestra civilización. Pero en el siglo XX, en el período entreguerras, otras voces construyen una nueva mirada crítica: *La decadencia de Occidente* de Spengler, *Ser y Tiempo* de Heidegger y *El malestar en la cultura* de Freud son textos de la década del 20. Y antes había escrito Nietzsche (1844-1889) esos textos tremendos de *Las Consideraciones intempestivas* en los que realiza un escarnio de la pretensión de la cultura de su época cuya formación (*Bildung*) se limita a la inmediatez técnica de la capacitación laboral y toma al arte como adorno y perfume para el hombre culto, "hombre del rebaño":

"Al ser humano no se le permite más cultura que la necesaria para la adquisición y la participación en el tráfico general del mundo.<sup>4</sup>"

Ya el joven Nietzsche sostiene lo que la obra posterior ampliará e intensificará: la denuncia de la sociedad humana basada en "la doma de la bestia hombre" emprendida por "los mejoradores de la humanidad":

"Llamar a la 'doma' de un animal su mejoramiento... La 'bestia' es debilitada, es hecha menos dañina, es convertida mediante el afecto depresivo del miedo, mediante el dolor <...> en un bestia enfermiza...." (*Crepúsculo de los ídolos*, "Los mejoradores de la humanidad", 2).

A tal estado de "domesticación obligada y voluntaria del hombre" el Nietzsche de los *Fragmentos póstumos* del último período denomina civilización y la opone a cultura, advirtiéndolo:

---

<sup>4</sup> V. Schopenhauer como educador (III Intempestiva), Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pág. 80, y S. Maresca *Verdad y cultura: las consideraciones intempestivas de Friedrich Nietzsche*. Madrid- Buenos Aires, Alianza, 2001.



modo de enrarecer las opciones de hierro entre el mal que "ellos" representan y el bien que seguramente "nosotros" invocamos. Ante la solicitud de lo anónimo, conviene interrogar el nombre propio. Puede, incluso, que esa conveniencia no sea sino necesidad.

## II

Es de la necesidad, entonces, que nace este escrito, necesidad que va tomando sus nombres. Freud, el primero. En "Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico"<sup>1</sup>, sostiene que el interés del psicoanálisis no se dirige, en un primer término, al *carácter*; sin embargo, cuando el trabajo peligra por resistencias que se le oponen, "el carácter" - nombre de una intensidad que no se limita a su confesión - "cobra primacía" en cuanto al interés. En torno a esto, que subvierte el valor de los intereses, Freud dilucida tres tipos de carácter: las "excepciones" (aquellos que reclaman un privilegio por haber sufrido una injusticia y viven, dice Freud, de ese reclamo de resarcimiento como quien vive de una pensión por accidente); "los que fracasan al triunfar" (aquellos para quienes el goce del fracaso aniquila el triunfo que entraña el deseo); y, por último, "los que delinquen por conciencia de culpa", es decir, los que se tornan criminales por la insistencia del *sentimiento* de una culpa difusa, no enlazada a ningún acto; culpa que preexiste a la falta y se alivia cuando ésta, por fin, se comete. Freud enlaza este crimen no advenido a lo que nombra como necesidad de expiación.

---

<sup>1</sup> Freud, Sigmund. "Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico", en *Obras Completas XIV*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1976.

Ahí se ubica, a posteriori, un nombre precursor: Freud cita a Nietzsche -que deviene un primero antes que el primero- en cuyo "pálido criminal" reencuentra la preexistencia de la culpa y el recurso a la falta para su racionalización: *Una imagen hace palidecer a este hombre pálido. Cuando cometió su crimen estuvo a la altura de su crimen, pero después no pudo soportar su recuerdo*<sup>2</sup>. Empalidecida palidez del pálido; crimen que no está a la altura del crimen. Entre uno y otro, lo insoportable del recuerdo. Sólo para quien soporta esa carga de lo insoportable, dice Freud, se han hecho los códigos punitivos. ¿Qué ha sido del crimen? Apenas un alivio para los martirizados por el verdadero y mítico designio criminal, el parricidio y el incesto, ante los que cualquier crimen palidece.

Es también de un crimen que busca estar a la altura de una culpa que lo precede que habla De Maistre, autor inquietante. Para él, el sacrificio es el rito fundamental de las naciones, rito que regula la política y da marco a un horror que, arraigado en la inercia del pecado, puede resumirse<sup>3</sup> en un sol que lo ha visto todo y da testimonio de la adoración *natural* de los hombres por la matanza de mansos y débiles. En este resumen, De Maistre da formulación precisa a una angustia ancestral: la sangre inocente pagará por la culpable. Ubicada la angustia, surge la *necesidad* de negociar con ella<sup>4</sup>. La reversibilidad se hace dogma y la sustitución la perpetúa. El sacrificio será el único remedio para la enfermedad antropológica, enfermedad originaria cuya confesión misma conlleva la salvación: una ley de

---

<sup>2</sup> Nietzsche, F. *El eterno retorno. Así habló Zaratustra. Más allá del bien y del mal*. Editorial Biblioteca Filosófica Aguilar. 1974.

<sup>3</sup> Como lo hace Boutang en su diálogo con Steiner en: *Diálogos - Sobre el mito de Antígona y el sacrificio de Abraham*. Barcelona, Ediciones Destino, 1994.

<sup>4</sup> Rey, Jean Michel. "Destino de la especie. la sangre, el sacrificio", en *Redes de la letra. Escrituras del psicoanálisis, n° 10 - Lecturas del sacrificio*, Buenos Aires, mayo 2002.

amor regulando lo originario de la violencia. En esa regulación, la salvación por la sangre introduce la "sorprendente proporción" entre mal y remedio, articulada como "magnífica analogía" en el devenir de un tiempo orientado e irreversible por el principio que es fin: la redención. Así el sacrificio, perfecta economía del Bien y el Mal, articula la vía de reparación: la sangre corre hacia su salvación.

En esa economía, Steiner desliza un silencio, el silencio entre padre e hijo, el que enmarca la narración del así llamado sacrificio de Isaac. Abraham atiende a la interpelación de Dios -heme aquí, dice- y se pone en marcha. En silencio. También Isaac, el niño que ya no es un niño, como no lo era su hermano Ismael cuando debió partir con su madre Agar, calla. El texto mismo calla y nada dice de la belleza inhóspita del desierto ni de la mañana que desgarrar el corazón ni del sol que alumbra para adorar la sangre. La narración fluye en torno a un silencio obstinado. "Abraham e Isaac, los tres días, los tres días en que el padre viaja con el niño al monte Moriah ¿qué es lo que pudieron decirse durante esos tres días? Y quizás esto: nada<sup>5</sup>". Es con la contundencia de este silencio que Steiner objeta el dogma de la reversibilidad: "no es nada seguro" -dice- "que haya en el universo algo que pueda justificar, reparar, restituir, el miedo de tres días y tres noches de un niño". Nada dice que eso pueda inscribirse en una reparación posible.

Decimos entonces que eso que nada dice es un decir *antithetos*: hay lo irreparable. En ese movimiento, *anti* no es *contra*, no es lo que sostiene, en perfecta simetría, la unidad bajo el modo de la oposición, sino que es *en lugar de*, es lo que sustrae en su enunciación el lugar de esa unidad: la sangre corre sin destino.

---

<sup>5</sup> Boutang-Steiner. Op. cit.

### III

La reflexión ética freudiana no se limita a una mitología supuestamente más laica que la que se desprende de la Revelación ni se conforma con esa caricatura<sup>6</sup> del sacrificio que es el melodrama edípico. Más allá de esto, tropieza con algo que vacila entre la falta que designa el parricidio y algo más oscuro, una falla a cuyo retorno está anclado el hombre<sup>7</sup>. Freud lo va nombrando como puede: trauma, reacción terapéutica negativa, necesidad de expiación. Pero esta necesidad, que hoy parece correr, como la sangre, en lo real, requiere alguna precisión.

La necesidad de castigo, por la vía del padecimiento supone, por un lado, el masoquismo (primario, no originario), es decir, un problema económico: algo cualitativo que subvierte las cantidades; y, por otro lado (que puede ser el mismo), supone un cierto modo de invocar al padre; mejor dicho, supone que esa invocación, en su dimensión de padecimiento, resguarda un padre que garantice el destino de la sangre que corre.

Pero si desplazamos el acento psíquico de "de castigo" a "necesidad de" -que como "deseo de" abre a una cierta dimensión fantasmática- el interés repara en la *insistencia como carácter*, es decir, como letra de lo necesario, lo que insiste, lo que retorna y excede la economía reparatoria que el castigo sostiene.

En la misma escena sacrificial sostenida por la expiación, algo puede descontarse de ese modo en que el sujeto se ofrece al otro; la necesidad que retorna no es necesidad en tanto finalidad, no es sentido, no es necesidad biológica, ni siquie-

---

<sup>6</sup> En "El malestar en la cultura", *Obras completas*, tomo XXI, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1986.

<sup>7</sup> Lacan, Jacques. *Seminario VII: La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1988.

ra lógica -es decir, calculable-, es resto que insiste, irreductible. Desplazar el acento será leer lo que de ese padecimiento se hace texto, será anotar ahí lo incalculable de un resto, introducir un desvío en eso más oscuro a lo que está anclado el hombre, en eso que el fantasma vela... cuando lo vela.

La misma economía puede advenir ocasión de alojar lo que en la exigencia económica de conmensurabilidad entre falta y castigo queda repudiado: el crimen que la culpa señala no ya en el horizonte de su reparación, sino alojando una falla radical como horizonte. En ese horizonte, la necesidad es necesidad de discurso que inscribe una culpa tardíamente antecedente. Ahí la culpa vira a la angustia, es decir, al deseo. Allí la culpa no es sentimiento, sino determinación simbólica, inscripción de una implicación, la de un sujeto que dé imposible destino a esa culpa anotada como responsabilidad, más allá de goce triunfante del remordimiento o de la compulsión a un padecimiento que preserva el goce del reclamo. Una responsabilidad -capacidad de dar respuesta- la de un sujeto ante un crimen que lo interpela y a cuya evidencia se rinde, aun si se le esconde. La responsabilidad de estar anclado a ese carácter de falla que retorna y arruina aun los más sublimes intereses.

El sacrificio que, como expiación, refugia de la castración, al inscribirse en el horizonte de la falla, se constituye en estructura discursiva -es decir, en pacto con lo vacilante- que despliega la pérdida que abre al deseo. Así el sacrificio puede adquirir un nuevo nombre, el que nace del duelo por una imposible reparación.

#### IV

También Kafka tropezó con esa sangre que corre, con eso

que corre en la sangre, con eso oscuro que parece buscar destino. En su relato "El fratricidio", un asesino, Schmar, se aposta a esperar a su víctima. Su mano se aferra al arma, mitad bayoneta, mitad cuchillo de cocina. Pallas, un policía, permitirá que todo suceda, limitándose a contemplar desde su ventana. ¿Por qué? Misterios de la naturaleza humana. En el cruce de las calles aparece Wese, la víctima. Mira hacia arriba donde ninguna conjunción armoniosa señala su inmediato futuro. Es muy razonable que siga su camino, pero -adversativo en lo razonable- a lo que se encamina es al cuchillo. Un grito, una admonición del asesino y el filo se hunde en el cuerpo; éste hace el mismo ruido que las ratas de agua cuando las abren. Entonces el asesino toma la palabra: "¡Extasis del crimen! Alivio, sensación de alas que el fluir de la sangre ajena nos provoca. Wese, vieja sombra nocturna, amigo, compañero de cervecerías, te desangras en el oscuro pavimento de la calle. ¡¿Por qué no serás una simple vejiga de sangre para que yo me suba sobre ti y te haga desaparecer totalmente?!". El asesino y la autoridad se escudriñan mutuamente. Esto tranquiliza al policía; el asesino no llega a ninguna conclusión. En la calle sólo quedarán los cuerpos en ya inútil pertenencia, bajo el abrigo de la multitud. El asesino, conteniendo su última náusea, se dejará llevar por los livianos pasos del policía.

Opacidad que retorna, resto grávido en el decir; la sangre corre, aún. Pero en el texto que nace en -pero no se limita a- el fantasma, la lectura será sustracción de todo destino. Ahí la sangre tendrá, como destino, esa sustracción, ese desvío que hace letra<sup>8</sup> en un nombre.

Mientras tanto, ¿qué decir? ¿Hay esperanzas? Puede ser, cómo no, dirá Kafka (quizás palideciendo bajo el recuerdo de

---

<sup>8</sup> Cfr. Basch, Carlos. *El desvío de la letra*, Buenos Aires, Letra Viva, 2000

lo insoportable), esperanzas hay, esperanzas sin límites, sólo que no para nosotros. ¿Qué es ese *nosotros*? ¿Qué es ese lugar resbaladizo que puede albergar tanto la siniestra voz de la masa o la impiadosa consigna del mercado como el grito o el silencio o la alianza de los justos? Quizás sea un pronombre que ya no nos reúne. Quizás no sea más que la solicitud fascinante de los muchos (aun en la versión aristocrática de los pocos). Quizás no sea sino la insistencia del decir de la fraternidad. Pero quizás también sea, pueda ser o seguir siendo, un lugar de enunciación. Quizás buscar el modo -vacilante, impreciso- de sostener algún *nosotros* sea lo que, hoy en día y en este rincón del mundo, aún podemos llamar política. También puede que "nosotros" no sea sino el nombre de esa ficción que, dice C. Schmitt<sup>9</sup> (y acercar su nombre al de Kafka no deja de ser inquietante), menta a los electos del paraíso nuevo, a la nueva elite.

Es difícil saberlo. No menos difícil que volver a encontrarnos con esas verdades que no por arcaicas se nos vienen menos encima. Como ser que, a la hora de la crueldad, pocos vacilan; que la crueldad redimida por una ley de amor no deja de llevar consigo la traza de un amor cuyo horizonte es la crueldad. Vale la pena leer esa dificultad, agitar de extrañeza ese lugar que nos requiere, interrogar las palabras que ahí nos atañen. Porque si planteamos la culpa es porque nos tienta la inocencia, si argumentamos la ley es porque nos habla el crimen, si invocamos el deseo es porque no ignoramos el goce. Pero si el silencio es, como dice Steiner, tentación, la palabra no es por eso menos urgente; urgente con la urgencia de dar tiempo a la lectura, la urgencia de lo no negociable en la inmensidad

---

<sup>9</sup> Schmitt, Carl. "Sabiduría de la celda", en *Ex captivitate salus*, Buenos Aires, Editorial Struhart & Cía. 1994.

negociable del mercado, la urgencia de una palabra opaca que no podemos desdeñar, aun si, impresentable como es, rehuye las vistosas pantallas de nuestra cultura.



# 4

## POLITICAS DE LA LEY



**Silvio Maresca**

LEY, PECADO Y MUERTE DE DIOS EN PABLO DE TARSO

**Vincenzo Vitiello**

LEY, FE E HISTORIA: LA INFLUENCIA DE PABLO DE TARSO  
EN EL OCCIDENTE CRISTIANO

**Juan Ritvo**

LA DENSIDAD VOCATIVA DE LA IMPOSIBILIDAD DE LA LEY

## Silvio Juan Maresca

### LEY, PECADO Y MUERTE DE DIOS EN PABLO DE TARSO

Fue una sugerencia de Nietzsche en *Aurora* (§ 68) la que me impulsó a explorar una cuestión algo alejada de las que suelo frecuentar. Se trata del conflicto de Pablo de Tarso con la ley judía, cargado de impresionantes consecuencias, pues parece anidar en el núcleo originario del cristianismo. No viene al caso entonces referirse al concepto griego o romano de ley, tan diferentes entre sí como ambos respecto al judío, aunque sí dejar sentado que cuando hablamos de ley, conviene aclarar desde el principio que no existe una aprehensión común ni, por ende, univocidad alguna. Muralla de la ciudad entre los griegos, es decir, dimensión prepolítica productora del espacio político; tratado de alianza y de paz entre los romanos; nada de esto parece susceptible de engendrar un conflicto intrasubjetivo del cual, me apresuro a decirlo, no hay rastros en Antígona, Creonte, Edipo o, si se quiere, Emilio Escipión, destructor de Cartago.

Conocida es la visión de Nietzsche sobre San Pablo, sintetizada por última vez en *El Anticristo*, esa obra que aun hoy es imposible leer sin estremecerse. Sin innovar en este aspecto, Pablo es presentado allí una vez más como el verdadero fundador del cristianismo.

En efecto, para Nietzsche Cristo era un anarquista santo, alzado contra la Iglesia judía; un criminal político en una

Así, la vida deja de ser el centro de gravedad. Cede este lugar al "más allá" (la nada). La mentira de la inmortalidad personal arroja sobre las pulsiones un manto de sospecha. Se impone el imperativo: "vive de tal modo que ya no tenga sentido vivir" (§ 43).

De este modo, Pablo consuma el proceso de corrupción ya existente en la primera comunidad (§ 44).

Con Pablo el cristianismo se consolida como enemigo mortal de la "sabiduría del mundo", es decir, de la ciencia, tal como puede constatarse sin dificultad en la primera *Epístola a los Corintios*. "Porque dice la Escritura: Destruiré la sabiduría (*sophían*) de los sabios (*sophón*), e inutilizaré la inteligencia (*synesin*) de los inteligentes (*synetón*). ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el docto (*grammateús*)? ¿Dónde el intelectual (*synzetetés*) de este mundo? (...) mientras los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, locura (*morían*) para los gentiles (...) la locura divina es más sabia que los hombres, y la debilidad (*asthenés*) divina más fuerte (*ischyróteron*) que los hombres."

"¡Mirad hermanos, quienes habéis sido llamados! No hay muchos sabios según la carne (*katá sarka*), ni muchos poderosos (*dynatoi*), ni muchos de la nobleza (*eugeneis*). Ha escogido Dios más bien a los locos del mundo para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios los débiles (*asthenê*) del mundo, para confundir a los fuertes (*ischyrá*). Lo plebeyo (*agené*) y despreciable (*exoutheneména*) del mundo ha escogido a Dios, lo que no es (*tá mé ónta*), para reducir a la nada lo que es (*tá ónta*) (...) Y mi palabra y mi predicación no se apoyaban en persuasivos discursos de sabiduría (*peithoís sophías lógois*), sino en la demostración del Espíritu y de su poder (*pneúmatos kai dynámeos*), para que vuestra fe (*pístis*) se fundase, no en la sabiduría de los hombres, sino en

el poder de Dios" (I Co 1, 19-28; 2, 4-5).

La "fe" es el veto a la ciencia. El Dios que descalifica la "sabiduría del mundo", tornando vana la labor entera del mundo antiguo (§ 59), resulta de la decisión de Pablo de llamar Dios a su propia voluntad. Los enemigos de Pablo son los buenos filólogos y médicos de formación alejandrina (§ 47).

La interpretación gnóstica del *Génesis* (§ 48) y la insistencia de Nietzsche en el lugar estratégico que ocupan en el cristianismo, a partir de Pablo, los conceptos de culpa y castigo, pseudo-causalidad que abre las puertas a la doctrina de la gracia, la redención y el perdón (§ 49), confirman que en *El Anticristo* Pablo es aprehendido fundamentalmente como paradigma del espíritu sacerdotal, del estilo sacerdotal de conquista, mantenimiento y reproducción del poder.

Sin embargo, *El Anticristo* no se interna más allá de lo expuesto en la psicología de Pablo y omite por completo el tema que nos interesa, a saber, la cuestión de la ley o, mejor dicho, el conflicto de Pablo con la ley judía y la muerte en la cruz como "solución" del problema entrañado por la peculiar posición subjetiva de Pablo en relación a esta ley. Esto constituye justamente el contenido del § 68 de *Aurora*.

El párrafo se titula: "El primer cristiano". Nietzsche comienza señalando que pocos advierten, al leer la *Biblia*, que en ella también se describe "la historia de una de las almas más ambiciosas e intensas y de una cabeza tan supersticiosa como astuta, la historia del apóstol Pablo". A pesar de encontrarnos en 1881, la tesis de Pablo inventor del cristianismo ya está totalmente asentada. "Sin las confusiones y tormentos de una cabeza tal no habría cristianismo", dice Nietzsche. Por cierto, si en los últimos 1500 años se hubiera conocido el arte de la lectura, inseparable, como ya dijimos, del realismo pagano, tampoco habría cristianismo. Pero no es el caso. Que como se

sabe el cristianismo torciera su destino, dejando de ser una insignificante secta judía para extenderse sobre los paganos, tiene que ver con la historia de este hombre, "de este ser muy atormentado, muy de compadecer, muy desagradable y muy desagradable a sí mismo". Al decir de Nietzsche, Pablo sufría de una idea o cuestión fija, a saber, "¿en qué consiste la ley judía, en especial, el *cumplimiento* de esta ley?". En su juventud quiso dar satisfacción a esa ley, llevado por la fantasía de sublimidad ética propia del pueblo judío, cuyo único resultado ha sido la creación de un Dios santo conjuntamente con la idea de pecado como falta contra esa santidad. Así Pablo, en su juventud, actuó como defensor fanático de la ley, combatiendo a sus trasgresores y haciendo gala de una extrema crueldad y de notoria propensión al castigo. Colérico, sensual, melancólico y maligno, descubrió finalmente su incapacidad para cumplir la ley. Su ansia de dominio lo incitaba permanentemente a trasgredir la ley, sin poder hacer nada para impedirlo. La solución inesperada, dicha con todas las letras en la *Epístola a los Romanos*, aún no se le había ocurrido: ¿si la ley misma impulsara irresistiblemente a su trasgresión? En forma progresiva, como mucho después sucedió a Lutero en su convento, la tortura de la ley incumplida le resulta insuperable. La ley era la cruz en que se sentía clavado. Tenía que destruirla. Por fin, la idea salvadora, acompañada de una visión, como cuadra a un epiléptico: ¿por qué perseguir a Cristo? Es insensato, si justamente aquí se me ofrece el aniquilador de la ley. La moral se ha esfumado, aniquilada. Se ha cumplido en la cruz. Esa muerte era necesaria para acabar con la ley. "Cristo nos rescató de la maldición de la ley, haciéndose él mismo maldición por nosotros (...)" (Ga 3, 13).

A partir de ahora Pablo es el maestro de la destrucción de la ley. Morir para el mal es morir para la ley. Vivir según la car-

ne es vivir según la ley. Ser uno con Cristo es ser también destructor de la ley; morir con él es morir para la ley.

La ley es causa del pecado. Dios no hubiera decidido la muerte de Cristo -¿asesinato?, ¿suicidio?- si de otra manera hubiera sido posible el cumplimiento de la ley. No sólo se ha perdonado toda culpa, la culpa en sí ha sido destruida. Muerta la carne, muerta la ley. Morir con Cristo, auténtico sentido del bautismo, iniciación cristiana por excelencia, es liberarse a una del pecado y de la ley. Tal es el destino del cristiano: una breve agonía hasta resucitar con Cristo, segunda venida donde participará de la gloria divina y se convertirá en hijo de Dios.

"Con ello -concluye Nietzsche- el delirio de Pablo alcanza su cenit, como también la impertinencia de su alma- con la idea de la unión con Cristo se libera de todo pudor, de toda subordinación, de todo límite y la indómita voluntad de dominio se manifiesta como un gozar anticipado en glorias divinas. ¡Este es el primer cristiano, el inventor del espíritu cristiano! Hasta ese momento, sólo había unos cuantos sectarios judíos." Hasta aquí Nietzsche. Pasemos brevemente en limpio. Ante la imposibilidad de satisfacer la ley, causa de la trasgresión, la muerte en la cruz aparece como una salida. Como bien dice Pablo, "pues el que está muerto, queda libre (*dadikaion tai*) del pecado (*hamartías*)" (Rm 6,7). "¿O es que ignoráis, hermanos, que la ley (*nómos*) no domina sobre el hombre sino mientras vive?" (Rm 7, 1). Es posible liberarse conjuntamente de la ley y del pecado, enloquecedora dialéctica sin síntesis posible, horrenda paradoja, a condición de morir. Ser cristiano es estar muerto. Pero no de cualquier manera. Por eso es esencial a la doctrina de Pablo, al cristianismo, la doctrina de la resurrección. La muerte en Cristo no es una simple desaparición física. "Fuimos pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte a fin de que, al igual que Cristo resucitó (*egérthe*) de

entre los muertos por medio de la gloria (*dóxes*) del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva (*kainótetí zoês*).”

“Porque si nos hemos injertado en él por una muerte semejante a la suya, también lo estamos por una resurrección semejante” (Rm 6, 4-5).

Ser cristiano es *estar* muerto pero la muerte es aquí un modo de *estar*, esto es, de ser en el mundo. *Estar*, muerto. Así, la ley y su inseparable compañero, el pecado, pierden su eficacia. “(...) yo por la ley he muerto a la ley, a fin de vivir para Dios: con Cristo estoy crucificado; y ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí (...)” (Ga 2, 19-20).

La libertad cristiana (“Todo me es lícito” – I Co 6, 12), libertad frente a las eticidades de los pueblos, frente a todo el mundo político y social, libertad negativa, ha de entenderse en los mismos términos. Es la libertad del *estar*, muerto. “Porque en un solo Espíritu (*pneúmati*) hemos sido bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos (*doúloi*) y libres (*eleútheroi*)” (I Co 12, 13). “(...) ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre, ni mujer; ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús (...)” (Ga 3, 28). Ante el *estar*, muerto, todas las diferencias inmediatas, dadas, se vuelven, de un golpe, inesenciales, perdiendo también su exclusividad. Emerge en plenitud el horizonte de lo Universal, páramo nihilista en el cual aun hoy desenvolvemos nuestros movimientos fantasmales. “Porque él [Cristo] es nuestra paz: el que de dos pueblos [se refiere a gentiles y judíos, incircuncisos y circuncisos] hizo uno derribando el muro divisorio, la enemistad” (Ef 2, 14). La circuncisión, sello indeleble de la ley en la inmediatez de la carne, deviene irrelevante, cuando no nefasta (Rm 2).

Ser cristiano es estar muerto o, a lo sumo, como dice Nietzsche, vivir en permanente agonía, a la espera de la segun-

Los patéticos esfuerzos de Juliano el Apóstata son, en este sentido, paradigmáticos.

Estas preguntas y muchas otras que seguramente podrían formularse, quedarán abiertas. Para finalizar, escuchemos una vez más a Pablo. "(...) también vosotros quedasteis muertos respecto de la ley por el cuerpo de Cristo, para pertenecer a otro; a aquel que resucitó entre los muertos (...) Porque, cuando estábamos en la carne, las pasiones pecaminosas (*tá pathémata tôn hamartiôn*), excitadas (*energeïto*) por la ley, actuaban en nuestros miembros, a fin de que produjéramos frutos de muerte. Mas, al presente, hemos quedado emancipados (*katergethemen*) de la ley, muertos a aquello que nos tenía aprisionados (*kateichómetha*) (...)" (Rm 7, 4-6).

"¿Qué decir entonces? ¿Que la ley es pecado? ¡De ningún modo! Sin embargo, yo no conocí (*égnon*) el pecado sino por la ley. De suerte que yo hubiera ignorado la concupiscencia (*epithymían ouk édei*) si la ley no dijera: ¡No te des a la concupiscencia! (...) sin ley el pecado estaba muerto. ¡Vivía yo un tiempo sin ley!, pero en cuanto sobrevino el precepto (*tés entolês*), revivió el pecado, y yo morí (...) Porque el pecado, aprovechándose del precepto, me sedujo (*exepátesén*), y por él, me dio muerte (...) el pecado para aparecer como tal, se sirvió de una cosa buena" (Rm 7, 7-13).

"(...) la ley es espiritual, mas yo soy de carne, vendido al poder del pecado. Realmente, mi proceder (*katergázomai*) no lo comprendo (*ou ginósko*): pues no hago (*práссо*) lo que quiero (*télo*) sino (...) lo que aborrezco (*misô*). Y, si hago (*poiô*) lo que no quiero, estoy de acuerdo con la ley en que es buena (*kalós*); en realidad, ya no soy yo quien obra (*katergázomai*), sino el pecado que habita (*oikoûsa*) en mí. Pues bien sé yo que nada bueno (*agathón*) habita en mí, es decir, en mi carne; en efecto, querer el bien (*kalón*) lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo (*katergázesthai*),



puesto que no hago (*poiô*) el bien (*agathón*) que quiero, sino que obro (*prássa*) el mal (*kakón*) que no quiero” (Rm 7, 14-19).

# Vincenzo Vitiello

## LEY, FE E HISTORIA: LA INFLUENCIA DE PABLO DE TARSO EN EL OCCIDENTE CRISTIANO

### I

De la *Carta a los Corintios* (I4, I.33):

“Perseguid el amor (*agápen*), y ambicionad las cosas espirituales (*tà pneumatiká*), sobre todo lo que profeticéis. Quien habla en lengua (*ho lalôn glósse*) habla no a los hombres sino a Dios; nadie de hecho entiende, (quien) en espíritu dice misterios (*pneúmati lalêi mystéria*); en cambio quien profetiza habla a los hombres para edificación y para exhortarlos y consolarlos: Quien habla en lengua se edifica a sí mismo, quien profetiza edifica la comunidad (*ekklesían*). Quiero que todos vosotros habléis en lenguas, pero sobre todo que profeticéis: más grande es quien profetiza que quien habla en lenguas, a menos que éstos no los interpreten a los fines de edificar la comunidad. En efecto hermanos, ¿si viniese a ustedes hablando en lenguas, en qué los beneficiaría si no hablase o en revelación o en conocimiento (*en gnósei*), o en profecía o en enseñanza? A semejanza de las cosas inanimadas que emiten sonidos, sean éstos flauta o cítara, ¿si no dan diferencia a los sonidos, cómo se reconocerá el sonido de flauta y el de la cítara? Si la trompeta da un sonido indiferenciado, ¿quién se preparará para la guerra? Así, si también vosotros pronunciáis palabras no claras, ¿cómo

se conocerá cuanto habéis dicho? Hablarán al aire. Tantos géneros de voces hay en el mundo, y nada carece de voz; si, entonces, no conozco el valor (*dynamis*) de la voz, seré un extranjero (*bárbaros*) a quien le hablo y a quien me habla. Así también vosotros, después de desear intensamente las cosas espirituales (*zelotai este pneumáton*) buscad tenerlas en abundancia para edificar la comunidad. Por esto mismo quien hable en lenguas ruegue de poder interpretarlas. Cuando rezo en lengua reza mi espíritu, pero mi inteligencia (*noûs*) queda sin fruto (*ákarpos*). ¿Qué hacer entonces, pues? Rezaré con el espíritu (*tò pneúmati*), rezaré también con la inteligencia (*tò noi*); salmearé con el espíritu, pero salmearé también con la inteligencia. Que si tú bendices solamente en espíritu (*pneúmati*), quien asiste como simple oyente (*toû idiótou*), cómo podría decir él amén a tu acción de gracia (*eucharistía*). Quien no sabe lo que tú dices, tú bien dices tu acción de gracia (*eucharisteîs*), pero el otro no es edificado. Agradeciendo a Dios hablo en lenguas más que todos vosotros, pero en comunidad prefiero decir cinco palabras con mi inteligencia, para instruir también a los otros, más que diez mil palabras en lenguas. Hermanos, no seáis niños en el juicio, sed niños en la malicia, pero adultos en los juicios. En la ley está escrito que el Señor dice: Hablaré a este pueblo / en otras lenguas / y en labios de otros, / y ni aun así me escucharéis (Is. 28, II ss.). Por lo tanto las lenguas no son un signo para los creyentes sino para los no creyentes, mientras la profecía no es para los no creyentes sino para los creyentes. Cuando, por ejemplo, reuniéseis toda la comunidad y todos hablasen en lenguas y se superpusieran simples oyentes y no creyentes, ¿no dirían que habéis enloquecido? Cuando, en cambio, todos profesaran y llegase algún no creyente o simple oyente, de todos sería convencido, juzgado de todos; se harían manifiestos los secretos de su corazón, y así postrándose a tie-

rra adorará a Dios, proclamando que Dios está realmente en vosotros (*en hymîn*). ¿Qué hacer pues, hermanos? Cuando os congreguéis y alguno tenga un salmo, una doctrina, una revelación, un discurso en lengua, una interpretación, todo se haga para edificación. Cuando se hable en lenguas sean dos o al máximo tres en hablar, y en orden y haya uno que interprete; si no hubiera quien interprete, callen en la asamblea (*en ekklesia*), y hablen consigo y a Dios. Los profetas hablen dos o tres y los demás discernan; si después uno de los presentes recibiese una revelación que el primero se calle. Uno por vez, todos podrán profetizar, a fin de que todos aprendan y sean exhortados. Las inspiraciones de los profetas están sujetas a los profetas; porque Dios no es Dios de desorden sino de paz”.

Difícil, si no imposible, sobrestimar la importancia, el valor (*dynamis*) de este fragmento. En cierto modo, éste encierra toda la doctrina paolina. De aquí su densidad y su complejidad. Comencemos con la observación de que la atención de Pablo se dirige antes de todo y predominantemente al “significado” de la palabra, a lo que ella representa, a la imagen que el sonido de la palabra custodia. Ahora, si la lengua del hablante es ignota, la palabra no transmite, no comunica imagen, es mero sonido anicónico. La glosolalia no permite por lo tanto, edificar a los otros, como en cambio la *propheteúein*. La anicología no quita, empero, que *ho lalôn glósse* edifique en sí mismo. Porque allí, si no comunica con los hombres comunica, sin embargo, directamente con Dios. El hablar a Dios no necesita de imágenes: porque adviene *pneúmati*, en espíritu, y porque dice *mysteria*. La glosolalia implica una comunicación con Dios más íntima y esencial. Una comunicación, una participación, donde basta el sonido de la palabra, la *phoné*; el *schêma*, la imagen es necesaria solamente para la comunicación interhumana. Retomando la tesis de Pablo de que nada es sin voz, deci-

no la han recibido. Más aún: si la ley hace conocer al pecado es, por esto mismo, un estímulo para el pecado.

No obstante Pablo no abole la Ley. Al contrario, intenta fundarla sobre nuevas bases: sobre la fe. La ley - sí en *Gálatas* 3.24-25- "ha sido para nosotros pedagoga hacia Cristo, para que estuviésemos justificados por la fe. Alcanzada la fe no estamos más bajo el pedagogo". Entiéndase: no estamos más bajo la ley que no se funda sobre la fe en Cristo; porque estamos bajo la ley de Cristo: *télos nóμου* (*Romanos* 10.4). De la ley mosaica a la ley de Cristo: dos leyes. En el medio la fe. La fe de Cristo, en Cristo. Este es el círculo, que ha marcado la historia entera del mundo occidental: de Agustín a Hegel, con poquísimas excepciones. Se denominó Hegel: no es difícil reconocer la raíz paulina de la relación que va desde el derecho y la moral abstractos a la eticidad. Y no se olvide que el *Vorwärtsgehen* es, para Hegel, un "Rückgehen in den Grund, zu dem Ursprüngliche, und Wahrhaften" (WL, I, 70), o sea que la eticidad, si sólo al final es en la forma de lo explícito, está no obstante presente en contemporaneidad desde el inicio, si bien en forma implícita. De la misma forma en Agustín: la división de las dos ciudades no quita que la celeste gobierne la terrestre, si además la expansión de Roma, del Imperio del mal, encuentra su razón final, su *éschaton*, en la necesidad de garantizar al Verbo de Cristo la mayor difusión. En síntesis: la Ley, también *la ley mosaica* es por la fe, la fe de Abraham que precede-anticipa aquella de Cristo, y que es -retomando a Lutero que "comenta" Pablo- la misma fe, aun si más "oscura". La ley de hecho ha despegado al hombre de la inmediatez natural, animal: "yo no conozco pecado si no atravieso la ley" (*Romanos*, 7.7). "La ley es espiritual, yo en cambio soy de carne" (7.14). "Y si hago aquello que no quiero reconozco la bondad de la ley" (7.16). "Ahora, si hago aquello que no quiero, no soy más yo quien lo

pectiva no asombra la repetida inversión de la *I Carta a los Corintios*: "Si no hay resurrección de los muertos, tampoco Cristo ha resucitado" (15. 13 e 16). La lógica de esta inversión es aquella misma que rige el fragmento de la carta con que se comenzó, que podemos resumir de esta forma: si la profecía se basa en el hablar en espíritu propio de la glosolalia, ésta tiene sentido y valor, poder y potencia, sólo si se traduce en profecía.

## II

"*I have no spiritual investment in the world as it is.*" Así Jakob Taubes, en una página dedicada a Carl Schmitt, en la cual reflexión crítica y autobiografía proceden conjuntamente, ve en Schmitt al jurista *kat'exochén*, para quien "vale una sola regla": La conservación del Estado, de un Estado aunque más no sea, preferible en todo caso al caos. "El jurista -escribe- es lo que seguidamente él (Schmitt) llama *kat-echon*, aquel que demora, que impide al caos emerger". Taubes dice comprender pero no compartir en nada una tal *forma mentis*: "Como apocalíptico imagino que diría que se hunda. *I have no spiritual investment in the world as it is*". Y agrega:

"¿Entienden lo que yo quería de Schmitt? Quería mostrarle que la división entre poder terrenal y poder espiritual es *absolutamente necesaria* y que sin esta delimitación Occidente exhalará su último respiro. Esto quería que entendiese contra su concepto totalitario." (PTP, 186)

Totalitario que indica, no una forma de Estado, o al menos no primariamente esto; indica un modo de concebir la historia: ese modo que no tiene por diferentes las dos esferas del

poder terrenal y del poder espiritual. ¿Pero cómo distingue Taubes estas dos esferas? Respondamos anticipadamente: al modo mismo de Pablo. Si de hecho lee, permanentemente, en la obra dedicada a la teología política de Pablo: "Yo soy paulino, no soy cristiano, soy paulino" (PTP, 163).

Para comprender esta declaración de fe, es necesario dar un paso atrás, y detenerse sobre ese único libro realmente escrito por Taubes: *Abendländische Eschatologie*, en el cual él presenta su concepción apocalíptica y revolucionaria -las dos son para él una misma cosa- de la historia.

Reflexionando sobre la esencia de la historia, Taubes afirma que el tiempo circular de los griegos es naturaleza, no historia. Si "Israel rompe la esfera vital del eterno retorno de lo igual" (AE, 37), es porque "sólo una parte de la masa gris constituida por Israel-según-la-carne es verdaderamente Israel" (PTP, 96). Historia hay, si el tiempo es unidireccional, si hay un *éschaton* que es juntos el fin en el final: el final del tiempo y el cumplimiento del tiempo. Historia y escatología. Porque sin apertura radical a la novedad del futuro no hay historia. Escatología y Apocalipsis de lo nuevo. Y lo nuevo no es nuevo si nace del terreno mismo de la historia. Nuevo es solamente aquel futuro que viene en contra de la historia desde "afuera". Es lo Otro que irrumpe en la historia y la interrumpe. El *éschaton* rompe la continuidad del curso, explicando la unidireccionalidad del tiempo con la caída de la unicidad del sujeto histórico. La historia es, sucede por el Otro. El *éschaton* es el poder espiritual que vence y supera al poder temporal y así redime el pasado, la historia. "La escatología nace de la contradicción entre la realidad del mundo sin Dios y la imagen de la soberanía de Dios en el mundo" (AE, 42). La historia escatológica como es apocalíptica, así es revolucionaria. La revolución es la concreción de la historia. Por su carácter revolucionario la

escatología no es visionaria, no es abstracta utopía.

Cuatro son las figuras esenciales en el cuadro trazado por Taubes en el *Abendländische Eschatologie*: Marcione, el abate Gioacchino, Hegel, pero dominando sobre todas aquélla de Thomas Münzer. El entramado de sus "pensamientos" va, claramente, más allá de la cronología.

Comencemos con el decir de Marcione. En la *Escatología occidental* Marcione expresa la insuperable irreductibilidad del poder espiritual al temporal, ejemplificada en la alteridad del Redentor respecto al Creador: Cristo es Hijo del Dios que redime, no del Dios que crea. Porque mundo y mal, por ende creación y mal, son todo uno. El "Dios nuevo" de Marcione es el "Dios extranjero", el Dios que niega este mundo, por eso salva el pneuma del hombre que se siente extranjero en este mundo. Gioacchino da Fiore representa la no-continuidad de la historia cristiana: el incumplimiento del mensaje evangélico, la novedad de la edad del Espíritu respecto de la edad del Padre y del Hijo:

En la teología gioachimita de la historia, Cristo, polo inmóvil del cristianismo, está implicado en el proceso histórico de la Trinidad. Mientras para la Iglesia católica medieval, como para todas las iglesias cristianas, Cristo es el centro absoluto que divide por sí el tiempo en antes y después, en la teología gioachimita, y por ende en la teología de la historia moderna, deviene una potencia del proceso histórico. (AE, 121)

En el tratamiento de la posición de Hegel, Taubes insiste sobre la presencia de los elementos gnósticos en su filosofía, la negación ante todo, que es el alma de la dialéctica, por lo tanto la misma idea del "espíritu absoluto" que retoma la concepción del pleroma gnóstico. Pero más estrecha y esencial es la relación con Gioacchino. El *transire* de Gioacchino, el pasa-



Si no es una crítica, esto es, por lo menos, la indicación de un límite. Tal vez no de Gioacchino, ciertamente de Hegel. Y aquí no tendría mucho sentido contestar la interpretación hegeliana dictada por Taubes -que se puede contestar, por otra parte, y no solamente en algunos puntos particulares, sino en general- que la dimensión temporal de fondo en Hegel es el "presente" y no el futuro, "la hora que no pasa" como horizonte de comprensión de la historia, lo que, en la perspectiva de la religión cristiana, tiene un nombre: *crisocentrismo*; no tendría mucho sentido, es más, no lo tendría de hecho, desde el momento que aquí no es de Hegel que se trata, sino de Taubes. Su "lectura" hegeliana no es más que la representación de su pensamiento, y vale sólo como momento de este pensamiento. Pero específicamente, con relación a la crítica a Hegel, asume un relieve dominante la figura de Thomas Münzer. Tratemos de entender las razones, la razón.

Pero para hacerlo debemos partir de las críticas de Kierkegaard y Marx a Hegel. Taubes retoma las investigaciones de Löwith sobre el nexo histórico entre la crítica de Kierkegaard y aquella de Marx a Hegel, pero esta referencia no debe ocultar el hecho de que el horizonte hermenéutico de Taubes es de hecho diferente. Y, queda, el de la escatología. En último análisis, el fundamento común a las críticas de Kierkegaard y Marx a Hegel está en lo cerrado del "sistema" hegeliano en sí mismo. La apertura a lo nuevo, la dimensión "futuro" no es una irrupción de "afuera", sino una exigencia interna al sistema, a la totalidad. Por cuanto "abierta", la totalidad hegeliana queda en sí: reporta al "otro" al sí, en el hacerse "otro de sí". Podemos decir de esta forma, la mediación absoluta de Hegel no es tanto un absoluto a superar (*aufheben*) la propia inmediatez. Contra esta inmediatez se levanta otra inmediatez, otra totalidad. La crítica de Marx a Hegel y, a tra-

vés de Hegel, a la sociedad burguesa-capitalista, parte de aquí: de la constatación de "dos totalidades completamente separadas una de otra (que) se enfrentan: la totalidad de la filosofía sin-mundo y aquélla del mundo sin-filosofía" (AE, 216). No diferente suena la crítica de Kierkegaard: si la totalidad hegeliana es incapaz de dar razón de sí, si la mediación del pensamiento no logra mediar a sí misma, es porque no es tan "universal" como para abrirse al otro, al hecho, a lo *singular*. Sólo que -remarca Taubes- la crítica a Hegel de Kierkegaard atraviesa la de Marx. En el horizonte escatológico Kierkegaard puede parecer más radical. Su crítica no se detiene en la sociedad capitalista-burguesa, mira a la política como tal, a la reducción de todo a la política. Pero la política "se inicia sobre la tierra y sobre la tierra queda", en cambio la religión, cuyo origen proviene del alto, apunta a transfigurar radicalmente el mundo, a elevarlo al cielo. Comenta Taubes:

En verdad [...] ninguna política, ninguna dimensión mundana (*Weltlichkeit*) puede pensar hasta la última instancia ni realizar la idea de la *igualdad* entre los hombres que interesa particularmente a Karl Marx. Realizar la igualdad total en el medio de la *mundanidad* (*Weltlichkeit*) significa querer realizarla en un medio cuya esencia es la *diferencia*, lo que de por sí es un contrasentido. (AE, 219)

La dimensión escatológica no está sin embargo, ausente en Marx, en la política de Marx. Y mira no el futuro, sino el presente. El presente como condición del futuro escatológico. El presente como condición de posibilidad de toda escatología: el sentido de extrañeza al mundo en que se vive, el sentirse extranjero sobre esta tierra. El análisis marxista toca aquí el punto mas profundo, anticipando también cuanto hoy esta-

mos habituados a definir con el nombre "nihilismo". Sin esta dimensión terrena, mundana, "política", todo *éschaton* religioso deviene abstracto, utópico, visionario. El futuro, la exigencia del futuro, del "otro" que irrumpa de afuera a despedazar la cadena del tiempo, a romper la costra dura del presente, está *paradójicamente* localizada en el presente mismo, o no se da. Se muestra aquí con el conflicto entre los tiempos, que fue tema y origen de la meditación sobre la historia del abate Gioacchino, la relación que liga el presente al *éschaton*.

¿Pero qué de Münzer, de Thomas Münzer, del que hemos dicho más arriba que era la figura dominante del *Abendländische Eschatologie*? No, no lo hemos olvidado. Su eminente estatura se explica ahora, después de haber hablado de las críticas de Marx y Kierkegaard a Hegel. Münzer no sólo anticipa a ambos, también los supera, porque tiene juntas las dos perspectivas, la dimensión escatológica de la religión y la condición terrena, mundana, política de la escatología celeste. El futuro que irrumpe de afuera, es al presente que atiende y se prepara a tal irrupción. La revelación-salvación es el desierto en el que adviene el *apo-kálipsis*. Pero dejemos hablar directamente a Taubes:

"Con respecto al ser interior (la interioridad), entre Kierkegaard y Münzer hay una diferencia: mientras Kierkegaard, partiendo del ser interior (de la interioridad), se cierra en su propia subjetividad, Münzer pone al ser interior (a la interioridad) como fundamento de la fe para toda la comunidad de Dios, y así supera la existencia *religiosa* de lo singular (Kierkegaard) en la existencia social de la masa (Marx). La realidad religiosa de la pasión de la acción interior (Kierkegaard), en Münzer, está íntimamente entrelazada a la existencia social de la praxis colectiva (Marx). Mientras al final

del mundo burgués pierde valor la crítica del *cristianismo* burgués (Kierkegaard) y la crítica del *capitalismo* burgués (Marx), la crítica de Münzer a la cristiandad engloba simultáneamente y con igual intensidad su existencia religiosa y su existencia mundana" (AE, 154).

Es claro entonces que el conflicto entre Lutero y Münzer viene a adquirir un significado metahistórico. Es el conflicto entre *reforma* y *revolución*. Es claro de qué lado está Taubes. La protesta de Lutero, en tanto, representa una antítesis radical al mundo ptolemaico de la Iglesia Católica, para la cual "la moralidad natural es obra del hombre irradiada por la cercanía del cielo" (AE, 143), en tanto que con su "copernicanismo" libera al hombre de toda jerarquía eclesiástica, haciendo de la libertad del cristiano un don directo de Dios - "la gracia no es más una sustancia suministrada a través de los sacramentos, sino la libre voluntad de Dios de amar que se manifiesta en la fe" (AE, 145)-, Lutero queda vinculado a la objetividad de la *palabra*. "En cuanto Iglesia, tampoco el luteranismo puede renunciar a la imposición político-policia que salvaguarde una cristiandad exterior" (*ivi*). En cambio el "copernicanismo" de Münzer *es perfecto*, realizado: en su teología "el alma se libera de todas las escorias de la exterioridad y trastorna todos los poderes terrenales, desacredita todas las instancias sacramentales y entiende la gracia como su propio abismo más profundo, el punto de arribo de la fe" (AE, 150). Lo abismal de la Gracia viene a significar que la misma extrañeza del hombre en la tierra no es para el hombre, sino para el Otro. No solamente el futuro irrumpe en la historia, sino también el presente, la profundidad, lo abismal del presente, por lo que nos sentimos extranjeros al lugar mismo que siempre habitamos. Es como decir: el sonido de nuestras mismas lenguas excede los sig-

nificados, las representaciones (la icono-logía) que nosotros custodiamos en ellas. Y sin embargo...

Sin embargo también ese "sonido", que liga en *pneúmati* el hombre a Dios, es por los significados. La glosolalia ha descubierto el abismo de su voz, de su sonido (*phoné*), pero la tarea de liberar los significados mundanos, históricos, tradicionales, es sólo en función de una nueva *profecía*, de nuevos significados históricos, mundanos, políticos. El consenso de Taubes, su acuerdo con las tesis de Münzer, nos dice que el límite de esta posición es también el límite de Taubes.

Aquello que en la mística espiritual del medioevo era luz interior, en la teología se transforma en la "llama devoradora, vuelta al afuera". La consecuencia es que el hacerse-espíritu del mundo es al mismo tiempo un hacerse-mundo del espíritu, que la realización del espíritu es al mismo tiempo su pérdida del mundo. (AE, 141)

### III

En la bibliografía del *Abendländische Eschatologie* no figuran Scholem ni Benjamin quienes, sin embargo, no han tenido poca importancia en la formación del pensamiento de Taubes. Creo que no es ilegítimo reconocer en la definición del proletariado como el Cristo histórico (pág. 233) un eco, más o menos lejano, del escrito de Scholem sobre Sabetai Zwi. Es así en la "desnuda existencia", en el "mínimo del vegetar" de las páginas del *Epílogo*. Sólo en lo azaroso de la historia es posible hacer la experiencia verdadera de la extrañeza al mundo, de la tierra; experiencia efectiva de lo "otro" que mina el presente desde el interior, que es reflejo y anticipación del "otro exte-

Su pensamiento está demasiado plegado sobre la historia, demasiado "revolucionario", demasiado "profético" para ser "mesiánico" en el sentido de Benjamin. En el Apéndice a *Ueber den Begriff der Geschichte*, Benjamin recuerda que la *Tora* prohíbe la predicción a los hebreos. "Esto es, los liberaba de la fascinación del futuro." "No por esto -agrega- el futuro se volvió para los hebreos un tiempo homogéneo y vacío. Ya que cada segundo en éste era la pequeña puerta por donde podía entrar el Mesías" (*Ges. Schriften*, I/2, 704). Podía, subrayo. La posibilidad de Benjamin se transmuta en Taubes en algo muy cercano a la necesidad. A la necesidad del *Sollen*, al menos. Lo que aleja a Taubes de Benjamin para acercarlo a Ernst Jünger, que cierra *An der Zeitmauer* con el elogio del optimismo, de la esperanza, y del compromiso: "si no cedemos - escribe -, también la Madre Tierra no nos abandonará" (*Säm. Werke*, VIII, 645).

La revolución transforma la escatología en historicismo. Pliega la fe sobre la historia, la relación con Dios sobre la relación con los hombres. Es la teología política de Pablo. En la teoría del doble precepto -en la cual Taubes ve a Pablo oponerse a Jesús- lo que cuenta es la relación entre los hombres: la relación con Dios es sólo por la relación entre los hombres (PTP, 101-102). La fe vale sólo en cuanto sostén de la ley: "La sustancia del hebraísmo está en la ley. El ordenamiento teocrático de la ley no deja nada, ni siquiera la cosa más insignificante, al arbitrio de cada uno. La ley hace del Dios del más allá el alma de toda la vida" (AE, 88). Pero, si el sonido divino de la voz vale sólo por los significados humanos, mundanos que transmite, entonces el tiempo tiende a plegarse en círculo: "Origen y contemporáneamente fin último del pensamiento gnóstico no es la escisión del mundo en dos fuerzas contrapuestas e inconciliables, sino la superación de las oposiciones, la *coincidentia oppositorum*, en virtud de una particular téc-

nica del pensamiento y de un particular concepto de desarrollo" (AE, 58-59).

Es este el paulismo de Taubes. La pertenencia de Taubes a la tradición del cristianismo histórico. De aquel cristianismo que, como justamente afirma Taubes, tiene su fundador en Pablo más que en Jesús. Pero este cristianismo histórico no es todo el cristianismo, como por otra parte el mismo Taubes, implícitamente al menos, reconoce, cuando afirma ser paulino pero no cristiano.

Tratemos entonces de comprender, o de acercarnos a comprender, qué cosa es, en qué consiste este cristianismo no-histórico, este cristianismo más cercano a la predicación evangélica, al mensaje de Jesús. La tarea no es menor, si se piensa que nuestras mismas categorías de pensamiento -no solamente las religiosas- cuando no han nacido juntas con el cristianismo histórico, han sido completamente re-elaboradas por esta tradición.

#### IV

"Aperiam in parabolis os meum, / eructabo abscondita a constitutione mundi" (Ps, 78, 2; Mt., 13, 35).

Jesús *repite* las palabras del profeta, intencionalmente. Pero ¿cuál es el sentido de tal "repetición"? La pregunta es fundamental, porque también las palabras extremas -las palabras gritadas en la ora nona de la Cruz (Mt., 27,46)- *repiten* el inicio del Salmo 22 de David.

En Jesús la repetición subraya el desapego, la diferencia. La Palabra de Jesús no es aquella del Profeta, no es aquella del Antiguo Testamento. Es otra. Es de una *alteridad* que no consiente mediación, sino sólo un rígido *aut/aut*. Sumamente instructivo el episodio del discípulo que pide a Jesús permiso para

*Aperiam in parabolis os meum*: la palabra de Jesús no es un puente entre el interior y el exterior, la conciencia y el mundo, al contrario, es la espada que los separa: "no he venido a traer la paz sino la espada. He venido de hecho a dividir...; y *enemigos del hombre serán sus familiares*" (Mt., 10, 34-36). Jesús habla en parábolas, o a saber *en modo oblicuo*, porque es consciente que aquello que tiene para decir no es decible en la lengua del mundo: en la única lengua que hay. La parábola es una necesidad, es la expresión de una indigencia. Y es esto lo más difícil de comprender. Como atestigua el episodio referido por *Mateos*: a los discípulos que le preguntan por qué habla haciendo uso de parábolas, Jesús responde que ellos lo entienden porque conocen los "misterios del reino", pero no los otros que "viendo no ven y escuchando no oyen" (13,10-13). Tomando a la letra este relato, habría que concluir que Jesús no vino para hablar a todos sino a pocos. Justamente lo contrario de cuanto se leyó un poco arriba con relación a sus mismos "parientes". En verdad, Jesús habla a todos y para todos. Lo entienden sin embargo sólo aquellos que comprenden más allá del significado de las palabras, más allá de la "iconología", los *mysteria*, cuanto, a saber, en las palabras se revela siempre de nuevo. Aquellos que entienden que la palabra es siempre oblicua, *doble*. Que lo *divino* no es traducible en la iconología del lenguaje. Como lo expresa Juan: "lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt" (10, 1, 5). Por esto Jesús ordena a los discípulos "de no decir a nadie que El era el Cristo" (Mt., 16, 20). Los discípulos mismos no lo entienden: cuando él les anuncia por primera vez su muerte -su muerte al mundo *già da sempre avvenuta* (ya desde siempre acontecida)- a Pedro que, trastornado, le dice: "Que no sea nunca Señor. Esto no te sucederá nunca", Jesús replica: "Fuera de mi vista, Satanás. Tú me escandalizas, porque no tienes el sentido de las cosas de Dios, sino aquél de



cia ni la fe sustraen al hombre del mal del mundo. Es en el mal del mundo que lo *divino* del hombre vive. Por esta razón Jesús, al invitar a la universal *philia*, menciona que el Padre que está en los cielos "hace surgir su sol sobre los malos y los buenos y hace llover sobre los justos y los injustos" (Mt., 5, 43-45).

Si ahora volvemos a escuchar el grito de la hora novena, entendemos la diferencia abismal respecto de las palabras del Salmo 22. En el grito del hijo es el padre que se revela. El abandono no es la punición de una culpa: es la revelación del Padre. Esto es la paradoja extrema, la contradicción pura: el Padre es tal, es Padre sólo en el y por el abandono del hijo, del hijo del Hombre, de todos los hijos, del mundo. Esta la *verdad* que el Mesías anuncia. En la única forma posible, esa del discurso oblicuo, de la parábola que dice "las cosas escondidas del origen del mundo", *re-velándolas*.

Concluyendo, para Jesús la glosolalia no es *para* la profecía. Puede serlo. *Puede*. En el abismo de este "puede", de esta *posibilidad*, pueden como surgir, así desmayados, todos los "significados". Todas las iconologías del mundo.

*Responsable de la traducción: Gilbert Limarzi*

# Juan Ritvo

## LA DENSIDAD VOCATIVA DE LA IMPOSIBILIDAD DE LA LEY

Se habla de la Ley, de estar ante la Ley; se habla de la Ley en singular y con mayúscula alegórica. Y, sin embargo, sólo hay leyes, en plural. Aun si nos atenemos a las ciencias de la responsabilidad, a las ciencias del deber ser, ¿cómo obviar la diferencia entre la obligación jurídica que excluye la vacilación del sujeto implicado y la interpelación inconsciente<sup>1</sup>, que existe sólo para alguien que desfallece, para alguien que falla, en todos los sentidos del vocablo?

¿Cómo obviar la diferencia que hay entre la ley psicoanalítica y la ley jurídica, entre la ley política y la ley jurídica, entre la ley moral y la ley religiosa? ¿Quiero con esto afirmar, simplemente, que las leyes distintas ocupan esferas diferenciadas y autónomas articuladas entre sí según vínculos de coordinación horizontal y de subordinación vertical?

En absoluto.

Afirmo, más bien, lo contrario: la diferencia entre estas leyes es una diferencia inconsistente; término con el cual quie-

---

<sup>1</sup> Cuando hablo de exclusión no digo que no existan; al contrario: el juez que dicta sentencia, por ejemplo, tiene que elegir entre diversas interpretaciones posibles, pero el orden jurídico no cuenta con dicha elección para incorporarla al producto final: la técnica jurídica, el trabajo que se llama en la jerga especial "dogmático", tiene un dispositivo por medio del cual (y esto es extensible aun en los casos en que el juez puede decidir a su arbitrio) los tropos y figuras son radicalmente desconocidos como tal en aras de la transparencia y seguridad del orden jurídico.

memoria<sup>5</sup>. En todas sus acepciones, supone un vínculo más que asimétrico, antisimétrico, del que manda con el mandante. Un vínculo de subordinación entre una instancia superior y otra inferior que, sin embargo no se reduce a mera fórmula. Recuerdo, en este punto, la distinción kantiana entre mandamiento e imperativo<sup>6</sup>: el imperativo es la fórmula ritual del mandamiento, pero sólo el vínculo enunciativo entre ambos otorga peso al llamado, que coloca al existente entre el cielo y la tierra<sup>7</sup> y lo transforma, consecuentemente, en prójimo de sí mismo. Distinción que no es general, ya que hay leyes (pienso en el derecho, pienso también en el ámbito político-administrativo) que suprimen la distancia entre mandamiento e imperativo, precisamente porque suprimen la enunciación, que es, justamente, la condición de su eficacia. Los imperativos hipotéticos del orden legal tienden a expulsar (aunque nunca lo consigan del todo) la raíz del mandamiento que los clásicos - Rousseau, particularmente - ligaban a la "voz de la conciencia".

El mandato es mandato porque hay un interpretante, en el sentido de Peirce; esto es, la terceridad constituye el vínculo del primero con el segundo: la primariedad se diferencia de la secundariedad si el tercero los instituye como tales. Relación

---

<sup>5</sup> El *Corominas* recuerda también el argentinismo mandarse mudar en el sentido de "marcharse, cambiar de lugar". También cita el hispano "poderse mandar" en el sentido de "moverse sin estorbo". El mandato como imperativo, imputa al que manda que se mueva, que cambie de lugar y está en juego, desde luego, si se puede mover o no, si estorba.

<sup>6</sup> En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant sostiene que el mandamiento es un principio objetivo que se impone necesariamente a la voluntad y que el imperativo es su fórmula. El primero es, sin duda, un hecho irreductible, tan irreductible e infundamentable como la libertad; es, así, el lugar de la fuerza enunciativa del imperativo.

<sup>7</sup> El mandato hace que haya cielo y tierra; antes del mandato el sujeto no puede dividirse entre el lugar natal y el lugar del ideal inaccesible y modelo de perfección. En ese espacio ubica Northrop Frye (*Anatomía de la crítica*, Monte Avila, pág. 273) al héroe trágico: "el héroe trágico -dice- se encuentra típicamente en lo alto de la rueda de la fortuna, a mitad de camino entre la sociedad humana en el suelo y algo de mayor grandeza en el cielo".

ternaria entre tres elementos<sup>8</sup> en que la voz ocupa el lugar del objeto y el mandato el del *representamen*; relación en la que el mandato (llamémoslo "*precepto*") se diferencia, radical e inmediatamente, en precepto ético, jurídico, moral<sup>9</sup>, político, sexual, cada uno de los cuales interfiere con los otros al tiempo que se despliega en la ausencia de una raíz común.

Preceptos que llegan a discriminarse por el modo en que el conjunto local de los interpretantes fija, graba, retiene, el desciframiento de los vínculos de la voz (de las voces, más bien) con el poder. No entiendo por "poder" la búsqueda del domi-

---

<sup>8</sup> Es la diferencia con el triángulo semiótico clásico (el de Morris, el de Ogden y Richards, por ejemplo) en el cual hay, desde luego, tres elementos, pero están dispuestos como relaciones binarias entre un primero y un segundo y éste último con un tercero. Sobre Peirce, es siempre oportuno remitirse a Eco: ver Eco, Umberto: *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Barcelona, Lumen, 1995. En la página 130 y subsiguientes Eco explicita la diferencia entre el objeto inmediato (el contenido, y a veces el significado) y el objeto dinámico (el referente o "Cosa en sí") que, indudablemente, está muy lejos de la simplificación con que la presenta. Que esta diferencia sea, a la vez, cernible y no cernible, es esencial para entender el modo en que ubico el lugar de la voz en el cuerpo del texto.

A este respecto, es indudable que hay que ir más lejos que Peirce: ni los elementos ni las relaciones son puntiformes. Están sometidas a la acción del desdoblamiento, de la borradura, del quiasmo y de la inversión paradójica. Si, pongamos por caso, diferenciamos el significado del objeto, inmediatamente el objeto se desdobra en objeto representado y en objeto en-sí; lo cual no es un defecto de la teoría sino una cualidad del proceso de significación. De otra parte, el *representamen* es primero con respecto a la terceridad del interpretante si la relación de orden -que involucra al objeto como segundo- es llevada al instante de su suspensión: es el quiasmo que establece la vecindad del interpretante y el objeto sin que, más allá de la prudencia metodológica, sea posible establecer un orden entre ellos. Asimismo, por una suerte de inversión paradójica, la negatividad que es inherente a las relaciones ternarias ("Toda determinación es negación", reza el adagio clásico) se sostiene, en última instancia, en una positividad tan insuperable como impensable. En relación con esto es preciso evocar el hermoso texto de Vladimir Yankélévitch, *Philosophie première* (Paris, PUF, 1986), ampliamente inspirado en la filosofía de Schelling tanto como en la de Bergson. Quizá a partir de aquí se pueda entender esa frase de Lacan que pertenece a su "Subversión del sujeto" y en la cual asevera, enigmáticamente, que el falo simbólico, que él escribe con la phi mayúscula (F), es "imposible de negativizar". Se trata, quizá, de una borradura de otro orden que la habitual, de prosapia hegeliana y heideggeriana. La corriente es el modo por excelencia de la negatividad; la borradura de la negatividad ante una positividad irremontable es de otro orden; o, mejor, es imposible de ordenar. Un orden paradójico que nos autoriza a desordenar.

<sup>9</sup> La diferencia entre "moral" y "ética" es la que media entre los bienes y los valores, entre la moral del bienestar, sea la que fuere, y la ética del valor. La ética del valor establece un suplemento de valor-excedente con respecto al valor-equilibrio. Un valor más allá del valor.

nio ni la afirmación excesiva y excedentaria de la existencia, ni menos aún, la afirmación heroica de sí, que coincide con la vulgata nietzscheana decimonónica; me remito, por el contrario, y esta vez sí en la cercanía de Lévi-Strauss, al paso destructivo, al paso catastrófico de la naturaleza a la cultura ("paso" que no es un paso, paso que es un "salto", y esta última metáfora es, todavía, desesperada y desesperante) paso, entonces, en el que emerge una violencia excesiva que es la antípoda del valor excedentario; violencia tóxica que destruye a la naturaleza y a los hombres y hoy se condensa sin metáfora en la acumulación de detritus; violencia absolutamente ajena a cualquier funcionalidad y que para la razón clásica es pura anomalía, pura monstruosidad<sup>10</sup>, porque ella reduce, monstruosamente, la ley a la norma, eliminando así tanto al interpretante como a la voz, forjando la universalidad sin tramas locales, sin heterogeneidad de niveles, grados y aspectos, construyéndola en el vacío de la abstracción general. Pese al imaginario colectivo, el poder no es de nadie, ni siquiera de aquellos que se benefician de él, y carece de finalidad, hasta de esa finalidad destructiva que Sade, racionalista al fin, quería concederle a su *naturaleza* maldita. Desde este punto de vista quiero subrayar, frente a concepciones actuales que replican al esperpento de la realidad con la realidad del esperpento teórico, que toda ley, incluso la más injusta, es, con respecto al poder devastador, un esbozo de límite, porque se necesita, al menos, que alguien diga que la ley es la ley, que es ya una forma de interpretarla y de declinar su identidad; pero al revés, la ley más justa y menos arbitraria, la ley que quiere ir más allá de la justicia retributi-

---

<sup>10</sup> Este es, como se sabe, uno de los límites básicos del marxismo: al mostrar la violencia unida a la lucha de clases, elude totalmente analizar el goce de la violencia, y cuando no le queda más remedio que considerarlo, lo hace al modo hegeliano: es algo contingente, algo accidental en el curso de la necesidad histórica.

va, está ambiguamente relacionada, en una suerte de quiasmo perpetuo, con ese poder ineliminable: el mandato kantiano, no retributivo e interior a una cultura monoteísta<sup>11</sup>, retribuye al sujeto moral, finalmente, con una cuota exacerbada de angustia y de masoquismo.

Pese a lo cual (y quizá por lo cual) el más allá de la ley sigue concerniendo a la ley: más acá de ella, el poder, más allá el acontecimiento, sombrío o exultante; ambos, poder y acontecimiento, ligados por lo incalculable en el seno de lo calculable, lo ingobernable en el seno de lo controlable, pero con una diferencia, sin duda radical: el poder es tan inalterable como roca viva, para usar, una vez más, la metáfora freudiana; mientras en el acontecimiento irrumpe lo nuevo, que, sin duda, puede desearse, como lo deseaba con desesperación Baudelaire en los versos finales de *Las flores del mal*: "Hundirse en el fondo del abismo, Cielo o Infierno, qué importa / En el fondo de lo Desconocido, para hallar lo nuevo".

---

<sup>11</sup> No creo que el masoquismo moral sea tributario exclusivo de la cultura monoteísta; no obstante, el monoteísmo le agrega al masoquismo moral un ingrediente devastador. En las culturas politeístas (hablo exclusivamente del ámbito mediterráneo, nada sé del Oriente) hay un destino que está más allá de los dioses y eso hace que exista una dimensión de la verdad que escapa a la divinidad. En cambio en el monoteísmo, el saber del dios y la verdad se identifican; el dios es consistente en extremo y así el siervo no encuentra ninguna clase de refugio en el que alojar una verdad sustraída a la mirada del Amo absoluto. No es por casualidad que el centro mismo del mito y el ritual cristiano esté constituido por el sacrificio del hijo que es, en el límite, abandonado por su padre, como Jesús fue abandonado a su extremo dolor en el huerto de Getsemaní. ¿Cómo no evocar en semejante contexto la tremenda frase de Pascal, Jesús estará en agonía hasta el fin de los tiempos; entretanto es preciso velar? A mayor abundamiento y sin rehusarme a la disgresión, quiero recordar aquí una de las elegías de Propercio, que canta la belleza de Cintia. Con ironía, con humor, con ternura, les pide a las tres diosas -Juno, Minerva, Venus- que se retiren para que luzca así mejor Cintia. Sólo en el politeísmo es posible tratar a los dioses (y a las diosas) con ironía y humor sin que esta ironía y este humor sean necesariamente irreverentes; es más, pueden formar parte del respeto eminente. Es que la religión romana le pide al fiel escrúpulo en el cumplimiento de los deberes rituales y devocionales, no la entrega de lo más precioso de sí, que es el fantasma que corroe al monoteísmo, al menos el cristiano. La actitud de Propercio no es ajena al hecho de que las tres divinidades femeninas encarnan aspectos de la feminidad que no se integran en la unidad de la esencia: Juno, o la elegancia y el esplendor, Minerva, o la fidelidad virgen, Venus o la sensualidad. El sacrificio a lo uno es, siempre, más cruel que el sacrificio a los modos de la diversidad.

vía no muestra, hasta el *fortissimo* más espectacular. La música es más allá de la ley, pese a que no cesa de causarla porque encarna la liturgia de un mensaje sin palabras.)

A través de la voz, en su doble aspecto de *vox* y *vocatio*, voz y vocación, voz y llamado, el interpretante convoca y fija en el mandato aquello que del poder surge desde el sin fondo, desde el *Ab-grund* heideggeriano, para alcanzar lo que siempre queda entre-dos, esa cuasi-nada<sup>13</sup> que llamamos sujeto y que se torna presente de maneras absolutamente diversas en distintos conjuntos; sujeto a veces reprimido, otras, las más, censurado, excluido radicalmente, podemos decir que el mandato siempre se dirige a él como potencialmente cualquiera, pero sólo en algunos conjuntos, muy particularmente el derecho, conserva el estatuto de cualquiera aún después de su actualización. La voz, singular paradoja de una *vox* muda en el corazón de la *vocatio*, la voz, que sólo se capta a posteriori cuando se cristaliza en mandato, porta y causa lo que la tradición del pensamiento de Occidente siempre analizó bajo la categoría de negatividad, sin confundirse, empero, con ella. En el horizonte de cualquier acto de interpretación existe una positividad pura<sup>14</sup> que sólo puede ser significada, indirectamente, por lo que no es: esta es la vía del discurso, que mantiene con la positividad trans-empírica una distancia inconmensurable. La voz, en su profunda anfibología, esa voz que Lacan diferenciaba claramente de cualquier expresión verbal y que Heidegger identificaba con la constante modalidad del silencio<sup>15</sup>, es el límite de esa vía negativa que comienza, en Occidente y para no

---

<sup>13</sup> *Presque-rien* es una expresión de Vladimir Yankélévitch; véase *Le Je- ne- sais- quoi et le Presque-rien*, París, Seuil, 1980.

<sup>14</sup> Yankélévitch, Vladimir. Véase su *Philosophie première*, citada más arriba, pág. 107.

<sup>15</sup> Véanse los párrafos 56 y 57 de *Ser y tiempo*, que he tomado en cuenta cuidadosamente en mi exposición.

cesar más, con Platón y se prolonga en Plotino y en la tradición mística-especulativa. La vía negativa, en cuanto tal, es discurso, argumentación y no intuición, *dianoesis* sin *noesis*, pero el límite, en cuanto voz, se resiste a las distribuciones binarias. Es un silencio que dice, una pasión que está más allá de la acción, una interrogación insistente que llama al sujeto y lo hace en el silencio tejido de antagonismos: es el roce<sup>16</sup> del discurso y la positividad que pulsa y que deja una huella: la voz se reduce, en penúltima instancia, a la huella de una voz en el mandato interpretado. Es el roce, también, aunque se trate de lo mismo, en definitiva, de esa mismidad que buscamos cercar con diversos nombres, ni equivalentes, ni idénticos, pero dotados de una extraña convergencia, es el roce, decía, de la voz que desaparece (en el alemán de Heidegger esa voz es indisolublemente *Stimme* -voz- y *Ruf* -llamado, vocación-) eclipsada ante el poder y cuya desterritorialización tanto como su ámbito, dotado de contornos fluctuantes, vuelve fatalmente inconsistente<sup>17</sup> a cualquier conjunto de interpretantes.

Esa inconsistencia es la *condición específica* de la libertad del sujeto; específica pero no originaria; de lo originario, nada sabemos.

Si hubiera una ley consistente, no habría sujeto; pero el hecho incontrovertible de que las leyes éticas del inconsciente *habiliten dispositivos para interpretar y establezcan, simultáneamente, un hiato entre las premisas y la conclusión, de modo tal que el sujeto deba colmar ese hiato mediante un salto decisorio*, es el que define la coacción a la liber-

---

<sup>16</sup> La expresión "roce" proviene de Plotino, constante referencia de los textos de Yankélévitch citados.

<sup>17</sup> Uso aquí la palabra inconsistencia del siguiente modo, complementario del definido más arriba: designa la propiedad negativa de un conjunto cualquiera que no puede dar cuenta de la totalidad de sus premisas y de sus articuladores de base sin incurrir en contradicción.



tad, que Lacan denomina, con precisión, "elección forzada". No la libertad del libre arbitrio, que sitúa al sujeto frente a frente con bienes o valores en cierto modo distantes de él, sino la libertad de creación en la cual la apuesta no es el objeto, o el bien, sino el sujeto mismo, arrojado por la decisión en el mundo. Las posturas clásicas acerca del libre arbitrio no han podido evitar el fantasma ejemplificado por el apólogo del asno de Buridán: como tenía agua y avena frente a sí y no hacía diferencia entre comer y beber, vacilando, murió de hambre y de sed. Se llama *libertad de indiferencia* a esta figura que dilematiza un callejón sin salida: o estoy inclinado por un miembro de la disyunción y entonces estoy determinado y así no soy libre, o me da lo mismo o lo uno o lo otro, pero entonces esta libertad es una maldición sin significación ética alguna. Leibniz, entre otros, encarnó este dilema a la vez que mostró, con el rigor de su pensamiento, el trasfondo metafísico de la encerrona<sup>18</sup>. Para él, admitir la libertad de indiferencia es negar el principio de razón suficiente, que rechaza el vacío, las pausas, los saltos, en las cadenas continuas que unen, armoniosa y suficientemente, a unos seres con otros. Llegado a este punto debe acoger algún grado de indiferencia para justificar la libertad del sujeto moral, *inclinado en cierta dirección por una necesidad hipotética, pero sin necesidad absoluta*.

La libertad, hoy sabemos esto, no es una propiedad universal de los seres humanos, entre otras y decisivas razones, por una crucial, crucialísima diría, que *no es una propiedad*, sino un vacío, un salto, una pausa: no es la indiferencia la que pudiera garantizarla, ya que la indiferencia, lejos de ser un vacío en la trama de las cosas, es un absurdo vacío, *fuera* de las cosas, al margen de ellas y por lo tanto *indiferente al valor*. No; no es la

---

<sup>18</sup> Leibniz, Gottfried. *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Madrid, Tecnos, 1990.

indiferencia sino la diferencia inconsistente la que, como corresponde, muestra, contra Leibniz, que la libertad cuando irrumpe, cuando lo hace en situaciones, coyunturas e historicidades concretas, se funda en el *principio de razón insuficiente*. De cualquier modo, *libertad* es un término que hay que manejar con cuidado y respeto, para evitar los usos grotescos y reaccionarios de los Erich Fromm con su ideologema favorito: "el miedo a la libertad".

Sin embargo, el superyó freudiano vela la inconsistencia simbólica y la libertad que es inseparable de ella, haciendo del sujeto un objeto consistente, en el sentido imaginariamente real del vocablo<sup>19</sup>. Las morales que intentan pasar por alto esa dimensión de la objetivación del sujeto caen, forzosamente, en lo edificante: se puede y se debe ir más allá de ella, a condición de someterla a un proceso de transfiguración que llamaría, provisoriamente, de sublimación.

No obstante, esta voz no es pura indeterminación ni una mera imagen de lo inaccesible. Está ligada, de manera insistente y repetitiva, al enigma de la paternidad, al misterio del poder y al abismo de lo inconmensurable que, poco antes, a la zaga de Schelling y Vladimir Yankélévitch, he llamado "positividad pura".

En la tradición del liberalismo doctrinario es posible advertir cómo todo su sistema político exige una sola meta: dividir el poder y protegerse de los efectos de su concentración, por los medios de las declaraciones de derechos y garantías, por una extrema exacerbación de la juricidad, para evitar así el horror: el liberal odia la política, entrañablemente; y esas son

---

<sup>19</sup>La consistencia llamada aquí "imaginariamente real" es reductible a un agobio tal que impida al sujeto apoyarse en el vacío para tomar distancia y así actuar.

las voces que escucha; las que, en definitiva, son las mismas de sus adversarios, fascinados también, pero con signo contrario, por la concentración soberana de fuerzas.

Si hubiera una Ley, esa ley que el campesino del relato de Kafka espera habitar alguna vez y para siempre, esa ley diría unívocamente el poder, la paternidad, lo inconmensurable; pero cada ley se vuelve densa por la presencia de las otras en su misma trama: densidad y vacío no son cualidades excluyentes, como lo advirtió Lacan en su seminario *Encore*.

Voy a mostrar, en un solo lugar, la intrincación vocativa de las leyes. Se sabe que el nombre del padre, nombre singular, que la oración cristiana invoca: *En el Nombre del Padre...*, ese singular sin medida que jamás podría ser cualquiera porque en él, el acto precede a la potencia, es la condición de posibilidad de la metáfora paterna, que en la versión de Lacan opera como reducción del padre de la religión. El padre del nombre ya no es ni el Dios de la creación ni el genitor, porque se transforma en nombre inaugural, pero la diferencia no es simple ni suprime las mezclas indesmezclables. Aquí opera el mismo factor que hallamos en la distinción entre origen y comienzo: todo comienzo, decimos, es pérdida del origen; sí, pero hay un retorno; la falta en el origen queda adherida al comienzo, comienzo inconsistente, frágil, que hay que reformular cada vez, porque nunca termina de establecerse.

El padre real de la religión, excluido, es también un padre que expulsa a la feminidad del círculo de la Santísima Trinidad; ese padre retorna por mil vías, de antemano imprevisibles, produciendo, por momentos, confusión, incluso delirios, caotizando las referencias y los conceptos mejor establecidos, forzando, en otros momentos, la creación de algo nuevo; pero toda novedad, carente en sí misma de garantía,

nunca estará segura de efectuar el buen deslinde, el buen corte. La dificultad extrema del pensamiento que se quiere fiel a la experiencia y no desea sacrificarla en nombre de una pobre coherencia, consiste en que debe tornar compatibles la exigencia básica de orden y simplicidad, con la apertura a la densidad de voces que introducen, de repente y sin previo anuncio, lo extraño, extranjero, inconmensurable.

Si pudiéramos escuchar la música del mundo, si pudiéramos carecer de la prudencia de Ulises, oiríamos, seguramente, un ruido insoportable.

# 5

## SUJETO Y DESEO



**Diego Tatián**

DESEO, IMAGINACION Y LEY EN SPINOZA

**Luis Bissier**

EL DESEO DE LEY ES DESEO DE CASTRACION

# Diego Tatián

## IMAGINACION Y POLITICA EN SPINOZA

En la última página de *Leviatán*, XVIII ("De los Derechos de los Soberanos por Institución"), escribía Hobbes: "Todos los hombres están por naturaleza provistos de notables lentes de aumento (a saber, sus pasiones y su egoísmo), vista a través de los cuales cualquiera pequeña contribución aparece como un gran agravio; están en cambio desprovistos de aquellos otros lentes prospectivos (a saber, la moral y la ciencia civil) para ver las miserias que penden sobre ellos y que no pueden ser evitadas sin tales aportaciones". La ciencia civil es ante todo una contribución *óptica*<sup>1</sup>. Obtiene una imagen de la miseria que pende sobre la vida de los hombres cuando se obstinan en sólo ver a través de los cristales de aumento de la pasión y el interés. Pero las pasiones no son ciegas ni engañan -en todo caso, permiten ver demasiado bien-, sólo carecen de prospectiva para advertir **con qué constancia se cierne sobre los hombres una condi-**

---

<sup>1</sup> Antes que moralista y autor de obras políticas, Hobbes había escrito dos textos llamados *Tractatus Opticus* (el primero compuesto en 1641 y publicado por Mersenne algunos años más tarde; el segundo de 1644, inédito hasta 1963), también fue autor de un tercer tratamiento inconcluso, el *De motu, loco et tempore* y aún de un cuarto, *A Minute or First Draught of the Optiques* compuesto en torno a 1646 y cuya traducción latina corresponde a los ocho capítulos del *De Homine* sobre la óptica. Respecto de Hobbes como estudioso de óptica, ver el libro de Filippo Mignini, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1981, en especial, pág. 58 y sig.

ción "solitaria, tosca, pobre, embrutecida y breve<sup>2</sup>".

La irrupción de la óptica en la cultura filosófica y científica del siglo XVII, así como el desarrollo de los instrumentos de visión, se articulan a una radical inversión del saber tradicional sobre las imágenes y la imaginación: ni el color es una cualidad de las cosas, ni el sonido lo es de la campana. Tampoco la belleza, la bondad o la justicia están dadas en las cosas o los actos de manera objetiva, sino que designan formas en las que nos vemos afectados por las cosas, de modo que al hablar de bello, justo o bueno estamos hablando más de nosotros mismos que de los objetos a los que remitimos estos términos. Pero asimismo, si sometemos las cosas -no sólo físicas sino también estéticas, morales y políticas- a examen óptico, las apariencias se convulsionan y nada parece ser lo que era: "La belleza, distinguido señor -le escribía Spinoza en 1674 a Hugo Boxel, en el marco de una discusión sobre la existencia de espectros-, no es tanto una cualidad del objeto que ve, cuanto un efecto en el sujeto que ve. Si nuestros ojos fueran más largos o más cortos, o si nuestra constitución fuera diferente, las cosas que ahora nos parecen bellas, nos parecerían deformes, y las que ahora nos parecen deformes, nos parecerían bellas. Una mano hermosísima, vista en el microscopio, parecerá horrible. Algunas cosas vistas de lejos son bellas, y vistas de cerca, deformes. De suerte que las cosas consideradas por

---

<sup>2</sup> Dos siglos más tarde, en un sentido diferente, Marx vuelve a invocar la relación entre óptica y sociedad. El secreto del mundo encantado de la mercancía es, en el fondo, óptico; la forma mercancía devuelve a los hombres una imagen de su trabajo y el producto de su trabajo como si se tratara de una relación entre cosas. De igual forma -escribe- que "la impresión luminosa de una cosa sobre el nervio óptico no se presenta como la excitación de ese nervio óptico propiamente dicho, sino como la forma objetiva de una cosa exterior al ojo" (*El Capital*, I, I, §4). El trabajo crítico consistirá en hacer aparecer la inconmensurabilidad existente entre lo que se ve y la naturaleza de las relaciones materiales ocultas; disipar el *trompe l'oeil*, la ilusión, el espejismo de cosas con vida propia.

relación a Dios no son ni bellas ni deformes<sup>3</sup>” -argumento que había sido ya establecido en una carta a Oldenburg de 1665<sup>4</sup> y que será desarrollado en el Apéndice de *Ética* I.

En cuanto proporciona lo esencial de una teoría de la *aisthesis*, el texto anterior preanuncia la conversión sistemática de la filosofía del arte en “estética” a lo largo del siglo XVIII. La operación paralela que se verifica en la esfera moral, encuentra una de sus formulaciones más contundentes en el célebre pasaje de E, III, 9, esc.: “no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos” (*nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse judicamus; sed contra nos propterea, aliquid bonum esse, judicare, quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus*)<sup>5</sup>. En este texto se explicita lo esencial, que designan los verbos *conor, volo, appeto, cupio*. Nuestra capacidad de juzgar arraiga en el deseo, en el apetito en la medida en que es consciente de sí mismo, en el *conatus* que se afirma, crece y resiste a las fuerzas exteriores que le son adversas.

El deseo -las pasiones que, según Spinoza, no son sino “denominaciones del deseo”- suele provocar alucinaciones, pero puede ser también una lucidez; en palabras de Hobbes, un “notable lente de aumento” del que estamos provistos por naturaleza. Para el autor del *Leviatán* esa visión inmediata sólo

---

<sup>3</sup> Spinoza. *Correspondencia*, versión de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1988, págs. 319-320; Ed. Gebhardt, IV, pág. 252.

<sup>4</sup> “Pero, previamente, quisiera advertir que yo no atribuyo a la naturaleza ni belleza ni deformidad, orden ni confusión. Porque las cosas no se pueden llamar hermosas o deformes, ordenadas o confusas sino respecto a nuestra imaginación” (“Carta 32 a Oldenburg”, *Ibid.*, pág. 236; G., II, pág. 170). Por el contrario, el concepto que Spinoza atribuye a la realidad como propio de la realidad misma y no de nuestra imaginación es el de “perfección”, pues “Por realidad -escribe Spinoza- entiendo lo mismo que por perfección” (E, IV, def. 6).

<sup>5</sup> Spinoza. *Ética*, versión de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1984, pág. 194; G., II, pág. 148.



puede ser inhibida por una visión en perspectiva que conserve siempre actuales las imágenes del país de la guerra, y atemorizar así la claridad intensa pero parcial de las pasiones. En este punto -junto a la óptica- obtiene su lugar la imaginación mecánica, que recorre todo el siglo XVII. El Estado es designado por un cortejo de metáforas, además de "Leviatán" - vocablo que sólo aparece tres veces a lo largo del libro-, todas las cuales aprehenden algún aspecto en particular de la nueva realidad a pensar: "dios mortal", "gran hombre", "gran animal", "gran máquina", siempre formas de autonomía y automatismo incluyendo el completo arco de las criaturas que funcionan por sí mismas. A la vez organismo y obra de arte, esa *machina machinarum* es máquina de producir paz -o mejor, de conservar un pacto-; máquina de producir seguridad cuya meta es funcionar como tal, con la mayor perfección técnica posible, refractaria -como un constructo mecánico cualquiera- a toda adjudicación de justicia o injusticia. Como cualquier máquina, Leviatán simplemente funciona o no funciona, es capaz o no de resguardar a los hombres de las "miserias que penden" sobre ellos<sup>6</sup>. Por ello, esa máquina es también una máquina óptica: resiste la intrusión del *summum malum* -que no es otro que el mal de la muerte mutua- subordinando los lentes de aumento de la pasión natural a los lentes prospectivos que muestran los estragos de la libertad no reducida, la guerra infinita, la precariedad de la existencia cuando el derecho no está sometido a la ley.

Una política spinozista se establece como ruptura radical de

---

<sup>6</sup> Sobre este aspecto, ver de Carl Schmitt *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Köln, Hohenheim Verlag, 1938; del mismo autor "Lo Stato come meccanismo in Hobbes e Cartesio", en *Il centauro*, N° 10, 1984, págs. 169-177; de Biaggio de Giovani, "Politica dopo Cartesio", en *Il centauro*, N° 1, 1981, págs. 30-52.

la perspectiva anterior. El cristal convexo-plano del deseo no debe, en su caso, ser disminuido en su capacidad óptica ni debe estar sometido al cristal convexo-cóncavo de una ciencia civil trascendente de la que estaría dotada una *potestas* soberana, también trascendente. Desplazando la máquina productora de política que piensa Hobbes, la ciudad spinozista es una composición inmanente de potencias en una *potentia democratica* común que produce amistad y lucidez. Esa ciudad no se funda en una comunidad y una ley que serían su esencia y estarían previamente dadas. Comunidad no es algo a lo que se pertenece sino algo en lo que se entra y se construye. Y en cuanto a la ley, no sólo no limita las potencias singulares sino que más bien ha de ser pensada como una expresión suya. En la ciudad spinozista la ley despliega e incrementa la pluralidad de potencias que la componen: una lógica de la agregación sustituye a la lógica del sacrificio cualquiera sea su forma. El lente de aumento del *conatus*, más que sometido debe ser pulido, incrementado en su potencia óptica para volverse así *amor intellectualis*, un amor inteligente -o si se prefiere a la inversa, una inteligencia amante- (no tanto ya capaz de ver grande sino de ver hondo). Y si "las demostraciones son los ojos de la mente" (E, V, 23, esc.)<sup>7</sup>, la *Ética* puede ser concebida y usada como una delicadísima artesanía óptica: más que un instrumento de visión, un instrumento de videncia.

De los pasajes sobre óptica en la correspondencia de Spinoza (en particular discutió con Oldenburg, con Hudde y con Leibniz), tal vez ninguno haya tan significativo como el que puede leerse en la carta 32 a Oldenburg, del 20 de

---

<sup>7</sup> "Efectivamente, las cosas invisibles, y que sólo son objeto de la mente, no pueden ser vistas con otros ojos que las demostraciones" (*Tratado teológico-político*, versión de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1986, pág. 303; G., III, pág. 170).

noviembre de 1665: "Huygens ha estado y aún está totalmente ocupado en pulir cristales dióptricos (anteojos), a cuyo fin ha montado una máquina, por cierto bastante precisa, con la que también puede hacer lentes al torno. Qué se proponga con ella aún no lo sé, y si he de ser sincero, ni tengo gran deseo de saberlo. Ya que la experiencia me enseñó a pulir a mano lentes esféricos con más seguridad y perfección que con cualquier máquina" (*Nam me experientia satis docuit in patinis sphaericis liberâ manu tutiùs, & meliùs expoliri, quàm quâis machinâ*)<sup>8</sup>.

*Experientia contra machina.* Si, con todos los límites que la traslación supone, consideramos esta reivindicación provisoriamente válida para los asuntos de la política y la ética, será preciso reconocer una fuerte inspiración maquiaveliana en Spinoza, una proximidad con el escritor florentino inversa a la distancia que mantiene con Hobbes. Por lo pronto, en el *Tratado político* encontramos dos menciones explícitas de Maquiavelo; en una de ellas -TP, V, 7-, el autor de *Il principe* es llamado "acutissimus Machiavellus"; "hombre sabio" (*viro sapiente*); "hombre prudentísimo" (*prudētissimo... viro*) y "partidario de la libertad" (*pro libertate fuisse constat*)<sup>9</sup>; la otra mención consta en TP, X, 1, y allí se invoca nuevamente el nombre del "acutissimus Florentinus" para comprender las causas por las que los Estados se disuelven o transformen en otros<sup>10</sup>.

Sin embargo, el texto más significativo a nuestro propósito -TP, I, 3- realiza una mención sólo indirecta, aunque inequívoca, de Maquiavelo, al referirse a los "hombres de agudísimo ingenio, astutos o sagaces" (*viris acutissimis, sive astutis, sive callidis*)<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Spinoza. *Correspondencia*, cit., pág. 329; G. IV, págs. 174-175.

<sup>9</sup> Spinoza. *Tratado político*, versión de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1986, pág. 121; G., III, págs. 296-297.

<sup>10</sup> *Ibid.* Pág. 211; G., III, pág. 353.

<sup>11</sup> *Ibid.* Pág. 80; G. III, pág. 274.

que han organizado y administrado los derechos comunes y los asuntos públicos. La alusión a Maquiavelo interviene luego de la contraposición, que abre el *Tratado político*, entre la ineptitud de los *Philosophi* para los asuntos políticos -piensan una sátira más que una política, dice Spinoza, pues no toman en cuenta cómo los hombres son sino cómo ellos quisiesen que los hombres fueran- y la sagacidad de los *Politici* que, si bien por lo general "son guiados más por el miedo que por la razón... han escrito sobre los temas políticos con mucho más acierto que los filósofos; ya que, como tomaron la experiencia por maestra, no enseñaron nada que se apartara de la práctica<sup>12</sup>".

Como Maquiavelo, Spinoza privilegia la "*realtà effettuale*" y la fidelidad al acontecimiento por sobre las teorías abstractas y los constructos, también abstractos, formales y estrictamente procedimentales, que circunscriben la política a una promesa de seguridad, a cambio de una sustitución de la libertad por obediencia.

Podemos encontrar en Spinoza una reivindicación, una afirmación -y no meramente una "tolerancia"- del mundo de las *doxai*, de las *opiniones* en cuya libertad veía Hobbes el germen de la revuelta y el caos. Si bien la verdad no es indiferente de la opinión, la *libera respublica* spinozista no se concibe como una tiranía de la verdad -ni concede primacía alguna a los propietarios del saber: ninguna nostalgia de un filósofo-rey es posible encontrar aquí-; tampoco como la tiranía de una decisión soberana y trascendente. Antes bien, el problema es cómo evitar la conversión de las opiniones en superstición y fanatismo, asimismo ópticas que redundan en impotencia y persecución.

---

<sup>12</sup> Ibid. Págs. 77-79; G., III, págs. 273-274. Sobre estas páginas del TP, ver el trabajo de Alexandre Matheron, "Spinoza et la décomposition de la politique thomiste: machiavélisme et utopie", en *Archivio di filosofia*, N° 1, 1978, págs. 29-59.

Materialista radical en la medida en que no desvía nunca la mirada de las fuerzas en conflicto, Spinoza, no obstante, presenta una dimensión deliberativa y republicana que potencia la comprensión común y el gusto por la libertad, integrando los *humana ingenia* de los que resultan las diferentes ideologías, religiones y formas de vida. La existencia política es *praxis* a la vez que *ars*: pulir en común la lente que deja aparecer los temperamentos y las diferencias en relación de potenciamiento mutuo. Incluso en el *Tratado político*, que concibe por lo general los asuntos públicos como una física de potencias y como una irrupción de fuerzas materiales, podemos encontrar un elogio de la democracia deliberativa tan contundente como éste: "...mientras unos pocos lo deciden todo según su propio gusto, perecen la libertad y el bien común. Porque los talentos humanos (*humana ingenia*) son demasiado cortos para poder comprenderlo todo al instante. Por el contrario, se agudizan consultando, escuchando y discutiendo (*sed consulendo, audiendo, & disputando, acuuntur*) y, a fuerza de ensayar todos los medios, dan, finalmente, con lo que buscan y todos aprueban aquello en lo que nadie había pensado antes<sup>13</sup>". Afirmación radical de las *rei publicae* contra los *arcana imperii*. Volver más agudo el *ingenium* singular por medio de la común discusión resulta así un propósito político de primer orden; es el efecto mayor de la *libera respublica* spinozista, como la restricción de posibilidades de muerte violenta lo era de la máquina hobbesiana.

El universo de las *opiniones*, que hospeda a los *ingenia* en la contextura plural y dinámica de una república libre, invoca un concepto que obtiene -según uno de sus sentidos- una rele-

---

<sup>13</sup>Spinoza. *Tratado político*, cit., págs. 208-209; G., III, pág. 352.

vancia política central: la imaginación<sup>14</sup>. *Imaginatio* es un vocablo con una polisemia muy particular en la *Ética*, aunque generalmente reducido a su estatuto epistemológico -a fuente de error, a una manera inadecuada y confusa de conocer- por la mayor parte de las interpretaciones. En efecto, en primer lugar las imágenes de las cosas no son sino las afecciones mismas del cuerpo humano (*Rerum imagines sunt Corporis humani affectiones*)<sup>15</sup> en cuanto representan los cuerpos externos como si estuviesen presentes, cuando en realidad esas afecciones o imaginaciones nos dan mayor noticia del estado de nuestro cuerpo -de la manera en que reacciona ante el encuentro con un cuerpo diferente- que de los cuerpos externos por los que somos afectados. En términos de Spinoza, "una imaginación es una idea que revela más bien la constitución presente del cuerpo humano que la naturaleza del cuerpo exterior, y no, ciertamente, de un modo distinto, sino confuso" (E, IV, I, esc.).

Sin embargo, el término "imaginación" reaparece con un sentido diferente -de connotación positiva- en varios pasajes de la *Ética*, en particular a partir de E, II, 17, esc. "Pues si el alma (*Mens*) -escribe Spinoza allí-, al tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiese que realmente no existen, atribuiría sin duda esa potencia imaginativa a una virtud, y no a un vicio, de su naturaleza; sobre todo si esa facultad de imaginar dependiese de su sola naturaleza, esto es..., si esa facultad de imaginar que el alma posee fuese

---

<sup>14</sup> La contigüidad conceptual entre opinión e imaginación es manifiesta en la definición del "primer género de conocimiento" en E, II, 40, esc.: "En adelante llamaré [a este modo de considerar las cosas]... 'conocimiento de primer género', 'opinión', o 'imaginación' (*cognitionem primi generis, opinionem, vel imaginationem*)" (*Ética*, cit., pág. 157; G., II, 122). Esta relación remonta a Platón, quien consideraba a la *phantasia* como una manifestación de la *doxa*, que no produce *eidé* sino *eidola*.

<sup>15</sup> *Ibid.* Pág. 209; G., II, pág. 160.

ción esencial entre la imaginación, el *amor Dei* y la pluralidad de los hombres: "Este amor a Dios... se fomenta tanto más, cuantos más hombres imaginamos unidos a Dios por el mismo vínculo de amor". Amor libre de toda esperanza de reciprocidad, no retribuido - "amor que no espera ser amado" -; amor extraño que se incrementa con la imaginación de la multitud. El *amor Dei* que la imaginación libera resulta un concepto más político que teológico. Este amor multitudinario de algo que a su vez no ama no puede ser obtenido por ciencia: es el don más elevado de la imaginación, es la alianza de la imaginación y el *amor Dei intellectualis* que prescinde del conocimiento de segundo género. Una alianza, pues, contra esa otra imaginación que es causa de la vida dañada, de la tristeza, el miedo y la impotencia: la que imagina a un Dios que castiga y premia, que se complace con la doliente pasividad de los cuerpos, con la servidumbre voluntaria ante los poderosos y la superstición teológica; la que ha sido desmontada en todas sus implicancias a lo largo de los seis primeros capítulos (la "parte polémica") del TTP.

## Luis Bisserier

### EL DESEO DE LEY ES DESEO DE CASTRACION

Es muy vasto el campo de trabajo que se abre y mucho el tiempo que nos va llevar tratar de producir algunas respuestas. De modo que me permitiré apoyarme en algunas ideas que la convocatoria subraya fuertemente para intentar articularlas a lo que mi experiencia como psicoanalista me permite pensar. En el texto de dicha convocatoria dicen que "Hoy en día el pensamiento parece limitarse a la mera forma de una homogeneidad sin consecuencias..." y por consiguiente proponen: "es preciso abrir un espacio de crítica, es decir, un espacio que ponga en crisis el confort de esta homogeneidad, para renovar, en el seno de este empobrecido pensamiento actual, la vigencia de nociones como la ley, la política, la responsabilidad" y más adelante advierten que para lograr esto: "se trata de interrogar las condiciones mismas del imperio de la ley y su relación con el deseo" y finalmente que "se trata, además, de interrogar la responsabilidad que nos cabe en tanto intelectuales concernidos por estos problemas".

Responder a estos problemas y además, desde Aristóteles a Levinas, podría implicar el riesgo, más allá de la intención, de producir una inhibición del pensamiento y quedaríamos expuestos a aquellas políticas que se querían conmovir, al quedar limitados a la mera forma, esta vez de una heterogeneidad sin consecuencias. Sin embargo, al articular esta propuesta a la



problemática de la ley y a esta misma tan fuertemente al deseo, los convocantes nos ofrecen una interpretación lograda, bellamente dicha en el nombre que nos reúne en esta conversación: deseo de ley.

Entiendo que esto quiere decir: la ley nos hace falta. Hay algo que nos falta gracias a la ley y por eso deseamos; pero también que algo nos falta de la ley y que algo falta en ella y que ambas cosas son nuestra responsabilidad.

Esta interpretación (por lo menos yo deseo leerla así) nos señala la vía y la posibilidad de convertir el malestar en el que todos vivimos en una oportunidad. También por eso debemos agradecer.

¿Oportunidad de qué? Para empezar a trabajar esta pregunta y al mismo tiempo las ideas de la propuesta que he señalado, debo ahora introducir una primera diferencia. Creo que no es el confort lo que hay que poner en crisis. Hay que transformar el disconfort en crisis. Esto es, hay que realizar el trabajo que este deseo nos cause para arribar a una decisión, que es nuestra forma de soberanía.

Decisión con respecto a lo que nos concierne de la ley y no sólo en lo referente a su conocimiento y observación o la protesta y la crítica cuando correspondan sino, más bien y sobre todo, en reconocer que la ley misma se produce, se sostiene y vivifica en y por la palabra de cada uno.

Decisión a la que sólo se puede arribar después de un tiempo de trabajo que permita separar los obstáculos que impidan lograr un juicio formado sobre lo que nos ocupa después de examinarlo cuidadosamente.

Decisión, separación y juicio son todos términos que uno de los códigos de nuestra lengua atesora para nuestro uso. Son algunas de las significaciones establecidas para nuestro vocablo crisis. (Lo pueden comprobar consultando el *Diccionario de la len-*

*gua española* de María Moliner, por ejemplo.)

Entonces sólo estaremos en crisis si logramos producir esas operaciones intelectuales: separación del obstáculo, examen cuidadoso del objeto en juego, formación de un juicio y decisión. Como esto parece coincidir con la definición del pensamiento que se pretende renovar, estaríamos a punto de decir que estar en crisis es pensar y que pensar es estar en crisis.

Si recuerdo la posición freudiana con respecto al pensamiento, percibo aquí un primer obstáculo. Para Freud no hay ningún examen cuidadoso sobre el objeto, que más bien se funda a partir del trabajo de la expulsión y la incorporación, y este trabajo está regido por la más primitiva moción pulsional. El juicio tiene su apoyo en sí eso (lo que va a ser el objeto) es bueno o malo de acuerdo a las más arcaicas vivencias y el pensamiento mismo se constituye sobre un símbolo, el no de la negación que sustituye a la expulsión y que suspende pero no nos separa, porque conserva, de aquello que Freud llamará, hasta el final, pulsión de destructividad.

No pensamos el objeto tan fácilmente sino que algo del objeto nos piensa, incidiendo en la formación de nuestro juicio. Y éste deberá decidir siempre, a cada paso, sobre el fondo de esa tensión que el potencial de destructividad le genera. Lo cual plantea la necesidad de la ley.

Simplemente (no pretendo desarrollar las complejidades teóricas con las que nos enfrentamos) recuerdo que a partir de Freud se introduce otro pensamiento: el pensamiento inconsciente.

Freud llegará a decir que todo acto psíquico se origina en un pensamiento inconsciente y después de 1923, después de *El yo y el ello*, dirá que no ha realizado ninguna contribución decisiva más salvo la de haber discernido "cada vez con mayor cla-

ridad que los acontecimientos de la historia humana, las acciones recíprocas entre naturaleza humana, desarrollo cultural y aquellos precipitados de vivencias de los tiempos primordiales, como subrogadora de los cuales esfuerza su presencia la religión, no eran sino el espejamiento de los conflictos dinámicos entre el yo, el ello y el superyó, que el psicoanálisis había estudiado en el individuo: *los mismos procesos, repetidos en un escenario más vasto* (del "Postfacio" agregado en 1935 a su "Presentación autobiográfica" de 1924).

Y no por eso, no por pensar que se trataba de los mismos procesos, pensó que el psicoanálisis podía constituirse en una concepción del mundo ni homologar como iguales sus leyes. Debemos entonces diferenciar entre las leyes que el psicoanálisis estudia o describe como aquellas que estructuran al sujeto y en relación con las cuales se constituye el deseo, de aquellas otras, como las jurídicas, que resultan todas de la acción humana, acción a su vez regida por leyes económicas, políticas, sociales, religiosas, etc., y todas ellas suspendidas, trastocadas, subvertidas periódicamente por la guerra y la destructividad.

Por su parte Lacan piensa que "es necesario proceder a un verdadero exorcismo del tema del pensamiento. Si el tema del cogito cartesiano conserva sin duda toda su fuerza, su nocividad, por así decirlo, se debe en este caso a que siempre está manipulado". Y no es una discusión filosófica la que Lacan propone sino un señalamiento de que esto "no se experimenta en la conciencia de cada uno de nosotros como un pienso, luego soy, sino como un soy como pienso, lo cual supone naturalmente, detrás, un pienso como respiro"<sup>1</sup>.

Y esto no produce ningún confort. Todo lo contrario, ya

---

<sup>1</sup> Lacan, Jacques. *Seminario V. Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires, Paidós, 1999. Págs. 108-110.

que en esa estructura queda desestimada toda fecundidad que provenga de la falta y obturada la hiancia se reduce el sujeto al yo que queda condenado a batallar por imponerse sin advertir que por ese camino se convierte en objeto del Otro. Pero el remedio no es volver filósofo al neurótico ni volver neurótico al filósofo.

Lacan dirá que en nosotros un sujeto piensa, y piensa con las leyes que resultan ser las mismas que las de la organización de la cadena significante. Este significante en acción se llama el inconsciente. De manera que sabemos que cuando pensamos hay un significante inconsciente en acción y que no sabemos de él nada más que sus efectos, que organiza y determina un saber inconsciente no regido por nosotros y del cual, sin embargo, somos responsables. Pero cuando se hacen las leyes jurídicas no podemos pedirle a los juristas que sean psicoanalistas. Ninguna constitución, ningún cuerpo de leyes, hasta donde yo sé, propone un trabajo de regulación que incluya la imbricación de la destructividad. Por el contrario, la ley se propone siempre excluir y sancionar la violencia y la destructividad. La ley acepta su existencia, se funda en ella para plantear la exigencia ideal de su eliminación por lo que nunca puede reconocer lo que en ella misma la estimula o la desata.

Los analistas, frente a las leyes de la ciudad, no hemos encontrado mejor posición que aquella inducida por el ideal socrático: una posición atópica. Una atopía provocativa que traslada, masivamente y sin la transformación necesaria, aquello que estructura nuestra posición en la clínica.

Pero esta posición sólo es posible en la clínica porque recibimos una demanda que nos obliga a reconocer que es por no haber intersubjetividad que la subjetividad se vuelve ineliminable en nuestra experiencia y que ahora puede ser entendida tal como la define Lacan: "la subjetividad es aquello que ha de

hacer entrar en sus cálculos cuando se enfrenta con ese otro que puede hacer entrar en los suyos su propio error, y no tratar de provocar este mismo error” y aclara que esto podría quedar reducido a una relación dual, intersubjetiva, de no existir, y sólo para quien proceda por la vía de cierto diálogo, la posibilidad de introducir la heterogeneidad esencial de la cadena significativa.

Se trata de otra heterogeneidad, incluida en el pensamiento y no la heterogeneidad imaginaria de un pensamiento contra otro pensamiento.

“Entiéndase heterogeneidad acentuando el *héteros*, que significa inspirado en griego y cuya acepción propia en latín es la del resto, el residuo. Apenas hacemos intervenir el significante, cuando dos sujetos se dirigen el uno al otro y se relacionan el uno con el otro por intermedio de la cadena significativa, hay un resto, y entonces es cuando se instaura una subjetividad de otro orden, porque se refiere propiamente al lugar de la verdad. En consecuencia mi conducta ya no es engañosa sino provocativa<sup>2</sup>”. Entiéndase que aquí me estoy refiriendo a lo que podría sernos útil para interrogar nuestra responsabilidad como intelectuales, si es que lo somos. Provocación de la verdad y no provocación al otro. Queda claro que no se trata de ningún diálogo ideal pleno de promesas de armonía, sino del trabajo incesante de la desecación del *zuiderszee* en los términos del imperativo freudiano. Esto recorre toda la experiencia de la clínica psicoanalítica.

Provocación de la verdad pero no sólo ni tanto en mí o en mi ocasional o habitual compañero de diálogo, sino fundamentalmente en ese Otro que Lacan escribe con mayúscula y en cuyo sitio ubica la dimensión de la ley e inscribe la función

---

<sup>2</sup> Lacan, Jacques. *Seminario V. Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires, Paidós, 1999. Pág. 109.

del Padre como la de significar la ley y fundamentalmente unir el deseo a la ley<sup>3</sup>.

Ese Otro, tercero en un sentido fuerte, lo es por no ser el juez que decidirá quién tiene la razón entre mi interlocutor y yo. No es tampoco el Amo que reparte favores en función de su oscuro deseo, aunque por supuesto, todo eso existe, y el Otro del que hablo no es pensable si rechazamos estas configuraciones.

Ese Otro es Otro y se constituye en ese acto como tal, no porque me da la razón sino porque incluye en él, y en mí y en mi interlocutor, una nueva razón que antes no existía.

Esto se produce en el trabajo psicoanalítico por la realización de la experiencia que llamamos castración. Castración en el Otro como condición de la experiencia de castración en el sujeto. Que esta operación conserve el nombre que evoca la amenaza y vela la promesa de la ley (esto que deberás aceptar que no tienes es lo que tendrás de otra manera) no es una falla: indica que la dimensión imaginaria no es eliminable ni condenable. Hay que articularla. Y hay que hacerlo permanentemente y preservarla porque es un punto de extraordinaria fragilidad en la estructura.

¿Es esta experiencia trasladable, por ejemplo a las leyes jurídicas? Seguramente no. ¿Y a las leyes económicas, que rigen nuestro mundo de intercambios y nos convierten en otras mercancías más? Menos aún. Debo hacer aquí una pequeña digresión para salir al cruce de una objeción habitual. La desocupación, la marginalidad, el exilio del mercado labo-

---

<sup>3</sup> En "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo", en *Escritos I, Tomo I*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1988, pág. 336, Lacan dice "Más allá de la Madre, Otro real de la demanda que se quisiera que colmase el deseo, se perfila la imagen de un padre que cerrase los ojos sobre los deseos, con lo cual queda marcada, más aún que revelada, la verdadera función del Padre que en el fondo es la de unir -y no la de oponer- un deseo a la ley."

ral no nos desrealizan como mercancías. Todo lo contrario. Es el punto máximo por el cual, como cualquier mercancía, el excedente superabundante debe ser destruido, cíclicamente, para conservar la función del valor.

Volvamos. ¿Es acaso transferible a las leyes sociales? Diremos que no, pero ¿qué entendemos por leyes sociales? ¿Los llamados derechos sociales, incluidos los del consumidor sin obligaciones? Sí, pero también las fiestas, las ceremonias, los ritos entre los que hay que subrayar fuertemente el duelo. O sea, todo aquello que regula que eso que llamamos superyó no se desarticule, o sea que no se torne el motor de una ferocidad implacable.

En cuanto a las llamadas leyes religiosas, cuando se desequilibran nos enseñan que el amor puede ser tan mortal y cruel como el odio.

Sucede que no es necesario trasladar ni la experiencia ni la posición analítica a estas leyes, sino más bien, a partir de ellas, reconocer en cada uno de estos campos de leyes qué tipo y estilo de presencia del Otro, del sujeto, del yo, del objeto y de la castración se articulan en determinada configuración que nos habita.

Quizás podamos ensayar algunas hipótesis. Quizás el cuerpo de las leyes jurídicas es también ese Otro pero afectado por cierta inhibición necesaria para la solemnidad de la escena de la sanción y demasiado lento entonces para introducir la innovación que vuelva a significar que algo le falta. Lo que nos empuja a relacionarnos con esa forma de la ley desde el lugar del yo que demanda por sus necesidades insatisfechas, inhibiendo entonces el trabajo por el cual el deseo nos haga activos partícipes de la renovación de la unión con la ley para obtener la satisfacción posible.

Y en las leyes económicas quizás podríamos reconocer, para reabrir ese campo de investigación, la presencia del fetiche que

religiosa, militar, económica o intelectual.

Digo que los muertos, tanto los que están bajo las ruinas de las Torres Gemelas, como los que se acumulan en las columnas de esa extraña contabilidad a la que parecen librarse algunos, muchos, de los que llamamos intelectuales, como respuesta a esa elección forzada de la que hablaba hace un instante, esos muertos no están en el desastre. Están muertos. En cuanto a nosotros, quedamos vivamente afectados justamente porque no parece haber ley que regule y asegure un fin y un resultado. Pero, ¿es que la había antes? Si es en relación con la muerte debo decir que no lo creo. Si es en relación con la vida es esa función de la ley que amarra lo imaginario a los registros que real y simbólicamente hacen posible y deseable la vida lo que ha quedado nueva y profundamente atacado.

Un deseo de ley, dicho simplemente, supone un más allá de lo que puedo reconocer como propio, algo exterior a mí que puedo aceptar, incluir y hacer incluir en lo común exterior a mí y que también es íntimo y propio, lo que significa que no es de ese otro al que me dirijo. Será ley de este deseo entonces que me dirija a ustedes, para que sigamos, aquí y en otras circunstancias, este trabajo de unir la ley al deseo.





## AGRADECIMIENTOS

El presente volumen recoge las ponencias que se han presentado en el Primer Coloquio Internacional Deseo de Ley, realizado en Buenos Aires en octubre de 2001.

Quienes convocamos al coloquio constituimos un grupo independiente de intelectuales de diversos campos, reunidos desde hace años en torno a una tarea de lectura, discusión y reflexión sobre textos que, a su vez, promueven la producción de escritura y el diálogo con otros pensadores.

Nuestra condición de borde no institucional nos ha permitido invitar a participar en el coloquio a intelectuales y profesionales de múltiples procedencias y pertenencias, no en función de sus adscripciones institucionales sino sobre la base de motivaciones e intereses compartidos en el campo del pensar.

Partiendo de la convicción de que la cultura en su totalidad – es decir, lo humano como tal– gira en torno a la cuestión de la ley, y que sea cual fuere el terreno en que se piense o actúe la ley, en cualquiera de sus acepciones, estará involucrada, hemos convocado a personas de diversas disciplinas y corrientes de pensamiento: filosofía, psicoanálisis, derecho, judaísmo, cristianismo, antropología, historia y literatura. Profesionales que ejercen su práctica, investigación o docencia en esos campos, provenientes del país o del exterior, concurrieron a nuestro coloquio, que se extendió durante tres días de intenso y fructífero

trabajo. Fue llevado a cabo en la sede del Seminario Rabínico Latinoamericano "Marshall T. Meyer", cuyas autoridades cedieron generosamente la totalidad de sus instalaciones, brindándonos su cálida hospitalidad y facilitando la implementación los aspectos organizativos.

Vaya nuestro muy especial agradecimiento al Seminario en la persona de su presidente, el señor Mario Ringler, su rector doctor Abraham Skorka y su decano, doctor Felipe Yafe, quien tuvo además la gentileza de dar inicio al coloquio con palabras de bienvenida.

Al personal administrativo y de maestranza del Seminario, que en forma atenta y diligente nos ayudó a resolver, momento a momento, cuestiones prácticas de funcionamiento y control.

A nuestras inestimables colaboradoras Iara Uhalde y Estela de Armas de Bamarketing quienes, consustanciadas con el proyecto, se involucraron en la labor mucho más allá de lo requerido por el rol profesional para el que fueron contratadas.

A Esteban Cosin y Nicolás Ursomarzo, responsables de la imagen, material gráfico, página web y papelería del coloquio.

Al señor Pedro Melnitzky, generoso donante del papel, carpetas, impresión y demás material con el que hemos trabajado.

Al doctor Enrique Kozicki, por su activo interés y sus fructíferas gestiones desde las primeras etapas de la idea, cuando aún era más un sueño que un proyecto.

A todos y cada uno de nuestros auspiciantes y sponsors, empresas o instituciones, estatales y privadas que vieron, en el apoyo al coloquio, la oportunidad de estimular desinteresadamente un emprendimiento valioso, necesario en momentos en que la tarea de pensar se ha vuelto un lujo cada vez menos frecuente.

A nuestros conferenciantes y panelistas, que aportaron brillo y nivel a las actividades; a quienes presentaron textos para su

discusión en las mesas de trabajos libres, y a todos los asistentes en general, destinatarios de la convocatoria cuya entusiasta respuesta y activa participación justificó el riesgo, el esfuerzo y la concreción de este primer coloquio que, sin duda, superó todas nuestras expectativas y nos impulsó a la publicación de este libro así como a la planificación de futuros encuentros.

Y, en fin, a quienes de una u otra forma se hicieron presentes con su apoyo, estímulo, colaboración, aliento y confianza, dando sentido a la tarea emprendida, ese "pensar-con-otros" al que Hannah Arendt apostaba como ideal posible de la vida de los hombres.



# *Primer Coloquio Internacional*

## *Deseo de Ley*

### TRABAJOS PUBLICADOS EN ESTE TOMO:

#### 1. Márgenes de la ley

La filiación en los tiempos del éxtasis. Malestar en la filiación / Fernando Geberovich

Condiciones postjurídicas de la ley / Ignacio Lewkowicz

Desdibujamiento del trabajo, desdibujamiento de la ley / Gabriel Kessler

#### 2. La sangre y el otro

Escrituras del sacrificio / Claudio Glasman

Duelo y paternidad / José Milmaniene

Violencia y ley, una perspectiva psicoanalítica / Isidoro Gurman

Violencia, discurso y retornos / Juan Carlos Cosaka

#### 3. Acto y transmisión

Cuando la dictadura dura / Guy Le Gaufey

Finitud y filiación: Una efímera eternidad / Diana Sperling

La cuestión de la paideia / Leandro Pinkler

Castigo y culpa, economías de la necesidad / Perla Sneh

#### 4. Políticas de la ley

Ley, pecado y muerte de Dios en Pablo de Tarso / Silvio Maresca

Ley, fe e historia: la influencia de Pablo de Tarso en el occidente cristiano / Vincenzo Vitiello

La densidad vocativa de la imposibilidad de la Ley / Juan Ritvo

#### 5. Sujeto y deseo

Deseo, imaginación y ley en Spinoza / Diego Tatián

El deseo de ley es deseo de castración / Luis Bisserier



**Editorial Biblos**

**Deseo de Ley**



ISBN 950-786-363-X



9 789507 863639

This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD





This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD

## BIBLIOGRAFIA

- BARTH K., *Römerbrief (= R)*. Zürich, EVZ-Verlag, 1940.
- BENJAMIN, WALTER. *Der Ursprung des deutschen Trauerspiels*, en: *Gesammelte Schriften*, I/1, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1974.  
*Ueber den Begriff der Geschichte*, *Ges. Schriften*, I/2.
- GOGARTEN, F. *Die Verkündigung Jesu Christi*, ed. it., Queriniana, Brescia, 1978.
- HEGEL, G. W. F., *Wissenschaft der Logik (= WL)*, 2 voll., Frankfurt/M, Suhrkamp, 1969.
- JÜNGER E. *An der Zeitmauer*, en: *Sämtliche Werke*, VIII, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981.
- LUTERO M. *La lettera ai Romani (1515-1516)*, ed. it., Milano Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1991.
- NESTLE-ALAND (a.C.). *Novum testamentum. Graece et Latine*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1984.
- SCHOLEM, GERSCHOM. *Erlösung durch Sünde*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1992.
- TAUBES J., *Abendländische Eschatologie (= AE)*. Milano, Ed.it. Garzanti, 1997.  
*Die Politische Theologie des Paulus (= PTP)*. Milano, Ed. it. Adelphi, 1997.



This page wasn't downloaded by GBD

**PRIMER COLOQUIO INTERNACIONAL  
DESEO DE LEY**

**TOMO I**

This page wasn't downloaded by GBD







This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD





This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD



This page wasn't downloaded by GBD





This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD



This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD



This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD

This page wasn't downloaded by GBD